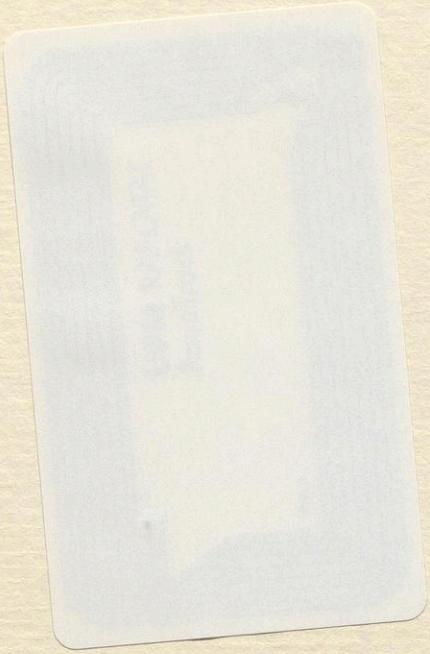


N12<525864622 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Oberach, Krummer Weg

theol

Zeitschrift für Kirchengeschichte

120
2009

120. Band 2009
Heft 1

TR
lose

Verlag W. Kohlhammer

Gh 2554
ZID

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

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: Johannes Helmrath.
Redaktion Aufsatzteil: Christina Deutsch, Marika Bacsóka.
Verantwortlich für den Rezensionsteil: Volker Leppin.

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

Inhalt 120. Band (Vierte Folge LVIII) Heft 1

Untersuchungen

Rolf Noormann, Von der Missionsgeschichte Indiens zur Geschichte des indischen Christentums. Ein grundlegender Paradigmenwechsel in der neueren indischen Kirchengeschichtsschreibung 3

Christoph Kösters, NS-Vergangenheit und Katholizismusforschung. Ein Beitrag zur Erinnerungskultur und Zeitgeschichtsschreibung nach 1945 27

Kritische Miszelle

Hans Georg Thümmel, Karl der Große, Byzanz und Rom. Eine Positionsbestimmung am Beispiel des Bilderstreits 58

Anschriften der Mitarbeiter des Heftes und Vorausschau auf den Aufsatzteil von Heft 2/2009 70

Literarische Berichte und Anzeigen 71

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

120. BAND 2009
VIERTE FOLGE LVIII



Verlag W. Kohlhammer

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

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: Johannes Helmrath.
Redaktion Aufsatzteil: Christina Deutsch, Marika Bacsóka.
Verantwortlich für den Rezensionsteil: Volker Leppin.

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

Inhalt

Roman Deutinger, Simonisten rechtfertigen sich. Mittelalterliche Antworten auf den Vorwurf der Simonie 145

Wim François, Die volkssprachliche Bibel in den Niederlanden des 16. Jahrhunderts. Zwischen Antwerpener Buchdruckern und Löwener Buchzensoren 187

Peter Gemeinhardt, Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation 289

Wolf-Dieter Hauschild, Märtyrergedenken in der evangelischen Kirche 323

Jochen-Christoph Kaiser, Protestantisches Märtyrertum im 20. Jahrhundert. Kirchlich-zeitgeschichtliche Anfragen an ein neues Handbuch 340

Christoph Kösters, NS-Vergangenheit und Katholizismusforschung. Ein Beitrag zur Erinnerungskultur und Zeitgeschichtsschreibung nach 1945... 27

Andreas Müller, Die Christianisierung staatlicher Wohlfahrtsinstitutionen im spätantiken Rom am Beispiel von S. Maria in Cosmedin 160

Rolf Noormann, Von der Missionsgeschichte Indiens zur Geschichte des indischen Christentums. Ein grundlegender Paradigmenwechsel in der neueren indischen Kirchengeschichtsschreibung 3

Knut Schäferdiek, Die Ravennater Papyrusurkunde Tjäder 34, der *Codex argenteus* und die ostgotische arianische Kirche 215

Hans Georg Thümmel, Karl der Große, Byzanz und Rom. Eine Positionsbestimmung am Beispiel des Bilderstreits 58



Gh 2554

Abele, Silke: Der politisch-gesellschaftliche Einfluss der nestorianischen Ärzte am Hofe der Abbasidenkalifen von al-Manūr bis al-Mutawakkil (Nūr al-hikma 3) (Oliver Overwien) S. 425

Andergassen, Leo: Renaissancealtäre und Epitaphien in Tirol (=Schlern-Schriften 325) (Lukas Madersbacher) S. 382

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, (Albercht P. Luttenberger) S. 380

Außermair, Josef, Gregor Maria Hoff (Hrg.): Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie. Johann Werner Mödlhammer zum 75. Geburtstag (Andreas Klein) S. 409

Bächtold, Hans Ulrich, Jörg, Ruth, Moser, Christian (Hrg.), Heinrich Bullinger. Schriften zum Tage, Studien und Texte zur Bullingerzeit, Bd. 3 (Amy Nelson Burnett) S. 93

Bauer, Dieter, R., Klaus Herbers, Gabriela Signori (Hrg.): Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne. Beiträge zur Hagiographie 5. Stuttgart (Lutz E. v. Padberg) S. 365

Baur, John: Christus kommt nach Afrika. 2000 Jahre Christentum auf dem Schwarzen Kontinent (=Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Band 6 (Klaus Hock) S. 71

Bendick, Claudia: Das Diakonissenmutterhaus Münster 1914–1955 (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 30) (Raaja Scheepers) S. 122

Benrath, Gustav Adolf (Hrg.) unter Mitarbeit von Ulrich Bister und Klaus vom Orde: Gerhard Tersteegen, Briefe Band 1 und 2, Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. V: Gerhard Tersteegen, Werke Band 7/1 und 7/2 (Heiner Faulenbach) S. 404

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 (Gottfried Lischke) S. 285

Brademann, Jan, Werner Freitag (Hrg.): Leben bei den Toten – Kirchhöfe in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne, Schriftenreihe des SFB 496 an der Universität Münster (Siegried Wollgast) S. 384

Brandt, Hans Jürgen, Karl Hengst: Geschichte des Erzbistums Paderborn. Bd. 2: Das Bistum Paderborn von der Reformation bis zur Säkularisation 1532–1802/21. Mit einem Beitrag von Robert Mensing (= Veröffentlichungen zur Geschichte der Mitteldeutschen Kirchenprovinz 13) (Harm Klueting) S. 386

Brechenmacher, Thomas (Hrg.): Das Reichskonkordat 1933. Forschungsstand, Kontroversen, Dokumente. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B Forschungen. Band 109) (Rainer P. Bendel) S. 121

Bremer, Thomas: Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland. (Christophe v. Werdt) S. 354

Brückner, Wolfgang: Lutherische Bekenntnisgemälde des 16. bis 18. Jahrhunderts. Die illustrierte Confessio Augustana (Volker Leppin) S. 389

Burkard, Dominik, Wolfgang Weiß (Hrg.), Katholische Theologie im Nationalsozialismus, Bd. 1/1: Institutionen und Strukturen (Lucia Scherzberger) S. 268

Daub, Susanne, Von der Bibel zum Epos. Poetische Strategien des Laurentius am geistlichen Hof von Durham, Köln-Weimar-Wien (Felix Heinzer) S. 246

Dellsperger, Yvonne, Lebendige Historien und Erfahrungen. Studien zu Sebastian Francks „Chronica Zeitbuoch vnnd Geschichtbibell" (1531/1536), Philologische Studien und Quellen, Heft 207 (Siegfried Wollgast) S. 390

Dienst, Karl, Der „andere"Kirchenkampf: Wilhelm Boudriot – Deutschnationale – Reformierte – Karl Barth. Eine theologie- und kirchenpolitische Biographie, Vergessene Theologen, Bd. 4 (Eberhard Busch) S. 270

Dingel, Irene, Wartenberg, Günther (Hrg.): Politik und Bekenntnis. Die Reaktionen auf das Interim von 1548, Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der lutherischen Orthodoxie, Bd. 8 (Anja Moritz) S. 95

Dirmeier, Ursula CJ (Hrg.), Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645, Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 45, Teil 1 (Anne Conrad) S. 397

Dräger, Paul (Hrg., übersetzt und kommentiert): Eusebios, Über das Leben des glückseligen Kaisers Konstantin (De vita Constantini) Griechisch-Deutsch, Bibliotheca Classicorum, Bd. 1 (Hartwin Brandt) S. 75

Drecoll, Volker Henning (Hrg.): Augustin-Handbuch. (Norbert Fischer) S. 76

Ehlers, Axel: Die Ablasspraxis des Deutschen Ordens im Mittelalter (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 64), Marburg 2007 (Klaus Militzer) S. 82

Ehlers, Caspar: Die Integration Sachsens in das fränkische Reich (751–1024), Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 231 (Hans-Werner Goetz) S. 366

Fansa, Mamoun, Bollmann, Beate (Hrg.): Die Kunst der frühen Christen in Syrien. Zeichen, Bilder und Symbole vom 4. bis 7. Jahrhundert. Begleitband zur Sonderausstellung im Landesmuseum Natur und Mensch Oldenburg (Schriftenreiche des Landesmuseums Natur und Mensch 60) (Hans Reinhard Seeliger) S. 423

Fischer, Michael: Ein Sarg nur und ein Leichenkleid. Sterben und Tod im 19. Jahrhundert. Zur Kultur- und Frömmigkeitsgeschichte des Katholizismus in Süddeutschland (Klaus Unterburger) S. 270

Franz Xaver: Briefe und Dokumente 1535–1552. Hrg. von Michael Sievernich SJ unter Mitarbeit von Wolfgang Fritzen. In der Übersetzung von Peter Knauer SJ (Markus Friedrich) S. 118

Gailus, Manfred (Hrg.): Kirchliche Amtshilfe. Die Kirche und die Judenverfolgung im „Dritten Reich" (Reimund Hass) S. 411

Gilley, Sheridan, Stanley, Brian (Ed.): The Cambridge History of Christianity. Vol. 8: World Christianities c. 1815 – c. 1914 (Wilhelm Damberg) S. 272

Gladen, Albin u. a. (Hrg.): Hollandgang im Spiegel der Reiseberichte evangelischer Geistlicher. Quellen zur saisonalen Arbeitswanderung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XXII A, Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung, Wirtschafts- und sozialgeschichtliche Gruppe 17, 2 Bde. (Martin H. Jung) S. 413

Gladigow, Burkhard: Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft, hrg. v. Christoph Auffarth und Jörg Rüpke (Angela Treiber) S. 233

Glüsenkamp, Uwe (Hrg.): Das Schicksal der Jesuiten aus der Oberdeutschen und den beiden Rheinischen Ordensprovinzen nach ihrer Vertreibung aus den Missionsgebieten des portugiesischen und spanischen Patronats (1755–1809) (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft Band 40) (Wolfgang E. J. Weber) S. 427

Gottfried Wilhelm Leibniz: Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689–1714). Französisch/Lateinisch-Deutsch. *Hrg. und mit einer Einleitung versehen von Rita Widmaier.* Textherstellung und Übersetzung von Malte-Ludolf Babin (Markus Friedrich) S. 118

Goudriaan, Aza: Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625 – 1750. Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen, Brill's Series in Church History, Vol. 26 (Reinhold Rieger) S. 96

Green, Bernard: The Soteriology of Leo the Great (Oxford Theological Monographs) (Torsten Krannich) S. 423

*Gregory of Nyssa: The Letters.*Introduction, Translation and Commentary by Anna M. Silvas (= Supplements to Vigiliae Christianae 83) (Hubertus Drobner) S. 235

Greschat, Isabel (Hrg.): Johannes Reuchlins Bibliothek gestern und heute. Schätze und Schicksal einer Büchersammlung der Renaissance. Katalog zur Ausstellung im Stadtmuseum Pforzheim bearb. von Matthias Dall'Asta und Gerald Dörner, Ubstadt-Weiher, Verlag Regionalkultur, 2007, 128 S. Geb. 978-3-89735-505-7. (Wolfgang Mährle) S. 392

Grutschnig-Kieser, Konstanze: Der „Geistliche Würtz-Kräuter- und Blumen-Garten" des Christoph Schütz, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, hrg. v. M. Brecht u. a. im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus, Bd. 49 (Gustav Adolf Benrath) S. 98

Haag, Norbert: Protestantisches Milieu in der Provinz. Das württembergische Dekanat Herrenberg 1918 bis 1945, Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, Bd. 19 (Christian Handschuh) S. 273

Haas, Reimund, Stefan Samerski (Hrg.): Bernhard Stasiewski (1905–1995). Osteuropahistoriker und Wissenschaftsorganisator. (Theologie und Hochschule Heft 3) (Christian-Frederick Felskau) S. 124

Hamm, Berndt, Klaus Herbers, Heidrun Stein-Kecks (Hrg.): Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, Beiträge zur Hagiographie 6 (Kristin Skottki) S. 72

Härtel, Helmar: Geschrieben und gemalt: Gelehrte Bücher aus Frauenhand. Eine Klosterbibliothek sächsischer Benediktinerinnen des 12. Jahrhunderts (Gurdrun Gleba) S. 84

Heitzenrater, Richard P.: John Wesley und der frühe Methodismus. Übersetzt aus dem amerikanischen Englisch von Wolfgang Günter. (Walter Klaiber) S. 125

Hermanns, Manfred: Sozialethik im Wandel der Zeit. Persönlichkeiten – Forschungen – Wirkungen des Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre und des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster 1893–1997. Mit einem Geleitwort von Bischof Dr. Reinhard Lettmann. (Karl Hugo Breuer) S. 127

Herrmann, Volker, Jürgen Gohde, Heinz Schmidt (Hrg.): Johann Hinrich Wichern – Erbe und Auftrag, VDWI 30 (Walter Göggelmann) S. 274

Hersche, Peter: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter I und II (Andreas Holzem) S. 99

Heutger, Nicolaus: Kloster Walkenried. Geschichte und Gegenwart (Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser 27). (Andreas Odenthal) S. 85

Hirschfeld, Michael, Maria Anna Zumholz (Hrg.): Oldenburgs Priester unter NS-Terror 1932–1945. Herrschaftsalltag in Milieu und Diaspora. FS für Joachim Kuropka zum 65. Geburtstag (Christoph Kösters) S. 128

Holder, R. Ward: John Calvin and the grounding of interpretation. Calvin's first commentaries. In: Studies in the history of Christian traditions, ed. by Robert J. Bast, Vol. 127 (Eberhard Busch) S. 100

Holzem, Andreas / Weber, Ines (Hrg.): Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt (Neele Kämpf) S. 429

Horn, Cornelia B.: Ascetism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The Career of Peter the Iberian, Oxford Early Christian Studies (Johannes Hoffmann) S. 238

Hsia, Ronnie Po-chia (Hrg.): Noble Patronage and Jesuit Missions: Maria Theresia von Fugger-Wellenburg (1690–1762) and Jesuit Missionaries in China and Vietnam, (= Monumenta Historica Societatis Iesu series nova Bd 2) (Markus Friedrich) S. 102

Hüffmeier, Wilhelm (Hrg.): Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Die Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (Rudolf Mau) S. 129

Hürten, Heinz (Bearb.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933. Bd. I: 1918 – 1925; Bd. II: 1926–1933, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen. Bd. 51 (Antonia Leugers) S. 415

Jähnig, Bernhart (Hrg.): Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie. Personen- und Ortsindex sowie Ergänzungen zum 4. Band (1429–1436), Personen- und Ortsindex bearb. v. Jan-Erik Beuttel, Veröffentlichungen aus den Archiven preußischer Kulturbesitz, hrg. v. Jürgen Kloosterhuis und Dieter Heckmann (Jörg Seiler) S. 86

Jahrbuch für badische Kirchen und Religionsgeschichte [Sigel-Vorschlag des Rez.: JBKRG]. Im Auftrag des Vorstands des Vereins für Kirchengeschichte in der Evang. Landeskirche in Baden hrg. von Albrecht Ernst, Thomas K. Kuhn u. Udo Wennemuth. Bd. 1. (Gerhard Schwinge) S. 234

Janke, Petra: Ein heilbringender Schatz. Reliquienverehrung am Halberstädter Dom im Mittelalter. Geschichte, Kult und Kunst. München (Andreas Odenthal) S. 87

Jaspert, Bernd: Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877. Bd. 2: Von Karl Heussi bis Karl Barth, Regulae Benedicti Studia. Supplementa, hrg. von Makarios Hebler OSB, Bd. 15 (Hanspeter Marti) S. 104

Johnson, Timothy J. (Hrg.): Franciscans at Prayer, The Medieval Franciscans, 4, Leiden-Boston (Helmut Feld) S. 367

Jung, Martin H., Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen (Matthias Morgenstern) S. 355

Justenhoven, Heinz-Gerhard: Internationale Schiedsgerichtsbarkeit. Ethische Norm und Rechtswirklichkeit, 302 S. (= Theologie und Frieden, Bd. 30) (Klaus Mörsdorf) S. 276

Kaiser, Jochen-Christoph: Evangelische Kirche und sozialer Staat. Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert, hrg. von Volker Herrmann (Heinz Schmidt) S. 416

Knauer, Peter, Hinführung zu Ignatius von Loyola, (Niccolo Steiner S. J.) S. 254

König, Daniel, Bekehrungsmotive, Historische Studien, Bd. 493, (Lutz E. v. Padberg) S. 358

Koschorke, Klaus, Ludwig, Frieder, Delgado, Mariano (Hrg.): Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450 – 1990, Kirchen und Theologiegeschichte in Quellen Bd. VI: Außereuropäische Christentumsgeschichte, (Johannes Meier) S.

Köser, Silke: Denn eine Diakonisse darf kein Alltagsmensch sein. Kollektive Identitäten Kaiserswerther Diakonissen 1836–1914 (Historisch-theologische Genderforschung, 2), 573 Seiten. (Rajah Scheepers) S. 130

Köster, Norbert: Der Fall Hirscher. Ein „Spätaufklärer" im Konflikt mit Rom? Römische Inquisition und Indexkongregation, hrg. von Hubert Wolf, Bd. 8, (Walter Fürst) S. 255

*Kruse, Britta-Juliane: Witwen.*Kulturgeschichte eines Standes in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, 768 S., (Sabine Arend) S. 247

Leonhart Hütter: Compendium locorum theologicorum ex scripturis sacris et libro concordiae. Lateinisch – deutsch –englisch. Kritisch hrg., komm. und mit einem Nachwort sowie einer Bibliographie sämtlicher Drucke des Compendium versehen von Johann Anselm Steiger (Doctrina et Pietas II/3), 2 Teilbände; (Hellmut Zschoch) S. 102

Leroux, Neil R.: Martin Luther as Comforter. Writings on Death (Studies in the History of Christian Traditions, Vol. 133), (Alf Christophersen) S. 393
Levillain, Philippe, Ticchi, Jean-Marc: Le Pontificat de Léon XIII. Renaissances du Saint-Siège, École Française de Rome 368, (Otto Weiß) S. 132
Lexutt, Athina, Volker Mantey, Volkmar Ortmann (Hrg.), Reformation und Mönchtum. Aspekte eines Verhältnisses über Luther hinaus, Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 43, (Harm Klueting) S. 394
Lightfood, J(ane) L.: e Sibylline Oracles. With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books. Oxford: (Jörg-Dieter Gauger) S. 359
Lindner, Andreas: A. H. Bucholtz Herkules-Roman 1659/60. Zur Synthese von Erbauungs- und zeitgenössischer Unterhaltungsliteratur im Barock, Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie, Bd. 8, (Lukas Lorbeer) S. 105
Lull, Ramon, Felix oder Das Buch der Wunder. Aus dem Katalanischen Übersetzt von Gret Schib Torra, (Annemarie C. Mayer) S. 369
Lutterbach, Hubertus: Der Weg in das Täuferreich von Münster. Ein Ringen um die heilige Stadt, Geschichte des Bistums Münster, III, hrg. v. Arnold Angenendt, (Ralf Klötzer) S. 106
Mahlmann-Bauer, Barbara, von Zimmermann, Christian (Hrg.): Jeremias Gotthelf – Wege zu einer neuen Ausgabe, Beihefte zur editio, hrg. v. Winfried Woesler, Bd. 24, (Roger Paulin) S. 133
Mäkinen, Virpi (Hrg.): Lutheran Reformation and the Law (=Studies in Medieval and Reformation Traditions. History, Culture, Religion, Ideas, vol. 112), (Stephen E. Buckwalter) S. 109
Maner, Hans Christian, Norbert Spannenberger (Hrg.): Konfessionelle Identität und Nationsbildung. Die griechisch-katholischen Kirchen in Ostmittel- und Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 25), (Rainer P. Berndel) S. 275
Marek, Kristin, Preisinger, Raphaéle, Rimmele, Marius, Kärcher, Katrin (Hrg.): Bild und Körper im Mittelalter, München (Bettina Kaul) S. 89
Markschies, Christoph: Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, (Peter Gemeinhardt) S. 239
Mayer, Cornelius (Hrg.) unter Mitwirkung v. Alexander Eisgrub, Würde und Rolle der Frau in der Spätantike. Beiträge des II. Würzburger Augustinus-Studientages am 3. Juli 2004, Cassiciacum. Res et Signa Augustinus-Studien Bd. 39,3, (Heike Grieser) S. 363
Mayer, Cornelius, Andreas E. J. Grote, Christof Müller (Hrg.): Gnade – Freiheit -Rechtfertigung: Augustinische Topoi und ihre Wirkungsgeschichte. Internationales Kolloquium zum 1650. Geburtstag Augustins vom 25. bis 27. November 2004 im Erbacher Hof zu Mainz (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 2007, Nr. 3), Stuttgart (Josef Lössl) S. 361
McLeod, Hugh (Ed.): The Cambridge History of Christianity. Vol. 9: World Christianities c. 1914 – c. 2000, (Wilhelm Damberg) S. 278
McLeod, Hugh :The Religious Crisis of the 1960 s, (Pascal Eitler) S. 277
Merkt, Andreas (Hrg.): Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt (Norbert Ohler) S. 424
Mikat, Paul: Konflikt und Loyalität. Bedingungen für die Begegnung von früher Kirche und römischem Imperium, (Nestor Kavvadas) S. 362

Modestin, Georg, Ketzer in der Stadt. Der Prozess gegen die Straßburger Waldenser von 1400, Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte Bd. 41, (Albert de Lange) S. 376

Modestin, Georg, Quellen zur Geschichte der Waldenser von Straßburg (1400–1401), Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 22. Bd., (Albert de Lange) S. 376

Nuding, Matthias: Matthäus von Krakau. Theologe, Politiker, Kirchenreformer in Krakau, Prag und Heidelberg zur Zeit des Großen Abendländischen Schismas (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 38; Diss. Heidelberg 2004), (Helmut Bleifuß) S. 370

Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700, Band 2, hrg. v. Friedhelm Jürgensmeier und Regina Elisabeth Schwerdtfeger, (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Band 66). (Christine Kleinjung) S. 110

Otte, Hans, Hans Schneider (Hrg.): Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die „Vier Bücher vom wahren Christentum", Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, (Hans-Peter Neumann) S. 398

Panesar, Rita: Medien religiöser Sinnstiftung. Der „Volkserzieher", die Zeitschriften des „Deutschen Monistenbundes"und die „Neue Metaphysische Rundschau" 1897 – 1936 (Religionswissenschaft heute 2), (Henrik Simojoki) S. 134

Parvis, Sarah: Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy (325–345), The Oxford Early Christian Studies, (Nestor Kavvadas) S. 242

Pohlig, Matthias: Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617, Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 37, (Markus Friedrich) S. 258

Poorthuis, Marcel, Theo, Salemink: Een donkere spiegel. Nederlandse katholieken over joden. Tussen antisemitisme en erkenning, 1870–2005, (Rolf-Ulrich Kunze) S. 137

Prange, Wolfgang: Der Wandel des Bekenntnisses im Lübecker Domkapitel 1530–1600. Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck, hrg. vom Archiv der Hansestadt, Reihe B, Bd. 14, (Sabine Arend) S. 372

Precht-Nußbaum, Karin: Zwischen Augsburg und Rom. Der Pollinger Augustiner-Chorherr Eusebius Amort (1692–1775). Ein bedeutender Repräsentant katholischer Aufklärung in Bayern (Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim, Bd. 7), (Alois Schmid) S. 400

Puzicha, Michaela (Hrg.): Quellen und Texte zur Benediktusregel. In Zusammenarbeit mit Johannes Gärtner und Plazidus Hungerbühler, im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, (Katharina Greschat) S. 244

Puzicha, Michaela (Hrg.): Quellen und Texte zur Benediktusregel. In Zusammenarbeit mit Johannes Gärtner und Plazidus Hungerbühler, im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, (Katharina Greschat) S. 374

Reilly, Diane J.:The Art of Reform in Eleventh-Century Flanders. Gerard of Cambrai, Richard of Saint-Vanne and the Saint-Vaast Bible, Leiden-Boston 2006 (Studies in the History of Christian Traditions. 128). (Christine Jakobi-Mirwal) S. 90

Reller, Jobst: Heidepastor Ludwig Harms. Gründer der Hermannsburger Mission, (Hugald Grafe) S. 417

Renard, Jean-Pierre (Hrg.): Thomas Henrici (1597–1660): Le journal „raisonné" d'un vicaire général du diocèse de Bâle dans la première moitié du XVIIe siècle. Das Amtstagebuch eines Generalvikars des Bistums Basel in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, (Albrecht P. Luttenberger) S. 111

Riedel, Wolfgang (Hrg.), Das Zisterzienserkloster Eberbach an der Zeitenwende. Abt Martin Rifflinck (1498 – 1506) zum 500. Todesjahr, Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, Bd. 120, (Ernst Badstübner) S. 267

Riedl, Matthias: Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie 361), (Paul Zahner) S. 249

Rittberger-Klas, Karoline: Kirchenpartnerschaften im geteilten Deutschland. Am Beispiel der Landeskirchen Württemberg und Thüringen, (AKiZ, Reihe B, Bd. 44). (Rudolf Mau) S. 138

Rottloff, Andrea: Stärker als Männer und tapferer als Ritter. Pilgerinnen in Spätantike und Mittelalter (Kulturgeschichte der Antiken Welt Band 115) (Klaus Herbers) S. 78

Ruinart, Dom Thierry: Abrégé de la vie de dom Jean Mabillon 1709. Texte présenté et annoté par dom Thierry Barbeau, o. s. b. Solesmes, Éditions de Solesmes, 2007, XLIV, 203 S., ill., (Lukas Schenker) S. 259

Rüpke, Jörg, Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung, Religionswissenschaft heute, Bd. 5, (Manfred Hutter) S. 356

Sancho Fermin, Francisco Javier: Loslassen – Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmelitischen Mystik. Eine historische Untersuchung, Ursprünge des Philosophierens, Bd. 17, (Beate Beckmann-Zöller) S. 280

Scherzberg, Lucia (Hrg.) in Zusammenarbeit von Werner Müller: Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus. (Martin Greschat) S. 418

Schmid, Peter (Hrg.): Regensburg im Spätmittelalter. Bestandsaufnahme und Impulse (Forum Mittelalter. Studien 2), (Nicole Hovarth) S. 377

Schmidt, Alexander, Vaterlandsliebe und Religionskonflikt. Politische Diskurse im Alten Reich (1555–1648), Studies in Medieval and Reformation Traditions. Histroy, Culture, Religion, Ideas, Vol. 126, (Axel Gotthardt) S. 401

Schulze Wessel, Martin (Hrg.): Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa, Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, Bd. 27, (Karl-Heinz Schlarp) S. 139

Seidler, Sabrina M., Weber Christoph (Hrg.): Päpste und Kardinäle in der Mitte des 18. Jahrhunderts (1730–1777). Das biographische Werk des Patriziers von Lucca Bartolomeo Antonio Talenti. Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 18. (Peter Hersche) S. 113

Sickert, Ramona: Wenn Klosterbrüder zu Jahrmarktsbrüdern werden. Studien zur Wahrnehmung der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert, Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter, hrg. v. Gert Melville, Abhandlungen 28, (Letha Böhringer) S. 251

Stegmann, Andreas: Johann Friedrich König. Seine *Theologia positiva acroamatica* (1664) im Rahmen des frühzeitlichen Theologiestudiums, (= Beiträge zur historischen Theologie 137), (Volker Gummelt) S. 113

Stein, Claudius: Staatskirchentum, Reformkatholizismus und Orthodoxie im Kurfürstentum Bayern der Spätaufklärung. Der Erdinger Landrichter Joseph von Widnmann und sein Umfeld (1781–1803), (Otto Weiß) S. 260

Stempin, Arkadiusz: Das Maximilian-Kolbe-Werk. Wegbereiter der deutsch-polnischen Aussöhnung 1960–1989. Paderborn (u. a.) (Markus Krzoska) S. 140

Stolt, Peter: Liberaler Protestantismus in Hamburg 1870–1970 im Spiegel der Hauptkirche St. Katharinen (=Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs, Bd. 25), (Uwe Riske) S. 281

Sträter, Udo in Verbindung mit *Lehmann, Hartmut, Müller-Bahlke, Thomas* und *Wallmann, Joannes* (Hrg.): *Interdisziplinäre Pietismusforschungen.* Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001. Hallesche Forschungen 17/1.2, Halle, (Dietrich Blaufuß) S. 262

Stümke, Volker: Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik, Theologie und Frieden, Bd. 34, (Max Josef Juda) S. 114

Suda, Max Josef, Die Ethik Martin Luthers, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, hrg. v. Christine Axt-Piscalar und Gunther Wenz, Bd. 108, (Friedrich Lohmann) S. 403

Tertullian: Adversus Iudaeos. Gegen die Juden. Übersetzt und eingeleitet von *Regina Hauses* (= Fontes Christiani 75), (Benjamin Gleede) S. 78

Tornau, Christian: Zwischen Rhetorik und Philosophie. Augustins Argumentationstechnik in *De ciuitate Dei* und ihr bildungsgeschichtlicher Hintergrund (= Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Bd. 82), (Peter Gemeinhardt) S. 80

Tree, Stephen: Moses Mendelssohn, Rowohlts monographien, begr. v. K. Kusenberg, hrg. v. W. Müller und U. Naumann, Reinbek b. (Matthias Morgenstern) S. 115

Trippen, Norbert, Josef Kardinal Frings (1887–1978). Bd. II: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd. 104, (Antonia Leugers) S. 283

*Trippen, Norbert: Josef Kardinal Frings (1887-*1978). Bd.^{2}I: Sein Wirken für das Erzbistum Köln und für die Kirche in Deutschland, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd. 94, (Antonia Leugers) S. 283

Unterburger, Klaus: Das Bayerische Konkordat von 1583. Die Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt, Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 11, (Claudius Stein) S. 263

v. Friedeburg, Robert, Schorn-Schütte, Luise (Hrg.): Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung? Europa im 16. Jahrhundert, Beihefte der Historischen Zeitschrift, NF, Beiheft 45, (Eike Wolgast) S. 265

Van Lieburg, Fred (Hrg.): Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. f. abendländische Religionsgeschichte, hrg. v. I. Dingel, Beiheft 67, (Robert C. F. von Friedeburg) S. 116

van Rhijn, Carine: Shepherds of the Lord. Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period (Cultural Encounters in the Late Antiquity and the Middle Ages, Bd. 6), (Rudolff Schieffer) S. 379

Verlaguet, Waltraud: L´ „é éloignance". La théologie de Mechthild de Magdebourg (XIII e, siécle), (Gisela Vollmann-Profe) S. 252

Volkmar, Christoph: Reform statt Reformation. Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488–1525 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation, Bd. 41). (Dieter J. Weiß) S. 407

Walker Bynum, Caroline: Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond, (Gabriele Signori) S. 91

Washof, Wolfram: Die Bibel auf der Bühne. Exempelfiguren und protestantische Theologie im lateinischen und deutschen Bibeldrama der Reformationszeit (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des SFB 496, Bd. 14), (Ulrich Barton) S. 408

Wendebourg, Dorothea (Hrg.): Paul Gerhardt – Dichtung, Theologie, Musik. Wissenschaftliche Beiträge zum 400. Geburtstag (Sven Grosse) S. 428

Westphal, Stefanie: Der Wolfenbütteler Psalter. Cod. Guelf. 18.17 Aug. 2°. Eine ornamentgeschichtliche Studie (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, hrg. von der Herzog August Bibliothek, Bd. 19), (Matthias Exner) S. 92

Wolf, Hubert, Flammer, Thomas, Schüler, Barbara (Hrg.), Clemens August von Galen. Ein Kirchenfürst im Nationalsozialismus, (Antonia Leugers) S. 419

Wolf, Hubert, unter Mitarbeit von Ingrid Lueb: Clemens August Graf von Galen. Gehorsam und Gewissen, (Antonia Leugers) S. 419

Zambelli, Paola, White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno, Studies in Medieval and Reformation Traditions, Vol. CXXV, (Johannes Dillinger) S. 266

Ziegler, Walter: Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze, Reformationsgeschichtliche Studien und Texte , (Andreas Holzem) S. 120

Verzeichnis der Rezensenten

Arend, Sabine 247

Badstübner, Ernst 267
Barton, Ulrich 408
Beckmann-Zöller, Beate 280
Bendel, Rainer 121, 275
Benrath, Gustav Adolf 98
Blaufuß, Dietrich 262
Bleifuß, Helmut 370
Böhringer, Letha 251
Brandt, Hartwin 75
Breuer, Karl Hugo 127
Buckwalter, Stephen E. 109
Burnett, Amy Nelson 93
Busch, Eberhard 100, 270

Christophersen, Alf 393
Conrad, Anne 397

Damberg, Wilhelm 272, 278
de Lange, Albert 376
Dillinger, Johannes 266
Drobner, Hubertus 235

Eitler, Pascal 277
Exner, Matthias 92

Faulenbach, Heiner 404
Feld, Helmut 367
Felskau, Christian-Frederick 124
Fischer, Norbert 76
Friedeburg, Robert C. F. v. 116
Friedrich, Markus 102, 118
Fürst, Walter 255

Gauger, Jörg-Dieter 359
Gemeinhardt, Peter 80, 239
Gleba, Gudrun 84
Gleede, Benjamin 78
Goetz, Hans-Werner 366
Göggelmann, Walter 274
Gotthardt, Axel 401
Greschat, Martin 418
Grieser, Heike 363
Grosse, Sven 428
Gummelt, Volker 113

Handschuh, Christian 273
Hass, Reimund 411
Heinzer, Felix 246
Herbers, Klaus 78
Hersche, Peter 113
Hock, Klaus 71
Hoffmann, Johannes 238
Holzem, Andreas 99, 120
Hovarth, Nicole 377
Hutter, Manfred 356

Jung, Martin H. 413

Kämpf, Neele 429
Kaul, Bettina 89
Kavvadas, Nestor 362
Klaiber, Walter 125
Klein, Andreas 409
Klötzer, Ralf 106
Klueting, Harm 386, 394
Kösters, Christoph 128
Krannich, Torsten 423
Krzoska, Markus 140

Leppin, Volker 389
Leugers, Antonia 283, 415, 419
Lischke, Gottfried 285
Lohmann, Friedrich 403
Lorbeer, Lukas 105
Lössl, Josef 361
Luttenberger, Albrecht 380

Madersbacher, Lukas 382
Mährle, Wolfgang 392
Marti, Hanspeter 104
Mau, Rudolf 129, 138

Mayer, Annemarie 369
Meier, Johannes 235
Militzer, Klaus 82
Morgenstern, Matthias 115, 355
Moritz, Anja 95
Mörsdorf, Klaus 276

Odenthal, Andreas 85, 87
Ohler, Norbert 424
Overwien, Oliver 425

Padberg, Lutz E. v. 358, 365
Paulin, Roger 133

Rieger, Reinhold 96
Riske, Uwe 281

Scheepers, Raaja 122, 130
Schenker, Lukas 259
Scherzberger, Lucia 268
Schieffer, Rudolff 379
Schlarp, Karl-Heinz 139
Schmidt, Heinz 416
Schwinge, Gerhard 234
Seeliger, Hans Reinhard 423
Seiler, Jörg 86
Signori, Gabriele 91
Skottki, Kristin 72
Stein, Claudius 263
Steiner, Niccolo 254
Suda, Max Josef 114

Treiber, Angela 233

Unterburger, Klaus 270

Vollmann-Profe, Gisela 252

Weber, Wolfgang E. J. 427
Weiß, Dieter J. 407
Weiß, Otto 132, 260
Werdt, Christophe v. 354
Wolgast, Eike 265
Wollgast, Siegfried 384, 390

Zahner, Paul 249
Zschoch, Hellmut 102

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2009 kostet im Abonnement € 192,80 zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 72,50 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 Zeitschrift für Kirchengeschichte, Prof. Dr. Johannes Helmrath, Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät I, Institut für Geschichtswissenschaften, Unter den Linden 6, 10099 Berlin.
Es wird gebeten, Manuskripte möglichst per E-Mail als elektronische Version und als übereinstimmenden Ausdruck einzureichen. Für die Manuskriptgestaltung und Diskettenbearbeitung kann bei der Redaktion des Aufsatzteils ein Merkblatt angefordert werden. Durch die Einsendung eines Manuskripts an die ZKG erklärt sich der Autor gleichzeitig bereit, das Manuskript einem peer-Review-Verfahren zu unterziehen.
Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Volker Leppin, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Fürstengraben 6, 07743 Jena. – 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

In eigener Sache

Die 1877 gegründete Zeitschrift für Kirchengeschichte hatte von Anfang an den hohen Anspruch, ein Forum für die gesamte Breite kirchlicher Geschichte, von der Antike bis in die Gegenwart zu bieten. Sie ist konfessionsübergreifend und steht Forschungen aus einem breitem disziplinären und methodischen Spektrum geschichtswissenschaftlicher, theologischer, rechts- und kulturhistorischer Prägung offen.

Der turnusmäßige Wechsel des verantwortlichen Herausgebers gibt mir die Möglichkeit, Ihnen einige Neuerungen bekannt zu geben. Seit dem 1. Januar 2009 wird der Aufsatzteil der ZKG am Institut für Geschichtswissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin am Lehrstuhl für Geschichte des Mittelalters II betreut. Senden Sie bitte Aufsatzmanuskripte, Briefe und e-mails ausschließlich an folgende Kontaktadresse:

Humboldt-Universität zu Berlin
Zeitschrift für Kirchengeschichte – Redaktion
Institut für Geschichtswissenschaften
Prof. Dr. Johannes Helmrath
Unter den Linden 6
10099 Berlin
zkg@geschichte.hu-berlin.de

Die Redaktion für den Rezensionsteil der ZKG hat Herr Prof. Dr. Volker Leppin (Jena) übernommen. Seine Adresse lautet:
Friedrich-Schiller-Universität Jena
Prof. Dr. Volker Leppin
Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Kirchengeschichte
Fürstengraben 6
07743 Jena

Die eingereichten Aufsatz-Manuskripte werden seit kurzem im Sinne einer stärkeren Internationalisierung und Qualitätssicherung der ZKG einem Peer-Review unterzogen. Das heißt, dass jedes eingesandte Manuskript in einem anonymisierten sog. double-blind-Verfahren von zwei auswärtigen Experten auf Eignung und Qualität begutachtet wird. Mit Einsendung seines Beitrags erklärt sich der Autor bereit, sich diesem Verfahren zu unterziehen. Das Begutachtungsverfahren unterstreicht den

wissenschaftlichen Anspruch der Zeitschrift und gewährleistet zugleich, dass die in der ZKG veröffentlichten Aufsätze „peer-reviewed" im Sinn der DFG-Richtlinien sind.

Der internationalen Wahrnehmung dient die Bitte an die Autoren, ihrem Aufsatz, wenn seine Publikation beschlossen ist, einen ca. 8–10zeiligen englischsprachigen Abstract voranzustellen.

Eine Homepage befindet sich im Aufbau: Sie wird die Inhaltsverzeichnisse der aktuellen Hefte, die Richtlinien zur formalen Gestaltung der Manuskripte und die Abstracts der Aufsätze für jedermann zugänglich machen.

Gerne möchte ich auch auf die in unregelmäßigen Abständen und aus besonderen Anlässen erscheinenden Themenhefte hinweisen. Der Schwerpunkt des dritten Heftes in diesem Jahr wird das Thema „Märtyrer der christlichen Kirchen im 20. Jahrhundert" sein. Geplant ist überdies, ein regelmäßiges Kontrovers-Forum einzurichten. Es wird die Aktualität unserer Zeitschrift erhöhen.

Ich bedanke mich bei den Herausgeberkollegen der ZKG, dass sie mir diese verantwortungsvolle Aufgabe übertragen haben.

Prof. Dr. Johannes Helmrath
(Verantwortlicher Herausgeber
für den Aufsatzteil der ZKG)

Dr. Christina Deutsch, Marika Bacsóka
(Redaktion)

Von der Missionsgeschichte Indiens zur Geschichte des indischen Christentums

Ein grundlegender Paradigmenwechsel in der neueren indischen Kirchengeschichtsschreibung

Von Rolf Noormann

„The history of Christianity in India has hitherto often been treated as an eastward extension of western ecclesiastical history. [...] It is now intended to write the history of Christianity in the context of Indian history".[1] Mit diesen Worten deutet der 1973 von der Church History Association of India (CHAI) eingesetzte Herausgeberkreis in einem 1974 vorgelegten Grundsatzpapier den grundlegenden Paradigmenwechsel an,[2] der für die geplante umfassende Darstellung der Geschichte des indischen Christentums leitend sein soll.[3] Die große Mehrzahl der bis dahin erschienenen Darstellungen der indischen Kirchengeschichte war von einer *missionsgeschichtlichen* Perspektive bestimmt;[4] Entsprechendes gilt ebenso noch für etliche neuere Ver-

---

[1] A Scheme for a Comprehensive History of Christianity in India, in: ICHR 8. 1974, 89f., hier 89. – Der Beitrag geht zurück auf einen Habilitationsvortrag, der am 30. Januar 2008 vor der Habilitationskonferenz der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg gehalten wurde.

[2] Das Editorial Board spricht von „New Perspective"; in jüngerer Zeit wird auch der Ausdruck „paradigm shift" gebraucht, vgl. etwa Oberland L. Snaitang, Form Church History to History of Christianity: Historiographical Issues in the Study of Missiology in India, in: Francis Fernandez/Jose Varichasseril (Hgg.), Mission: A Service of Love. Essays in Honour of George Kottuppallil, Shillong 1998, 282–290, hier 285. Auch wenn der Begriff „Paradigmenwechsel" hier nicht im strengen Sinne einer wissenschaftlichen Revolution aufzufassen ist, so ist doch eine grundlegende Neuorientierung einer gesamten wissenschaftlichen Disziplin intendiert. Vgl. Dahram Vir Singh, Editorial: Old Wine in New Wineskins? The Church History Association of India and its Review in Historical Perspective, in: ICHR 8. 1974, 1–4, der auch auf die damit verbundenen Schwierigkeiten aufmerksam macht (S. 4: „old habits must be unlearned"); an anderer Stelle spricht er von einer „revolutionary adaptation" (Dahram Vir Singh, Foreword, in: Thekkedath, History II (s. u. Anm. 11, v-viii, hier vii).

[3] Vgl. auch die programmatische Positionsbestimmung von Thollayirakuzhyil Varughese Philip, Conclusion, in: Hormis C. Perumalil/Edouard René Hambye, Christianity in India. A History in Ecumenical Perspective, Alleppey 1972, 300f., die offenbar erheblichen Einfluss auf die Formulierung des „Scheme" gehabt hat. Zur Geschichte der CHAI vgl. Frederick S. Downs, The Church History Association of India, in: ICHR 23. 1989, 156–163, sowie Henry S. Wilson, The Church History Association of India: An Ecumenical Experiment, in: Lukas Vischer (Hg.), Church History in an Ecumenical Perspective, Bern 1982, 65–76.

[4] Vgl. dazu ausführlich John C. B. Webster, The History of Christianity in India: Aims and Methods, in: ICHR 13. 1979, 87–122.

öffentlichungen wie etwa Stephen Neills zweibändige „History of Christianity in India".[5] Indische Kirchengeschichte heißt in dieser Perspektive zuerst und vor allem Geschichte der verschiedenen Missionen und Missionare in Indien, ihrer Erfolge und Misserfolge, ihrer Methoden usw.[6] Inder erscheinen, sofern sie vorkommen, primär als Gegenstand missionarischer Bemühungen, kaum als eigenständige Subjekte einer auf Gegenseitigkeit beruhenden Begegnung.[7] Charakteristisch ist die fast vollständige Vernachlässigung des Beitrags einheimischer Christen zur Ausbreitung und Entwicklung des indischen Christentums.[8]

An die Stelle dieser missionsgeschichtlichen Perspektive stellt die CHAI-Geschichte programmatisch einen indischen Blickwinkel: Das Christentum in Indien soll zuerst und vor allem als *indisches* Christentum im Kontext der *indischen Geschichte* wahrgenommen werden,[9] und das heißt für den Herausgeberkreis: im Horizont einer *nationalen* Perspektive. Damit verbindet sich unmittelbar ein *ökumenischer* Ansatz, geht es doch primär um die Geschichte des *indischen* Christentums und nur sekundär, innerhalb dieses Rahmens, dann auch um die Geschichte der verschiedenen Konfessionen. Grundlegend ist für die CHAI-Geschichte darüber hinaus der Wechsel von einer institutionsgeschichtlichen zu einer *sozio-kulturellen* Perspektive. Gegenstand ist nicht so sehr eine mehr oder weniger isolierte Geschichte der *Kirche* als vielmehr die Geschichte der „Christian *people*" im Kontext der sozio-kulturellen Geschichte Indiens.[10] Angesichts der Pluriformität der indischen Gesell-

---

[5] Stephen Neill, A History of Christianity in India, 2 Bde., Cambridge 1984–1985 (trotz anderslautender Bekundungen im Vorwort xi!); vgl. exemplarisch Part Two zum 16. Jh. (Bd. I, 87–258), sowie die Rezensionen von John C. B. Webster, in: ChH 56. 1987, 534f., und A. Mathias Mundadan, in: IHCR 24. 1990, 87–90. Als *regionales* Beispiel aus jüngerer Zeit, das unverändert der traditionellen missionsgeschichtlichen Perspektive folgt, sei genannt J. Meirion Lloyd, History of the Church in Mizoram (Harvest in the Hills), 1991, als *gesamtasiatisches* Klaus Wetzel, Kirchengeschichte Asiens, Wuppertal–Zürich 1995.

[6] Vgl. dazu Kaj Baago, Editorial, in: ICHR 1. 1967, 1f.: „What has been published so far (sc. on Indian Church History) has most often been history books on *missionary* work in India, but few works on the history of the *Indian* Christian Church have been attempted. The names and contributions of foreign missionaries have tended to dominate the expositions – the reason being, probably, that the material about them was so easily accessible – whereas the life and work of Indian pastors and evangelists as well as the actual movements among *Indian* Christians were left unnoticed." Für Webster, Aims and Methods, 100, handelt es sich hier nicht um „histories of the Indian Church but of western attempts to create one". Vgl. auch Philip, Conclusion (wie Anm. 3), 300.

[7] Vgl. exemplarisch die Überschrift des einzigen den indischen Christen gewidmeten Abschnitts in Julius Richter, Indische Missionsgeschichte, Gütersloh ^{2}1924, 490–522: „Der Missionserfolg – die indische Christenheit"; lediglich 33 von mehr als 550 Seiten sind diesem Thema gewidmet.

[8] Vgl. dazu Grafe, History IV/2 (wie Anm. 11), 5f., sowie Downs, History V/5 (wie Anm. 11), 140. Das Übergehen des einheimischen Beitrags zur Gründung, Ausbreitung und Entwicklung der afrikanischen Kirche in den Darstellungen afrikanischer Kirchen- bzw. Missionsgeschichte beklagen auch Jakob Festus Ade Ajayi/Emmauel A. Ayandele, Writing African Church History, in: Peter Beyerhaus/Carl F. Hallencreutz (Hgg.), The Church Crossing the Frontiers. Essays on the Nature of the Church. FS Bengt Sundkler, Uppsala 1969, 90–108, hier 91f.

[9] Die CHAI-Geschichte soll damit auch „an important contribution" zum Verständnis der Geschichte Indiens leisten (A Scheme (wie Anm. 1), 90). Dass sich indische Profanhistoriker zunehmend auch für die Geschichte des Christentums in Indien interessieren, notiert Mohan D. David, History of the Church in India, in: ders. (Hg.), Asia and Christianity, Bombay 1985, 162–178, hier 164.

[10] A Scheme (wie Anm. 1), 89.

schaft und Kultur impliziert dieser Ansatzpunkt für die Herausgeber eine *regionale* Gliederung der Darstellung.

Damit sind die vier wesentlichen Aspekte der „neuen Perspektive" benannt: national, ökumenisch, sozio-kulturell und regional. Im folgenden werden Bedeutung und Hintergrund dieser vier Aspekte näher analysiert und ihre Umsetzung in den bislang erschienenen Bänden untersucht, um so den Ertrag des skizzierten Paradigmenwechsels zu erheben.[11] Der Neuansatz der CHAI-Geschichte steht, wie Klaus Koschorke gezeigt hat, exemplarisch für die neuere Kirchengeschichtsschreibung in Ländern der sog. Dritten Welt und nimmt dabei für das asiatische Christentum einen prominenten Platz ein.[12]

---

[11] Folgende Bände sind bisher erschienen: A. Mathias Mundadan, History of Christianity in India Vol. I: From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century (up to 1542), Bangalore 1984; Joseph Thekkedath, History of Christianity in India Vol. II: From the Middle of the Sixteenth to the End of the Seventeenth Century (1542–1700), Bangalore 1982; Edouard René Hambye, History of Christianity in India Vol. III: Eighteenth Century, Bangalore 1997; Hugald Grafe, History of Christianity in India Vol. IV/2: Tamilnadu in the Nineteenth and Twentieth Centuries, Bangalore 1990; Frederick S. Downs, History of Christianity in India Vol. V/5: North East India in the Nineteenth and Twentieth Centuries, Bangalore 1992 (im folgenden zitiert: Vf., History, Bd.-Nr.). Anstelle des vorgesehenen Bandes V/2: North West India in the Nineteenth and Twentieth Centuries hat John C. B. Webster jüngst die Monographie A Social History of Christianity. North-West India Since 1800, New Dehli 2007, vorgelegt, die aus Gründen des Umfangs gesondert erscheint; der Band V/2 soll folgen (S. ix). Zum Fortgang des Projekts, das seit einiger Zeit ins Stocken geraten ist, vgl. die Berichte von A. Mathias Mundadan, in: ICHR 19. 1985, 89–92; 22. 1988, 151–154; 27. 1993, 151–155; 30. 1996, 144–146. 169–175; 33. 1999, 142–145; 36. 2002, 160–163; 39. 2005, 121–124.

[12] Vgl. Klaus Koschorke, Kontextualität und Universalität als Problemstellungen der Kirchengeschichte, in: EvTh 52. 1992, 209–224, bes. 217f., und ders., Auf dem Weg zu einer asiatischen Kirchengeschichte, in: ZMiss 12. 1986, 6–15, hier 6; ähnlich Downs, The Church History Association, 163. Vgl. ferner Klaus Koschorke, Trends asiatischer Kirchengeschichtsschreibung, in: ZMiss 13. 1987, 103–105, sowie ders., Kirchengeschichte, Missionsgeschichte, transkontinentale Christentumsgeschichte, in: ZMR 79. 1995, 134–144. Den im „Scheme" der CHAI-Geschichte formulierten Grundsätzen entsprechen weithin die Merkmale, die 1975 von der Christian Conference of Asia für eine neue Kirchengeschichtsschreibung aus asiatischer Perspektive (vgl. Koschorke, Auf dem Weg, 6f.) und 1983 von der Working Commission on Church History der EATWOT für eine Kirchengeschichte aus der Perspektive der Dritten Welt aufgestellt worden sind (vgl. Lukas Vischer (Hg.), Towards a History of the Church in the Third World. The Issue of Periodisation, Bern 1985, 131f.). Übereinstimmungen gibt es auch mit den Überlegungen zu einer afrikanischen Kirchengeschichte bei Ajayi/Ayandele, Writing African Church History (wie Anm. 8). Vgl. dazu auch Wilbert R. Shenk, Toward a Global Church History, in: IBMR 20. 1996, 50–57, hier 53f. Zum großangelegten Projekt einer lateinamerikanischen Kirchengeschichte vgl. den von der Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA) herausgegebenen Band Para una Historia de la Iglesia en América Latina. I Encuentro Lationamericano de CEHILA en Quito (1973), Barcelona 1975, sowie den Einleitungsband von Enrique D. Dussel, Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1. Introduccion General a la Historia de la Iglesia en América Latina, Salamanca 1983 (zu den leitenden Kriterien der CEHILA vgl. 85–87); sechs regionale Teilbände sind bislang erschienen.

1. Die nationale Perspektive

Während die traditionellen Darstellungen indischer Kirchen- oder Missionsgeschichte ihren Gegenstandsbereich in der Regel durch den indischen Subkontinent als eine in sich abgeschlossene *geographische* Region bestimmt sein lassen,[13] wählt der Herausgeberkreis der CHAI-Geschichte die *Nation* als grundlegenden Bezugsrahmen, das heißt den indischen Staat, wie er aus der Teilung im Jahre 1947 hervorgegangen ist. Im Hintergrund steht ein kirchenpolitisches Programm, das das indische Christentum seit dem Aufkommen des indischen Nationalismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bewegt und seit der Unabhängigkeit Indiens größte Dringlichkeit gewonnen hat: „The Indian Church had to establish itself as having a history within the context of the history of India. It had to project itself as an Indian Church".[14] Die Abkehr von der missionsgeschichtlichen Perspektive hat demnach auch politische Konnotationen. Verstanden als „an eastward extension of western ecclesiastical history" ist das indische Christentum eng mit der europäischen Kolonialgeschichte verquickt.[15] Um dem Christentum einen respektablen Platz im unabhängigen Indien zu sichern, kam es nun darauf an, es als *immer schon* indisch, mehr noch: als integralen Bestandteil der indischen Nation zu erweisen. Die „nationale Perspektive" der CHAI-Geschichte versucht dieser Situation Rechnung zu tragen.[16]

---

[13] So auch jüngst prononciert Robert Eric Frykenberg, India, in: Adrian Hastings (Hg.), A World History of Christianity, Grand Rapids 1999, 147–191, hier 191 Anm. 1.

[14] Merithung Tüngoe, Administrators and Missionaries and A World Turned Upside Down, Dehli 2000, 20f., im Anschluss an Wilson, The Church History Association (wie Anm. 3), 66; vgl. auch Webster, Aims and Methods (wie Anm. 4), 104f. Im Hintergrund steht der Vorwurf einer Denationalisierung der indischen Christen durch das Christentum, der schon in den 1860er Jahren u. a. von Keshub Chunder Sen erhoben wurde; vgl. Kaj Baago, The First Independence Movement Among Indian Christians, ICHR 1. 1967, 65–78, hier 67f., ferner ders., Pioneers of Indigenous Christianity, Bangalore–Madras 1969, 3–5, 47, sowie Geoffrey A. Oddie, Indian Christians and National Identity 1870–1947, JRH 25. 2001, 346–360, hier 352f. Entsprechende Vorwürfe waren auch in Afrika zu hören; vgl. Ajayi/Ayandele, Writing African Church History (wie Anm. 8), 90f. Indisch-christlicher Nationalismus ist ebenso alt wie der indische Nationalismus selbst, und nationale bzw. nationalistische Bestrebungen im indischen Christentum halten tendenziell mit den politischen Entwicklungen Schritt; vgl. dazu die gen. Artikel von Baago und Oddie, ferner Dahram Vir Singh, Nationalism and the Search for Identity in the 19th Century Protestant Christianity in India, ICHR 14. 1980, 105–116, sowie die Untersuchung von George Thomas, Christian Indians and Indian Nationalism 1885–1950. An Interpretation in Historical and Theological Perspectives, Frankfurt a. M. u. a. 1979. Wie Oddie, Indian Christians, 350–352, herausstellt, haben indisch-christliche Führer einen doppelten Grund zu Nationalismus und Unabhängigkeitsbestrebungen: als Inder unter britischer Kolonialherrschaft, die außerdem noch als Christen in der Kirche aus, wie es ihnen scheint, rassistischen Gründen benachteiligt werden.

[15] Der einflussreiche indische Profanhistoriker Kavalam Madhava Panikkar sieht in dieser Verbindung einen der Gründe für den geringen Erfolg der Mission in Indien (Asia and Western Dominance. A Survey of the Vasco Da Gama Epoch of Asian History 1498–1945, London 1953 [Nachdr. 1954], 455), und er fügt hinzu: „Inevitably national sentiment looked upon missionary activity as inimical to the country's interests and native Christians as ‚secondary barbarians'."

[16] Die Auffassung, die Missionare seien lediglich eine Unterabteilung der britischen Kolonialherren gewesen, ist in jüngerer Zeit von dem bekannten Publizisten Arun Shourie erneut mit Vehemenz vertreten worden (Missionaries in India. Continuities, Changes, Dilemmas, New Dehli

Mit dem nationalen Ansatz verbinden sich freilich tiefgreifende Probleme, die mit der Problematik des Begriffs der indischen Nation selbst zusammenhängen. Dass es einen einheitlichen indischen *Staat* vor 1947 nicht gegeben hat, dieser vielmehr ein koloniales Erbe ist, wird kaum bestritten. Strittig dagegen ist, ob und in welchem Sinne es schon vor der durch die Briten herbeigeführten *politischen* Vereinigung eine (einheitliche) indische *Nation* gegeben hat.[17] So wichtig der Nationalismus für die indische Unabhängigkeitsbewegung war, so schwierig war es, eine den Gegebenheiten gerecht werdende Definition der indischen Nation zu finden. Die verbreitete Tendenz, die indische Nation von der hinduistischen Religion und Kultur her zu definieren,[18] scheint religiöse Minderheiten von vornherein auszuschließen.[19] Ob sich ein die religiöse, kulturelle und geschichtliche Vielfalt des heutigen Staates Indien integrierender säkularer Nationalismus begründen lässt, erscheint – auch angesichts des Erstarkens eines nicht selten gewalttätigen Hindu-Nationalismus in der jüngeren Vergangenheit – durchaus fraglich.[20]

1994, bes. 57–176). Vgl. dazu die ausführliche Würdigung und Kritik von J. Rosario Narchison, Missionaries in India. An Appraisal of Arun Shourie's Book, in: ICHR 30. 1996, 45–72.

[17] So räumt etwa Panikkar, Asia and Western Dominance (wie Anm. 15), 501f, zwar ein, dass es zuvor nie eine *politische* Einheit gegeben habe, betont aber zugleich: „Her (sc. Indias) territorial unity was in the past emphasized by the unity of Hinduism, by the similarity of Sanskrit culture and by a political impulse which led every leading Empire in India to undertake the task of conquering and bringing under dominion the territory extending from the Himalayas to Cape Comorin"; vgl. auch 491f. Ramesh Chandra Majumdar, Nationalist Historians, in: Cyril H. Philips (Hg.), Historians of India, Pakistan and Ceylon, London u. a. 1961, 416–428, hier 422, bemerkt dazu, während britische Historiker betonten, Indien sei „not a country but a congeries of smaller States" und die Inder seien „not a nation but a conglomeration of peoples of diverse creeds and sects", beschrieben indisch-nationalistische Historiker die „religious unity and spiritual fellowship among the Hindus all over India" als „the basis of nationalism which overrode barriers of language and distance". Auf strikte Ablehnung stieß die „Idee einer indischen Nation" auch bei M. A. Jinnah, „de(m) späteren Gründungsvater Pakistans"; vgl. Michael Bergunder, Religiöser Pluralismus und nationale Identität. Der Konflikt um die politische Legitimierung des indischen Staates, in: ders. (Hg.), Religiöser Pluralismus und das Christentum. FS Helmut Obst, Göttingen 2001, 157–173, hier 163f. Zur Problematik des „Transfernationalismus in der nicht-westlichen Welt" allgemein vgl. Hans-Ulrich Wehler, Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen, München 2001, 90–98.

[18] War der indische Nationalismus anfangs westeuropäisch-säkular inspiriert, so setzten sich im Nationalkongress allmählich zunehmend Hindu-nationalistische Töne durch. Dies hatte, wie Oddie, Indian Christians and National Identity (wie Anm. 14), und ders., Indigenization and Nationalism, ASSR 103. 1998, 129–152, gezeigt hat, einen erheblichen Dämpfer für den anfangs starken indisch-christlichen Nationalismus zur Folge.

[19] Das gilt Bergunder, Religiöser Pluralismus und nationale Identität (wie Anm. 17), 162–164, zufolge selbst für den von Gandhi formulierten inklusivistischen Hindu-Universalismus, der deshalb von den Führern der anderen Religionen wie Jinna entschieden abgelehnt wurde.

[20] Zu den Schwierigkeiten des indischen Säkularismus, wie ihn insbesondere Nehru vertreten hat, vgl. Dietmar Rothermund, Epochen der indischen Geschichte, in: ders. (Hg.), Indien. Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt. Ein Handbuch, München 1995, 77–100, hier 98–100. Dass ein säkularer Nationalismus in Indien im Prinzip durchaus möglich wäre, sucht Bergunder, Religiöser Pluralismus und nationale Identität (wie Anm. 17), zu zeigen; er verweist dazu insbesondere auf Beispiele *regionaler* säkularer Nationalismen (166–169). Angesichts des wiedererwachten Hindu-Nationalismus (vgl. dazu Uwe Skoda/Klaus Voll (Hgg.), Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg – Konsolidierung – Niedergang?, Berlin 2005) hält George Oommen, Historiography of Indian Christianity and Challenges of Subaltern Methodology, Journal of Dharma 28. 2003, 212–231,

Die CHAI-Geschichte unternimmt keinen Versuch, den Begriff der indischen Nation in historischer Perspektive näher zu bestimmen. Es scheint, dass im wesentlichen die Grenzen von 1947 als Bezugspunkt genommen werden, auch wenn es, *historisch* betrachtet, kaum Anlass gibt, der als „Teilung" Indiens verstandenen Ausgliederung Pakistans sowie des heutigen Bangladesch zu folgen; Thekkedath und Hambye beziehen denn auch in den beiden Bänden zu der Zeit von 1542 bis 1700 bzw. zum 18. Jahrhundert ganz selbstverständlich die Entwicklungen im heutigen Bangladesch und in heute zu Pakistan gehörigen Gebieten mit ein.[21] Hinzu kommt, dass die sieben Nordoststaaten, von denen zwei praktisch vollständig, weitere in erheblichem Maße christianisiert sind,[22] bis zu ihrer Integration in das britische Kolonialgebiet zu weiten Teilen kaum mit dem indischen Subkontinent in Berührung gekommen waren[23] und nach der Unabhängigkeit von teilweise militanten Separationsbewegungen gekennzeichnet waren bzw. sind.[24]

Das angezeigte Problem hat für die CHAI-Geschichte insofern erhebliches Gewicht, als die nationale Perspektive keineswegs bloß eine pragmatische Bestimmung des Gegenstandsbereiches, sondern Ausdruck einer grundlegenden theologischen Konzeption ist. So bezeichnet etwa T.V. Philip, selbst Mar Thoma-Christ und Mitherausgeber, die Geschichte der Thomaschristen als „the common possession of all Christians in India" und stellt dann programmatisch fest: „The history of Christianity in any part of India is an integral part of history of the church anywhere in the country".[25] Diese Aussage, für die es historisch kaum Anhalt gibt und die von Christen etwa aus dem Nordosten entschieden bestritten würde, zielt darauf, das indische Christentum insgesamt als Teil der uralten Geschichte Indiens zu erweisen, reicht doch die Geschichte der Thomaschristen mindestens bis ins 3. Jh. und damit weit hinter die Kolonialzeit zurück.[26] Philip operiert hier weniger mit historischen

---

hier 214, eine nationale Perspektive für die indische Kirchengeschichtsschreibung für nicht länger wünschenswert. Lalsangkima Pachuau, Ethnic Identity and Christianity in Northeast India. A Socio-Historical and Missiological Study of Christianity in Northeast India with Special Reference to Mizoram, Frankfurt a. M. u. a. 2002, zeigt exemplarisch die Schwierigkeiten, die es hier aus der Perspektive des separatistischen Ethno-Nationalismus im Nordosten Indiens gibt.

[21] Hambye bemerkt in einer Besprechung zweier Bücher zur Geschichte des Christentums in Pakistan, Pakistan sei ein Teil Hindustans (ICHR 19. 1985, 77–79, hier 77).

[22] Nach dem Census von 2001 (www.censusindia.gov.in) waren in Nagaland 89,97%, in Mizoram 86,97% der Bevölkerung Christen; in Meghalaya waren es 70,25%, in Manipur 34% und in Arunachal Pradesh 18,72%. Lediglich in Assam und Tripura sind die Christen nach wie vor eine kleine Minderheit (2,59% bzw. 3,2% – Indien insgesamt: 2,3%).

[23] Zu vorbritischen Kontakten der verschiedenen Bevölkerungsgruppen dieser Region mit „Indien" vgl. Pachuau, Ethnic Identity (wie Anm. 20), 59f.

[24] Zu militanten Unabhängigkeitsbewegungen in Nordostindien vgl. Pachuau, Ethnic Identity (wie Anm. 20) , 44–58.

[25] Philip, Conclusion (wie Anm. 3), 300.

[26] Mundadan, History I, 9, zitiert aus einer Rede des indischen Präsidenten Rajendra Prasad vom 18. 12. 1955: „Remember, St Thomas came to India when many of the countries of Europe had not yet become Christian, and so those Indians who trace their Christianity to him have a longer history and a higher ancestry than that of Christians of many of the European countries. And it is really a matter of pride to us that it so happened […]". Vgl. dazu auch Webster, Aims and Methods (wie Anm. 4), 105, sowie Klaus Koschorke, Emanzipationsbewegungen indigen-christlicher Eliten in Indien und Westafrika um die Jahrhundertwende, in: Dietmar Rothermund (Hg.), Aneignung und Selbstbe-

Realitäten als vielmehr mit einem Idealbegriff eines der indischen Nation korrespondierenden indischen Christentums, wie er für den indisch-christlichen Nationalismus seit Ende des 19. Jahrhunderts leitend ist.[27]

Einen anderen Aspekt dieser Problematik zeigen die folgenden Bemerkungen A. Mathias Mundadans, des gegenwärtigen Herausgebers der CHAI-Geschichte: „What was needed was a history that located the Church firmly in the Indian historical context. It must describe Christian history as a real encounter of the Christian gospel with the soul of India, as the process of ‚the planting of the gospel inside' the Indian culture, the Indian philosophy, the Indian religion".[28] Wenn hier von der „Seele *Indiens*", von *indischer* Kultur, Philosophie und Religion gesprochen wird, dann ist damit offenbar an die großen religiösen und kulturellen Traditionen Indiens, insbesondere des Hinduismus, gedacht.[29] Abgesehen von der Frage, ob eine „Seele Indiens" in dem von Mundadan apostrophierten Sinne überhaupt zu fassen ist – es ist bekanntlich strittig, ob bzw. in welchem Sinne von einer einheitlichen „hinduistischen" Kultur und Religion die Rede sein kann[30] –, dass die große Mehrheit der

---

hauptung. Antworten auf die europäische Expansion, München 1999, 203–216, und ders., History of Christianity in Africa and Asia in comparative perspective, in: ders. (Hg.), African Identities and World Christianity in the Twentieth Century, Wiesbaden 2005, 265–281.

[27] Vgl. dazu auch ders., Religious Pluralism and the Search for National Community (1979), IHCR 21. 1987, 7–14, wo er zu zeigen versucht, dass die Aufgabe indischer Historiker eben darin bestehe, „*to bring out the unity of Indian history and culture – a unity in diversity*" (9 (Hervorhebung RN)); Entsprechendes erwartet Philip auch von indischen Kirchengeschichtlern. Weiteres dazu s. u. Abschnitt „2. Die ökumenische Perspektive".

[28] A. Mathias Mundadan, Changing Approaches to Historiography, ICHR 35. 2001, 28–61, hier 51 (mit einem Zitat von Kaj Baago). Die Frage, inwieweit eine solche reale Begegnung überhaupt stattgefunden hat, wird von Mundadan eher skeptisch beurteilt (26–32). Dass eine solche Begegnung *überhaupt nicht* stattgefunden habe, war die Meinung Vivekanandas: „The great heart of India is today absolutely untouched by missionary effort" (Christianity in India, Vortrag vom 11. 03. 1894 in Detroit, in: The Complete Works of Swami Vivekananda, Bd. 8, Calcutta ^{5}1971, 214–219, hier 216).

[29] Vgl. dazu Robert Redfield, Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization, Chicago–London 1956, 70: „In a civilization there is a great tradition of the reflective few, and there is a little tradition of the largely unreflective many", aufgenommen von Robert E. Hedlund, Approaches to Indian Church History in Light of New Christian Movements, ICHR 34. 2000, 153–170, und ders., Quest for Identity. India's Churches of Indigenous Origin: The „Little Tradition" in Indian Christianity, Dehli 2000.

[30] Während Autoren wie Panikkar und Philip ähnlich wie Mundadan „the unity of Hinduism" bzw. „the unity of Indian history and culture" selbstverständlich voraussetzen, sei es auch, wie Philip betont, „a unity in diversity" (zitiert oben Anm. 17 bzw. Anm. 27), wird inzwischen vielfach die Frage aufgeworfen, ob „Hinduismus" im Sinne einer einheitlichen Religion nicht eher eine westlich-koloniale Konstruktion ist, der keine historische Realität entspricht, die aber im Zuge des indischen Nationalismus zunehmend für das indische Selbstbild prägend geworden ist. Vgl. dazu etwa Heinrich von Stietencron, Hinduismus, in: TRE 15, 346–355, ders., Die Erscheinungsformen des Hinduismus, in: Rothermund (Hg.), Indien (wie Anm. 20), 143–166, sowie Geoffrey A. Oddie, Constructing „Hinduism": The Impact of the Protestant Missionary Movement on Hindu Self-Understanding, in: Robert Eric Frykenberg (Hg.), Christians and Missionaries in India. Cross-Cultural Communication since 1500, Grand Rapids u. a. 2003, 155–182, und ders., Imagined Hinduism. British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793 – 1900, New Dehli u. a. 2006. Vgl. auch die differenzierten Ausführungen von Axel Michaels, Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, München 1998, 17–47. Kritisch zu solchen Positionen äußert sich u. a. Ram Adhar Mall, Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen, Darmstadt 1997, 2f.

Christen in den Nordoststaaten, die einen erheblichen Anteil des indischen Christentums stellen, mit *dieser* „indischen Seele" nichts zu tun hat und nie zu tun hatte, steht außer Frage. Entsprechendes gilt für die sog. „tribal Christians" in anderen Regionen Indiens, die außerhalb des religiösen, kulturellen und sozialen Systems des Hinduismus stehen.[31] Aber auch den Dalits,[32] den ehemals sogenannten Unberührbaren, zu denen ein großer Teil der indischen Christen gehört – in manchen Regionen die große Mehrheit –, ist trotz ihrer Zugehörigkeit zur hinduistischen Gesellschaftsordnung kein Platz in der indischen Kultur, Philosophie und Religion zugestanden worden.[33] Die auf die Integration des Christentums in Indien zielenden Ausführungen Mundadans basieren demnach auf einer Konzeption der indischen Nation, die gerade diejenigen auszuschließen droht, die sich in den letzten zwei Jahrhunderten in großer Zahl dem Christentum zugewandt haben.[34] Auf diese – von Mundadan selbst eingeräumte – Schwierigkeit[35] ist in Teilen der indisch-christlichen Historiographie seit Ende der 70er Jahre mit der Ablösung des „nationalistic, elitistic approach" durch einen Neuansatz reagiert worden, der mit Begriffen wie „subaltern perspective" oder „people's perspective" bezeichnet wird und besonders die Dalit- und Tribalchristen ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt hat.[36]

---

[31] Zur Problematik des Begriffs „tribal" im indischen Kontext vgl. Georg Pfeffer/Deepak Kumar Behera, Tribal Situation in India: An Introduction, in: dies. (Hgg.), Tribal Situation in India. Contemporary Society: Tribal Studies, Bd. 6, New Dehli 2005, ix-xvii, hier ix-xiii, sowie Jaganath Pathy, Tribe, Region, and Nation in the Context of the Indian State (1999), in: Pariyaram M. Chacko (Hg.), Tribal Communities and Scoial Change, New Dehli u. a. 2005, 30–45. Monika Böck/Aparna Rao, Aspekte der Gesellschaftsstruktur Indiens: Kasten und Stämme, in: Rothermund (Hg.), Indien (wie Anm. 20), 110–131, hier 124, bemerken zu Recht: „Die ‚Stämme' Indiens betrachtet man daher am besten als eine politisch-administrative Kategorie, in die Gruppen unterschiedlichster Lebensformen eingeordnet werden." Nach dem Census von 2001 werden 8,2% der Bevölkerung zu den sog. Scheduled Tribes gezählt.
Zur Problematik des Begriff „tribal" allgemein vgl. Peter T. Suzuki, Tribe: Chimeric or Polymorphic, in: Behera/Pfeffer, Tribal Situation in India, 3–13, zur Perspektive der Christen im Nordosten Indiens Pachuau, Ethnic identity (wie Anm. 20), 34–43. Pachuau hält trotz gravierender Bedenken an der Verwendung des Begriffs fest, da es die offizielle Bezeichnung dieser Bevölkerungsgruppe in der indischen Verfassung sei (34), betont aber, dass damit „a whole cluster of diverse non-Hindu communities who, in most cases, are non-Aryan and remained outside the Hindu *Varna*", bezeichnet werde (37).

[32] Zu dieser Selbstbezeichnung politisch engagierter Kastenloser als „Gebrochene, Ausgebeutete, Unterdrückte" vgl. Böck/Rao, Aspekte (wie Anm. 31), 127, sowie Lazar Stanislaus (Thanuzraj), The Liberative Mission of the Church Among Dalit Christians, Dehli 1999, 2f.

[33] Zu den Schwierigkeiten in der konkreten Zuordnung von Menschengruppen entweder zu den Scheduled Tribes oder zu den Scheduled Castes vgl. Böck/Rao, Aspekte (wie Anm. 31), 124–127.

[34] George Oommen, A Historiographical Analysis of the History of Christianity in India Since the 1970 s to the Present (unveröff., o. J.), 2, sieht eine Schwäche der CHAI-Geschichte darin, dass „the elite within Christianity" das Hauptaugenmerk erhalten habe.

[35] Vgl. Mundadan, Changing Approaches (wie Anm. 28), 53; vgl. auch J. Rosario Narchison, Editorial: Dalit Perspective in History, ICHR 31. 1997, 79f., und ders., Editorial: A Historiography for India, ICHR 32. 1998, 3f.

[36] Vgl. Oommen, A Historiographical Analysis (wie Anm. 34), 2–4. Obwohl schon das „Scheme" der CHAI-Geschichte dezidiert „the Christian *people* of India" in den Vordergrund gerückt hatte, war damit offenbar die Fixierung auf die Eliten noch nicht durchbrochen. Zur Problematik des Begriffs „‚Volk' als historiographischer Kategorie" in der „kontextorientierten Geschichtsschreibung" vgl. Koschorke, Auf dem Weg (wie Anm. 12), 11f. Zu den Forschungen der von Ranajit Guha be-

Sieht man die bisher erschienenen Bände der CHAI-Geschichte durch, so lässt sich das programmatische Gewicht der nationalen Perspektive in der Durchführung kaum verifizieren. Der erste, von Mundadan verfasste Band, der die Zeit bis 1542 behandelt, ist aus historischen Gründen weitgehend auf die Geschichte der Thomaschristen in Kerala und ihre Begegnung mit den Portugiesen konzentriert.[37] Von ‚nationalem' Interesse ist diese Geschichte insofern, als es hier um die vor-kolonialen Ursprünge „of *the* Christians of India" geht.[38] Die im Ansatz das Ganze Indiens in den Blick nehmenden, in der Darstellung jedoch konsequent nach Regionen gegliederten Bände Thekkedaths und Hambyes thematisieren gesamtindische Tendenzen lediglich kurz im jeweiligen Einleitungs- und Schlussteil.[39] Die beiden Teilbände zur Geschichte des Christentums in Tamil Nadu bzw. in den Nordoststaaten im 19. und 20. Jahrhundert sind der Konzeption gemäß ohnehin ganz auf die jeweilige Region konzentriert;[40] „gesamtindische Entwicklungen" sind einem separaten sechsten Band vorbehalten, dessen Umrisse freilich zunehmend weniger klar zu sein scheinen.[41] Die nationale Perspektive gewinnt damit ihr Gewicht primär in der Grundhaltung des ganzen Unternehmens im Gegenüber zu einer missionsgeschichtlichen Außenperspektive, weniger dagegen in der konkreten Durchführung im einzelnen.

2. Die ökumenische Perspektive

Traditionelle Darstellungen der indischen Kirchen- bzw. Missionsgeschichte zeigen in der Regel eine starke konfessionelle Prägung.[42] Nach ersten Ansätzen zu einer überkonfessionellen indischen Kirchengeschichtsschreibung in den 50er und 60er Jahren[43] vertritt die CHAI-Geschichte einen dezidiert ökumenischen Ansatz, der sich

---

gründeten Subaltern Studies Group vgl. exemplarisch ders. (Hg.), A Subaltern studies reader, 1986–1995, Minneapolis 1997, sowie David Ludden (Hg.), Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning, and the Globalisation of South Asia, New Dehli 2001.

[37] History I, 9–347. 476–521. Daneben untersucht Mundadan die Geschichte der portugiesischen Mission in Kerala, Tamil Nadu und Goa (348–475).

[38] Mundadan, History I, 9 (Hervorhebung RN).

[39] Vgl. History II, 1–9 und 481–489, bzw. History III, 1–6 und 482–487. Es scheint fraglich, ob damit die Ankündigung: „At the end of the study of each period there will be a section in which regional histories are brought together and inferences drawn for India as a whole" (A Scheme (wie Anm. 1), 90), hinreichend eingelöst wird.

[40] Vgl. Grafe, History IV/2, und Downs, History V/5.

[41] Vgl. A. Mathias Mundadan, Report on the Progress of the Multi-Volume History of Christianity in India, ICHR 19. 1985, 89–92, hier 91. Wenn Koschorke, Trends (wie Anm. 12), 104, schreibt, „im Fortgang dieses Projektes" habe sich „das Interesse vom nationalen Bezugsrahmen zunehmend auf die Analyse des soziokulturellen Kontextes einzelner Regionen verlagert", so trifft dies, soweit ich sehe, programmatisch nicht zu, wohl aber weithin in der Durchführung.

[42] So widmet etwa Richter, Indische Missionsgeschichte (wie Anm. 7), der evangelischen Mission im 19. Jahrhundert 200 Seiten, der katholischen sechs (138–339 bzw. 339–346). Vgl. dazu auch Webster, Aims and Methods (wie Anm. 4), bes. 100f.

[43] Vgl. bes. P. Thomas, Christians and Christianity in India and Pakistan. A General Survey of the Progress of Christianity in India from Apostolic Times to the Present Day, London 1954, sowie das vielfach nachgedruckte Lehrbuch von Cyril Bruce Firth, An Introduction To Indian Church History, Dehli [1]1961, Rev. Ed. 1976.

auch in der Zusammensetzung des Herausgeberkreises widerspiegelt:[44] „Christianity rather than any one section of the Christian Church will form the other basic framework for study." Konfessionelle Unterschiede sollen nicht vernachlässigt werden, doch sollen sowohl „common features of different denominational experiences in each period and region" als auch das Wachstum der ökumenischen Bewegung in Indien untersucht werden, damit neben den Unterschieden auch die grundlegenden Übereinstimmungen deutlich werden.[45]

Begründet ist die ökumenische Ausrichtung der CHAI-Geschichtsschreibung, wie angedeutet, in ihrer nationalen Perspektive: Gegenüber dem dominanten Nenner *„indisches Christentum"* tritt die Verschiedenheit der Konfessionen programmatisch zurück. Es gehört zu den Kennzeichen des indisch-christlichen Nationalismus seit Ende des 19. Jahrhunderts, dass sich das Plädoyer für eine von den Missionsgesellschaften unabhängige *„einheimische* Kirche" mit der Vision eines *vereinigten* indischen Christentums verbindet.[46] Die Gründung der *National Missionary Society of*

[44] Bei der Zusammenstellung des Editorial Board ist darauf geachtet worden, dass verschiedene Konfessionen und Denominationen vertreten sind – die Mitglieder kommen aus „Roman Catholic, Lutheran, Mar Thoma, Presbyterian and Methodist traditions" –, um so „an ecumenical and comprehensive approach" sicherzustellen (Singh, Foreword, in: Thekkedath, History II, v). Der Herausgeberkreis bestand zunächst aus D.V. Singh (Methodist); A. Mathias Mundadan (CMI, Romo-Syrer); E.R. Hambye (SJ, Belgien); Hugald Grafe (Lutheraner, Deutschland); T.V. Philip (Mar Thoma); John C.B. Webster (Presbyterianer, USA). In der Folgezeit gab es viele Veränderungen, das Bemühen, eine möglichst große Bandbreite der indischen Kirche zu repräsentieren, ist aber geblieben. Eine Übersicht über die Mitglieder des Editorial Board bis 1997 findet sich in Hambye, History III, iii. Danach sind für ausgeschiedene Mitglieder neu hinzugekommen Oberland L. Snaitang, Leonard Fernando, D. Arthur Jeyakumar und George Oommen. Dass auch die CHAI selbst nach ihrer Wiederbelebung 1961 „truly ecumenical" geworden sei, betont Singh, Editorial: Old Wine (wie Anm. 2), 1f.

[45] A Scheme (wie Anm. 1), 90. Der ökumenische Ansatz der CHAI-Geschichte entspricht dem allgemeinen Trend der Kirchengeschichtsschreibung der sog. Dritten Welt; vgl. Vischer (Hg.), Church History in an Ecumenical Perspective (wie Anm. 3), und ders. (Hg.), Towards a History (wie Anm. 12), 131f. Zu ökumenischen Ansätzen in der Kirchengeschichte allgemein vgl. Bernd Jaspert (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme – Visionen – Methoden, Paderborn–Frankfurt a. M. 1998, bes. ders., Ökumenische Kirchengeschichtsschreibung, ebd., 11–59, sowie Timothy J. Wengert/Charles W. Brockwell (Hgg.), Telling the Churches' Stories. Ecumenical Perspectives on Writing Christian History, Grand Rapids–Cambridge 1995.

[46] Vgl. etwa das Statement von Kali Charan Banurji auf der dritten „All-India Decennial Missionary Conference" 1892/93 in Bombay: Die Anerkennung der Konzeption einer „Native Church" von seiten der Missionare impliziere eine Bereitschaft „to recognise the ideal that the Native Church in India should be *one*, not divided; *native*, not foreign"; mehr noch, es enthalte das Versprechen, „that, henceforth, they shall not impose by rule, upon the converts they are privileged to gather, the accidents of denominational Christianity, at once divisive and exotic". „The conception (sc. of a ‚Native Church'), to be realised, demands that Indian Christians should all belong to one typical organisation, and that the organisation should be native [...]" (zitiert nach M. K. Kuriakose, History of Christianity in India: Source Materials, New Dehli 1999, 252). Bereits 1869 hatte Keshub Chunder Sen eine radikale Vision einer religionsübergreifenden „Indian National Church" vorgetragen (The Future Church, in: Keshub Chunder Sen, A Selection. Edited with Introduction by David C. Scott, Madras 1979, 101–120, bes. 118–120); vgl. dazu auch Robin H. S. Boyd, An Introduction to Indian Christian Theology, Rev. Ed. Dehli 1975 (Repr. 1998), 35–37.

India im Jahre 1905 ist Ausdruck dieser Bestrebungen.[47] Das „Tranquebar Manifesto" von 1919 beklagt, die indischen Christen würden in ihrer „titanic task of the winning of India for Christ" durch von außen auferlegte, von ihnen selbst weder geschaffene noch fortzusetzen gewünschte „unhappy divisions" massiv geschwächt.[48] Obgleich die Unionsbemühungen nur langsam vorangekommen sind[49] – das bekannteste Beispiel einer *gelungenen* Union ist die 1947 gegründete „Church of South India"[50] – und obgleich das indische Christentum nach wie vor ein Bild größter Zersplitterung bietet, die im übrigen keineswegs immer von außen veranlasst war, wie sich etwa am Beispiel der Thomaschristen zeigen ließe,[51] nimmt die CHAI-Geschichte programmatisch „*das* Christentum in Indien" in den Blick. So lehnt T.V. Philip nicht nur einen „denominational approach" in der Kirchengeschichtsschreibung als „essentially a communalistic approach" ab, er betont darüber hinaus, die Geschichte der Kirche in Indien sei „much larger and richer than our denominational histories"; sie habe ihre eigene Geschichte und Tradition. Dieses Verständnis der Einheit ihrer Geschichte ist für Philip „essential to maintain the integrity and the

[47] Vgl. dazu Thomas, Christian Indians and Indian Nationalism (wie Anm. 14), 146–154. Der gelegentlich in diesem Zusammenhang genannte *National Christian Council of India* (1914 gegründet als National Missionary Council, 1923 umbenannt in National Christian Council) gehört nicht hierher, ist er doch zunächst Ausdruck von Einigungsbestrebungen der Missionare, angestoßen durch die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 und vorangetrieben bes. durch John Mott. Von den 36 Delegierten der ersten Versammlung sind lediglich sieben Einheimische, die Leitung haben über viele Jahre ausländische Missionare. Vgl. dazu Kaj Baago, A History of the National Christian Council of India 1914–1964, Nagpur 1965, sowie Thomas, Christian Indians and Indian Nationalism (wie Anm. 14), 165–168. Zur Wechselwirkung indisch-christlicher Einheitsbestrebungen, der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 und den im Anschluss an diese Konferenz vielerorts gegründeten Nationalen Kirchenräten vgl. Klaus Koschorke, Christentumsgeschichte in globaler Perspektive. Kirchliche Emanzipationsbestrebungen im Asien der Jahrhundertwende und die Anfänge der modernen ökumenischen Bewegung des Westens, ZKG 107. 1996, 72–89.

[48] Zitiert nach Bengt Sundkler, Church of South India: The Movement Towards Union 1900–1947, Rev. Ed., London 1965, 101. Vgl. auch das Statement von J. Barton auf der ersten Decennial Conference in Allahabad 1872/73: The Mutual Relations of the Indian Churches, or the Indian Church of the Future, in: Report of the General Missionary Conference, held at Allahabad 1872–73, London–Madras 1873, 300–309.

[49] Nicht zuletzt aufgrund der Bedenken der involvierten Missionsgesellschaften und „Mutterkirchen"; vgl. dazu Richter, Indische Missionsgeschichte (wie Anm. 7), 518–521, und Grafe, History IV/2, 66–79.

[50] Vgl. dazu Sundkler, Church of South India. Nach dem Vorbild der CSI wurde 1970 die „Church of North India" gegründet; vgl. dazu Dhirendra Kumar Sahu, The Church of North India. A Historical and Systematic Inquiry into an Ecumenical Ecclesiology, Frankfurt a. M. u. a. 1994, bes. 104–178.

[51] Vgl. dazu Dieter Müller, Orthodoxe Kirche Indiens, in: Friedrich Heyer (Hg.), Konfessionskunde, Berlin–New York 1977, 261–284, sowie die knappe Übersicht bei Heinzgerd Brakmann, Thomaschristen, LThK^3 10, 1–5. Auch die Spaltung von Kirchen bzw. Kirchengemeinden aufgrund von Kastenunterschieden ist hier zu nennen; vgl. exemplarisch K. Job Sudarshan, Christianity Among the Mala and Madiga in Andhra Pradesh: Trends and Issues, in: F. Hrangkhuma (Hg.), Christianity in India. Search for Liberation and Identity, Dehli 1998, 81–91, bes. 85–88.

wholeness of the Indian Church".[52] Dabei bleibt offen, auf welche Realitäten sich solche Formulierungen beziehen.[53]

Anders als die nationale Perspektive wirkt sich der ökumenische Ansatz in Anlage und Durchführung der CHAI-Geschichte unmittelbar aus. Die Gesamteinteilung ist zunächst periodisch und dann regional; innerhalb der regionalen Geschichte werden thematische Aspekte konfessionellen Fragestellungen vorgeordnet.[54] Hugald Grafe formuliert als Arbeitshypothese für den von ihm verfassten Band zu Tamil Nadu „the notion of a people who, on the one hand, articulate their faith within the same regional culture, whatever their differences are – a basic ecumenical insight – and on the other hand are viewed by adherents of other religions as different from them in spite of a common culture – the idea of the oneness of a religious community in India".[55] Die „Einheit" der Christen in einer Region wird demnach sowohl durch ihre gemeinsame *Teilhabe* an ihrer Umwelt als auch durch ihre gemeinsame *Differenz* von dieser definiert. Diesem Ansatz entsprechend ist die thematische Gliederung bei Grafe klar durchgeführt; konfessionelle Aspekte spielen lediglich eine untergeordnete Rolle.

Auch Downs folgt in seiner Darstellung der Geschichte des Christentums im Nordosten Indiens in der Grobgliederung thematischen Aspekten, räumt aber auch der konfessionellen Perspektive großes Gewicht ein[56] und konzentriert sich de facto vor allem auf die protestantischen Missionen und Kirchen. Mundadan trennt die Darstellung der „Latin Rite Christians" in Kerala strikt von der Geschichte der Thomaschristen und verrät damit unverkennbar eine konfessionelle Tendenz.[57] Ebenso verfährt Thekkedath in seinem Kerala-Kapitel,[58] und auch Hambye operiert

---

[52] Philip, Conclusion (wie Anm. 3), 300. Dass es darum gehe, das indische Christentum „as a whole" zu betrachten, betont auch Mundadan, Changing Approaches (wie Anm. 28), 52.

[53] Vgl. dazu auch Singh, Nationalism (wie Anm. 14), 113, der zu christlich-nationalen Bewegungen im 19. Jh. bemerkt: „In an Indian society divided into various religious communities, it was seen to be more important to emphasize identity with the larger religious community rather than with smaller sects." So wie etwa Vaishnaviten und Saiviten sich trotz ihrer „sectarian emphasis" als Hindus identifizierten, so hätten die indisch-christlichen Führer dieser Zeit die gleiche Art von „unity of identity" gesucht und deshalb „of a spirit of union rather than of unity" gesprochen. „This ‚spirit of union' signified a search for identity which would transcend the identities of castes and sub-castes, as they have been transcended in other religious communities in India, i. e., building up an Indian Christian community which would transcend and possibly obliterate former identities such as religion, caste and language, as well as those created by western Protestant denominations." Vgl. auch Philip, Religious Pluralism (wie Anm. 27). Dass die Bemühungen um eine konfessionsübergreifende indische Nationalkirche in der Breite der indischen Christenheit auf geringe Resonanz stießen, betont Oddie, Indian Christians and National Identity (wie Anm. 14), 349. 363f.

[54] A Scheme (wie Anm. 1), 90: Innerhalb der Regionen soll das Material „topically rather than denominationally" dargeboten werden.

[55] History IV/2, 3. Grafe setzt fort: „This investigation itself will show how far this concept is justified and where it breaks down with regard to Tamilnadu".

[56] Vgl. bes. History V/5, 65–93.

[57] Vgl. Mundadan, History I, 348–353. Die historische Berechtigung einer Unterscheidung zwischen den seit Jahrhunderten bestehenden christlich-syrischen Gemeinden und den neuen portugiesischen Missionsgemeinden leuchtet freilich ein.

[58] Vgl. History II, 24–109 bzw. 110–135.

bezogen auf Kerala und Tamil Nadu primär mit konfessionellen Unterscheidungen,[59] wenngleich es daneben auch konfessionsübergreifende thematische Kapitel gibt.[60] Ist demnach die Überordnung der *Regionen* über die Konfessionen auch in den ersten drei Bänden konsequent durchgeführt, so dominiert innerhalb der Regionen weithin die konfessionelle Perspektive.

Die Fruchtbarkeit des ökumenischen Ansatzes ist vor allem von Grafe und – mit Abstrichen – von Downs erprobt worden. Dass verschiedene Konfessionen in derselben Region zur gleichen Zeit vergleichbare Erfahrungen gemacht haben, die als solche primär Ausfluss der jeweiligen *indischen* kulturellen, sozialen, politischen, ökonomischen oder religiösen Verhältnisse sind, lässt sich an vielen Beispielen zeigen.[61] Fraglich scheint allerdings, ob die vielfältigen kirchlichen Unternehmungen, die es in einer Region gegeben hat, tatsächlich, wie Grafe meint, als Mosaiksteinchen betrachtet werden können, die, einmal zusammengefügt, ihre eigene Einheit und Identität zeigen.[62]

3. Die regionale Ausrichtung

Bilden die nationale und die ökumenische Perspektive die beiden grundlegenden Bezugspunkte der CHAI-Geschichte, so sind Untersuchung und Darstellung selbst, wie gesehen, regional orientiert. Begründet wird dies mit der sozio-kulturellen Perspektive, die angesichts der sozialen und kulturellen Vielfalt Indiens dazu nötige, die Regionen oder noch kleinere Gebiete als „basic working units" zu verwenden.[63] Wie es – dem Anspruch nach – im ganzen um die Geschichte des *indischen* Christentums geht, so geht es im einzelnen um die Geschichte der *tamilischen*, *keralesischen* usw. Christen. An diesem Punkt unterscheidet sich die CHAI-Geschichte deutlich von den traditionellen Darstellungen indischer Kirchen- bzw. Missionsgeschichte, die jenseits der chronologischen Einteilung in der Regel nach regionsübergreifenden Gesichtspunkten wie Konfessionen, Missionsgesellschaften usw. gegliedert sind. Der regionale Ansatz erscheint damit als eine grundlegende Alternative zum Verständnis des

---

[59] Für andere Regionen stellt sich die ökumenische Frage bis zum Ende des 18. Jahrhunderts noch kaum.

[60] Vgl. etwa History III, 186–208: „The Christian Contribution to Tamil Culture in the 18th Century".

[61] Naheliegende Beispiele sind etwa die Konfrontation mit Ablehnung und Verfolgung; die positive Reaktion von bestimmten, gesellschaftlich benachteiligten Volksgruppen, die sich damit ihrer bisherigen Lebenssituation zu entziehen versuchen (die sog. Massenbekehrungen); das weitgehende Misslingen der Mission unter höherkastigen Hindus; die Diskussion um die Anpassung an den kulturellen Kontext usw. Ähnlich in der Sache schon Richter, Indische Missionsgeschichte (wie Anm. 7), 339; kritisch dazu Tüngoe, Administrators (wie Anm. 14), 74f.

[62] History IV/2, 24: „The variety of stones for the mosaic may be bewildering, but the mosaic, once pieced together, will be seen to show its own unity and identity."

[63] A Scheme (wie Anm. 1), 90. Zur kulturellen Vielfalt Indiens und deren Zusammenhang mit den verschiedenen religiösen Ausdrucksformen vgl. Eric J. Lott, Religious Faith and Diversity of Cultural Life in India, in: Somen Das (Hg.), Christian Faith and Multiform Culture in India, Bangalore 1987, 48–84.

indischen Christentums als eines Ablegers des westlichen. Hier wird deutlich, dass es – mit den Worten Mundadans – um die „local church" geht, wobei „local" nicht nur die geographische Region meint, sondern zuerst und vor allem den sozio-kulturellen Horizont, innerhalb dessen bzw. in den hinein sich das Christentum entfaltet.[64]

Die regionale Ausrichtung ist für die bislang vorgelegten Bände, wie gesehen, durchgehend bestimmend. Neben den beiden Teilbänden zu Tamil Nadu und zum Nordosten ist auch der erste Band zur Geschichte bis 1542 aus historischen Gründen im wesentlichen auf eine Region, Kerala, beschränkt.[65] Innerhalb der – immer noch großen – Regionen werden häufig weitere regionale Einteilungen vorgenommen.[66] Sowohl Grafe als auch Downs machen deutlich, dass die regionale Perspektive für sie weit mehr ist als nur ein pragmatisches Gliederungsschema.[67] Grafe betont, es habe schon vor der Etablierung Tamil Nadus als einer politischen Einheit im Jahr 1962 ein Bewusstsein davon gegeben, dass „the Tamil country" besondere Bedingungen für den Einfluss des Christentums biete, und dieses Bewusstsein habe in jüngerer Zeit zur These einer „common history of the Christian people and the Christian faith in the realm of Tamil culture" geführt, die er in seiner Untersuchung erproben wolle.[68] Downs' Darstellung der Geschichte des Christentums in der Nordostregion Indiens basiert zum großen Teil auf einer in hohem Maße regional bestimmten sozialgeschichtlichen Hypothese zur Bedeutung des Christentums für die Bewahrung der „tribal identity" in einer Situation radikaler Veränderungen.[69]

Mit ihrer regionalen Ausrichtung versucht die CHAI-Geschichte, der außerordentlichen sozialen und kulturellen Vielfalt Indiens gerecht zu werden.[70] Angesichts des für Indien charakteristischen starken „Regionalismus", der nicht zuletzt durch die Vielfalt der Sprachen bedingt ist, ist dies ein naheliegender Ansatz,[71] und die

---

[64] Vgl. Mundadan, Changing Approaches (wie Anm. 28), 37, der damit einen Terminus des II. Vatikanischen Konzils aufnimmt; vgl. dazu Erich Garhammer, Ortskirche, LThK^3 7, 1159f., sowie Teotónio R. de Souza, Local Churches. Some Historical-Theological Reflections in the Asian Context, in: Theological Annual 12. 1990, 202–215.

[65] Die darüber hinausgehende Mission der Portugiesen wird nach Regionen behandelt; leitend ist hier jedoch, wie angedeutet, primär die portugiesische Mission, nicht so sehr die Region, wie die erneute Behandlung Keralas in Kapitel 7 (Mundadan, History I, 348–390) zeigt.

[66] So unterscheidet etwa Downs, History V/5, 1–6, für den Nordosten vor allem zwischen den deutlich verschiedenen Kulturräumen der „plains" und der „hills areas".

[67] Das besondere Gewicht der regionalen Ausrichtung seiner Untersuchung wird auch von Webster, A Social History (wie Anm. 11), 11, betont.

[68] History IV/2, 2f. Zum ausgeprägten tamilischen Nationalbewusstsein vgl. auch Bergunder, Religiöser Pluralismus und nationale Identität (wie Anm. 17), 168.

[69] Näheres dazu s. u. Abschnitt „4. Der sozio-kulturelle Ansatz". Zur Frage der Übertragbarkeit dieser Hypothese auf andere Regionen Indiens vgl. Tüngoe, Administrators (wie Anm. 14), 103–106, und Oberland L. Snaitang, Christianity among the Khasis: A Protestant Perspective, in: Hrangkhuma (Hg.), Christianity in India (wie Anm. 51), 230–247, bes. 240–243.

[70] Vgl. dazu auch Hedlund, Quest for Identity (wie Anm. 29), 255: „Extra-ordinary diversity is characteristic of India from the earliest times [...]. India is a country of multiple identities, highly mixed, a convergence of differences [...]. Ours is a celebration of diversity, a concentration of regional and national identities, not their obliteration" (Referat einer unveröffentlichen Vorlesung von K. S. Singh: Diversity and Identity of Indian Society, Madras 1999); vgl. 255f. insgesamt.

[71] Vgl. Bergunder, Religiöser Pluralismus und nationale Identität (wie Anm. 17), 166–169, zur Ausbildung regionaler Nationalismen im unabhängigen Indien.

vorliegenden Bände bestätigen seine Fruchtbarkeit. Es fragt sich jedoch, ob die Vielfältigkeit und Verschiedenheit Indiens, die auch die christlichen Gemeinschaften prägt, tatsächlich in erster Linie regional zu definieren ist. Nicht nur die in jüngerer Zeit vorgelegten Untersuchungen zu sog. „Massenbewegungen", zu denen auch die Bekehrung großer Teile bestimmter Bevölkerungsgruppen zum Christentum gehört, legen die Vermutung nahe, dass soziale und ökonomische Trennungslinien wichtiger sein könnten als regionale Differenzen;[72] auch sonst ist die Geschichte des Christentums in Indien in hohem Maße durch soziale Distinktionen der indischen Gesellschaft bestimmt.[73] So scheint trotz der im Ansatz vorangestellten nationalen Perspektive die regionale Ausrichtung der Darstellung regionsübergreifende „nationale" Tendenzen hinter den Eigenarten der jeweiligen Regionalgeschichte zurücktreten zu lassen.[74] Weniger die *Einheit des indischen Christentums* tritt so zutage als vielmehr die *Einheitlichkeit regionaler* christlicher Erfahrungen.[75]

4. Der sozio-kulturelle Ansatz

Unter den zu Beginn genannten vier Dimensionen der „Neuen Perspektive" der CHAI-Geschichte trägt für den Herausgeberkreis fraglos der sozio-kulturelle Ansatz das größte Gewicht. Er wird nicht nur im Grundsatzpapier am breitesten ausgeführt und pointiert vorangestellt, sondern auch in den Vorworten zu den einzelnen Bänden wiederholt des längeren zitiert. Die Abkehr von einer kirchlich-institutionellen Geschichte[76] hin zur Geschichte der „Christian *people* of India" ist grundlegend für den Neuansatz.[77] Die Geschichte des Christentums in Indien soll, so das Grundsatz-

---

[72] John C. B. Webster hat demgemäß eine übergreifende Darstellung der Geschichte der Dalit-Christen veröffentlicht: The Dalit Christians. A History, Dehli 1996. Neuere Ansätze in der indisch-christlichen Historiographie operieren etwa mit dem Gegenüber von „elitist" und „subaltern"; vgl. dazu bes. Oommen, Historiography (wie Anm. 20).

[73] Vgl. etwa die Geschichte der Thomaschristen im Gegenüber zu den übrigen Christen Keralas bzw. Indiens insgesamt.

[74] Grafe, History IV/2, 2f., betont die Eigentümlichkeit der Region Tamil Nadu so stark, dass die Tamilen geradezu als Ethnonation erscheinen; wie hier das Verständnis der Regionalgeschichte als eines integralen Bestandteils der Nationalgeschichte gedacht werden soll, bleibt offen.

[75] Der noch ausstehende sechste Band müsste dazu wichtige Klärungen und Präzisierungen bringen. Allerdings ist die genauere Konzeption dieses Bandes zunächst verschoben worden „until further progress has been made on the other volumes" (Mundadan, Report, in: ICHR 19. 1985, 91).

[76] Zum „institutional framework" der Darstellungen indischer Kirchengeschichte bis hin zu Firth und zur Problematik dessen vgl. Webster, Aims and Methods (wie Anm. 4), 109–111.

[77] Mit diesem Perspektivwechsel, der auch im Titel der CHAI-Geschichte zum Ausdruck kommt – Geschichte des *Christentums* in Indien, nicht indische *Kirchen*geschichte –, knüpft der Herausgeberkreis an eine Neuorientierung der Geschichtswissenschaft an, die vor allem auf die französische Annalenschule zurückgeführt wird (vgl. S. Immanuel David, History of Christianity in India: Changing Perspectives, ICHR 30. 1986, 5–12, hier 5f.). Die CHAI-Geschichte partizipiert damit zugleich an einem Trend, der in der jüngeren Kirchengeschichtsschreibung vielfach zu beobachten ist. Vgl. dazu etwa Jonathan Sperber, Kirchengeschichte als Sozialgeschichte – Sozialgeschichte als Kirchengeschichte, KZG 5. 1992, 11–17, Étienne François, Kirchengeschichte als Thema der Kultur- und Sozialgeschichte. Ein Blick aus Frankreich, KZG 5. 1992, 18–27, sowie die von Jean-Marie Mayeur u. a. herausgegebene, großangelegte 14-bändige „Histoire du christianisme des origines à nos

papier, als „an integral part of the socio-cultural history of the Indian people rather than as separate from it" betrachtet werden. Die Aufmerksamkeit richte sich daher auf die indischen *Christen*: wer sie waren und wie sie sich selbst verstanden haben; ihre sozialen, religiösen, kulturellen und politischen Begegnungen; die Veränderungen, die diese Begegnungen sowohl in ihnen und ihrer Aneignung des Evangeliums als auch in der indischen Kultur und Gesellschaft, deren Teil sie waren, hervorgebracht haben. Diese Elemente, so heißt es, *konstituieren* die Geschichte des Christentums in Indien und sind daher nicht bloß als Anhang zu einer Institutionengeschichte zu behandeln. Die CHAI-Geschichte soll daher „an insight into the changing identity of the Christian people of India through the centuries" bieten.[78]

Die programmatische Konzentration auf „the Christian *people*" ist für den Neuansatz der CHAI-Geschichte aus verschiedenen Gründen von erheblicher Bedeutung: Er erlaubt eine Konzentration auf *indische* Christen auch für diejenigen Perioden und Regionen, in denen kirchliche Institutionen und Ämter weitestgehend ausländisch bestimmt und besetzt waren; er trägt zu einer angemesseneren Würdigung des bislang häufig vernachlässigten Beitrags einheimischer Christen zur Ausbreitung, Etablierung und Entwicklung des Christentums in Indien bei; und er ermöglicht es in erheblich stärkerem Maß als ein institutionenbezogener Ansatz, die Frage der Indigenisierung des Christentums ins Auge zu fassen.[79] Mit anderen Worten: erst mit der sozio-kulturellen Perspektive wird der Paradigmenwechsel von der Missionsgeschichte zur Geschichte des indischen Christentums wirklich vollzogen. Die angeführten Fragen nach Herkunft, Selbstverständnis, Erfahrungen und Veränderungen der indischen Christen – und ihrer Aneignung des Evangeliums – geben dem Neuansatz sein charakteristisches Profil. Es geht zentral um die indischen Christen als Subjekte ihrer eigenen, trotz Beteiligung westlicher Missionare eigenständigen Geschichte. Ihre Zugehörigkeit zur sozio-kulturellen Geschichte Indiens wird als Wechselprozess gedacht: neben ihrer *Prägung durch* die Gesellschaft sollen auch die *Einwirkungen* des Christentums *auf* die indische Kultur und Gesellschaft berücksichtigt werden.[80]

---

jours" (Paris 1990–2001; deutsch: Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, hg. v. Norbert Brox u. a., Freiburg i.Br. 1991–2004). Webster, Aims and Methods (wie Anm. 4), 117, weist auf entsprechende Verschiebungen in der indischen Profangeschichtsschreibung hin.

[78] A Scheme (wie Anm. 1), 89 (im Abdruck des Scheme in ICHR 8. 1974, 89, ist der Satzteil „upon their social, religious, cultural and political encounters" ausgefallen; vgl. dagegen die Zitation dieses Punktes bei Grafe, History IV/2, ix). Vgl. auch die entsprechende Formulierung bei Peter Brown, The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, AD 200–1000, Cambridge (Mass.)–Oxford 1996, x: „Although this is a book in which Christianity is central, it is not a book about the Christian Church. It is, rather, an attempt so study late antique and early medieval Christianity as it encountered and adjusted to changing situations and to changing environments" (sic).

[79] Vgl. Webster, Aims and Methods (wie Anm. 4), 110f., zum Lehrbuch von Firth: „While Firth's view of the Church was much broader than that of his 19th century predecessors [...], his retention of the institutional framework meant that it could not (!) be much more Indian than theirs."

[80] In den bisher erschienenen Bänden ist hier vor allem von der Entwicklung der Schriftkultur, der Stärkung der Literatur, der Verbesserung der Schulbildung usw. die Rede.

Der sozio-kulturelle Ansatz der CHAI-Geschichte kommt vor allem bei Mundadan, Grafe und Downs zum Tragen, allerdings in unterschiedlich starkem Maße und auf verschiedene Weise.[81] Im Zentrum des von Mundadan verfassten Bandes steht die geschichtliche Identität der Thomaschristen. Da aus der vor-portugiesischen Zeit praktisch keine indischen Quellen zu ihrer Geschichte erhalten sind, sieht Mundadan seine Aufgabe darin, aus externen, insbesondere portugiesischen Quellen das Selbstverständnis und den eigenständigen Charakter dieser indisch-christlichen Gemeinschaft herauszuarbeiten. Auffällig ist freilich, dass ein solches Interesse in den Kapiteln über die aus der portugiesischen Mission hervorgegangenen Gemeinden kaum durchscheint; hier bricht sich die traditionelle missionsgeschichtliche Darstellungsweise Bahn.[82] Grafe beschreibt die komplexe Geschichte des Christentums in Tamil Nadu während der letzten beiden Jahrhunderte, indem er die ganze Bandbreite der institutionellen, sozialen, religiösen, kulturellen und politischen Aspekte in den Blick nimmt. Am pointiertesten ist der sozio-kulturelle Ansatz von Downs aufgenommen worden, der mit Hilfe einer sozialgeschichtlichen Hypothese die Tatsache zu erklären versucht, weshalb sich große Teile der „hills tribes" in den letzten 100 bis 150 Jahren dem Christentum zugewandt haben, während die übergroße Mehrheit der „plains people" dies nicht getan hat.[83] Er beschreibt das Christentum als „agent of acculturation", das die „tribals" dazu in die Lage versetzt habe, trotz der durch die Etablierung der britischen Kolonialherrschaft bewirkten traumatischen Veränderungen ihre eigene Identität zu bewahren und sich so erfolgreich der neuen Situation anzupassen.[84]

Die Fruchtbarkeit des sozio-kulturellen Ansatzes für das Verständnis des indischen Christentums hat sich darüber hinaus in den letzten zwanzig bis dreißig Jahren in einer Reihe von Untersuchungen zu Motiven und Hintergründen von sog. Massenbekehrungen zum Christentum im 19. und 20. Jahrhundert in verschiedenen

---

[81] Die Bände II und III sind von diesem Neuansatz am wenigsten geprägt; v. a. Introduction und Conclusion beider Bände gehen kaum über traditionelle missionsgeschichtliche Schemata hinaus.

[82] Mundadan folgt hier, anders als zuvor, weithin unkritisch der Sichtweise der portugiesischen Quellen und unternimmt kaum einmal den Versuch, der Perspektive der „Indian Christian *people*" nachzuspüren. Zur Perspektive der aus der portugiesischen Mission hervorgegangenen indischen Christen vgl. etwa Rowena Robinson, Conversion, Continuity and Change: Lived Christianity in Southern Goa, New Dehli 1998, sowie die Arbeiten von Teotónio R. de Souza: Medieval Goa: A Socio-Economic History, Dehli 1979; ders./Charles J. Borges (Hgg)., Jesuits in India: In Historical Perspective, Macau 1992 – ähnlich wie in der Konzeption der CHAI-Geschichte geht es in diesem Band um die Frage, ob die „*Indian Jesuits*" wirklich mehr sind als „only ‚Jesuits *in* India'" (Preface, 18 (Hervorhebungen im Or.)); ders., Spiritual Conquest of the East: A Critique of the Church History of Portuguese Asia, in: ICHR 19. 1985, 10–24; ders., The Portuguese in Asia and their Church patronage, in: Mohan D. David (Hg.), Western Colonialism in Asia and Christianity, Bombay u. a. 1988, 11–29.

[83] Zur durchgängigen Unterscheidung zwischen den ausschließlich von „tribals" besiedelten Hügelgebieten und dem kaum von diesen bewohnten Flachland als höchst unterschiedlichen sozio-kulturellen Räumen s. o. Anm. 66. Die Region ist hier demnach nach geographisch-soziologischen Gesichtspunkten zu unterteilen.

[84] Der Beitrag des Christentums zu sozio-kulturellen Veränderungen und Kontinuitäten in dieser Zeit wird ausführlich analysiert; für die „plains people" sind die Probleme Downs zufolge geringer, weil sie schon vorher zum großindischen Kulturkreis gehörten. Vgl. dazu auch ders., Christianity and Cultural Change in North East India, in: Das (Hg.), Christian Faith and Multiform Culture, 85–101.

Regionen Indiens erwiesen.[85] Es hat sich dabei gezeigt, dass diese im Kontext von Massenbewegungen zu sehen sind, von denen nur einige in die Bekehrung zum Christentum mündeten, während andere zu einer Bekehrung zum Islam[86] oder zu einem Prozess der sog. „Sanskritisierung", einer sozialen Aufwärtsbewegung innerhalb der hinduistischen Gesellschaftsordnung, führten.[87] Ausgelöst wurden diese Massenbewegungen teils durch krisenhafte Erfahrungen wie schwere Hungersnöte, teils durch eine neue soziale Mobilität, die durch die mit der britischen Kolonialherrschaft einhergehenden Veränderungen ermöglicht wurde.[88] Hier zeigt sich besonders deutlich, dass die traditionelle missionsgeschichtliche Perspektive nicht ausreicht, da sonst wesentliche Aspekte selbst der indischen *Missions*geschichte ausgeblendet bleiben. John C. B. Webster betont daher mit Recht, die Darstellung der Geschichte des indischen Christentums „from the perspective of a historian of modern India", und das heißt für ihn: aus der Perspektive indischer Sozialgeschichte, führe zu „a deeper and sounder understanding of the subject than do more traditional approaches" und lasse erkennen, dass die Geschichte des Christentums nicht „outside ‚the mainstream of Indian history'" liege, sondern „an integral part" von dieser sei.[89] Mit ihrer sozio-kulturellen Perspektive trägt die CHAI-Geschichte somit der Einsicht Rechnung, dass die Geschichte des Christentums in Indien weitaus stärker als bislang praktiziert als Teil der *indischen* Geschichte wahrgenommen werden muss.[90]

---

[85] James Massey, Christianity among the Dalits in North India with special reference to Punjab, in: Hrangkhuma (Hg.), Christianity in India (wie Anm. 51), 1–13, lehnt Begriffe wie „mass movements" o. ä. ab und spricht stattdessen von „*Spirit* Movements".

[86] Webster, The Dalit Christians (wie Anm. 72), 55, weist darauf hin, dass es unter den Churas, von denen im 19. Jh. viele zum Christentum konvertierten, schon vor der britischen Herrschaft Konversionen zum Islam und zum Sikhismus gegeben hat. Vgl. auch ebd., 107–119, zu Ambedkars Aufruf, das Stigma der Unberührbarkeit durch den Wechsel zu einer anderen Religion hinter sich zu lassen.

[87] Vgl. dazu die knappe Skizze der entsprechenden Thesen des indischen Soziologen Srinivas bei Böck/Rao, Aspekte (wie Anm. 31), 118. Die Möglichkeit solcher Veränderungen hängt mit gewachsener wirtschaftlicher Macht und wohl auch mit dem Prozess der Verwestlichung zusammen. „Soziale Mobilität ist also innerhalb des Kastensystems möglich; allerdings handelt es sich um eine kollektive Mobilität, denn nur eine Gruppe als Ganzes kann die Leiter der Hierarchie hinauf- oder hinabsteigen" (ebd.). Dies dürfte eine der grundlegenden Erklärungen für das Phänomen der Massenbekehrungen sein: die ganze Gruppe ändert durch die Konversion zum Christentum ihren sozialen Status.

[88] Vgl. dazu zusammenfassend Webster, The Dalit Christians (wie Anm. 72), 33–76.

[89] John C. B. Webster, The Christian Community and Change in Nineteenth Century North India, Dehli 1976, xi (vgl. auch 7 f.). Diese Thesen Websters werden von vielen modernen Historikern des indischen Christentums wie Oddie, Gladstone, Oommen, Snaitang u. a. geteilt, auch wenn es im einzelnen unterschiedliche Akzentuierungen gibt. Vgl. dazu exemplarisch Geoffrey A. Oddie (Hg.), Religious Conversion Movements in South Asia. Continuities and Change, 1800–1900, Richmond 1997.

[90] Zur Neubewertung der Rolle westlicher Missionare in diesem Horizont vgl. Oommen, Historiography (wie Anm. 20), 215.

5. Indisch-christliche Identität

Mit der durch die vorgestellten vier Dimensionen gekennzeichneten neuen Perspektive verfolgt die CHAI-Geschichte ein übergreifendes Ziel, das in dem Grundsatzpapier nur angedeutet wird: die geschichtliche Wahrnehmung und Sicherstellung einer eigenen indisch-christlichen Identität.[91] Der Horizont dieser Unternehmung wird zum einen, wie bereits angedeutet, durch die Situation indischer Christen in der unabhängigen indischen Nation, zum anderen durch die als drängend empfundene Frage des geringen ‚Erfolgs' der christlichen Mission in Indien bestimmt. Das Thema „Indigenisierung und *Kirchengeschichte*" ist von Kaj Baago auf die Tagesordnung gesetzt worden,[92] einem dänischem Kirchenhistoriker, der in den 60er Jahren am United Theological College in Bangalore gelehrt und maßgeblich zum Neuansatz der indischen Kirchengeschichtsschreibung beigetragen hat.[93] Für einen „Indian Approach to the Study of Church History"[94] sei es erforderlich, erstens die Geschichte der Kirche als Teil der Geschichte der „Welt", nicht gelöst von dieser, zu studieren, zweitens indische Kirchengeschichte so darzustellen, „as it looks from India", und drittens Kirchengeschichte als eine „all-inclusive history" aufzufassen, in der auch Hinduismus und Hindu-Kultur im Sinne einer *praeparatio evangelica* ihren Platz finden.[95]

---

[91] Zur Problematik dieses Begriffs vgl. J. Jayakiran Sebastian, Pressure on the Hyphen: Aspects of the Search for Identity Today in Indian-Christian Theology, RelSoc 44. 1997, 27–41.

[92] Vgl. Kaj Baago, Indigenization and Church History, Bulletin of the CHAI. Special Number Febr 1967, 16–27.

[93] Vgl. dazu Webster, Aims and Methods (wie Anm. 4), 111–114, und A. Mathias Mundadan, Dr. Kaj Baago (1926–1987), Pioneer of the New Era of Indian Christian Historiography, ICHR 23. 1989, 93–114.

[94] Baago, Indigenization and Church History (wie Anm. 92), 16.

[95] Baago, Indigenization and Church History (wie Anm. 92), 25f.; zum letzten Punkt vgl. auch 19f. Baago tendiert dazu, so Webster, Aims and Methods (wie Anm. 4), 113, wie radikale indisch-christliche Nationalisten der Jahrhundertwende das Indische mit dem Hinduismus gleichzusetzen. Zur Sache vgl. auch A. Mathias Mundadan, Paths of Indian Theology, Bangalore 1998, 3: „As far as India is concerned, most Indian theologians believe, God manifests himself in and through Indian religious and historical experiences. These traditions and experiences are concrete ways through which the people of this country can experience and understand what God has revealed in Jesus Christ." Eine ähnliche Position vertritt offenbar auch Teotónio R. de Souza, The Christian Missions in the Aftermath of Discoveries: Tools for Shaping the Colonial Order, in: ders. (Hg.), Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures, New Dehli 1994, 33–44, hier 36, allerdings verbunden mit einem zugespitzten Anti-Judaismus, der für die CHAI-Geschichte nicht charakteristisch ist: „The traditional capitalist [...] mentality of the Jews, which has become co-natural to the development of the western mind and its socio-political-economic structures, has sought to present Christ to the rest of the world, including Asia, as yet another monopoly good of its global market. [...] The churches preaching such a Christ have [...] remained largely churches *in* Asia, and have failed to be churches *of* Asia. Instead of joining the great religions of Asia as co-workers in the mission to the millions of poor, the missionary churches in Asia look upon these religions as rivals who threaten the ‚uniqueness' of their Christ-product."

Obwohl die Herausgeber der CHAI-Geschichte Baago nur in den ersten beiden Punkten gefolgt sind, nicht in dem für ihn entscheidenden dritten,[96] ist das Thema „Indigenisierung und Kirchengeschichte" auch für sie von erheblicher Bedeutung. So kritisiert Mundadan an den traditionellen missions- bzw. institutionsgeschichtlichen Darstellungen, das Christentum erscheine als „alien to Indian soil". Benötigt werde stattdessen eine Geschichte, die die Kirche „firmly in the Indian historical context" verorte, entsprechend der bereits erwähnten Forderung, die Geschichte des indischen Christentums als „a real encounter of the Christian gospel with the soul of India" zu beschreiben.[97] Die neue Perspektive der CHAI-Geschichte verbindet sich für ihn demnach mit dem theologischen Anspruch der Indigenisierung.[98]

Was auf den ersten Blick wie eine ‚dogmatische' Gängelung historischer Forschung aussehen könnte, erweist sich bei näherer Betrachtung in der konkreten Durchführung als besondere Akzentuierung eines zuvor vielfach vernachlässigten Terrains indischer Kirchengeschichte. Es geht um eine besondere Aufmerksamkeit für die Frage, inwieweit und in welchem Sinne eine Begegnung zwischen dem Evangelium und der indischen Kultur in ihren vielfältigen Erscheinungsformen in der Geschichte des Christentums tatsächlich stattgefunden hat. So ist etwa in jüngerer Zeit herausgearbeitet worden, wie die Erweckungsbewegungen in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in Mizoram zu einer verstärkten Inkulturation geführt haben, indem sie mit Trommel, Tanz sowie indigener Lyrik und Melodik teils traditionellen, teils neuentwickelten Mizo-spezifischen Elementen im christlichen Gottesdienst Eingang verschafft haben.[99] Bezogen auf die sog. Massenbekehrungen wird jetzt betont, dass diese es den Konvertiten ermöglichten, Christen zu werden, ohne ihre eigene gruppenspezifische sozio-kulturelle Identität zu verlieren.[100] Nicht selten ging die Initi-

[96] Dies ist insofern auffällig, als entsprechende Forderungen auch sonst in den Neuansätzen zu einer Kirchengeschichte der sog. Dritten Welt zu hören sind; vgl. etwa Ajayi/Ayandele, Writing African Church History (wie Anm. 8), 100, sowie Vischer (Hg.), Towards a History (wie Anm. 12), 131.

[97] Mundadan, Changing Approaches (wie Anm. 28), 51.

[98] Indigenisierung ist hier nicht nur im Sinne von Selbständigkeit zu verstehen – so wurde der Begriff häufig im Zusammenhang mit dem Dreiklang self-support, self-organisation und self-propagation in der Missionstheologie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verstanden (vgl. dazu Andrew F. Walls, Mission VI. Von der Reformation bis zur Gegenwart, TRE 23, 40–59, hier 51 f.) –, sondern im Sinne des Einheimischwerdens in der indischen Kultur und Gesellschaft, also im Sinne der *Inkulturation*. Der im ökumenischen Kontext seit Anfang der 70er Jahre zunehmend in Frage gestellte Terminus Indigenisierung (vgl. Pachuau, Ethnic Identity (wie Anm. 20), 3–6, sowie Klaus Koschorke, Indigenisierung, RGG^4 4, 99–101) spielt in den einschlägigen indischen Publikationen nach wie vor eine zentrale Rolle. Zur notwendigen Inkulturation des christlichen Glaubens in verschiedenen Zeiten und Kontexten vgl. die eindringlichen Studien von Andrew F. Walls, The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith, Maryknoll–Edinburgh 1996, bes. xiii-xix und 3–54, und ders., The Cross-Cultural Process in Christian History. Studies in the Transmission and Appropriation of Faith, Maryknoll–Edinburgh 2002, bes. 27–48.

[99] Vgl. dazu Pachuau, Ethnic Identity (wie Anm. 20), 151–198.

[100] Vgl. exemplarisch Joseph Puthenpurakal, Christianity and Mass Movement Among the Khasis: A Catholic Perspective, in: Hrangkhuma (Hg.), Christianity in India (wie Anm. 51), 187–229, hier 189 f.; vgl. auch F. Hrangkhuma, Introduction, in: ebd., XIV-XXII, hier XXf.

ative dazu nicht von den Missionaren, sondern von den Dalits oder „tribals" selbst aus.[101]

Ziel der neuen Perspektive ist demnach ein re-reading der Geschichte des indischen Christentums, um für die gegenwärtige Situation bedeutsame, bislang eher vernachlässigte Aspekte der eigenen Geschichte wiederzugewinnen.[102] Damit verbindet sich nicht zuletzt der am Anfang bereits genannte apologetische Aspekt, entgegen dem Eindruck eines ausschließlich oder überwiegend westlichen – und damit kolonialen! – Charakters des indischen Christentums dieses als immer schon indisch zu erweisen.[103] Dass Indigenisierung in der historischen Realität häufig nur in begrenztem Maße stattgefunden hat, ist dem Herausgeberkreis nur allzu bewusst. So lastet etwa Mundadan den westlichen Missionaren an, sie hätten „the Western medieval synthesis" nahezu verabsolutiert und daher eine offene Begegnung zwischen dem Evangelium und der einheimischen Kultur, wie sie im frühen Christentum stattgefunden habe, in Indien nicht zugelassen.[104] Der CHAI-Geschichte kommt in diesem Kontext die Aufgabe zu, die eigenständige Geschichte der indischen Christen trotz westlicher Einengung und Bevormundung herauszuarbeiten.

Zusammenfassung

(a) Der von der Church History Assosciation of India programmatisch verkündete, in den bisher veröffentlichten Bänden der CHAI-Geschichte sowie in zahlreichen Monographien und Aufsätzen mehr oder weniger konsequent durchgeführte Paradigmenwechsel hat die Wahrnehmung der Geschichte des indischen Christentums bereichert und sich im ganzen als überaus fruchtbar erwiesen. Der sozio-kulturelle, auf regionale Entwicklungen bezogene Ansatz hat überzeugende Erklärungsmodelle für die Erfolge und Misserfolge der Missionsgeschichte zu Tage gefördert und deutlicher als bisher die indischen Christen als Subjekte ihrer eigenen Geschichte sichtbar gemacht. Der überkonfessionelle Ansatz lässt Gemeinsamkeiten – und Unterschiede – der Vorgehensweisen und Erfahrungen der Konfessionen klarer hervortreten als bisher, tendiert freilich dazu, regionsübergreifende konfessionsspezifische Tendenzen zu verdecken. Die nationale Perspektive bildet den programmatischen Horizont der ganzen Unternehmung, bietet aber de facto kaum mehr als eine pragmatische Abgrenzung des Gegenstandsbereiches.

---

[101] Vgl. dazu Massey, Christianity among the Dalits (wie Anm. 85), 8–12, der als Beispiel die Konversion eines Chura tribe im Punjab nennt und dabei auch auf die reservierte Haltung der Missionare hinweist.

[102] Mundadan führt dieses Verfahren exemplarisch in seiner Interpretation portugiesischer Quellen im Blick auf die vorportugiesische Geschichte der Thomaschristen vor.

[103] Vgl. dazu etwa James Massey, Foreword, in: Hrangkhuma (Hg.), Christianity in India (wie Anm. 51), VII-IX, hier VII, Oberland L. Snaitang (Hg.), Churches of Indigenous Origins in Northeast India, Mylapore–Dehli 2000, sowie Roger E. Hedlund (Hg.), Christianity is Indian: The Emergence of an Indigenous Community, Mylapore–Dehli 2000, ein Buch, das dem indischen Kirchenhistoriker Daniel Jeyaraj zufolge exemplarisch „the ‚Indianness' of Christianity in India" zeigt (Klappentext).

[104] Mundadan, Changing Approaches (wie Anm. 28), 29f., mit Hinweis auf die griechisch-römische Gestalt des Christentums und ihre mittelalterliche Neugestaltung unter Einfluss der aristotelischen Philosophie.

(b) In den bislang veröffentlichten Bänden der CHAI-Geschichte kommt die „neue Perspektive" in unterschiedlich starkem Maße zur Geltung.[105] Ein Vergleich der von Grafe und Downs verfassten Bände mit traditionellen Darstellungen überzeugt schnell von dem vollzogenen grundlegenden Paradigmenwechsel; Entsprechendes gilt in der Tendenz für Mundadans Darstellung der Geschichte der Thomaschristen. Während die regionale Gliederung durchgehend und die ökumenische Perspektive weithin die Darstellung bestimmt, gilt dies für den sozio-kulturellen Ansatz nicht in gleichem Maße. Die traditionelle missionsgeschichtliche Perspektive scheint v. a. bei Thekkedath und Hambye vielfach noch durch.[106] Auch die Periodisierung des Gesamtwerkes orientiert sich überraschenderweise sehr direkt an missionsgeschichtlichen Daten.[107] Auffällig ist zudem, dass von den bisher veröffentlichen Bänden nur zwei von Indern verfasst wurden.[108]

---

[105] Der erste Herausgeber, D.V. Singh, hat gleich zu Beginn die Warnung ausgesprochen, es bestehe die große Gefahr, alten Wein in neuen Schläuchen zu präsentieren (Singh, Editorial: Old Wine (wie Anm. 2), 3f.). Mundadan, Changing Approaches (wie Anm. 28), 50, urteilt, zumindest Teile der CHAI-Geschichte könnten als „a mixture of the new and the old" erscheinen.

[106] Vgl. besonders die Einführungen der Bände II und III, in denen nicht nur häufig als kolonialistisch gebrandmarkte Wendungen wie „The Expansion of Christianity" begegnen, sondern auch als Urheber der Ausbreitung des Christentums praktisch ausschließlich ausländische Missionare und Orden erscheinen; innerindisch-christliche Entwicklungen finden kaum Erwähnung.

[107] Die Grenzen werden durch die Ankunft des ersten und bedeutendsten jesuitischen Missionars, Francis Xavier, in Goa 1542, der dänisch-hallensischen Missionare Ziegenbalg und Plutschau in Tranquebar 1706 sowie des einflussreichen baptistischen Missionars William Carey 1795 markiert. Ereignisse der *allgemeinen* indischen Geschichte oder der *inner*indischen Kirchengeschichte haben auf die Periodisierung keinen wesentlichen Einfluss. Zur Problematik dieser Periodisierung vgl. auch A. Mathias Mundadan, History of Christianity in India, in: David (Hg.), Asia and Christianity (wie Anm. 9), 174–179, hier 174: Angesichts der Unterschiedlichkeit der Geschichte der drei Hauptströme des indischen Christentums – Thomaschristen, Katholiken und Protestanten – habe die CHAI-Geschichte im Blick auf die Periodisierung „a practical approach" gewählt, „(v)iewing Indian Christian history as ‚one history of the Christian people in India'" (175f. werden neben den missionsgeschichtlichen Hauptdaten weitere Gründe für die gewählten Epochenabgrenzungen angeführt). Er selbst orientiere sich an den wesentlichen Etappen der Geschichte der *Thomaschristen*, verstanden als „Search for Identity & Struggle for Autonomy" (177, mit Hinweis auf ders., Indian Christians: Search for Identity & Struggle for Autonomy, Bangalore 1984). Eine andere, stärker an den Epochen der Kolonialgeschichte orientierte Periodisierung schlägt Mohan D. David, History of the Church in India, in: ders., ebd., 162–178, hier 167–171, vor. Zur Problematik der Periodisierung einer Kirchengeschichte der Dritten Welt generell vgl. Vischer (Hg.), Towards a History (wie Anm. 12).

[108] Mundadan gehört der mit Rom unierten syro-malabarischen Kirche an, Thekkedath ist ebenfalls keralesischer Katholik. Die drei anderen Verfasser stammen aus dem Westen: Hambye war ein belgischer Jesuit, der von 1950 an in Indien gelehrt hat; Grafe ist ein deutscher Lutheraner und hat von 1961–1971 am Gurukul in Madras, danach bis 1975 am United Theological College in Bangalore unterrichtet; Downs ist amerikanischer Baptist, in Meghalaya geboren und aufgewachsen, und war seit 1961 am Eastern Theological College in Jorhat, danach von 1970–1996 ebenfalls am United Theological College in Bangalore tätig (vgl. Tüngoe, Administrators (wie Anm. 14), 1f. 109–112). Beabsichtigt war, dass die CHAI-Geschichte „by [...] scholars from India and a few missionaries who served for a long period in India and shared this new vision" (H.S. Wilson, Guest Editorial, in: ICHR 21. 1987, 3–5, hier 4) verfasst werden sollte. Die EATWOT-Working Commission on Church History fordert für eine Kirchengeschichte der Dritten Welt ihre Abfassung „by Third World Church historians" (Vischer (Hg.), Towards a History (wie Anm. 12), 131); für den ebenfalls am CHAI-Projekt beteilig-

(c) Der wichtigste Beitrag der CHAI-Geschichte ist in dem Versuch zu sehen, die Geschichte des indischen Christentums so darzustellen „as it looks from India" (Baago). Dabei geht es nicht nur um die Organisation des Stoffes, das Zurücktreten der europäisch-amerikanischen Missionsgeschichte und die – nicht überall erreichte – Hervorhebung des indischen Kontextes und der indischen Subjekte dieser Geschichte, sondern auch und mehr noch um die „Indianness" des Christentums, das heißt um das Problem der Indigenisierung. Für den europäischen Patristiker ist bemerkenswert, wie sich aus indischer Perspektive die vieldiskutierte Thematik der Hellenisierung des Christentums darstellt. Während diese in Europa spätestens seit Harnacks Dogmengeschichte vielfach als Problem erscheint, stellt sie für indische Kirchenhistoriker wie Mundadan den ersehnten Glücksfall dar, der ihnen aufgrund des dogmatisch-engen, historisch unreflektierten Verständnisses des Evangeliums seitens westlicher Missionare verwehrt wurde.[109] Die Wahrnehmung der dessenungeachtet stattgehabten vielfältigen Indigenisierungsprozesse ist ein Schwerpunkt nicht nur der CHAI-Geschichte, sondern auch vieler weiterer Untersuchungen aus den letzten Jahrzehnten. So hat etwa Oddie zu zeigen versucht, dass die Missionare nur dort in größerem Stil erfolgreich waren, wo auch eine positive Anknüpfung an bisherige religiöse Vorstellungen möglich war, auch wenn damit unvermeidlicherweise Bedeutungsverschiebungen verbunden waren.[110] Fasst man, wie sachlich zweifellos gefordert, die „indische Seele" weiter, als Mundadan dies zu tun scheint, dann haben vielfache Begegnungen mit tausendfacher positiver Antwort stattgefunden, nur eben zum größten Teil außerhalb des etablierten Hinduismus, insbesondere unter den „tribals" und den Dalits.[111] In *diesem* Sinne ist das Christentum in Indien offenbar immer schon „*indisches*" Christentum gewesen.[112]

---

ten indischen Kirchenhistoriker Mohan D. David, Introduction, in: ders. (Hg.), Asia and Christianity (wie Anm. 9), vii-xiii, hier xiii, ist dies ein absolut unverzichtbares Erfordernis.

[109] Vgl. Mundadan, Changing Approaches (wie Anm. 28), 28–32: Während im frühen Christentum eine offene Begegnung zwischen Evangelium und „Kultur" möglich gewesen und die pagane „Vorgeschichte" als *praeparatio evangelica* integriert worden sei, hätten die westlichen Missionare – in einem tragischen Missverständnis ihrer Aufgabe – entsprechende Prozesse in Indien unterbunden und stattdessen europäisches Christentum nach Indien zu verpflanzen gesucht. Eine offene Auseinandersetzung zwischen der christlichen Botschaft und der vielfältigen indischen Kultur habe deshalb nicht stattfinden können. Vgl. dazu auch Baago, Indigenization and Church History (wie Anm. 92).

[110] Vgl. Geoffrey A. Oddie, Old Wine in New Bottles? Kartabhaja (Vaishnava) Converts to Evangelical Christianity in Bengal, 1800–1845, in: ders. (Hg.), Religious Conversion Movements (wie Anm. 89), 57–77, ferner etwa Pachuau, Ethnic Identity (wie Anm. 20), 98–100.

[111] Dass Massenbewegungen zum Christentum mit einer erheblich stärkeren Indigenisierung des Christentums einhergehen, ist wiederholt festgestellt worden; vgl. etwa Hrangkhuma, Introduction (wie Anm. 51), XIX-XXI.

[112] Indigenisierung vollzieht sich dort am eindrücklichsten und effektivsten, wo „Indian Christian people" selbst die Akteure sind. Exemplarisch zeigen dies die revivals unter den Mizo-Christen in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts; vgl. dazu Pachuau, Ethnic Identity (wie Anm. 20), 111–143. In jüngerer Zeit ist Entsprechendes vor allem bei den Pfingstkirchen in Indien zu beobachten, die ebenfalls in starkem Maße indigene Vorstellungen und Ausdrucksformen für das Christentum erschließen und dieses so für eigene Erfahrungen öffnen; vgl. dazu Hedlund, Approaches to Indian Church History (wie Anm. 29), sowie Michael Bergunder, Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert. Eine historische und systematische Untersuchung, Frankfurt a. M. u. a. 1999, bes. 161–166.

So entschieden die CHAI-Geschichte mit ihrem sozio-kulturellen Ansatz und der Betonung der „Christian people of India" den Weg hin zur Wahrnehmung dieser Prozesse gebahnt und zumindest ansatzweise auch beschritten hat, so sehr bedarf es weiterer Anstrengungen, um das indische Christentum in seiner Gesamtheit unverstellt wahrzunehmen.[113] Die zahlreichen, in der Zwischenzeit erschienenen Einzelstudien[114] bestätigen die Berechtigung des Neuansatzes, lassen aber zugleich auch die Defizite in der Ausführung sichtbar werden.[115] So stellt die CHAI-Geschichte mit der in dem Grundsatzpapier von 1974 programmatisch formulierten „neuen Perspektive" und den bisher publizierten Teilbänden ohne Zweifel einen Meilenstein in der Entwicklung der indisch-christlichen Historiographie dar; den Zielpunkt markiert sie wohl noch nicht.

Dass eine wirklich Begegnung zwischen dem Evangelium und dem klassischen Hinduismus noch kaum stattgefunden zu haben scheint, dürfte daher kaum in erster Linie auf mangelnde Indigenisierung zurückzuführen sein. In historischer Perspektive ist vielmehr festzustellen, dass die religiöse und soziale Oberschicht des Hinduismus trotz vielfältiger Versuche einer „Hinduisierung des Christentums" seit dem 19. Jh. (vgl. dazu etwa Boyd, An Introduction to Indian Christian Theology, Mundadan, Paths of Indian Theology, und Madathilparampil Mammen Thomas/Peedikayil T. Thomas, Towards an Indian Christian Theology. Life and Thought of Some Pioneers, Tiruvalla ^{2}1998) zu keiner Zeit in größerem Maße auf die christliche Verkündigung reagiert hat. Führende Vertreter des Hinduismus im 19. und frühen 20. Jh. haben vielmehr unter Aufnahme christlicher Impulse eine erfolgreiche Reform des Hinduismus betrieben. Über das *reale* Christentum in Indien sprechen sie im Ton unverhohlener Verachtung; vgl. exemplarisch Vivekananda, Christianity in India, sowie Mohandas Karamcand Gandhi, Christian Missions: Their Place in India, Ahmedabad 1941 (^{2}1957). So spiegelt die Geschichte des indischen Christentums wohl v. a. die indische Gesellschaftsstruktur wider, anders gesagt: die übermächtige Sozialstruktur des Hinduismus scheint auch dem Christentum seinen – im ganzen unbedeutenden – Platz zugewiesen zu haben; vgl. dazu auch Panikkar, Asia and Western Dominance (wie Anm. 15), 454.

[113] Vgl. dazu bes. Oommen, Historiography (wie Anm. 34), und ders., A Historiographical Analysis (wie Anm. 34).

[114] Vgl. etwa J. W. Gladstone, Protestant Christianity and People's Movement in Kerala 1850–1938, Trivandrum 1984; Oberland L. Snaitang, Christianity and Social Change in Northeast India. A Study of the Role of Christianity in Social Change Among the Khasi-Jaintia Hill Tribes of Meghalaya, Shillong-Calcutta 1993; Dick Kooiman, Conversion and Social Equality, New Dehli 1994; Rowena Robinson, Conversion, Continuity and Change: Lived Christianity in Southern Goa, New Dehli 1998. Zu verschiedenen thematischen Aspekten in der jüngeren Forschung vgl. Webster, A Social History (wie Anm. 11), 10f. mit Anm. 27–29.

[115] Die Verzögerung der Veröffentlichung weiterer Teilbände dürfte auch damit zu tun haben. Das CHAI-Projekt hat die Forschung zur Geschichte des indischen Christentums beflügelt, ist aber seinerseits durch die Ergebnisse der seitherigen Forschung teilweise überholt worden.

NS-Vergangenheit und Katholizismusforschung. Ein Beitrag zur Erinnerungskultur und Zeitgeschichtsschreibung nach 1945*

Von Christoph Kösters

Die Forschungen über das Verhältnis von katholischer Kirche, Katholizismus[1] und Nationalsozialismus haben mittlerweile einen Umfang erreicht, der auch für Spezialisten kaum noch zu überschauen ist.[2] Die intensive Auseinandersetzung über die nationalsozialistische Vergangenheit setzte 1945 ein und dauert bis heute an. Nimmt man Vorgeschichte, Entstehung und Entwicklung der Katholizismusforschung über das „Dritte Reich" in den Blick, so zeigt sich, dass ihr Fortgang mit erinnerungskulturellen Entwicklungen in der Bundesrepublik[3] vielfältig verschränkt ist, mit gesellschaftlichen Diskursen erinnerter Vergangenheit der Erlebnisgeneration ebenso wie mit in Geschichtsbildern gedeuteter, geschichtspolitischer Erinnerungs- und

---

* Es handelt sich um eine überarbeitete und erweiterte Fassung meines Beitrages „Katholiken im Dritten Reich. Ein wissenschafts- und forschungsgeschichtlicher Überblick" in: Karl-Joseph Hummel/Michael Kißener (Hgg.), Die Katholiken und das Dritte Reich, Kontroversen und Debatten [im Druck] – Für wertvolle Anregungen danke ich Wilhelm Damberg (Bochum), Hans Günter Hockerts (München), Antonius Liedhegener (Luzern), Mark Ruff (Saint Louis) und Wolfgang Tischner (St. Augustin).

[1] Zum Begriff des „Katholizismus" im Unterschied zu „katholischer Kirche" vgl. Heinz Hürten, „Katholizismus", in: Staatslexikon[7] 3, 373–378.

[2] Vgl. Ulrich von Hehl, Kirche, Katholizismus und das nationalsozialistische Deutschland. Ein Forschungsüberblick, in: Dieter Albrecht (Hg.), Katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Aufsatzsammlung, Mainz 1976, 219–251; Benjamin Ziemann, Der deutsche Katholizismus im späten 19. und im 20. Jahrhundert. Forschungstendenzen auf dem Weg zu sozialgeschichtlicher Fundierung und Erweiterung, in: ASozG 40. 2000, 402–422; Karl-Egon Lönne, Katholizismus-Forschung, in: GeGe 26. 2000, 128–170; Christoph Kösters, Katholische Kirche im nationalsozialistischen Deutschland. Aktuelle Forschungsergebnisse, Kontroversen und Fragen, in: Ethica. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden. 2003, 228–240 (http://www.kfzg.de/Downloads/downloads.html#Koesters-in-Ethica1; Stand: Februar 2008); zuletzt: Michael O'Sullivan, From Catholic Milieu to Lived Religion: The Social and Cultural History of Modern German Catholicism, (masch.schr. Manuskript 2008).

[3] Die Forschungen, die in der DDR über die katholische Kirche im Nationalsozialismus entstanden, waren in hohem Maße ideologisch bestimmt. Sie werden deshalb nur am Rande erwähnt.

Gedenkkultur,[4] vor allem aber mit der geschichtswissenschaftlichen Erschließung der nationalsozialistischen Zeit durch die Zeitgeschichtsforschung.

Für die geschichtswissenschaftliche Auseinandersetzung ergeben sich aus dem Forschungsgegenstand „katholische Kirche" folgende Besonderheiten: Er wird erstens nicht nur „profan-" bzw. allgemeingeschichtlich, sondern auch kirchengeschichtlich untersucht. Methodologisch gelten für die Kirchengeschichtsschreibung insofern eigene Bedingungen, als die theologisch gedeutete Erinnerung Bestandteil kirchlicher Tradition und letztlich kirchlicher Identität wird.[5] Das ermöglicht andere Fragen, etwa nach der Schuld der Kirche, und verleiht den Antworten darauf andere Bedeutung. Dies zu beachten ist zweitens auch deshalb bedeutsam, weil Begriff und Verständnis von „Kirche" Veränderungen unterworfen sind. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat den Kirchenbegriff und das Selbstverständnis der katholischen Kirche grundlegend erweitert, zum Teil neu bestimmt. Auf dieser Grundlage hat die sogenannte „politische Theologie" ebenso eigenständige wie innerkirchlich einflussreiche Wege in der Auseinandersetzung mit der kirchlichen Vergangenheit angesichts des Holocaust beschritten. Die geschichtswissenschaftliche Auseinandersetzung ist drittens Bestandteil jenes Erosions- und Transformationsprozesses, dem das katholische Milieu in Deutschland spätestens seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges unterliegt. In den Kontroversen der 1960er Jahre wurde „Vergangenheit" auch zum Argument für innerkirchliche Reformbestrebungen.[6]

Dass die Auseinandersetzung der christlichen Kirchen mit ihrer jüngsten Vergangenheit gerade in Deutschland konfessionell getrennt erfolgte, überrascht auf den ersten Blick, ist aber ein signifikanter Beleg für die unmittelbaren Wechselwirkungen zwischen Kirchenverständnis, Erinnerungskultur und kirchlicher Zeitgeschichtsschreibung. In einer bis in die 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts von weit- und tiefreichender, wechselseitiger „Fremdheit" der Kirchen bestimmten deutschen Gesell-

[4] Hans Günter Hockerts nennt „religiöse Memoria" und „säkulare Geschichtspolitik". Geschichtspolitik ist die bewusste Veränderung/(Um)deutung von Vergangenheit, um gegenwärtige Politik sinnstiftend zu legitimieren. Geschichtsbilder sind in diesem Zusammenhang spezifische Ausschnitte von Vergangenheit, die der historischen Sinnstiftung, etwa der Demokratie, dienen. Vgl. Hans Günter Hockerts, Zugänge zur Zeitgeschichte: Primärerfahrung, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft, in: Konrad Jarausch/Martin Sabrow (Hgg.), Verletztes Gedächtnis. Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt, Frankfurt a. M. 2002, 39–73, hier 51f. Aleida Assmann unterscheidet ähnlich das kulturelle („politische", „nationale") Gedächtnis vom individuellen und sozialen Gedächtnis. Vgl. Aleida Assmann, Der lange Schatten der Vergangenheit, München 2006, 21–61.

[5] Unbeschadet der in den 1990er Jahren in Gang gekommenen Auseinandersetzungen um Selbstverständnis und Methoden in der Kirchengeschichte kann doch vor allem im Blick auf die katholische Kirchengeschichtsschreibung immer noch festgehalten werden, dass ihr Gegenstand bei der Anwendung rein profanhistorischer Zugänge zur Zurückhaltung zwingt. So die Einschätzung bei Wilhelm Damberg, Christen und Juden in der Kirchengeschichte. Methoden, Perspektiven, Probleme, in: Peter Hünermann/Thomas Söding (Hgg.), Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten, Freiburg i. Br. 2003, 93–115, hier 94f.

[6] Vgl. Karl-Joseph Hummel, Gedeutete Fakten: Geschichtsbilder im deutschen Katholizismus 1945–2000, in: ders./Christoph Kösters (Hgg.), Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945, Paderborn u. a. 2007, 507–567.

schaft führte die innere Spaltung, die der Nationalsozialismus im Unterschied zur katholischen Kirche im deutschen Protestantismus hervorgerufen hatte, in der historisch-theologischen Auseinandersetzung nach 1945 unweigerlich zu je eigenen konfessionellen wie methodologischen Zugängen.[7] Indes zeigt sich, dass seit Ende der 1980er Jahre die konfessionellen Sonderstellungen an Bedeutung verlieren.

Der Verlauf der Diskurse erinnerter Vergangenheit, in Geschichtsbildern gedeuteter Erinnerungs- und Gedenkkultur und zeithistorischer Forschung in Geschichtswissenschaft wie Theologie wirft zahlreiche Fragen auf. Bei der Suche nach Antworten steht die Katholizismusforschung noch am Anfang.[8] Mancher Leser wird den einen oder anderen bedeutenden Literaturtitel, möglicherweise auch manche inhaltliche Konkretion vermissen. Nicht zu leisten ist im Rahmen dieses Beitrags ein alle Verästelungen berücksichtigender Forschungs- und Literaturbericht. Die Kontroversen und Debatten rücken besonders in deutungskultureller, weniger in inhaltlicher Hinsicht in den Blick. Phasen werden dabei lediglich insofern erkennbar, „als in ihnen jeweils bestimmte Blickrichtungen und Argumentationsebenen, thematische Ausrichtungen oder methodische Vorgehensweisen, schließlich auch erkenntnisleitende Absichten dominiert haben."[9] Ein beinahe bis an die Gegenwart heranreichender historischer Längsschnitt muss dabei vorläufig mit Unschärfen rechnen, je näher die Gegenwart rückt. Der Verzicht auf Archivquellen schließlich impliziert, dass manche Fragen, wie etwa die nach den Überschneidungen der kirchlichen Erinnerungsdiskurse mit jenen der politischen Parteien, zumal der den christlichen Kirchen verbundenen CDU, nur punktuell berührt, nicht aber eingehend untersucht werden konnten.[10]

Das Ziel des Beitrages ist darum bescheiden gesteckt: Im Sinne des einführenden Problemaufrisses geht es darum, wichtige Etappen der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung in ihren wesentlichen Argumentationssträngen und -motiven in politischen, gesellschaftlichen und innerkirchlichen Zusammenhängen zu analysieren, soweit sie sich bis zu Beginn der 1990er Jahre rückblickend abzeichnen. Ein besonderes Augenmerk ist auf die religiöse Eigenart der Auseinandersetzung zu

---

[7] Vgl. Ulrich von Hehl, Konfessionelle Irritationen in der frühen Bundesrepublik, in: HPM 6. 1999, 167–187. Zur konfessionell getrennten kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung in Deutschland und zur Notwendigkeit, sie historiographisch zu untersuchen, vgl. Antonius Liedhegener, Katholizismus in der Erweiterung: Internationaler Vergleich, konfessioneller Vergleich, neue methodische Zugänge. Kommentar, in: Karl-Joseph Hummel (Hg.), Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz, Paderborn u. a. 2004, 215–230, hier 219.

[8] Christian Schmidtmann, „Fragestellung der Gegenwart mit Vorgängen der Vergangenheit beantworten": Darstellungen der Rolle von Kirche und Katholiken in Nationalsozialismus und Krieg vom Kriegsende bis in die 1960er Jahre, in: Andreas Holzem/Christoph Holzapfel (Hgg.), Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit, Stuttgart 2005, 167–201. Mark Edward Ruff (Saint Louis University, USA) arbeitet an einer Studie über „Der Kampf um die katholische Vergangenheit in Deutschland 1945–1975"; vgl. http://www.ruhr-uni-bochum.de/mnkg (Stand: Februar 2008).

[9] Vgl. Ulrich von Hehl, Katholizismus und Nationalsozialismus. Ein Forschungsbericht, in: RoJKG 2. 1983, 11–29, hier 12.

[10] Vgl. dazu einstweilen: Martin Brockhausen, „Geboren im Widerstand": Zur Erinnerung an den Nationalsozialismus in der CDU 1950–1990, in: A. Holzem/Ch. Holzapfel (Hgg.) Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung (wie Anm. 8), 203–234.

richten: das kirchliche Selbstverständnis und sein Wandel als Teil der Erosion und Transformation von Katholizismus und Kirche in Deutschland nach 1945. In diesem Sinne sind zunächst chronologisch fünf Etappen zeitgeschichtlicher Auseinandersetzungen über die „Katholische Kirche im Dritten Reich" zu beschreiben (1.-5.). Abschließend sollen methodische und argumentative Deutungszugänge, ihre Konjunkturen und Wendepunkte herausgearbeitet werden (6.).

1. Erinnerung und Gedenken der Erlebnisgeneration nach dem Ende des Krieges

In der unmittelbaren Nachkriegszeit bestimmten die verschiedenen Erlebnisgenerationen das Gespräch über Bewährung und Bewahrung, Widerstand und Versagen der katholischen Kirche. Die Urteile fielen höchst unterschiedlich aus und spiegelten in ihrer Bandbreite „eine Kirche wider, die sich seit 1933 deutlich gewandelt hatte".[11] Die Bischöfe, nach außen die Repräsentanten der Kirche als einer „Siegerin in Trümmern" und in der Schulddiskussion Anwälte gegen jeden Versuch, dem deutschen Volk eine kollektive Verantwortung für Kriegsverbrechen und Völkermord zuzuweisen, reklamierten für die katholische Kirche nicht, *politischen* Widerstand geleistet zu haben. Sie sahen mit der großen Mehrheit der Katholiken ihre Kirche vielmehr auf der Seite der „Opfer". Gleichwohl reflektierten sie intern durchaus über eigenes Versagen. Angesichts der offenbar werdenden Verbrechen sah der Paderborner Erzbischof Jaeger im Juni 1945 die objektive Schuld in der Uneinigkeit des Episkopats, der im Herbst 1941 den Kairos der gemeinsamen, auf die Verteidigung allgemeiner Menschenrechte zielenden öffentlichen Regimekritik hatte vorübergehen lassen: „[...] es hätte unserer Kirche und unserem Volk mehr gedient, wenn wir weniger geschwiegen hätten [...]"[12] Alles in allem fielen die auf christliche Umkehr und Buße gerichteten bischöflichen Hirtenbriefe leiser, aber auch differenzierter und selbstkritischer aus, als es später die auf das „Schweigen" zielenden gesellschaftspolitischen Kritiker der 60er Jahre wahrhaben wollten.[13]

Die im Rückblick überraschende, hier nicht weiter zu entfaltende Vielfalt katholischer Positionen[14] stimmt jedoch in einem Punkt weitgehend überein: Zwar hatten einzelne Katholiken, auch manche Kirchenführer, in der Stunde der Glaubensbewährung versagt. Die Kirche aber, der katholischen Kirchenlehre nach eine „heilige", Heil vermittelnde Institution, war letztlich ohne Schuld geblieben. Soweit wie der junge katholische Publizist Otto B. Roegele, der dieses traditionelle Kirchenverständnis verabschiedete und konsequenterweise die Sündigkeit der Kirche feststellte, mochten die meisten katholischen Zeitgenossen nicht gehen. Der Kirche könne der Vorwurf nicht erspart bleiben, dass sie als Instanz der geistigen Führung der Nation auf weiten

[11] Hummel, Gedeutete Fakten (wie Anm. 6), 516.

[12] Ulrich Helbach (Bearb.), Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Westliche Besatzungszonen 1945–1947, Paderborn u. a. 2009 [im Druck].

[13] Beispiele bei von Hehl, Katholizismus und Nationalsozialismus (wie Anm. 9), 14f.; Hummel, Gedeutete Fakten (wie Anm. 6), 510–515.

[14] Vgl. dazu Hummel, Gedeutete Fakten (wie Anm. 6), 508–518.

Strecken der jüngsten Geschichte versagt und damit Schuld auf sich geladen habe, resümierte Roegele und forderte einen radikalen Neubeginn aus einem entschiedenen Kirchenbewusstsein heraus: „Aber dafür war sie [die Kirche] vom Blut ihrer Märtyrer verjüngt, von einem Strom schier übermenschlichen Leids gereinigt, im ganzen zu neuem Leben erwacht [...]."[15]

Religiös konnte das Opfer der um ihres Glaubens willen verfolgten und getöteten Zeugen sogar als stellvertretende Sühne für die von Deutschen begangenen schuldhaften Verbrechen verstanden werden. Entsprechend umfangreich war das zeitgenössische martyrologische Schrifttum. Erstaunlich früh wurden offizielle Seligsprechungsverfahren eingeleitet, z. B. 1956 – bereits zehn Jahre nach seinem Tod – für den Bischof von Münster, Clemens August Kardinal von Galen. Einen vorläufigen Höhepunkt erreichte diese Entwicklung 1963 mit der Weihe der Gedächtniskirche „Maria Regina Martyrum" in Berlin, nahe der Gedenkstätte Plötzensee.[16] Das Zeugnis der überlebenden Inhaftierten und KZ-Internierten hingegen wirkte auf zahlreiche Katholiken wie ein beunruhigender Stachel im Fleisch der eigenen Erinnerung an die nationalsozialistische Vergangenheit. Ihre kritischen Anfragen wurden nicht zuletzt von der Kirchenführung ins persönliche Abseits gedrängt.[17] Mehr noch aber blieb die Erinnerung an den Holocaust eine Randerscheinung. Eine Aussöhnung mit Juden, wie sie z. B. der 1947 von Gertrud Luckner gegründete „Freiburger Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und neuen Gottesvolk – im Geist der beiden Testamente" intendierte, stand noch weithin am Anfang.[18]

Die Dokumentationen und Beiträge, einschließlich des Zeugnisses der „Märtyrer", standen im Zeichen des „Widerstands", ohne indessen fachwissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen. Die katholischen Bischöfe stießen bei ihrer Zusammenkunft im Herbst 1945 eine Materialsammlung über die Kirchenverfolgung im Dritten Reich sowie eine – dann nicht realisierte – Edition der bischöflichen Eingaben und Denkschriften an.[19] Sie sollten das „andere", „bessere" Deutschland öffentlich dokumen-

---

[15] Zit. n. Otto B. Roegele, Kirche in Deutschland – wo bist du? Ein Versuch über Aufgaben und Versäumnisse des deutschen Katholizismus von heute, unveröffentlichtes Manuskript (masch.schr.), [München 1949], 20. Zur zeitgenössischen theologischen Diskussion vgl. den Beitrag von Karl Rahner, Die Kirche der Sünder, in: StZ 140. 1947, 163–177.

[16] 1967 wurde die evangelische Versöhnungskirche auf dem Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Dachau eingeweiht. Vgl. Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Versöhnungskirche im Lager Dachau, Berlin o. J. [ca. 1965].

[17] „Nicht gerne schreiben wir von dieser Zeit, denn sie wurde Gott geschenkt und gehört darum Ihm, der uns mit Gnaden überhäufte." Kirchliches Handbuch. Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands, hg. v. Franz Groner, Bd. 24: 1952–1956, Köln o. J. [1956], 370. Vgl. auch Karl-Joseph Hummel, Erinnerung, Verlust und Wiederkehr. Zum Umgang mit katholischen Glaubenszeugen des Dritten Reiches 1945–2000, in: Hans Maier/Carsten Nicolaisen (Hgg.), Martyrium im 20. Jahrhundert, Annweiler [2004], 45–86, bes. 59.

[18] Gertrud Luckner in Freiburg hatte ebenso wie Margarete Sommer in Berlin, Gräfin Magnis in Breslau und Jesuitenpater Ludwig Born in Wien sogenannte „katholische Nichtarier", d. h. jene Katholiken unterstützt, die wegen jüdischer Vorfahren aus rassischen Gründen verfolgt worden waren. Hilfen waren überdies Juden zuteil geworden, die in diskriminierten „rassischen Mischehen" mit Katholiken verheiratet waren.

[19] Vgl. den Beschluss der Fuldaer Bischofskonferenz auf ihrer Plenarversammlung vom 21.–23. August 1945, Ludwig Volk (Bearb.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche

tieren. Dieselbe Absicht bestimmte auch die von 1945 bis 1951 publizierte Reihe „Das christliche Deutschland 1933–1945".[20] Die dort von Konrad Hofmann[21] 1946/47 veröffentlichten vier Dokumentensammlungen über den Kampf gegen die Kirche, „Zeugnis und Kampf des deutschen Episkopats", die Hirtenbriefe des Freiburger Erzbischofs Gröber und „Christuszeugnisse aus Lagern und Gefängnissen" waren zeittypisch.[22]

Vor dem Hintergrund der NS-Verbrechen und der im Stillen drängenden Schuldfrage richteten sich die kirchlichen Veröffentlichungen nach „innen" an die Gläubigen. Die Wirkung allerdings war zwiespältig: Das Bewusstsein, mitschuldig geworden zu sein, wurde überlagert von dem dominanten Geschichtsbild der Erlebnisgeneration, die „die Rolle der Kirche im Dritten Reich vor allem unter dem Blickwinkel des Widerstandes sah".[23]

Das kam auch den politischen Interessen der westalliierten Besatzungsmächte entgegen. Die Auseinandersetzungen über den von alliierter Seite erhobenen Kollektivschuldvorwurf und die Entnazifizierungsverfahren verblassten rasch angesichts der gegen die Sowjetunion und ihre Satellitenstaaten gerichteten ideologischen Abwehrfront, in die sich der Antitotalitarimus der Kirche nahtlos einfügte. Das Gedenken an die katholischen Märtyrer der NS-Zeit erfolgte nicht zufällig an der „Nahtstelle der Systeme" in Berlin. Allen katholischen Publikationen war ein geschichtspolitisches Anliegen gemeinsam: den religionsfeindlichen Totalitarismus zu entlarven und das christliche Ideengut der Kirche als Fundament einer sozialen und politischen Nachkriegsordnung zu begründen. Kaum eine zweite Veröffentlichung bündelte die verschiedenen innerkatholischen Beweggründe stärker als die 1946 in zwei Bänden veröffentlichte Dokumentensammlung „Kreuz und Hakenkreuz".[24] Sie enthielt zahlreiche Materialien zum nationalsozialistischen „Kirchenkampf", die während der Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse verwendet worden waren.[25]

1933–1945, Bd. 6: 1943–1945, Mainz 1985, Nr. 1030/II, 630: „Um die Verfolgungen der Kirche und ihrer Glieder im 3. Reich einheitlich zu erfassen und zusammenzustellen, wird ein Fragebogen ausgegeben, der von den einzelnen Diözesen bis spätestens 1. Oktober ausgefüllt an Exzellenz von Köln zurückgegeben werden soll. Die Konferenz ist damit einverstanden, daß ihre Denkschriften und Eingaben aus den vergangenen Jahren (bis zum 8. Mai 1945) ausgewertet und veröffentlicht werden dürfen, jedoch nur durch ein Mitglied der Konferenz und unter dessen Verantwortung".

[20] Die Reihe umfasste eine katholische, eine evangelische und eine gemeinschaftliche Ausgabe.

[21] Dr. Konrad Hofmann war in den 1930er/40er-Jahren Verlagshauptschriftleiter beim Herder-Verlag in Freiburg gewesen. Vgl. die Übersicht der Fachleiter in: LThK[1] 1, 1934. 1940 hatte er die bischöflichen Anweisungen zur Seelsorge und Kirchenverwaltung im Krieg herausgegeben.

[22] In derselben Reihe noch: Pius XI., Mit brennender Sorge (1946), Bischof von Galen spricht! (1946). Vgl. auch die Bücherumschau von Anton Koch, Vom Widerstand der Kirche 1933–1945, in: StZ 140. 1947, 468–472.

[23] Ulrich von Hehl, Umgang mit katholischer Zeitgeschichte. Ergebnisse, Erfahrungen, Aufgaben, in: Karl Dietrich Bracher u. a, Staat und Parteien. Festschrift für Rudolf Morsey zum 65. Geburtstag, Berlin 1992, 379–395, hier 383.

[24] Vgl. Johannes Neuhäusler, Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand, München [2]1946.

[25] Der vieldeutige Begriff ist zeitgenössisch und taucht als Bezeichnung („Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche" [Neuhäusler] und „Kampf der katholischen Kirche") in der katholischen Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit unmittelbar nach dem Krieg sowohl für die totalitäre Kirchenpolitik des NS-Regimes wie auch für den kirchlichen

Der Autor des Werkes, der Münchener Domkapitular Dr. Johannes Neuhäusler, war im KZ Dachau interniert gewesen, was seiner historischen Deutung der jüngsten kirchlichen Vergangenheit als „Widerstand" breite Resonanz verschaffte. Es war die Einheit von religiösem Heil, geschichtlicher Heilung[26] und säkularer Geschichtspolitik, welche die übergreifende, relative Geschlossenheit von Geschichte und Geschichtsbild in den 1950er Jahren bestimmte.

2. Institutionalisierung und Vernetzung in den „stillen" fünfziger Jahren

Während der fünfziger und frühen sechziger Jahre dominierte vordergründig noch das Geschichtsbild der Erlebnisgeneration. Hinter den Kulissen begann hingegen die Institutionalisierung und Vernetzung der entstehenden Zeitgeschichtsforschung, in der sich die Katholizismusforschung als ein Zweig etablieren sollte.[27] Zeitgleich mit der Notwendigkeit, offene staatskirchenrechtliche Fragen nach der Gültigkeit des 1933 abgeschlossenen Reichskonkordats zu klären, begann eine junge katholische Historikergeneration, kritisch Fragen nach der jüngsten Vergangenheit zu stellen. Sie gehörten zu jener akademischen „Generationeneinheit" (Karl Mannheim) der aus dem Krieg heimgekehrten Studenten, die nach den Erfahrungen des wahrheitszerstörenden totalitären Hitler-Deutschlands „die Bundesrepublik [...] gewissermaßen als ihr ‚Projekt'"[28] betrachteten. Für sie war von „geradezu existentieller Bedeutung",[29] dass die Wahrheit ans Licht müsse,[30] weil dies die gebotene Weise sei, „in der sich die katholische Lebenswelt über ihre Vergangenheit Rechenschaft zu geben hat".[31] Maßstab ihres wissenschaftlichen Arbeitens war die „allein auf die nachkontrollierbare Sache bezogene Gedankenführung" und – bezogen auf den Forschungsgegenstand „Kirche" – „ein zugleich kritisches und loyales ‚sentire cum ecclesia'".[32] Welche Bedeutung dieses heuristische Leitmotiv insbesondere für die erste Generation der Katholizismusforscher hatte, lässt sich beim gegenwärtigen

---

Widerstand gegenüber dem weltanschaulichen Totalitätsanspruch auf. Zur Bezeichnung der sozialistischen Religionspolitik diente der Begriff „Kirchenkampf" in den fünfziger Jahren gleichermaßen katholischen wie evangelischen Kirchenführern.

[26] Vgl. Schmidtmann, Fragestellung (wie Anm. 8), 176.

[27] Vgl. Martin Schumacher, Gründung und Gründer der Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, in: Staat und Parteien (wie Anm. 23), 1029–1054, hier 1029.

[28] Vgl. Christian Schmidtmann, Katholische Studierende 1945–1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn u. a. 2006, 100.

[29] Hans Günter Hockerts, in: Fünf Jahrzehnte Geschichtswissenschaft in Bonn. Konrad Repgen zum 80. Geburtstag , Bonn 2003, 27–31, hier 29.

[30] So Konrad Repgen auf der Würzburger Tagung 1961. Vgl. Rudolf Morsey, Gründung und Gründer der Kommission für Zeitgeschichte 1960–1962, in: HJ 115. 1995, 453–485, hier 475.

[31] Ebd.

[32] Vgl. Konrad Repgen, Dank und Rückblick, in: Fünf Jahrzehnte Geschichtswissenschaft in Bonn. Konrad Repgen zum 80. Geburtstag, Bonn 2003, 39–53, hier 44–45.

Forschungsstand nur schwer einschätzen, so dass es zunächst bei allgemeinen Umschreibungen des Leitmotivs selbst bleiben muss.[33]

Deutlicher erkennbar sind in der Katholizismusforschung die Anfänge einer Institutionalisierung, die das Ergebnis erinnerungskultureller Entwicklungen im katholischen Milieu der 1950er Jahre wie auch „Vorbote" für einen spürbaren Umbruch am Beginn der „dynamischen" sechziger Jahre war. Vier unterschiedliche Impulse leiteten eine personelle Vernetzung und programmatische Entwicklung ein, an deren Ende die Gründung einer Einrichtung zur Erforschung des deutschen Katholizismus stand.[34]

a) Es waren zunächst die vormaligen Zentrumsabgeordneten Johannes Schauff und Heinrich Krone, die anregten, eine Gesamtdarstellung des Kirchenkampfes im Dritten Reich zu erarbeiten.[35] Eine solche Studie war politisch gewollt: Sie habe, so Krone, „ihre besondere politische Bedeutung auch heute, wo totalitäre Bestrebungen noch nicht ausgestorben sind."[36] Es gelang dem Berliner Bundestagsabgeordneten und CDU-Fraktionsvorsitzenden, den damals 39jährigen, in Geschichte (1933) und Theologie (1952) promovierten Kirchenhistoriker Bernhard Stasiewski für das Forschungsvorhaben zu gewinnen.[37] Der Berliner Diözesanpriester und ausgezeichnete Kenner der polnischen Kirchenhistorie und Berliner Diözesangeschichte[38] begann im Mai 1954 mit einer systematischen Bestandsaufnahme und Sammlung einschlägiger Materialien.[39] Erste Ergebnisse legte er 1958 in seiner Bonner Antrittsvorlesung über die „Kirchenpolitik der Nationalsozialisten im Warthegau 1939 bis 1945" vor.[40]

b) Schauffs frühere Überlegungen, eine mit Fachhistorikern besetzte „zentrale Archivierungs- und Bearbeitungsstelle" einzurichten, um rechtzeitig „Vorsorge für eine spätere objektive Geschichtsforschung"[41] zu treffen, kamen durch den For-

---

[33] Das „sentire cum ecclesia" hat seinen Ursprung in den Exerzitien des Heiligen Ignatius von Loyola, des Gründers des Jesuitenordens. Es meint ein Sich-eins-Fühlen mit der Kirche, das nicht nur rationales Erkennen ist, sondern vor allem im konkreten Mitleben in der Kirche wurzelt und durch das persönliche Mittragen dieser kirchlichen Grundvollzüge zur Teilhabe an der universalen („katholischen") Sendung der Kirche beiträgt. Vgl. H. Wulf, „Sentire cum ecclesia", in: LThK^2 9, 1964, 674f.; Eva-Maria Faber, „Sentire cum ecclesia", in: LThK^3 9, 2000, 471f.

[34] Zu den Einzelheiten und zum Folgenden vgl. Morsey, Gründung (wie Anm. 30), 468–476.

[35] Vgl. Jochen-Christoph Kaiser, Wissenschaftspolitik in der Kirche. Zur Entstehung der Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit, in: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hgg.), Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden, Stuttgart–Berlin–Köln 1996, 125–163, hier 156.

[36] Zit. n. ebd., 142; vgl. Morsey, Gründung (wie Anm. 30), 455.

[37] Der in Speyer lehrende Verwaltungswissenschaftler Georg Smolka hatte zuvor abgesagt.

[38] Vgl. Karl-Joseph Hummel, Bernhard Stasiewski und die zeitgeschichtliche Erforschung des Nationalsozialismus, in: Reimund Haas/Stefan Samerski (Hgg.): Bernhard Stasiewski (1905–1995). Osteuropahistoriker und Wissenschaftsorganisator, Münster 2007, 147–158; vgl. auch die Hinweise bei Kaiser, Wissenschaftspolitik (wie Anm. 35), 153f.

[39] Fast zeitgleich begann die am evangelischen Theologischen Seminar der Universität Hamburg angesiedelte Arbeitsstelle der 1955 gegründeten „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes im Dritten Reich" mit ihrer Arbeit. Vgl. ebd., 152–159.

[40] Veröffentlicht in den VZG 7. 1959, 46–74.

[41] So Schauff in seiner Denkschrift „Zum politischen Nachlaß von Mons. Kaas", zit. n. Morsey, Gründung (wie Anm. 30), 458.

schungsauftrag an Stasiewski nur kurzzeitig ins Stocken. Denn ebenso wie Schauff entwickelte 1956/1957 ein Kreis von Fachhistorikern, die der kirchenpolitisch einflussreiche Kölner Prälat Wilhelm Böhler wegen der aktuellen staatskirchenrechtlichen Auseinandersetzungen um das Reichskonkordat versammelt hatte, Pläne für ein „Institut zur Erforschung der Geschichte des Katholischen Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert".[42] Es sollte sich allerdings nicht mit der jüngsten kirchlichen Vergangenheit zwischen 1933 bis 1945 auseinandersetzen, sondern vielmehr das geistige Selbstverständnis und die historischen Leistungen des deutschen Katholizismus zwischen 1750 und 1955 in Politik und Gesellschaft vermitteln. Zu diesem Kreis zählten neben Böhlers Mitarbeiter Alfons Kupper und dem erwähnten Bernhard Stasiewski der Historiker Leo Just, der vormals einflussreiche Zentrumsprälat, Wissenschaftsorganisator und Münsteraner Kirchenhistoriker Georg Schreiber sowie Ernst Deuerlein, der mit einem historischen Gutachten über das Reichskonkordat betraut war.[43] An den Treffen 1956 und 1957 nahm der 29jährige Historiker Rudolf Morsey quasi in Vertretung Schreibers teil, an dessen Münsteraner Institut er vor seinem Wechsel nach Bonn gearbeitet hatte. Seit 1957 war Morsey als Wissenschaftlicher Mitarbeiter bei der Forschungsstelle der „Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien" in Bonn angestellt und mit Editionsaufgaben befasst.[44]

c) Die Blaupause für ein wissenschaftliches Veröffentlichungskonzept entstand in einem kleinen Gremium, das aus dem „Böhler-Kreis" hervorging. Seit dem Sommer 1960 fanden mit dem katholischen Mainzer Matthias-Grünewald-Verlag diverse Besprechungen über die Veröffentlichung von Quellen, Forschungen und Lebensbildern zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert statt.[45]

d) Im Juli 1960 veröffentlichte Morsey eine bahnbrechende Studie über den Untergang der Zentrumspartei. Die mit dem Konkordatsprozess (1956/57) begonnenen wissenschaftlichen Forschungen wurden aus den engen zeitlichen Begrenzungen und staatskirchenrechtlichen Zusammenhängen herausgelöst und in die bereits im Gang befindliche zeitgeschichtliche Auseinandersetzung über die „Auflösung der Weimarer Republik"[46] und die „nationalsozialistische Machtergreifung"[47] hineingeführt. Vor dem Hintergrund öffentlicher Debatten wurde schließlich eine Zeitzeugentagung zur Initialzündung für die schon länger ins Auge gefasste Dokumentations- und Forschungsstelle des deutschen Katholizismus: Angeregt

---

[42] Ebd., 455.

[43] Schreiber war 1947 mit dem Vorhaben gescheitert, an seiner Universität Münster ein Institut für neueste Kirchengeschichte und Geschichte zu gründen, gehörte aber seitdem auch weiterhin zu den Befürwortern einer Erforschung der jüngsten deutschen Geschichte der katholischen Kirche. Vgl. ebd., 459.

[44] Vgl. Schumacher, Gründung (wie Anm. 27), 1030.

[45] Vgl. Morsey, Gründung (wie Anm. 30), 456f., 464f., 479, 484.

[46] So der Titel der Pionierstudie Karl Dietrich Brachers, die 1955 erschienen war.

[47] Vgl. Karl Dietrich Bracher/Wolfgang Sauer/Gerhard Schulz (Hgg.), Die nationalsozialistische Machtergreifung. Studien zur Errichtung des totalitären Herrschaftssystems in Deutschland 1933/34, Köln 1962. Zu den Forschungsergebnissen Deuerleins und Morseys vgl. von Hehl, Kirche (wie Anm. 2), 226–229.

von Johannes Schauff, bereitete Morsey zusammen mit dem Leiter der Katholischen Akademie in Bayern, Karl Forster, eine Klausurtagung über das Thema „Die deutschen Katholiken und das Schicksal der Weimarer Republik" vor, die Anfang Mai 1961 in Würzburg stattfand. Dank des organisatorischen Einsatzes von Forster kam es im September 1962 zur Gründung der „Kommission für Zeitgeschichte" bei der Münchener „Katholischen Akademie in Bayern".

Auch wenn der inhaltliche Fokus zunächst auf das Ende der Weimarer Republik und die nationalsozialistische Machtergreifung beschränkt blieb, lag dem neu errichteten Institut doch ein wissenschaftliches und methodologisches Konzept zugrunde, das über den enger und stärker (bekenntnis-)kirchlich gefassten Rahmen der parallel in Gang kommenden protestantischen „Kirchenkampf"-Forschung hinausging.[48] Das zeitgeschichtliche Forschungsinteresse galt von Beginn an dem politischen und sozialen Wirken des deutschen Katholizismus und nicht dem religiösen Wirken der Kirche. Das Interesse richtete sich deshalb gerade nicht nur auf die Jahre der NS-Herrschaft, sondern schloss auch das für das Selbstverständnis des Katholizismus bedeutsame 19. und frühe 20. Jahrhundert ein. Vor dem Hintergrund gesellschaftlichen Wandels und erodierenden Kirchenmilieus verband indes die katholische und die evangelische Zeitgeschichtsforschung eine gemeinsame identitätsstiftende Funktion.

Dass diese gerade nicht im Sinne einer Legitimation von Kirche gedeutet werden darf, macht nicht nur Morseys (unter den Zeitzeugen heftig umstrittene) Studie deutlich. Mehr noch gingen von der Katholizismusforschung bedeutsame Impulse für die Kirchengeschichtsschreibung aus: Vor allem historisch-kritische Quelleneditionen sollten die Kontroversen über die NS-Vergangenheit auf ein solides Fundament stellen. Hinter die wissenschaftlichen Standards der allgemeinen Zeitgeschichtsforschung gab es für die zeitgeschichtliche Auseinandersetzung über die Vergangenheit von Kirche und Katholizismus kein Zurück mehr. In Zeiten, in denen in der katholischen Kirche kirchenhistorische Forschungen zuweilen noch als Gefahr für das „sentire cum ecclesia" angesehen wurden,[49] die Kirchengeschichtsschreibung durch einen dogmatischen Kirchenbegriff und die enge Bindung der historisch arbeitenden Theologen an die Kirchenlehre gehemmt wurde, war der eingeschlagene Weg historischer Wahrheitssuche ein bemerkenswerter wissenschaftsgeschichtlicher Fortschritt.[50]

---

[48] Seit 1955 bestand eine evangelische „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit", aus der 1970 die „Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte" hervorging. Vgl. Kaiser, Wissenschaftspolitik (wie Anm. 35), 125–163.

[49] Vgl. Hubert Jedin, Lebensbericht. Mit einem Dokumentenanhang, Konrad Repgen (Hg.), Mainz ^{3}1988, 178.

[50] Darauf macht mit Recht Werner K. Blessing aufmerksam. Vgl. Werner K. Blessing, Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen, in: Doering-Manteuffel/Nowak (Hgg.), Kirchliche Zeitgeschichte (wie Anm. 35), 14–59, hier 27.

Außer der einsetzenden wissenschaftlichen Edition der „Vatikanischen Weißbücher“[51] verdeutlicht diesen Übergang die schon früh in Angriff genommene Erarbeitung einer Dokumentation über die zwischen 1933 und 1945 vom NS-Regime drangsalierten und inhaftierten katholischen Geistlichen.[52] Da die zum Konzil in Rom 1964 versammelten deutschen Bischöfe das Vorhaben unterstützten, war nicht nur eine Brücke zu dem während der fünfziger Jahre vorangetriebenen Gedenken an die Blutzeugen der in der NS-Diktatur verfolgten Kirche geschlagen.[53] Auch wissenschaftspolitisch war das Band zur Kirchenleitung, die sich bis zur Institutsgründung zurückgehalten hatte,[54] auf diese Weise geknüpft. Diese Vernetzung mit der katholischen Kirche wollten (und wollen) die katholischen Historiker der Kommission für Zeitgeschichte jedoch nicht als forschungspolitische oder gar organisatorische Abhängigkeit im Sinne einer bischöflichen Historikerkommission verstanden wissen.

3. Der Beginn zeitgeschichtlicher Katholizismusforschung in den gesellschaftskritischen sechziger und siebziger Jahren

Die junge Katholizismusforschung richtete – wie die Zeitgeschichtsforschung insgesamt – ihr Augenmerk zunächst auf die Endphase der Weimarer Republik und die nationalsozialistische Machtergreifung. Die Frage „Wie konnte es dazu kommen?“ brannte der vom Krieg und seinen Folgen gezeichneten Historikergeneration auf den Nägeln. Zugleich weiteten sich mit der Veröffentlichung von Fritz Fischers Aufsehen erregenden Thesen zum deutschen Weltmachtstreben[55] einerseits und dem die Holocaust-Gräuel offenbarenden Eichmann-Prozess[56] andererseits die zeitlichen und räumlichen Dimensionen historischer Antwortsuche.

Dieser Auftakt vollzog sich „in dynamischen Zeiten“ (Axel Schildt): Politisch markierte der Mauerbau in Berlin 1961 den Höhepunkt der gewaltsamen Teilung Deutschlands und totalitärer kommunistischer Machtdemonstration des SED-Regimes. Innerkirchlich leitete das 1962 in Rom eröffnete Zweite Vatikanische Konzil ein „aggiornamento“ ein, in dessen Zentrum ein verändertes Selbstverständnis von „Kirche“ stand. Gesellschaftlich beschleunigte sich die schon lange im Gang befind-

---

[51] Vgl. Morsey, Gründung (wie Anm. 30), 464. 1965 erschien als erster Band der „Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte“ die von Dieter Albrecht bearbeitete Edition des „Notenwechsels zwischen dem Heiligen Stuhl und der Reichsregierung“.

[52] Vgl. Ulrich von Hehl/Christoph Kösters (Bearb.), Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung, Paderborn u. a. ^{4}1998, 69.

[53] Vgl. die Dokumentation über die „Verfolgung der Kirche in Deutschland und zu ihren Kriegsverlusten“ im Kirchlichen Handbuch (wie Anm. 17), 370, deren Notwendigkeit die Herausgeber damit begründeten, dass „immer wieder (...) bei der Kirchlichen Statistik nach Material über die Verfolgung der Kirche in Deutschland in den Jahren 1933–1945 angefragt“ werde.

[54] Vgl. die Hinweise bei Morsey, Gründung (wie Anm. 30), 477. Insbesondere der Münchener Erzbischof Kardinal Döpfner, bis 1961 Bischof von Berlin, machte sich für die katholische Zeitgeschichtsforschung stark.

[55] Vgl. Fritz Fischer, Der Griff nach der Weltmacht, Düsseldorf ^{2}1962.

[56] Der 1961 bis 1962 in Jerusalem durchgeführte Prozess gegen Adolf Eichmann gilt als Schlüsselereignis für die nun einsetzende Auseinandersetzung der amerikanischen Forschung und Öffentlichkeit mit dem Holocaust.

liche Auflösung der traditionellen Sozialmilieus und deren Transformierung. Schließlich konfrontierte die Fortsetzung der juristischen Auseinandersetzungen über Holocaust- und Euthanasieverbrechen[57] die „Generation der Väter" von neuem mit kritischen Rückfragen nach der nationalsozialistischen Vergangenheit, diesmal durch ihre Enkelsöhne und -töchter.

Die öffentlichen Auseinandersetzungen über die Vergangenheit der katholischen Kirche im „Dritten Reich" wurden selbst Teil des sich wandelnden Katholizismus und katholischen Milieus.[58] Die Spannungen erwuchsen aus einer an die „etablierte" Kirche gerichteten Kritik, deren Vertreter für ihre Forderungen nach (innerkirchlicher) Demokratisierung historische Argumente vortrugen. Sie kehrten die bis dahin gültigen Geschichtsbilder und Bewertungsmaßstäbe um und stellten sie geradezu auf den Kopf. So erschien im Februar 1961 in der traditionsreichen katholischen Kulturzeitschrift „Hochland" eine „kritische Betrachtung" des Juristen Ernst-Wolfgang Böckenförde, die auf die politische Einmischung der katholischen Bischöfe in die tagesaktuelle Politik zielte.[59] Dazu untermauerte Böckenförde seine schon früher vorgetragene These einer „innere[n] Affinität der Kirche zu autoritären Regimen" mit historischen Belegen über das Versagen des „deutsche[n] Katholizismus im Jahre 1933". Die erst wenige Jahre zurückliegende verfassungsrechtliche Anerkennung des Reichskonkordats als Bestandteil bundesdeutschen Staatskirchenrechts geriet auf diese Weise in die Schusslinie historischer Auseinandersetzungen. Auf ein breites Echo stieß zwei Jahre später der Schriftsteller Carl Amery, als er in seiner Streitschrift „Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute" das Versagen des „Milieu"-Katholizismus 1933 als historisches Argument für seine zeitkritische Bestandsaufnahme des bundesdeutschen Katholizismus der restaurativen „Adenauer-Ära" ins Feld führte. Amerys Polemik gegen die kleinbürgerlichen Werte und Tugendvorstellungen des katholischen Mehrheitsmilieus diskreditierte dessen Fortbestehen und Dominanz als „neuer Souverän" des Katholizismus mit seiner moralischen Kapitulation vor dem Nationalsozialismus.[60]

Die breite Öffentlichkeit und einen „dramatischen" Höhepunkt erreichten die Auseinandersetzungen 1963, als am 20. Februar Rolf Hochhuth in seinem Theaterstück „Der Stellvertreter" das vermeintliche „Schweigen" des Papstes zum Holocaust anprangerte und ein beispielloses Skandalon auslöste.[61] Überlagert und beschleunigt wurden die Debatten durch amerikanische Publikationen. Ebenso wenig wie Böckenfördes Beitrag verfolgte Gordon Zahns spektakuläres und 1965 sogleich ins Deutsche übersetzte Buch „German Catholics and Hitler's War" weniger historische als viel-

[57] Vgl. neben dem Eichmann-Prozess (1961) auch den Frankfurter Auschwitz-Prozess (1963–1965) und den Frankfurter Euthanasie-Prozess (1967/68).

[58] Vgl. Schmidtmann, Katholische Studierende (wie Anm. 28), 225–232.

[59] Ernst-Wolfgang Böckenförde, Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung, in: Hochland 53. 1960/61, 215–239. Vorrangige Absicht Böckenfördes war es, die bischöfliche Einmischung während der 1950er-Jahre in die Politik zu kritisieren.

[60] Vgl. Carl Amery, Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute, Reinbek b. Hamburg 1963, 9.

[61] Vgl. dazu Hummel, Gedeutete Fakten (wie Anm. 6), 524f., 532f.; Nadine Ritzer, Alles nur Theater? Zur Rezeption von Rolf Hochhuths „Der Stellvertreter" in der Schweiz 1963/1964, Fribourg 2006.

mehr pazifistische Interessen.[62] Die bereits kontrovers diskutierten Fragen nach „Machtergreifung und Reichskonkordat" und „Pius XII. und den Juden"[63] wurden um einen weiteren umstrittenen, höchst politischen und aktuellen[64] Komplex erweitert: die Frage nach der Haltung der katholischen Kirche zum Krieg.[65]

Die kritischen Argumente, die in diesen geschichtspolitischen Auseinandersetzungen vorgebracht wurden, fanden auch in die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen Eingang. Das galt zunächst für das von Hochhuth inszenierte päpstliche Schweigen, aber mehr noch für die von Böckenförde angeführten inneren Gründe dafür, dass sich Kirche und Katholizismus 1933 für das NS-Regime anfällig gezeigt hatten: einen beide verbindenden „tief verwurzelten Antiliberalismus [...], aus dem sich die Ablehnung von Demokratie und moderner Gesellschaft, die Hinneigung zu autoritärer Regierung, Führertum und ‚organischer Volksordnung' von selbst ergab"; sodann „die erklärte Feindschaft gegen den Bolschewismus, den man als unmittelbare Bedrohung empfand, und der Ärger über die verbreitete ‚öffentliche Unsittlichkeit'"; schließlich die fehlende naturrechtliche Verankerung der Verfassungstreue, die also unter veränderten Bedingungen schlicht überflüssig werden konnte, was Hitler 1933 den Gehorsam als rechtmäßiger Obrigkeit beschert habe.[66] Ihre Wirkung entfalteten solche Argumente, weil bis dahin gerade die katholische (Naturrechts-) Tradition als Fundament kirchlichen Widerstands gegen den Nationalsozialismus gegolten hatte und damit die Kirche selbst in einem Teil ihres Selbstverständnisses getroffen wurde.[66]

Inspiriert durch Carl Amerys katholizismuskritischen Essay über das „juste milieu" erklärte der Soziologe M. Rainer Lepsius 1966 Krise und Untergang der Weimarer Republik damit, dass die moderne Gesellschaft seit der Kaiserzeit durch sozialmoralische Milieus segmentiert gewesen sei.[67] So habe nicht zuletzt das katho-

---

[62] Vgl. Gordon Zahn, Die deutschen Katholiken und Hitlers Kriege, Graz–Wien–Köln 1965.

[63] 1965 erschienen zeitgleich der jeweils erste Band von Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale. Édités par Pierre Blet/Robert A. Graham/Angelo Martini/Burkhart Schneider, 12 Bde., Città del Vaticano 1965–1981, Dieter Albrecht (Bearb.), Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung, 3 Bde, Mainz 1965, 1969, 1980 und die Dokumentation Saul Friedländers „Pius XII. und das Dritte Reich", Reinbek bei Hamburg 1965, die „aufgrund einseitiger Quellenauswahl und willkürlicher Zitiertechnik" zu einseitigen Urteilen führte. Vgl. v. Hehl, Katholizismus und Nationalsozialismus (wie Anm. 9), 21.

[64] Zu denken ist an die Kuba-Krise 1962 und den 1965 beginnenden Krieg der USA gegen Nord-Vietnam.

[65] 1968 erschien ein erster Aufsatz von Manfred Messerschmidt, Aspekte der Militärseelsorgepolitik in nationalsozialistischer Zeit, in: Militärgeschichtliche Mitteilungen 2. 1968, 63–105. Zur (inner-)katholischen Diskussion während der 1950er Jahre über die Frage der „Wiederbewaffnung" vgl. Anselm Doering-Manteuffel, Katholizismus und Wiederbewaffnung. Die Haltung der deutschen Katholiken gegenüber der Wehrfrage 1948–1955, Mainz 1981.

[66] Vgl. Böckenförde, Der deutsche Katholizismus (wie Anm. 59), 225, 236.

[67] Lepsius definierte die gleichbedeutend verwendeten Begriffe „Sozialmilieu", „sozio-kulturelles Milieu" und „sozialmoralisches Milieu" als „soziale Einheiten, die durch eine Koinzidenz mehrerer Strukturdimensionen wie Religion, regionale Tradition, wirtschaftliche Lage, kulturelle Orientierung, schichtspezifische Zusammensetzung der intermediären Gruppen, gebildet werden. Das Milieu ist ein sozio-kulturelles Gebilde, das durch eine spezifische Zuordnung solcher Dimensionen auf einen bestimmten Bevölkerungsteil bestimmt wird." (68). Entsprechend der sozialen Basis der Parteien unterschied Lepsius das ostelbisch-konservative, das katholische, das liberal-bürgerliche und das

lische Milieu mit einem von vormodernen Orientierungen und Werten bestimmten politischen Verhalten die Ausbildung eines allgemeinen Staatsbürgertums und eine frühzeitige Demokratisierung behindert. Andererseits habe die erfolgreiche subkulturelle Abschottung des Milieus an der Basis „gegenüber dem Nationalsozialismus eine [...] große Resistenz ermöglicht."[68] Zeitgleich stellte der Bochumer Zeithistoriker Hans Mommsen in einem Beitrag über „Gesellschaftsbild und Verfassungspläne des deutschen Widerstandes" das gängige Urteil über dessen christlich-moralische Wertmaßstäbe in Frage, indem er die innenpolitischen Zukunftsentwürfe konservativer Widerstandsgruppen als stärker rückwärtsgewandt-monarchisch denn zukunftsweisend-demokratisch kennzeichnete.[69]

Den ersten Versuch einer aktengestützten wissenschaftlichen Gesamtdarstellung über die katholische Kirche im Dritten Reich unternahm jedoch nicht ein deutscher Zeithistoriker, sondern ein amerikanischer Politologe. Sie wurde 1965 dank einer „Spiegel"-Vorabveröffentlichung unter dem plakativen Titel „Mit festem Schritt ins Neue Reich" weit verbreitet und erschien anschließend als Buch. Autor war der in Deutschland geborene, 1939 nach Palästina emigrierte Guenter Lewy. Der nach dem Krieg in den USA lehrende Politologe führte in seinem Buch jene nicht zuletzt Böckenförde, Amery und Hochhuth rezipierende Argumente auf, die seitdem von einer kirchenkritischen Geschichtswissenschaft vorgetragen werden: Die Kirche suchte einen modus vivendi mit dem NS-Regime; sie suchte Eingriffe von Partei und Staat in kirchliche Belange abzuwenden (episkopaler Egoismus); deswegen hielt sie sich anderweitig betont zurück, wie beispielsweise in der Judenfrage; sie war auf Legalität und (äußere) Loyalität bedacht, um das Reichskonkordat nicht zu gefährden („Burgfriede"); wenn Widerstand grundsätzliche Opposition bedeutet, habe die Kirche keinen Widerstand geleistet.[70] Lewys Buch traf den Nerv der Zeit, denn es verknüpfte die Forschungserkenntnisse mit Grundkonstanten der zeitgenössischen Auseinandersetzung über die NS-Vergangenheit: Öffentlichkeit, Kirchenkritik und politische Moral.[71]

---

sozialistische Milieu. Die vier von ihm identifizierten „sozialmoralischen Milieus" hätten eher Autonomie und Eigeninteressen der Parteien gefördert als deren Integration in die Gesamtgesellschaft; umgekehrt habe deshalb die Fixierung der Parteien auf ihre Milieus die Demokratisierung in Deutschland gehemmt. Vgl. M. Rainer Lepsius, Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft in: Gerhard A. Ritter (Hg.), Deutsche Parteien vor 1918, Köln 1973, 56–80, hier 68–70.

[68] Vgl. ebd., 65.

[69] Vgl. Hans Mommsen, Gesellschaftsbild und Verfassungspläne des deutschen Widerstands, in: ders., Der Nationalsozialismus und die deutsche Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze, Lutz Niethammer/Bernd Weisbrod (Hgg.), Reinbek b. Hamburg 1991, 233–337; zusammenfassend Klaus Hildebrand, Das Dritte Reich, München ^{6}2003, 297.

[70] Guenter Lewy, Die katholische Kirche und das Dritte Reich, München 1965 (engl. EA: The Catholic Church and Nazi Germany, 1964). Die zusammenfassende Auflistung der Argumente bei von Hehl, Kirche (wie Anm. 2), 239.

[71] Inwieweit Lewy bei seinen Urteilen indirekt an frühere Forschungen anknüpfte, wäre zu prüfen. In seiner Dissertation hatte er sich mit der politischen Philosophie Juan de Marianas auseinandergesetzt. Vgl. Constitutionalism and Statecraft during the Golden Age of Spain. A Study of Political Philosophy of Juan de Mariana S.J., Geneva 1960. Marianas Name ist bekannt durch sein Werk „De rege et regis institutione" (1598), eine Schrift über den Ursprung und die Natur des Staates, in der er sich für das Recht von Rebellen aussprach, einen tyrannischen Fürsten zu stürzen.

Unverkennbar brach in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre die relative Geschlossenheit von Geschichte und Geschichtsbild der Adenauerzeit, die als Einheit von religiösem Heil und geschichtlicher Heilung[72] umschrieben worden ist, auseinander. Die zeitgenössisch vielzitierte „Umwertung der Werte" (F. Nietzsche) wurde in der Negation der bis dahin vorherrschenden historischen Urteilsmaßstäbe deutlich: Katholische Kirche erschien als „anti-"demokratisch, „anti-"bolschewistisch, „anti-"sozialistisch und „anti-"pazifistisch und deshalb gerade nicht als „anti-"faschistisch – im Gegenteil. Das erklärt die Heftigkeit, mit der die Auseinandersetzungen geführt wurden.

Bei ihren Bemühungen, das Verhältnis der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus historisch zu klären, geriet die junge zeitgeschichtliche Katholizismusforschung in mehrfacher Weise in eine Defensive: *Geschichtspolitisch* erschien die Verteidigung einer antitotalitären Haltung der katholischen Kirche rückwärtsgewandt wie die Kirche selbst und nicht mehr kompatibel mit einer Zeitgeschichtsforschung, die ihre Maßstäbe an der „modernen" Gesellschaftskritik und deren Demokratieverständnis orientierte. Die revisionistischen Historiker bedurften der Katholizismusforschung und ihrer Ergebnisse nicht. Zudem wirkten sich die aus den Quellen dokumentierten Fakten nur in geringer Weise auf die faktengelösten metahistorisch begründeten Geschichtsbilder aus, welche die öffentlichen Auseinandersetzungen bestimmten.

Innerkirchlich argumentierte die Katholizismusforschung, historisch zutreffend, mit einem hierarchischen Kirchenbild und -verständnis, das schon in den 1950er Jahren zu erodieren begonnen hatte und seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) mit seinem erneuerten Kirchenbegriff und dialogischen Weltverständnis nur noch schwer vermittelbar war. Umgekehrt provozierte die aus erneuertem Kirchenverständnis sowie gesamtgesellschaftlichem Umbruch erwachsende Kritik an einer „etablierten" und „undemokratischen" bundesdeutschen Kirche neue Rückfragen an deren Vergangenheit vor 1945 und die Gründe ihres vermeintlichen Versagens im „Dritten Reich". Solche geschichtspolitisch motivierten Rückfragen, die zwar historisch nicht unproblematisch, aber durchaus berechtigt waren, ließen ein Verständnis von Kirche erkennen, das sich von jenem „sentire cum ecclesia", wie es die katholischen Historiker verstanden, offenbar unterschied. Wenn Carl Amery überzeugt war, das „sentire cum ecclesia" könne sogar den Bruch mit dem gesellschaftlich angepassten Katholizismus der Adenauerzeit verlangen,[73] so stellte er implizit das heuristische Leitmotiv in seiner Bedeutung für die katholischen Historiker in Frage.

Wissenschaftlich wollten die katholischen „Profan"-Historiker hingegen ihren fachspezifischen Standards folgen und „sichere Fundamente für ein nuanciertes historisches Gesamtbild [...] liefern, das sich von Apologie wie Anklage fernhält".[74] Sie stützten ihre historischen Analysen der historisch fassbaren, weil gesellschaftlich wirksamen „Außenseite" von Kirche auf international anerkannte totalitarismus-

[72] Vgl. Schmidtmann, Fragestellung (wie Anm. 8), 176.

[73] Vgl. Amery, Katholische Kirche (wie Anm. 60), 117; vgl. auch Schmidtmann, Katholische Studierende (wie Anm. 28), 230.

[74] So Dieter Albrecht im Vorwort zu: Ders. (Hg.), Katholische Kirche (wie Anm. 2), VI.

theoretische Erklärungsmodelle. Die Frage nach Moral und Schuld war in ihren Augen nur mit theologischen Urteilskategorien zu messen.[75] Nolens volens entstand der Eindruck, hier wolle man der Antwort auf die entscheidende Frage nach Schuld und Versagen der Kirche ausweichen und mit historischen Argumenten Kirchenapologie betreiben.

Mit historisch gesicherten und differenzierenden Sachargumenten war der zeitgenössische Kampf um die Deutung der jüngsten kirchlichen Vergangenheit kaum zu gewinnen. Eine Antwort auf die in der Öffentlichkeit so heftig diskutierte Schuldfrage gaben die Publizisten und Dichter, Politikwissenschaftler, Soziologen und „politischen" Theologen.[76] War hier vor dem Hintergrund der konziliaren Veränderungen eine semantische Verschiebung des Gefüges von Kirche und Welt erfolgt, die in ihrer Konsequenz jenen Bruch mit der katholischen Kirche auch historisch legitimierte bzw. vollzog, den Carl Amery im Sinne eines „sentire cum ecclesia" gelegentlich für nötig erachtet hatte? Dies könnte erklären, weshalb Lewys Argumentation und Hochhuths Geschichtsbild auf ein nachhaltiges Echo stieß (und immer noch stößt).

Jedenfalls waren die Positionen einer erinnerungskulturellen und geschichtspolitischen, historischen und metahistorischen Auseinandersetzung abgesteckt. Diese erfasste alle Diskursebenen geschichtlicher Bewusstseinsbildung und wirkt in den Konfliktlinien bis in die Gegenwart nach. Die wissenschaftlichen Kontroversen wurden befeuert von der dominierenden zeit- und ideologiekritischen Faschismusforschung, die mit ihrem Verdikt gegen totalitarismustheoretische Erklärungsansätze zugleich in der katholischen Kirche lediglich noch eine „kollaborative", weil hierarchische und antibolschewistische Stütze des NS-„Systems" zu erkennen vermochte.[77] Der zumindest im Ton vorherrschende Gleichklang mit der zeitgenössischen DDR-Forschung war nicht zu überhören,[78] ein wissenschaftlicher Dialog kaum mehr möglich.[79] Ansonsten kam die Bedeutung von Religion als eigenständiger gesell-

---

[75] Eine endgültige Neubestimmung des Verhältnisses der Christen zum Judentum wurde erst 1965 durch das Zweite Vatikanische Konzil vorgenommen. Vgl. unten Anm. 112–114.

[76] Vgl. dazu Thomas Brechenmacher, Der Dichter als Fallensteller. Hochhuths Stellvertreter und die Ohnmacht des Faktischen. Versuch über die Mechanismen einer Geschichtsdebatte, in: Michael Wolffsohn/Thomas Brechenmacher (Hgg.), Geschichte als Falle. Deutschland und die jüdische Welt, Neuried 2001, 217–257; Vgl. Lewy, Katholische Kirche (wie Anm. 70), 364–371; Hummel, Gedeutete Fakten (wie Anm. 6), 532f.

[77] Zwischen den Verhältnissen in Deutschland, Italien, Spanien und Kroatien wurde nicht weiter unterschieden. Vgl. Karlheinz Deschner, Mit Gott und dem Führer. Die Politik der Päpste zur Zeit des Nationalsozialismus, Köln 1988. Zur öffentlichen Kontroverse vgl. Heinrich Lutz, Katholizismus und Faschismus. Analyse einer Nachbarschaft. Heinrich Lutz antwortet Carl Amery, Düsseldorf 1970.

[78] Vgl. die 1965 veröffentlichte Ost-Berliner Dissertation von Hans-Joachim Seidowsky über „Das Reichskonkordat vom 20. 7. 1933 als Beitrag der politisch-klerikalen Kräfte der katholischen Kirche in Deutschland und des Vatikans zur Stabilisierung der faschistischen Diktatur in Deutschland". Der nachmalige Fernsehjournalist Seidowsky arbeitete als Inoffizieller Mitarbeiter für die Staatssicherheit der DDR.

[79] Vgl. die 1978 in Bielefeld durchgeführte Zeitzeugentagung „Gegner des Nationalsozialismus. Wissenschaftler und Widerstandskämpfer auf der Suche nach historischer Wirklichkeit" und die dort diskutierte Kritik an der katholischen Kirche. Christoph Kleßmann/Falk Pingel (Hgg.), Gegner des Nationalsozialismus. Wissenschaftler und Widerstandskämpfer auf der Suche nach historischer

schaftsgeschichtlicher Kraft bei solchem klassen- und herrschaftssoziologischen Zugriff nicht in den Blick oder blieb – wie die Studien über die katholische Arbeiterbewegung, die christlichen Gewerkschaften oder die katholische Jugend – bis zu Beginn der achtziger Jahre weitgehend unbeachtet.[80]

Die erste zeitgeschichtliche Zwischenbilanz, die Dieter Albrecht 1976 vorlegte, machte deutlich, welche immensen Fortschritte die zeitgeschichtliche Katholizismusforschung in den anfänglich aufgeworfenen Fragen (Machtergreifung, Reichskonkordat, Pius XII.) erzielt hatte.[81] Die Ergebnisse hoben sich markant vor dem Hintergrund des großen Mainstreams jener Historiker ab, die den Nationalsozialismus aus den kapitalistischen Funktionszusammenhängen zu erklären versuchten. Die Rezeption der erzielten Forschungsergebnisse blieb infolgedessen auf einen vergleichsweise kleinen Kreis historischer Spezialisten beschränkt.[82]

Immerhin wurden die Grenzen historiographisch bedingter, konfessionsgebundener Zeitgeschichtsschreibung überschritten: Unbeschadet einzelner Kontroversen hätte Klaus Scholders beide christlichen Kirchen umgreifende Darstellung ohne die fundierten Quellen- und Forschungsbeiträge über den Katholizismus im Dritten Reich nicht geschrieben werden können.[83] Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte löste sich Anfang der siebziger Jahre von der theologischen Fixierung auf den evangelischen Kirchenkampf im engen Sinne und weitete den Forschungsfokus zeitgeschichtlich auf die Weimarer Republik und die Bundesrepublik (nicht aber das 19. Jahrhundert) aus.[84] Der „Kirchenkampf-Begriff" wurde

---

Wahrheit, Frankfurt a. M. 1980, 140–149. Vgl. auch die Tagungseindrücke des Jesuitenpaters und Historikers Ludwig Volk, der über den Widerstand der katholischen Kirche referiert hatte, zit. bei Antonia Leugers, Die deutschen Bischöfe und der Nationalsozialismus, in: Lucia Scherzberg (Hg.), Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich, Paderborn 2005, 32–55, hier 32f. – Leugers' harsche Kritik, Ludwig Volk habe wider besseres (Akten-)Wissen die innerkirchlichen Kontroversen während der NS-Zeit zugunsten einer „kirchenloyale[n] Forschungs- und Erinnerungsarbeit" verschwiegen, wird weder der umfassenden, bis heute gültigen historisch-kritischen Editionsarbeit Volks, noch der von geschichtspolitisch aufgeladenen Diskursen geprägten zeitgenössischen Forschungsdiskussion gerecht.

[80] Vgl. Klaus Gotto, Die Wochenzeitung Junge Front/Michael. Eine Studie zum katholischen Selbstverständnis und zum Verhalten der jungen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus, Mainz 1970; Barbara Schellenberger, Katholische Jugend und Drittes Reich. Eine Geschichte des Katholischen Jungmännerverbandes 1933–1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz, Mainz 1975; Jürgen Aretz, Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus. Der Verband katholischer Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands 1923–1945, Mainz ^{2}1982; Heinrich Küppers, Der Katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitlerdiktatur. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Volksschullehrerstandes, Mainz 1975; Michael Schneider, Die christlichen Gewerkschaften 1894–1933, Bonn 1982; Heinz-Albert Raem, Katholischer Gesellenverein und Deutsche Kolpingsfamilie in der Ära des Nationalsozialismus, Mainz 1982.

[81] Die in diesem Band (s. Anm. 2) enthaltenen, bis heute grundlegenden Beiträge über die Fuldaer Bischofskonferenz im Dritten Reich hatte Ludwig Volk bereits 1966 in den Grundzügen erarbeitet und dann 1966 bzw. 1969 in den „Stimmen der Zeit" publiziert. Vgl. Ludwig Volk, Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Dieter Albrecht, Mainz 1987, XI u. 56.

[82] Vgl. Hummel, Gedeutete Fakten (wie Anm. 6), 535.

[83] Zur mittlerweile erledigten Repgen-Scholder-Kontroverse vgl. Thomas Brechenmacher (Hg.), Das Reichskonkordat 1933. Forschungsstand, Kontroversen, Dokumente, Paderborn u. a. 2007.

[84] http://www.ekd.de/zeitgeschichte/evakiz30119.htm (Stand: Februar 2008).

„ökumenisch": Bezeichnete er ursprünglich die 1933/34 einsetzende innerprotestantische Auseinandersetzung über den evangeliumsgemäßen Weg, so wurde er nun zur konfessionsübergreifenden Epochenbezeichnung für die Auseinandersetzung der christlichen Kirchen mit dem Nationalsozialismus.[85] Das entsprach nicht nur einer pluralisierten Gesellschaft, in der konfessionelle Abgrenzungen eine immer geringere Bedeutung hatten. Es zeigte sich auch, dass auf dem Feld der Zeitgeschichte die „profan"geschichtliche Katholizismusforschung die kirchengebundene und theologiegeleitete Kirchengeschichtsschreibung in beiden Konfessionen methodisch nachhaltig zu beeinflussen begann, noch bevor diese das Verhältnis von theologischer Absicht und historischer Empirie grundsätzlich geklärt hatte.[86]

4. Erforschung von „Kirchenkampf", Widerstand, „Resistenz" und „Dissens" in den siebziger und achtziger Jahren

Seit der zweiten Hälfte der siebziger Jahre rückte das Thema „Kirchen und Nationalsozialismus" auf der Agenda öffentlicher geschichtspolitischer Debatten allmählich nach hinten, die Katholizismusforschung gelangte somit in ruhigere Bahnen. Anders als in der organisierten zeitgeschichtlichen Protestantismusforschung[87] wurde das nunmehr abgesteckte Forschungsfeld in seiner ganzen Breite „beackert", das zeitgenössische kirchlich-katholische Selbstverständnis sowie die historischen Handlungsspielräume und Grenzen kirchlichen Handelns in der totalitären Weltanschauungsdiktatur systematisch erforscht. Am Ausgang der achtziger Jahre lagen mehr als 5.700 (!) wissenschaftlich vorzüglich edierte Dokumente vor, die das Verhältnis von NS-Regime und katholischer Kirche aus unterschiedlichen Perspektiven quellenmäßig erschlossen.[88] Die Hälfte von ihnen betraf die Aktivitäten des deutschen Episkopats, ein weiteres Viertel die des Heiligen Stuhls[89] und gut ein Fünftel staatliche Quellen, die die Überwachung und Verfolgung der katholischen Kirche

[85] Vgl. Ulrich von Hehl/Carsten Nicolaisen, „Kirchenkampf", in: Staatslexikon[7] 3, 429–435; Klaus Scholders 1977 begonnenes, ambitioniertes Unterfangen, beide Kirchen parallel zu behandeln, wird seit seinem Tod 1985 von Gerhard Besier und Jörg Thierfelder fortgeführt. Vgl. Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen; Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung. 1934. Barmen und Rom, Frankfurt a. M. 1986 (TB-Ausg.); fortges. v. Gerhard Besier, Die Kirchen und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe. 1934–1937, München 2001.

[86] Vgl. oben Anm. 50.

[87] In der 1975 in der Folge der „Arbeiten zum Kirchenkampf" eingerichteten Reihe „Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" (A: Quellen, B: Forschungen) der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte erschienen bis 1989 lediglich 2 Quellen- und 2 Forschungsbände. Erst nach 1990 ist erneut eine stärkere Hinwendung zu Erforschung der NS-Zeit erkennbar. Hinzuweisen ist allerdings auf die Studien Klaus Scholders († 1985), Joachim Mehlhausens († 2000) und der Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Meier und Kurt Nowak († 2001).

[88] Die Angaben beziehen sich auf die Akteneditionen, die in der Quellenreihe A der „Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte" das Feld des Nationalsozialismus behandeln. Vgl. http://www.kfzg.de/Publikationen/Reihe_A_Quellen/reihe_a_quellen.html (Stand: Februar 2008).

[89] Der Vatikan selbst edierte im gleichen Zeitraum weitere 5.108 Dokumente in zwölf Bänden „Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale". Vgl. Anm. 63.

belegten.[90] Ergänzt wurde dieses dichte Quellenbild durch zahlreiche historische Einzelstudien, welche die großen Konfliktlinien zwischen totalitärer Weltanschauungsdiktatur und katholischer Kirche differenziert und vor allem auch in ihren regionalgeschichtlichen Brechungen untersuchten.[91] Als exemplarisch kann die umfassende, bereits 1964 von den Bischöfen unterstützte, 1979 neuerlich angestoßene und 1981 abgeschlossene prosopographische Dokumentation über das Konfliktverhalten des katholischen Klerus im und seine „politisierende" Wahrnehmung durch das NS-Regime gelten.[92]

Aus dem Kreis der Katholizismusforscher war es namentlich Heinz Hürten, der „an eine auch von der evangelischen Forschung bestätigte Einsicht erinnert[e], daß ein nur auf politische Fundamentalopposition bezogener Widerstandsbegriff nicht geeignet ist, die Breite kirchlicher Verhaltensformen angemessen zu kennzeichnen."[93] Der von Martin Broszat im Rahmen der Erforschung „Bayerns in der NS-Zeit" 1977 in die Diskussion eingeführte, nicht unumstrittene „Resistenz"-Begriff leitete methodologisch einen grundlegenden Perspektivwechsel der Widerstandsforschung ein: „In jedem politisch-gesellschaftlichen System, noch mehr unter einer politischen Herrschaft wie der des NS, zählt politisch und historisch vor allem, was getan und was bewirkt, weniger das, was nur gewollt oder beabsichtigt war."[94] Die historische Wahlforschung kam zu dem Ergebnis: „Hätte es [...] nur Katholiken gegeben, wäre es wohl nie zu einer nationalsozialistischen Machtübernahme gekommen [...]."[95]

In der Geschichtsschreibung über das Dritte Reich erhielten die christlichen Kirchen nunmehr unter der Überschrift des „Kirchenkampfes" einen gemeinsamen festen Platz als bedeutende Träger des Widerstandes gegen die totalitäre Diktatur zugewiesen.[96] Für die katholische Kirche ergab sich ein äußerst breites Bild vom katholischen Widerstand, der entsprechend der spezifischen historischen Sozialgestalt des „katholischen Milieus" kaum einen politischen oder sozialen Lebensbereich

---

[90] Die von der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte mitbetreute Bearbeitung der „Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches" enthalten in den bislang erschienenen vier Bänden insgesamt 487 Dokumente. Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches, hg. v. der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Bd. 1: Das Jahr 1933; Bd. 2: 1934/35, bearb. v. Carsten Nicolaisen; Bd. 3: 1935–1937, Bd. 4: 1937–1939, bearb. v. Gertraud Grünzinger/Carsten Nicolaisen, Stuttgart 1971–2000.

[91] Vgl. Cornelia Rauh-Kühne, Katholisches Sozialmilieu, Region und Nationalsozialismus, in: Horst Möller/Andreas Wirsching/Walter Ziegler (Hgg.), Nationalsozialismus und Region. Beiträge zur regionalen und lokalen Forschung im internationalen Vergleich, München 1996, 213–236; Michael Schneider, Nationalsozialismus und Region, in: ASozG 40. 2000, 423–439. Karl-Joseph Hummel, Kirche und Katholiken im Dritten Reich, in: ders. (Hg.), Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung (wie Anm. 7), 59–81.

[92] Vgl. von Hehl/Kösters (Bearb.), Priester unter Hitlers Terror (wie Anm. 52).

[93] Vgl. von Hehl, Nationalsozialistische Herrschaft, München 1996, 98.

[94] Martin Broszat, Resistenz und Widerstand, in: ders. u. a. (Hgg.), Bayern in der NS-Zeit, Bd. 4: Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt, Teil C, München–Wien 1981, 691–709, hier 698.

[95] Jürgen Falter, Hitlers Wähler, München 1991, 179.

[96] Vgl. die beiden großen, anlässlich des Gedenkens an den „20. Juli" von Peter Steinbach gemeinsam mit Jürgen Schmädeke 1984 bzw. mit Johannes Tuchel 1994 veröffentlichten Tagungsbände. Jürgen Schmädeke/Peter Steinbach (Hgg.), Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler, München–Zürich 1984; Peter Steinbach/Johannes Tuchel (Hgg.), Widerstand gegen den Nationalsozialismus, Bonn 1994.

unberührt ließ. Konstatiert wurde der Widerstand der katholischen Arbeiterbewegung, das Widerstehen aus katholischem Glauben, der Widerstand aus katholisch-politischen Grundüberzeugungen und schließlich auch die „vielen kleinen Formen des zivilen Mutes" in Form katholischer Milieuresistenz.[97] Klaus Gotto, Konrad Repgen und Hans Günter Hockerts schlugen resümierend ein dann weithin akzeptiertes Stufenmodell vor, das „Widerstand" ansteigend von der „punktuellen Unzufriedenheit" über „Resistenz, Selbstbewahrung, Nichtanpassung" und „öffentlichen Protest" bis zum „aktiven Widerstand" definierte und differenzierte.[98] Heinz Hürten führte die langjährigen Forschungen 1992 in einer umfassenden Synthese über „Deutsche Katholiken 1918–1945" zusammen.[99]

Es konnte nicht ausbleiben, dass dieses Ergebnis der zahlreichen, an Broszats Forschungsprojekt anknüpfenden regionalgeschichtlichen Milieuforschungen auf Widerspruch stieß. Namentlich der renommierte britische Historiker Ian Kershaw äußerte Kritik: Die katholische Milieuresistenz sei lediglich auf die religiös-kirchlichen Belange beschränkt geblieben und habe den Herrschaftswillen der Nationalsozialisten eben nicht wirksam begrenzt, sondern im Gegenteil durch politische Ergebenheit gegenüber dem Regime bis zu dessen Untergang unterstützt. Nicht „Resistenz", sondern „Dissens"[100] und „Loyalität"[101] hätten das katholische Verhalten bestimmt, Widerstand sei darum nur nach einem Bruch mit der katholischen Milieutradition möglich gewesen. Die Historiker Klaus-Michael Mallmann und Gerhard Paul sowie Thomas Breuer begründeten die kritische Beurteilung mit der Existenz und dem Selbstverständnis eines „ultramontanen" katholischen Milieus seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Sie verknüpften die Befunde über die katholische Kirche im Dritten Reich mit jenen kontrovers diskutierten Thesen der Gesellschafts- und Parteiengeschichtsschreibung, die im Kaiserreich einen „antimodernen", antiliberalen und ultramontanen, aber keineswegs homogenen und antinationalen Ghettokatholizismus ausmachten.[102] Die katholischen Bischöfe seien

---

[97] Von der „Resistenz des katholischen Milieus" ist im Anschluss an Martin Broszat und Elke Fröhlich erstmals die Rede bei Heinz Hürten, Selbstbehauptung und Widerstand der katholischen Kirche, in: Schmädeke/Steinbach (Hgg.), Widerstand gegen den Nationalsozialismus, 240–253, hier 248 (wie Anm. 96). Bei Martin Broszat fehlt die Referenz auf den Aufsatz von M. Rainer Lepsius aus dem Jahr 1966; vgl. Anm. 68.

[98] Vgl. Klaus Gotto/Hans Günter Hockerts/Konrad Repgen, Nationalsozialistische Herausforderung und kirchliche Antwort. Eine Bilanz, in: Klaus Gotto/Konrad Repgen (Hgg.), Die Katholiken und das Dritte Reich, Mainz 1980, 122–139, hier 124.

[99] Vgl. Heinz Hürten, Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn 1992.

[100] Vgl. Ian Kershaw, Der NS-Staat. Geschichtsinterpretationen und Kontroversen im Überblick, Reinbek b. Hamburg ^{4}2006, 318–320.

[101] Bei Gerhard Paul ist beides zu „loyaler Widerwilligkeit" zusammengezogen. Vgl. Markus Huttner, Milieukonzept und Widerstandsdebatten in der deutschen zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung. Ein kritischer Kommentar, in: ders., Gesammelte Studien zur Zeit- und Universitätsgeschichte, Münster 2007, 169–186, hier 178.

[102] Vgl. Thomas Breuer, Verordneter Wandel? Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditionaler Lebenswelt im Erzbistum Bamberg, Mainz 1992, 373. Mit seinem Hinweis auf den (Anti-)Modernisimus führt Breuer das kirchliche Verhalten gegenüber dem Nationalsozialismus ausdrücklich auch auf jenen innerkirchlichen „Integralismus" zurück, der im frühen 20. Jahrhundert gegen alle theologischen Widerstände autoritativ durchgesetzt wurde.

letztlich Gefangene eines vormodernen Amtsverständnisses und unzulänglicher Organisationsstrukturen geworden.[103] Bei den Konflikten mit dem NS-Regime habe es sich folglich um unpolitische „Säkularisierungskonflikte"[104] gehandelt, nicht jedoch um einen „politischen" Kampf gegen die NS-Weltanschauung. Das auf milieuegoistische Selbstbewahrung gerichtete Verhalten der Kirche habe anders als das politisch widerständige sozialistische Milieu die „Zeichen der Zeit" verkannt. Nicht nur die katholische Kirchenführung, sondern das gesamte katholische Milieu und alle Katholiken hätten letztlich politisch versagt.[105]

Unverkennbar setzten sich in den Auseinandersetzungen über die Widerstandsfrage nicht nur die Kontroversen der sechziger Jahre, sondern auch die Auseinandersetzungen über die Geschichts- und Kirchenbilder fort. Die Kritik an der These eines wirksamen katholischen Widerstands richtete sich nicht zuletzt gegen dessen Verknüpfung mit der christlich-demokratischen „Erfolgsgeschichte" der Bundesrepublik der Adenauer-Ära.[106] Die Urteile einer sozialwissenschaftlich geleiteten und strukturgeschichtlich argumentierenden Geschichtswissenschaft über den Zusammenhang von katholischem Milieu und „Resistenz" wurden von zum Teil dezidiert kirchen- und katholizismuskritischen Kirchenhistorikern und Publizisten aufgegriffen. Sie spitzten die Befunde plakativ und öffentlichkeitswirksam zu. In der Sache allerdings gelangten sie über Guenter Lewys Argumentation nicht hinaus und blieben in der argumentativen Tiefe hinter Ernst-Wolfgang Böckenförde weit zurück.[107]

5. Der Holocaust in der Katholizismusforschung und das neue Interesse an Religion seit Mitte der achtziger und in den neunziger Jahren

Das Gegenbild zu antitotalitärer Selbstbehauptung, Milieu-Resistenz und Widerstand der katholischen Kirche im Dritten Reich bildete die von Rolf Hochhuth so wirksam inszenierte Vorstellung vom päpstlichen Schweigen zum Holocaust. Das fiktionale Geschichtsbild begann um so mehr zum historischen Faktum zu mutieren,

---

[103] Vgl. Antonia Leugers, Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941–1945, Frankfurt a. M. 1996.

[104] So Gerhard Paul, ‚... gut deutsch, aber auch gut katholisch'. Das katholische Milieu zwischen Selbstaufgabe und Selbstbehauptung, in: Gerhard Paul/Klaus-Michael Mallmann (Hgg.), Milieus und Widerstand. Eine Verhaltensgeschichte der Gesellschaft im Nationalsozialismus. Widerstand und Verweigerung im Saarland 1935–1945, Bd. 3, Bonn 1995, 25–152, hier 141.

[105] Diese Interpretationen sind auch eingegangen bei Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 4: Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914–1949, München 2003, 447–450, 809–818.

[106] Vgl. z. B. das Fazit von Hehls im Artikel ‚Kirchenkampf' (wie Anm. 85), 432: „Diese Grundhaltung [des christlichen Zeugnisses] erwies sich nach 1945 als einer der entscheidenden Antriebe für den staatlich-gesellschaftlichen Neubeginn".

[107] Vgl. Deschner, Mit Gott und dem Führer (wie Anm. 77); Ernst Klee, Persilscheine und falsche Pässe. Wie die Kirchen den Nazis halfen, Frankfurt a. M. ^{3}1992; ders., Die SA Jesu Christi. Die Kirche im Banne Hitlers, Frankfurt a. M. 1989; Heinrich Missalla, Für Gott, Führer und Vaterland. Die Verstrickung der katholischen Seelsorge in Hitlers Krieg, München 1999; Georg Denzler, Widerstand ist nicht das richtige Wort. Katholische Priester, Bischöfe und Theologen im Dritten Reich, Zürich 2003.

je stärker sich Politik, Gesellschaft, Öffentlichkeit und Forschung national und international der nationalsozialistischen Judenvernichtung zuwandten, aber eine gründliche geschichtswissenschaftliche Aufarbeitung des kirchlichen Verhaltens in diesem Punkt unterblieb.

Zwar waren die Ambivalenzen im christlich-jüdischen Verhältnis schon seit Beginn der 1970er Jahre erforscht.[108] Aber abgesehen von einer Studie über die kirchliche Fluchthilfe für Juden blieben die maßgeblichen Jahre der NS-Diktatur weitgehend unterbelichtet, obwohl sich die Quellengrundlage nach und nach verbesserte. Die Schuldfrage blieb aus den erwähnten methodologischen Gründen offen. Spätestens der über eine Gelehrtenauseinandersetzung weit hinausreichende „Historikerstreit" 1986/87 hatte allerdings gezeigt, dass der Holocaust für die Erinnerung und das historische Selbstverständnis der Deutschen in den 1980er Jahren enorm an Bedeutung gewonnen hatte. Im Zentrum der Kontroverse stand die Alternative der Historisierung oder der Sakralisierung des Holocaust. In der Geschichtswissenschaft vollzog sich in dieser Frage ein bemerkenswerter Wandel, der von einer Annäherung von „Geschichte und Gedächtnis" gekennzeichnet war; Geschichtsschreibung erhielt eine zusätzlich, moralische Funktion; der Historiker sei nicht nur Erzähler, sondern auch Anwalt und Richter.[109] Vor dem Hintergrund des 50jährigen Gedenkens der Pogromnacht im November 1938 drängte in der Katholizismusforschung nachdrücklicher denn je die Frage, weshalb die katholische Kirche und der Papst zu Antisemitismus, Pogrom und Judenvernichtung geschwiegen habe.

Innerkirchlich war das Thema bereits seit Beginn der siebziger Jahre durch die „Theologie nach Auschwitz" (Johann Baptist Metz) präsent. Indes stellte sie die Schuldfrage nicht historisch, sondern geschichtstheologisch als Anfrage an die kirchliche Identität. Die Katholizismusforschung sah sich nicht nur mit einem spezifischen, aus dem Konzil hervorgegangenen, die Bedeutung von Judentum und Holocaust einbeziehenden Kirchenbild herausgefordert,[110] das den heilsgeschichtlichen Triumphalismus des Christentums kritisierte.[111] Zugleich verwarf die „politische Theologie" das „neohistoristische" Geschichtsverständnis der Katholizismusfor-

---

[108] Rudolf Lill, Die deutschen Katholiken und die Juden in der Zeit von 1850 bis zur Machtübernahme Hitlers, in: Karl Heinrich Rengstorf/Siegfried Kortzfleisch (Hgg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen, Stuttgart 1970, 370–420; Lutz Eugen Reutter, Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich. Die Betreuung von Auswanderern durch den St. Raphaels-Verein, Hamburg–Recklinghausen 1971.

[109] Vgl. A. Assmann, Der lange Schatten (wie Anm. 4), 47–51.

[110] Vgl. die Erklärung „Nostra aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen, Nr. 4: „Außerdem beklagt die Kirche (...) im Bewußtsein des gemeinsames Erbes mit den Juden, nicht aus politischen Gründen, sondern angetrieben von der religiösen Liebe des Evangeliums, Haß, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich, zu welcher Zeit auch immer und durch wen auch immer, gegen Juden gerichtet haben." (Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen=Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Heinrich Denzinger/Peter Hünermann (Hgg.), Freiburg im Br.–Basel–Wien [38]2007, nr. 4198).

[111] Die konziliaren Impulse eines erweiterten Selbstverständnisses von „Kirche" („pilgerndes Gottesvolk") und eines nach Auschwitz grundlegend veränderten Verhältnisses zur jüdischen Religion („Christgläubige als Söhne Abrahams dem Glauben nach") hatte die „politische Theologie" geschichtstheologisch und -politisch weiterentwickelt.

schung, welches die „präsentische Historizität" des Holocaust verdränge.[112] Die katholischen Historiker und Kirchenhistoriker,[113] die das „sentire cum ecclesia" zu ihrem heuristischen Leitmotiv und den totalitarismustheoretischen Ansatz zur Grundlage ihrer wissenschaftlichen Arbeit gemacht hatten, konfrontierte der deutsche Konzilstheologe Karl Rahner Mitte der 1970er Jahre mit der Auffassung, der historischen Analyse komme allenfalls noch die Aufgabe zu, Details über das unbestreitbare Versagen einer sündigen Kirche ans Tageslicht zu befördern.[114] Innerkirchlich begannen sich geschichtswissenschaftliche Katholizismusforschung und theologiegeleitetes Kirchenverständnis auseinanderzuentwickeln.

Virulent wurden die Spannungen zwischen religiös-theologischer Memoria und historisch-kritischer Zeitgeschichtsforschung in den folgenden neunziger Jahren. Ein bedeutsamer Anstoß erfolgte durch Kontroversen in den USA. Im Streit um die „Amerikanisierung des Holocaust" ging es um dessen identitätsstiftenden Ort in der amerikanischen Nation.[115] In der katholischen Weltkirche setzte sich Papst Johannes Paul II. persönlich an die Spitze eines christlich-jüdischen Aussöhnungsprozesses.[116] Dieser gipfelte am Beginn des neuen Jahrtausends in der öffentlichen Bitte um Vergebung. Derselbe Papst rückte jedoch zugleich die christlichen Blutzeugen des 20. Jahrhunderts in den Mittelpunkt des kirchlichen Interesses. Umstritten waren die Kanonisierung der vom Judentum zum katholischen Glauben übergetretenen, in Auschwitz ermordeten Karmelitin Edith Stein und die Seligsprechung Papst Pius XII.[117]

Befeuert wurden die Auseinandersetzungen von einer Popularisierung und Skandalisierung des Holocaust, die zu einer bis dahin nicht gekannten Loslösung des geschichtspolitischen Erinnerungsdiskurses und seiner Geschichtsbilder von den realhistorischen Zusammenhängen führten. Im Falle der „Spraydosen-Historiographie"[118] John Cornwells und Daniel J. Goldhagens stand die öffentliche Aufmerk-

---

[112] Vgl. Jürgen Manemann, Die Katholische Kirche nach Auschwitz. Zur Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus nach 1945, in: Trumah 5. 1995, 69–92.

[113] Von der zeitgenössischen Kirchengeschichtsschreibung wurde die Bedeutung des Holocaust für das katholische Kirchenverständnis methodisch nicht reflektiert. Vgl. Wilhelm Damberg, Christen und Juden (wie Anm. 5), 93–115.

[114] Rahners Einlassung ist nachgewiesen in: Karl Forster, Synodale Mitverantwortung in der Bewährung. Rückblick auf die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: ders., Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute, Bd. 1, Würzburg 1982, 293–315, hier 312; Hummel, Gedeutete Fakten (wie Anm. 6), 547, formuliert die Spannungen in pointierter Zuspitzung: „Kann theologisch richtig sein, was historisch falsch ist?"

[115] Vgl. Peter Novick, Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord, Stuttgart–München ^{2}2001; A. Assmann, Der lange Schatten (wie Anm. 4), 154–157.

[116] Vgl. dazu Die Kirchen und das Judentum. Bd. 1: Dokumente von 1945 bis 1985, Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hgg.); Bd. 2: Dokumente von 1986 bis 2000, Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hgg.), Paderborn 1987 u. 2001.

[117] Der Prozess der Seligsprechung Papst Pius XII. wurde 1965 während des Zweiten Vatikanischen Konzils eingeleitet; im Jahr 2000 wurde nicht Pius XII., sondern Pius IX. zusammen mit Johannes XXIII. seliggesprochen. Das Verfahren für Pius XII. dauert gegenwärtig noch an. Edith Stein wurde 1998 heiliggesprochen.

[118] So die treffende Bezeichnung von Kurt Nowak, zit. bei Hummel, Gedeutete Fakten (wie Anm. 6), 554.

samkeit in geradezu umgekehrtem Verhältnis zu den dargebotenen historischen Einschätzungen:[119] Dass Katholiken, ihre Bischöfe und ihr Papst sämtlich als „Hitlers willige Vollstrecker"[120] in besonderer Weise einen „eliminatorischen Antisemitismus"[121] vertreten und somit das „Motiv zum Morden"[122] geliefert hätten, überzeugte selbst die kirchenkritischen Katholizismusforscher nicht.[123]

Die skizzierten erinnerungskulturellen und geschichtspolitischen Auseinandersetzungen führten in der historischen Forschung tendenziell dazu, die bewährte These vom „ambivalenten" Verhältnis der katholischen Kirche zum Antisemitismus schärfer und eindimensional im Sinne eines „katholischen Antisemitismus" als Wesensbestandteil katholischer (Sinn-)Deutungskultur zu interpretieren.[124] Die Katholiken seien antisemitisch gewesen, nicht obwohl, sondern weil sie katholisch waren. Begrifflich ebnete diese insbesondere von dem Bielefelder Sozialhistoriker Olaf Blaschke vertretene Interpretation die Unterschiede zwischen rassenideologischem Antisemitismus und den unbestrittenen Ambivalenzen im christlich-jüdischen Verhältnis ein, um den Holocaust direkt mit seiner vorgeblich christlichen Vorgeschichte im 19. Jahrhundert verbinden zu können.[125] Mit der zugespitzten These vom antimodernen „katholischen Antisemitismus" korrespondierten einseitige, institutionelle Kontexte abschwächende Urteile über die vielgestaltigen, stillen katholischen Hilfen für die als Juden verfolgten katholischen „Nichtarier". Die caritative Fürsorge und seelsorgerische Betreuung habe eben nur den Katholiken gegolten und sei überdies nur auf diese Hilfe beschränkt geblieben. Nolens volens habe die katholische Kirche so zu einer „Perfektionierung des nationalsozialistischen Vernichtungsapparates" beigetragen.[126] Der Anklang an die bereits 1965 vorgetra-

---

[119] John Cornwell, Pius XII. Der Papst, der geschwiegen hat, München 1999; Daniel J. Goldhagen, Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne, Berlin 2002.

[120] So der Titel von Goldhagens 1995 erschienenem, von der Wissenschaft einhellig abgelehntem Buch.

[121] Den Begriff verwendet Goldhagen erstmals 1995. Vgl. Daniel J. Goldhagen, Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust, Berlin ^{3}1996, 37.

[122] Vgl. Goldhagen, Katholische Kirche (wie Anm. 119), 214.

[123] Vgl. Olaf Blaschke, Hitlers willige Katholiken? Goldhagens Moralpredigt gegen die katholische Kirche aus der Sicht eines anderen Kritikers ihres Antisemitismus, in: ZfG 50. 2002, 1099–1115; Denzler, Widerstand, 260.

[124] Die Ambivalenzthese geht von der Beobachtung aus, dass Katholiken und ihre Kirche seit dem 19. Jahrhundert zwar den rassisch begründeten Antisemitismus allgemein verwarfen, zugleich aber antisemitische Stereotype auf den zeitgenössischen – durchaus katholikenfeindlichen – (Wirtschafts-) liberalismus übertrugen. Die Ablehnung des rassischen Antisemitismus ging einher mit einem an den mental tief verankerten Antijudaismus partiell anschließenden, soziostrukturellen Antisemitismus.

[125] Vgl. Olaf Blaschke, Katholizismus und Antisemitismus im Kaiserreich, Göttingen 1997, 70–106; ders., Das „Pianische Jahrhundert" als Blütezeit des katholischen Antisemitismus (1846–1945) – und die Blüten katholischer Apologetik heute, in: Hans Erler/Ansgar Koschel (Hgg.), Der Dialog zwischen Juden und Christen. Versuche des Gesprächs nach Auschwitz, Frankfurt a. M. 1999, 115–126; ders. Die „Reichspogromnacht" und die Haltung von katholischer Bevölkerung und Kirche. Mentalitätsgeschichte als Schlüssel zu einem neuen Verständnis, in: ZRGG 52. 2000, 47–74.

[126] So Leugers, Die deutschen Bischöfe (wie Anm. 79), 52; vgl. auch Jana Leichsenring, Die Katholische Kirche und „ihre Juden": Das „Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin" 1938–1945. Berlin 2007, 293, dort sogar mit dem unausgesprochenen Vorwurf, das Hilfswerk habe die seelische Notlage der Juden für Übertritte zum katholischen Glauben ausgenutzt.

genen Thesen Guenter Lewys ist nicht zu überhören.[127] Hinter dem Vorwurf eines fatalistischen „Milieuegoismus" verbargen sich unterschiedliche Argumentationslinien: Zum einen wurde mit Blick auf die Kirche letztlich das historische Versagen von zeitgenössischer Theologie und Kirchenhierarchie konstatiert, die das Judentum nicht oder doch allzu wenig als Teil der eigenen christlichen Religion erkannt habe; das kam der Argumentation der politischen „Theologie nach Auschwitz" nahe. Zum anderen wurde der Kirche der Gegenwart vorgeworfen, sie wolle die doch als *Juden* und nicht als Katholiken verfolgten Opfer für sich vereinnahmen und die katholischen Einzelhilfen für „Nichtarier" im exkulpierenden Sinne missbrauchen. Diese Urteile folgen eher einer grundsätzlichen, die Konfessionen übergreifenden Kirchenkritik.

Gegenüber solchen mentalitäts- und theologiegeschichtlich argumentierenden Werturteilen plädierten die katholischen „Profan"-Historiker dafür, neben mentalen Verhaltensdispositionen die für die historische Wirklichkeit bedeutsamen institutionellen Bedingungen nicht zu unterschätzen.[128] Nicht lautstarke Proteste, sondern wirksame, wenn auch noch so bescheidene Hilfsaktionen seien unter den Bedingungen einer konfessionell segmentierten Gesellschaft und totalitär durchdrungenen Herrschaft das Gebot der Stunde gewesen.[129]

Noch vage bleibt, welche Bedeutung der epochale Zusammenbruch der sozialistischen Ostblockstaaten und die friedliche Wiedervereinigung Deutschlands für die Katholizismusforschung haben. Das Ende der Sowjetunion und ihres Imperiums zwischen 1989 und 1991 beendete nicht nur das Zeitalter des Ost-West-Konfliktes, sondern auch die Epoche säkularreligiöser totalitärer Ideologien. Gesellschaftlich verabschiedete die Postmoderne die bis dahin gültige säkularisierungstheoretische Deutung von „Religion" als „vormodernes" Relikt einer aufgeklärten und säkularisierten Gesellschaft und debattiert mittlerweile die zivilgesellschaftliche Bedeutung von Religion.[130]

In der historischen Forschung fanden seit Mitte der 1980er Jahre Religion und Konfession als eigenständige, gesellschafts- und kulturgeschichtlich bedeutsame Kräfte neue Aufmerksamkeit.[131] Die bis dahin gültige wissenschaftstheoretische Ab-

---

[127] Lewy, Katholische Kirche (wie Anm. 70), 310.

[128] So galt die protestantische Hilfe den „protestantischen Nichtariern" und die Hilfe der Quäker den nicht-konfessionellen Nichtariern.

[129] Zu denken ist hier an die Hilfen Pius' XII. ebenso wie an die Aktivitäten Gertrud Luckners, Margarete Sommers, Gabriele Magnis sowie des Jesuitenpaters Ludwig Born, mehr aber noch an vergleichbare Unterstützungen wie des Unternehmers Oskar Schindler, des einflussreichen Rechtsanwalts Hans Calmeyer in den Niederlanden oder Kurt Gersteins. Vgl. Dieter Fraenkel (Hg.), Lexikon der Gerechten unter den Völkern. Deutsche und Österreicher, Göttingen 2005.

[130] Vgl. Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hgg.), Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert, Köln 2007. Einen guten Überblick bietet Manuel Borutta, Religion und Zivilgesellschaft. Zur Theorie und Geschichte ihrer Beziehung, Berlin 2005. Zu den Auswirkungen für die Zeitgeschichts- und Katholizismusforschung vgl. Christoph Kösters/Antonius Liedhegener/Wolfgang Tischner, Religion, Politik und Demokratie. Deutscher Katholizismus und Bürgergesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: HJ 127. 2007, 353–392; zuletzt: Helmut Mayer, „Was ist mit dem Rest? Jürgen Habermas deutet die Rückkehr der Religion", FAZ 2. Februar 2008.

[131] Vgl. die Beiträge von Wilhelm Damberg, Christoph Kösters, Michael N. Ebertz, Urs Altermatt, Wolfgang Tischner und Antonius Liedhegener in: Hummel (Hg.), Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. (wie Anm. 7), 115–230; außerdem: Ziemann, Der deutsche Katholizimus (wie Anm. 2), 402–422.

grenzung der „profanen" Katholizismusforschung gegenüber der Theologie verlor an Bedeutung. Die Katholizismusforschung öffnete sich nach und nach für die Methoden anderer Nachbardisziplinen wie Soziologie, Ethnologie, Kulturanthropologie, Theologie und Politikwissenschaft[132] und versteht sich als eine Forschungsrichtung, „‚die sich über einen gemeinsamen Gegenstand definiert', die zwischen verschiedenen Fächern steht und die daher ‚ein heterogenes Methodenverständnis pflegt', ohne (...) ihre Herkunft aus der bzw. Rückbindung an die Geschichtswissenschaft verleugnen zu wollen oder zu können.".[133] Initialzündend wirkten insbesondere die Milieustudien des Schweizer Historikers Urs Altermatt, die am Schweizer Beispiel zeigten, dass der religiöse Säkularisierungsprozess keineswegs linear, sondern in „Wellenbewegungen von religiösen Krisen und Erneuerungen"[134] verlief – eine Beobachtung, die sich auch für das katholische Milieu in Deutschland bestätigte und die die bis dahin geläufigen sozialgeschichtlichen Interpretationen von katholischer Kirche und Katholizismus in der NS-Zeit auf den Prüfstand stellte.[135]

Neben die Erforschung des katholischen Milieus traten epochen- und nationenübergreifende Deutungszugänge, die Wesen und Selbstverständnis der im kurzen 20. „Jahrhundert der Gewalt" herrschenden, 1989 letztendlich im Ostblock zusammengebrochenen totalitären Diktaturen mit dem Konzept der „politischen Religion" (diktatur-)vergleichend zu fassen suchten.[136] Hans Maier, Michael Burleigh und andere lenkten die Aufmerksamkeit auf die innersten (säkular-) religiösen „Glaubens"überzeugungen der Täter und ihrer europaweiten, das 20. Jahrhundert kennzeichnenden Gewaltregime.[137] In den Mittelpunkt rückte das Interesse an deren ritueller Inszenierung, den Auswirkungen auf das moralische Selbstverständnis der

---

[132] Vgl. Antonius Liedhegener, Katholizismusforschung in der Erweiterung: Internationaler Vergleich, konfessioneller Vergleich, neue methodische Zugänge. Kommentar, in: Hummel (Hg.), Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung (wie Anm. 7), 215–230, hier 224. Zur kulturgeschichtlichen Wende in der Katholizismusforschung vgl. Urs Altermatt, Plädoyer für eine Kulturgeschichte des Katholizismus, in: Hummel (Hg.), Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung (wie Anm. 7), 169–187. Für den Katholizismus in der Schweiz vgl. den Überblick von Franziska Metzger, Die kulturgeschichtliche Wende in der zeitgeschichtlichen Freiburger Katholizismusforschung. Ein Forschungsbericht, in: ZSKG 96. 2002, 145–170.

[133] Ebd. Zum Forschungsertrag des Schwerter Arbeitskreises vgl. Johannes Horstmann/Antonius Liedhegener, Konfession, Milieu, Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Schwerte 2001.

[134] Ebd., 17.

[135] AKKZG, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43. 1993, 588–654. Die dort vorgeschlagene Definition von „katholischem Milieu" fasste das sozialgeschichtliche Modernisierungsparadigma nicht mehr normativ, sondern funktional und begriff im religiösen „Werte- und Normenkomplex" den identitätsstiftenden Kern kollektiver katholischer Sinndeutung.

[136] Vgl. Hans Maier, „Totalitarismus" und „Politische Religionen". Konzepte des Diktaturvergleichs, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 45. 1995, 387–405; vgl. zuletzt ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2: Politische Religionen, München 2007. Zum Diktaturvergleich und zur Bedeutung des Konzepts der politischen Religion in diesem Kontext vgl. zusammenfassend Detlef Schmiechen-Ackermann, Diktaturen im Vergleich, Darmstadt 2002.

[137] Wolfgang Dierker suchte die Überzeugungen von „Himmlers Glaubenskriegern" des Sicherheitsdienstes der SS als politische Religion zu fassen. Vgl. Wolfgang Dierker, Himmlers Glaubenskrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933–1941, Paderborn u. a. ^{2}2003.

Gesellschaft und den Barrieren, die der totalitären Entfaltung des gewalttätigen, gegen „Anders"gläubige gerichteten Machtwillens entgegenstanden. Die Anknüpfung an die politikwissenschaftlichen Analysen totalitärer Systeme der fünfziger und sechziger Jahre war unverkennbar.[138] Burleigh und mehr noch Maier machten in den christlichen Kirchen und im Katholizismus jene gesellschaftlichen Kräfte aus, die der gesellschaftlichen Barbarisierung entgegenwirkten, wiewohl eine rückwärtsgewandte kirchliche Tradition partiell Schnittmengen mit dem anpassungsfähigen, janusköpfigen Nationalsozialismus ermöglichte und darum Ambivalenzen erzeugte.[139] Inwiefern der Nationalsozialismus mit dem Erklärungsmodell der „politischen Religion" hinreichend gedeutet werden kann, wurde und wird seitdem kontrovers diskutiert.[140]

Erst jetzt wandte sich die Katholizismusforschung den Kirchen als Teil der nationalsozialistischen Kriegsgesellschaft zu. Der entscheidende Anstoß ging von der im Jahr 2000 kulminierenden politischen Debatte über die Entschädigung überlebender Zwangsarbeiter aus.[141] Ihr Arbeitseinsatz in katholischen Einrichtungen, die Hilfen für die sogenannten „katholischen Nichtarier" und der von Himmler vorangetriebene „Klostersturm" und nicht zuletzt das vermeintliche „Schweigen" Papst Pius XII. werden seitdem stärker in das europaweite Kriegsgeschehen eingebettet gesehen. Für den Krieg stellten die Kirchen in Deutschland ebenso wie in den okkupierten Nationen ihre personellen, materiellen, institutionellen und teilweise ideellen Ressourcen bereit, obwohl (oder weil?) sie einer befürchteten nationalsozialistischen „Endlösung der Kirchenfrage" entgegensahen. Die kirchlich tradierte und wirksame Lehre vom „gerechten Krieg" legitimierte solche patriotisch gesinnte „antagonistische Kooperation"; zum Dilemma der Kirchen gehörte es, dass ihre von derselben Lehre gestützten Aufrufe gegen den gewaltsamen Rassekrieg wirkungslos, weil machtlos verhallten.[142]

---

[138] Vgl. Michael Burleigh, Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung, Frankfurt a. M. 2000, 35.

[139] Vgl. Hans Maier, Das totalitäre Zeitalter und die Kirchen, in: HJ 112. 1992, 383–411; Burleigh, Nationalsozialismus (wie Anm. 138), 830–844. Abwegig ist demgegenüber die These Richard Steigmann-Galls, die in den USA eine Debatte ausgelöst hat. Steigmann-Gall vertritt die Auffassung, der Nationalsozialismus sei „niemals ganz antichristlich" gewesen, sondern habe im Sinne eines „positiven Christentums" mit der Judenfeindschaft, der Überwindung der konfessionellen Spaltung und sozialethischen Forderungen wesentliche Bestandteile des Christentums aufgenommen. Dementsprechend habe das NS-Regime auch keinen totalitären Weltanschauungskampf gegen die Kirchen geführt, im Gegenteil, seine Anführer seien christentumsfreundlich gewesen. Die gegen die katholische Kirche gerichtete NS-Kirchenpolitik bleibt bei Steigmann-Gall völlig außerhalb des Blickfeldes. Vgl. Richard Steigmann-Gall, The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity 1919–1945, Cambridge 2003. Dazu die Debatten im Journal of Contemporary History 42. 2007, Heft 1 und 2.

[140] Vgl. Hans Günter Hockerts, War der Nationalsozialismus eine politische Religion? Über Chancen und Grenzen eines Erklärungsmodells, in: Klaus Hildebrand (Hg.), Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus, München 2003, 45–71, der für eine Orientierung der Zeitgeschichtsforschung an dem um die säkular-religiöse Dimension erweiterten Totalitarismusmodell plädiert. Hans Maier unterscheidet „politische Religion" von „Staatsreligion" und „Zivilreligion". Vgl. Hans Maier, Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum, Freiburg i. Br. 1995, 104–107.

[141] Vgl. Karl-Joseph Hummel/Christoph Kösters (Hgg.), Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939–1945. Geschichte und Erinnerung, Entschädigung und Versöhnung. Eine Dokumentation, Paderborn u. a. 2008.

[142] Vgl. Hummel/Kösters (Hgg.), Kirchen im Krieg (wie Anm. 6).

6. Methoden, Deutungen und die Frage nach ihren Konjunkturen

In der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung über die katholische Kirche im Dritten Reich sind – stark vereinfacht – zwei argumentative Grundlinien auszumachen. Die methodischen Zugänge und die mit ihnen jeweils verbundenen historischen Argumentationen sind entweder mit politikwissenschaftlichen Totalitarismustheorien oder mit sozialwissenschaftlichen Modernisierungstheorien verknüpft. Einerseits werden die christlichen Kirchen als herrschaftsbegrenzendes „Gegenüber" zum totalitären, rasseideologischen Monopolanspruch des NS-Regimes und seiner expansiv-gewalttätigen Verwirklichung angesehen. Andererseits gelten sie als moralische Säulen nationalsozialistischer Herrschaft, die sie durch traditionsgebundene Loyalität zur Obrigkeit, vor allem aber durch die systemstabilisierenden ideologischen „Affinitäten" (Antibolschewismus, Nationalismus, „katholischer" Antisemitismus), stützten, welche in einem tiefverwurzelten, weltabgewandten Antimodernismus der Kirchen wurzelten. Der kirchliche „Dissens" (Ian Kershaw) beschränkte sich demnach auf eine antimoderne Selbstbewahrung der eigenen Institution („Milieuegoismus"), die das Schicksal der Juden ausblendete.

Dass diese geschichtswissenschaftlichen Deutungen eng mit den erinnerungskulturellen und geschichtspolitischen Diskursen verschränkt waren (und sind), kann kaum verwundern. Schon eher überrascht, welches Gewicht der aus dem Forschungsgegenstand – „Kirche" und „Katholizismus" – resultierenden religiösen Eigenart dieser Diskurse für die zeitgeschichtliche Katholizismusforschung zukam. Die Auseinandersetzungen der Katholizismusforschung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit waren immer auch reflektierender Bestandteil eines sich wandelnden katholischen Milieus im allgemeinen und identitätsstiftender Selbstvergewisserungen der katholischen Kirche, ihrer religiösen Memoria und ihrer theologischen Disziplinen im besonderen. Die geschichtswissenschaftliche Erforschung der katholischen Kirche im nationalsozialistischen Deutschland erfolgte überdies stets als individuelle Ortsbestimmung der (Kirchen-)Historiker über ihr Verhältnis zur Religion. Das galt für jene katholischen Historiker, die sich ein „sentire cum ecclesia" zum heuristischen Leitmotiv erkoren, ebenso wie für jene Geschichtswissenschaftler, die die historischen Sozialwissenschaften zum Dreh- und Angelpunkt ihrer Analyse von Herrschaft, Wirtschaft und – erst seit Ende der 1980er Jahre – Kultur machten.

Bezieht man diese für die Katholizismusforschung spezifischen Zusammenhänge ein, zeichnen sich umrisshaft Deutungskonjunkturen ab. Gemessen am Kenntnisstand über sowohl die Wissenschaftsgeschichte des Katholizismus als auch über die katholische „Vergangenheitsbewältigung" ist es noch viel zu früh, fundierte Thesen aufzustellen.[143] Die vorgelegte Skizze wirft mehr Fragen auf als sie beantwortet. Zwar werden die sechziger und offenbar auch die neunziger Jahre als Laboratorien des Umbruchs in der Katholizismusforschung erkennbar. Ihre unterschiedlichen methodischen Zugänge und argumentativen Richtungen wechselseitig als „apologetisch"

[143] Vgl. Rudolf Morsey, Görres-Gesellschaft und NS-Diktatur. Die Geschichte der Görres-Gesellschaft bis zum Verbot 1941, Paderborn 2002; Dominik Burkard (Hg.), Katholische Theologie im Nationalsozialismus, Würzburg 2007; vgl. auch Anm. 8.

und „kirchenloyal" bzw. „religiös unmusikalisch" zu etikettieren, erweist sich anscheinend als wissenschaftsgeschichtliches Narrativ. Die Zusammenhänge waren offenbar komplexer, geklärt sind sie noch nicht.

Zu fragen ist nach den Anstößen, die an den markanten forschungsgeschichtlichen Wendepunkten der sechziger bzw. neunziger Jahre wirksam wurden. Es fällt auf, dass wesentliche Impulse von „außen" kamen, aus den Vereinigten Staaten (Demokratisierung und Krieg in den 1960er Jahren, Amerikanisierung des Holocaust) bzw. aus dem römischen Zentrum der Weltkirche (Zweites Vatikanisches Konzil in den 1960er Jahren, päpstliche Vergebungsbitte zur Jahrtausendwende). Zu bedenken ist vor allem, wie sich ein seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gewandeltes Verständnis von „Kirche" und „Welt" für die „profane" Katholizismusforschung und die theologiegeleitete Kirchengeschichtsschreibung der NS-Zeit auswirkte: Die Kirche selbst war seitdem einem historischen Urteil nicht mehr entzogen. Das „sentire cum ecclesia" als heuristisches Leitmotiv der Katholizismusforschung wurde von der „politischen Theologie" gerade nicht auf einen antitotalitären Widerstand der Kirche bezogen, sondern auf das kirchliche Versagen angesichts der Katastrophe von Auschwitz.

Im Kontext solcher semantischer Verschiebungen ist auch den methodologischen Entwicklungen in der Katholizismusforschung nachzugehen. Zweifellos beeinflussten die von den katholischen Zeithistorikern umgesetzten Standards historisch-kritischer Quellenforschung die theologiegeleitete Kirchengeschichtsschreibung. Allerdings werden auch die Schwierigkeiten sichtbar, die daraus etwa für eine Antwort auf die von Rolf Hochhuth geschichtspolitisch so wirksam inszenierte Frage nach der moralischen Verantwortung und Schuld der Kirche entstanden. Sie verschärften sich in Deutschland mit jenem methodologischen Wandel in der Geschichtswissenschaft, der von „Annäherungen zwischen Geschichte und Gedächtnis im Schatten des Holocaust"[144] gekennzeichnet ist.

Die zeitgeschichtliche Auseinandersetzung über die katholische Kirche im Nationalsozialismus war stets Bestandteil und Spiegel des spannungsreichen Verhältnisses zwischen Moderne und katholischem Milieu. Dies zeigte sich, als in den sechziger Jahren die Einheit von religiösem Heil und geschichtlicher Heilung im katholischen Milieu, wie sie wohl am dichtesten in der frühen Verehrung der „Märtyrer" der NS-Diktatur erkennbar ist, zerbrach und mit ihr das gesellschaftlich dominierende und öffentlich akzeptierte Geschichtsbild vom „anderen und besseren Deutschland" im Gewand der katholischen Kirche. Gleichzeitig begründeten Ernst-Wolfgang Böckenförde und Carl Amery ihre Kritik an der Kirche und dem juste milieu des Katholizismus in der Gegenwart mit historischen Argumenten, die die Nähe der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus belegen wollten. In welcher Weise dieser äußere und innere Wandel des katholischen Milieus auf die Arbeit der Katholizismusforschung und ihre Deutungen zurückwirkte, ist noch weitgehend ungeklärt. Außer der Konfession sind vor allem die Generationenlagen der Historiker zu berücksichtigen, aber auch die neue Form medialer Öffentlichkeit, in der über die historische Wahrheit verhandelt wurde.

---

[144] A. Assmann, Der lange Schatten (wie Anm. 4), 47.

In gleicher Weise wäre den Auswirkungen nachzugehen, die die Konzentration der erinnerungskulturellen wie geschichtswissenschaftlichen Kontroversen auf den Holocaust und der sich ebenfalls in den neunziger Jahren abzeichnende „cultural turn" für die Katholizismusforschung hatten. Es hat den Anschein, dass die Entfremdung zwischen religiöser Memoria der Kirche und Teilen der Katholizismusforschung zunahm, während die frühere Polarisierung unterschiedlicher (politik- und sozialgeschichtlicher) Deutungen zunehmend einer neuen, methodisch multiplen Kulturgeschichte religiöser Vergangenheit wich: *Einerseits* konnte das Dilemma jener katholischen Historiker aus der vom Krieg gezeichneten (ersten) Studentengeneration kaum größer sein, als der aus Polen (!) stammende Papst anlässlich des Milleniumswechsels das schuldhafte Versagen der katholischen Kirche angesichts des Holocausts bekannte. Nunmehr schien kirchlich wahr, was in ihren Augen historisch falsch war, und jener innerkirchliche Diskurs der „politischen Theologie" sanktioniert, der sich bereits seit Mitte der 1970er Jahre von den Ergebnissen und Deutungen der „profanen" Katholizismusforschung entfernt hatte.[145] Dem vormaligen historischen Urteil über die Ambivalenzen im christlich-jüdischen Verhältnis und den katholischen Antirassismus stand eindringlicher als je zuvor eine zudem sozial- und mentalitätsgeschichtlich gestützte Verurteilung „verstrickter" Mittäterschaft der Kirche angesichts des Holocausts entgegen.[146] *Andererseits* schärften im Zuge des „cultural turn" nicht zuletzt jene diktaturvergleichenden Modelle, die den Nationalsozialismus als „politische Religion" interpretieren, von neuem den Blick für die Wucht totalitärer Ideologien und das gewaltdisziplinierende Potential des Christentums.[147]

Vor diesem Hintergrund erscheint es für die Katholizismusforschung höchst aufschlussreich, dass Papst Johannes Paul II. zeitgleich und komplementär (nicht konträr) zum kirchlichen „Schuldbekenntnis" weltweit die Sammlung jener katholischen Christen veranlasste, die im 20. „Jahrhundert der Gewalt" um ihres Glaubens willen Verfolgung und Tod erlitten haben.[148] Nimmt man noch die von Johannes Paul II. verfügte, dem Beispiel seines Amtsvorgängers aus der Konzilszeit folgende[149] Praxis hinzu, bislang gesperrte vatikanische Archivbestände für die zeitgeschichtliche Forschung zugänglich zu machen, könnte die Katholizismusforschung „ein wichtiges

[145] In der Kirchengeschichtsschreibung setzte erst jüngst eine neue Methodenreflexion über die Bedeutung des Holocaust ein. Darauf hat Wilhelm Damberg aufmerksam gemacht. Vgl. auch dessen Beitrag Das Milieu ist tot – es lebe die Dienstleistung?, in: ThQS 184. 2004, 277–286, hier 279f.; außerdem: Andreas Holzem, Die Geschichte des „geglaubten Gottes". Kirchengeschichte zwischen „Memoria" und „Historie", in: Andreas Leinhäupl-Wilke/Magnus Striet (Hgg.), Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen, Münster–Hamburg–London 2000, 73–103.

[146] Vgl. Olaf Blaschke, Nicht die Kirche als solche? Anfragen eines Historikers an die vatikanische „Reflexion über die Shoa", in: Blätter für deutsche und internationale Politik 43. 1998, 862–874.

[147] Nicht zuletzt findet die zivilgesellschaftliche Bedeutung des Katholizismus für das Gelingen eines demokratischen Gemeinwesens in Deutschland neue Aufmerksamkeit. Vgl. Kösters/Liedhegener/Tischner, Religion, Politik und Demokratie (wie Anm. 130).

[148] Vgl. Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium, hg. im Auftrag der deutschen Bischofskonferenz von Hubert Moll, 2 Bde, Paderborn ^{4}2006.

[149] Vgl. Anm. 63 den Hinweis auf die vatikanischen Akteneditionen.

Stück Gestaltungsspielraum wiedergewinnen“[150]. Ergebnisse und Urteile über die Geschichte der katholischen Kirche im Dritten Reich sind auch mehr als sechs Jahrzehnte nach dessen Ende noch keineswegs geronnen.

[150] So Hummel, Gedeutete Fakten (wie Anm. 6), 567.

KRITISCHE MISZELLE

Karl der Große, Byzanz und Rom

Eine Positionsbestimmung am Beispiel des Bilderstreits

Von Hans Georg Thümmel

Karl der Große berief für den Frühsommer 794 ein Konzil nach Frankfurt am Main ein. In den darauf bezüglichen Dokumenten ist Frankfurt erstmalig namentlich als Ort erwähnt. Hier hatte Karl den Winter verbracht und Ostern gefeiert, offenbar befand sich hier bereits eine königliche Pfalz.

Auf dem Frankfurter Konzil von 794 wurde Verschiedenes verhandelt, und es kreuzten sich mehrere Entwicklungslinien. Hauptthema war die Verwerfung des spanischen Adoptianismus in der Person des Felix von Urgel, ein weiterer Gegenstand die Buße und Unterwerfung Herzog Tassilos. Im Kapitular sind auch Canones erhalten, die unter weitgehender Aufnahme der Aachener *Admonitio generalis* von 789 konkrete Anweisungen für bestimmte Situationen gaben. Hier soll es um das Verhältnis Karls zu Byzanz gehen, das sich besonders in der Bilderfrage artikulierte.

Die Herrscherrolle Karls

Den historischen Hintergrund bilden bekannte Entwicklungen:[1] Die Franken hatten weite Gebiete im Norden erobert. Bonifatius wirkte im Kirchenwesen dieses Gebietes im Sinne eines Anschlusses an Rom. Im Jahre 751 entmachteten die karolingischen Hausmeier mit päpstlicher Unterstützung die Merowinger und rückten selbst in die Königswürde auf. Das ergab auch einen grundsätzlichen Wandel in der Politik.

In der Mitte des 8. Jahrhunderts war Italien mit Rom Teil des Römischen Reiches, das seinen Mittelpunkt in Konstantinopel (Byzanz) hatte. Aber der Kaiser in Konstantinopel konnte Rom nicht vor den eingedrungenen Langobarden schützen. Der Papst betrieb notgedrungen eine Schaukelpolitik. Schließlich orientierte sich Rom auf die fränkische Großmacht im Norden um, was auch als Abfall vom Römischen Kaiser gewertet wurde. In den Abmachungen von Ponthion und Quiercy 754 unterstellte sich Rom dem Schutz der Franken. Daraufhin zwang 756 Pippin die Langobarden zur Abgabe der eroberten byzantinischen Gebiete in Italien, übergab sie aber nicht Byzanz, sondern Rom, womit der Grundstock für den Kirchenstaat gelegt war. Eine erneute Bedrohung durch die Langobarden führte zur Liquidierung dieses

[1] Vgl. zum Folgenden auch E. Caspar, Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft, in: ZKG 54. 1935, 132–266 (separat veröffentlicht: Darmstadt 1956, danach zitiert).

Reiches 774/775 durch Karl den Großen. Es wurde dem Frankenreich einverleibt. Die fränkische Herrschaft reichte sehr bald nach der Bildung der spanischen Mark von dieser bis an die Elb-Saale-Grenze, von der Eider bis nach Mittelitalien. Einflusssphären gingen darüber hinaus, besonders nach Südosten. Rom war jetzt praktisch ein Bistum im Reiche Karls, was den Päpsten gar nicht recht war.

Im Osten vollzog sich Entsprechendes. Der byzantinische Kaiser unterstellte die Kirche im konkret von ihm beherrschten Gebiet dem Patriarchat Konstantinopel. Gebiete, die zuvor zu Rom gehört hatten, Süditalien und das Illyricum wurden ihm abgenommen.[2] Proteste nützten nichts. Leider wissen wir nicht genau, wann im 8. Jahrhundert dies geschehen ist.[3] Sicher ist darin auch das alte Prinzip wirksam geworden, Kirchengrenzen den Staatsgrenzen anzugleichen. Das Ergebnis war aber jetzt eine Trennung von Ost und West.

Eine alte Vorstellung war die in fünf Patriarchate unterteilte Reichskirche.[4] Doch waren schon im 5. Jahrhundert die drei orientalischen Patriarchate Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, weitgehend der Reichskirche verlorengegangen, da sich hier die Jakobitische, die Koptische und die Nestorianische Kirche bildeten. Im 7. Jahrhundert wurden diese Gebiete von den islamischen Arabern erobert. Übrig blieben im wesentlichen Rom und Konstantinopel. Die eben geschilderte Abgrenzung führte zu zwei Großreichen, denen je ein Patriarchat flächendeckend zugeordnet war, das Ostreich mit Konstantinopel, das Westreich mit Rom. Beide standen zueinander in Konkurrenz. Das Ostreich wurde von einem Kaiser regiert, bald sollte auch im Westen der Herrscher die Kaiserwürde erlangen.

Welche Rolle Karl sich selbst zugedacht hat, ist umstritten. Wahrscheinlich waren auch die ideologischen Konzepte noch nicht ausgereift. Sicher ist, dass er sich nicht nur schon vor 800 als Herrscher eines Großreiches, sondern auch dem Kaiser in Konstantinopel überlegen fühlte. Sicher ist auch, dass er auch nach 800 nicht vorhatte, wie es Usurpatoren zu tun pflegten, sich den Weg nach Konstantinopel mit dem Schwert zu bahnen und sich dort auf den Thron zu setzen. Karls herausragende Stellung fand ihren sichtbaren Ausdruck in der Kaiserkrönung 800. Diese war nicht Überrumpelung oder Zufall, sondern Konsequenz. Eine wichtige Etappe dahin ist Karls Stellung im Bilderstreit.

---

[2] V. Grumel, L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicilie et de la Calabre au patriarcat de Constantinople, in: Recherches de science religieuse 40. 1951, 191–200, und gegen ihn M. V. Anastos, The transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the jurisdiction of the patriarchate of Constantinople in 732–33, in: Silloge Bizantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati = Studi Bizantini e Neoellenici 9. 1957, 14–31, wiederabgedruckt in: ders., Studies in Byzantine Intellectuel History, London 1979, Nr. IX. mit der umfangreichen Literatur. P. Schreiner, Byzanz, München 1986, 124, plädiert (wie Grumel) wohl zu Recht für einen späteren Ansatz. Vgl. H. G. Thümmel, Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert, Paderborn 2005, 102f.

[3] Das älteste Zeugnis ist der Protest Papst Hadrians in seinem Antwortschreiben auf die Einladung zum 7. Ökumenischen Konzil 787: Mansi 12, 1073CD.

[4] F. R. Gahbauer, Die Pentarchietheorie, Frankfurt M. 1993; Thümmel, Konzilien (wie. Anm. 2), 107–109; ders., Die Konzilien des byzantinischen Bilderstreits, in: ZAC 9. 2006, 455–463, hier: 460f; ders., Antwort auf die Fragen von A. M. Ritter nebst einigen weiteren Anmerkungen, in: ZAC 10. 2007, 410–422, hier: 414.

Der byzantinische Bilderstreit

Seit dem 6./7. Jahrhundert übernimmt das christliche Bild im Osten eine neue Rolle, es wird zur Ikone.[5] Es ist nicht mehr einfach Darstellung, sondern macht die dargestellte heilige Person präsent. Es wird zum Ansprechpartner für alle Nöte und vermittelt die Hilfe des Heiligen. Es zeigt sich wundertätig und verhält sich wunderbar. Es wird zum Gnadenträger. Der Heilige und sein Bild erscheinen nicht streng getrennt, doch wirkt das Bild auch durch seine Materie. Parallel gehen Verehrungspraktiken, die am Bild vollzogen werden.

Vielen kam dies wie Aberglaube und Götzendienst vor, und so kam es zum Bilderstreit 726–843. Das christliche Bild wurde offiziell verboten, wieder erlaubt, wieder verboten und schließlich 843 wieder erlaubt, was bis heute in der Ostkirche gültig ist. Mitten in diesem Zeitraum fand das 7. Ökumenische Konzil von Nikaia 787 statt, das die erste Phase des Verbots beendete. Das Bild und seine Verehrung waren jetzt nicht nur wieder erlaubt, sondern geradezu gefordert.

Die Lösung der Sachprobleme geschah wesentlich durch Definitionen. Die Ikone (εἰκών) ist kein Idol (εἴδωλον); Verehrung (προσκύνησις, τιμή) ist nicht Anbetung (λατρεία).

Nur Gott, die Trinität, wird angebetet, die Ikone wird verehrt.[6] Aber nirgends wird ausgeführt, worin der Unterschied von Verehrung und Anbetung besteht. Das Götzenbild (Idol) stellt einen Gott (Götzen) dar, das Heiligenbild einen Heiligen. Wenn der Unterschied aber nur in der Person des Dargestellten liegt, wird die andere Unterscheidung fragwürdig, denn dem Idol wird Anbetung erwiesen. Es kann hier nicht darum gehen, die Probleme des Bilderstreits zu erörtern, es geht nur darum, die Elemente zu benennen, die für das Verständnis des Frankfurter Konzils nötig sind.

Wichtig ist auch ein weiteres Argument. Schon zuvor wurde die Ikone in eine Reihe mit heiligen Dingen gestellt, deren Verehrung unumstritten war: das Evangelienbuch, das geküsst wird, die Reliquien, die wundertätig sind, das Kreuz, das ebenfalls wirksam ist etc.[7]

Unterschiede zwischen Ost und West

Zwischen Ost und West gab es Unterschiede im Umgang mit den Bildern. In Rom ist zwar eine Gruppe von Madonnenbildern des 6./7. Jahrhunderts erhalten, die das Aussehen von Ikonen haben, aber von einem Brauchtum der Verehrung verlautet nichts. Östliches Brauchtum ist gewiss auch gelegentlich in den Westen gekommen. Serenus von Marseille lässt christliche Bilder zerstören, weil sie verehrt werden.

---

[5] H. G. Thümmel, Phänomene der Ikone, in: M. Schneider/W. Berschin (Hgg.), Ab oriente et occidente (Mt. 8,11). Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für W. Nyssen, St. Ottilien 1996, 487–497.

[6] Vgl. den Horos in: Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta I: The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325–787), ed. G. Alberigo, Turnhout 2006, 310. 315.

[7] Ebd. (wie Anm. 6) 315; H. G. Thümmel, Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre, Berlin 1992, 118–149. 340,1–8.

Gregor der Große wendet sich dagegen: „Dass du die Verehrung verboten hast, dafür haben wir dich gelobt, dass du sie (die Bilder) zerstört hast, dafür haben wir dich getadelt."[8]

Auch wenn hier noch manche Frage unbeantwortet ist, so ist doch etwas anderes sicher: Die Karolinger kennen keine Bilderverehrung. Mustert man die erhaltenen Bildwerke dieser Zeit, dann fehlt die Gattung, die zur Verehrung tauglich wäre. Es gibt keine repräsentativen Bilder. Jedoch findet sich bei den Franken Kreuzes- und Reliquienverehrung, das Küssen des Evangelienbuches etc. Die Franken kennen zwar eine Verehrung materieller Gegenstände, doch gehören Bilder nicht dazu.

Die Situation im Westen des 8. Jahrhunderts

Rom befand sich, was die Bildung betraf, auf einem Tiefstand. Das gilt auch für die Griechischkenntnisse. Die Vertreter Roms haben die Akten von Nikaia unterschrieben. Aber was haben sie verstanden? Karl der Große hatte dagegen die Gelehrten seiner Zeit an der Hand, den Franken Einhard, den Angelsachsen Alcuin, den Langobarden Paulus Diaconus, die Westgoten Theodulph von Orléans, Benedikt von Aniane und andere mehr.

In Rom ist von den Konzilsakten von Nikaia eine lateinische Übersetzung angefertigt worden,[9] die auch zu den Franken geschickt wurde. Diese Übersetzung ist nicht nur schlecht, sondern verkehrt auch gelegentlich die Aussagen in ihr Gegenteil. Das ist bei dem berühmt-berüchtigten Satz der Fall, die Bilder sollten wie die Trinität verehrt (angebetet) werden.[10] Das härteste Urteil über diese Übersetzung hat Anastasius Bibliothecarius gefällt, der 873 eine neue Übersetzung für Papst Johannes VIII. angefertigt hat, da die Lateiner ja das 7. Konzil, d. h. seine Akten, gar nicht hätten (*non habere Latinos*).[11] Die Franken haben aus der schlechten Übersetzung auf einen schlechten Urtext geschlossen.

In der Literatur findet sich sehr häufig die Aussage, den Franken hätten die Konzilsakten nur in dieser Fassung vorgelegen, und das hätte sie zur Ablehnung des Konzils bewogen, während Rom das Konzil anerkannte. Die Franken hätten auch nicht den Unterschied von Verehrung und Anbetung begriffen, da sie für beides nur eine Vokabel, *adorare*, hatten, und überhaupt sei ihnen die griechische Bildmetaphysik fremd gewesen.[12] Ein solches Urteil ist nur dem möglich, der die Texte nicht gelesen hat. Eher könnte man das Gegenteil behaupten: Papst Hadrian I., der gewiss nicht Griechisch konnte, hat das Konzil in der Form dieser unverständlichen und verfälschenden Akten gebilligt. Die Franken haben den ursprünglichen Sinn herausgefunden und gegen diesen argumentiert. Freilich muss präzisierend gesagt werden:

---

[8] S. Gregorii Magni, Registrum epistularum VIII-XIV, Turnhout 1982 (CChr Ser. Latina 140A), Ep. XI 10: 873.

[9] Liber Pontificalis I, 512 Duchesne.

[10] Thümmel, Konzilien (wie Anm. 2), 221–223.

[11] MGH Epp. VII, 395–442: Anastasii Bibliothecarii epistolae, hier: 416,17.

[12] Eine Auswahl solcher Meinungen bei H. G. Thümmel, Die fränkische Reaktion auf das 2. Nicaenum 787 in den *Libri Carolini*, in: R. Berndt SJ (Hg.), Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur, Mainz 1997, II., 965–980, hier: 968 Anm. 13.

An den Falschaussagen vorbei haben die Franken wie der Papst (bzw. die Kurie)[13] sich an den Aussagen orientiert, die die Verehrungen unterschieden. Das führt nun zu den Dokumenten und Ereignissen, wo diese Frage verhandelt ist.

Der Rahmen

Nach einem östlichen Schema machte der Kaiser die Theologie und war für die Kirche, auch ihre Orthodoxie, verantwortlich. Er stellte die Weichen in den theologischen Streitfragen durch theoretisch-propagandistische Vorbereitung und ließ diese Position durch ein Konzil bestätigen. Die eigentliche Arbeit leisteten natürlich Theologen, aber der Kaiser vertrat dies mit seinem Namen und seiner Autorität.

Im Westen gab es ähnliche Anschauungen. Jedenfalls ließ Karl eine Stellungnahme erarbeiten, offenbar als Vorbereitung für ein Konzil. Er lieferte die theoretische Vorbereitung, er veranstaltete das Konzil.[14] Freilich waren im konkreten Falle die Verhältnisse durch eine spätere Kursänderung verunklärt.

Die Libri Carolini

Das Dokument, das sich anschickte, Nikaia zu widerlegen, sind die Libri Carolini.[15] Sie sind weitgehend im Original-Manuskript, dem Vat. lat. 7207, erhalten. Es zeigt mannigfache Bearbeitung und Änderungen, oft auch Rasuren. Demnach handelt es sich um das Arbeitsexemplar. Da aber Textanfänge mit Initialen ausgezeichnet sind, sollte diese Handschrift wohl auch das Endexemplar sein. Hinkmar von Reims hat 869/870 eine Abschrift veranlasst, die in Paris, Bibliothèque de l' Arsenal 663, erhalten ist. Sie enthält auch den Anfang (Vorwort zum 1. Buch und dessen Anfang) und das Ende (4. Buch) des Werkes, die im Original verloren sind. Der Autor war Theodulf von Orléans, das Werk firmiert aber unter dem Namen Karls. Die erkennbaren Bearbeitungen betreffen nicht die sachliche Aussage, d. h. den theologischen Gehalt, sondern nur Schreiberversehen, Hispanismen und anderes. Das Werk ist Anfang der neunziger Jahre des 8. Jahrhunderts entstanden.

Eine erste Redaktion von 60 und dann noch einmal 25 Kapiteln ist von Angilbert 792 nach Rom gebracht worden. Doch dort wurde die bisherige Ausarbeitung an der

---

[13] MGH Epp. V, 18,14–18; 56,1–7.14–19.30–32.

[14] Vgl. Helmut Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/Main u. a. 1998, 88.

[15] Opus Caroli Regis contra Synodum (Libri Carolini), A. Freeman (Hg.), Hannover 1998 (LC), vgl. meine Rezension in: AHC 31. 1999, 450–453. Die Klärung der Entstehungsgeschichte wird nach dem Vorgang von W. von den Steinen, Entstehungsgeschichte der Libri Carolini, in: QFIAB 21. 1930, 1–93, v. a. A. Freeman verdankt: Dies., Theodulf of Orléans and the „Libri Carolini", in: Speculum 32. 1957, 663–705; dies., Further Studies in the "Libri Carolini" I. II: ebd. 40, 1965, 203–289; III: ebd. 46, 1971, 597–612; dies., Carolingian Orthodoxy and the Fate of the Libri Carolini, in: Viator 16. 1985, 65–108; dies., Additions and Corrections to the „Libri Carolini". Links with Alcuin and the Adoptionist Controversy, in: Scire Litteras. Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben, S. Krämer/M. Bernhard (Hgg.), München 1988, 159–169. Weitere Literatur bei Thümmel, Konzilien (wie Anm. 2), 220 Anm. 1062 und 1063.

Kurie kapitelweise widerlegt. Diese Widerlegung wurde mit einem Brief an Karl geschickt.[16] Durch sie ist die Einteilung des nicht erhaltenen Kapitulars, das nach Rom gegangen war, überliefert. Der Begleitbrief war nichtssagend freundlich, betont wurde die römische Schlüsselgewalt und die Rolle Roms als Hüter der Tradition. Dass Rom die fränkischen Kapitel ablehnte, wurde nur in der Widerlegung selbst deutlich. Inzwischen hatte man im Norden an der Widerlegung der Konzilsakten weitergearbeitet, so dass ein Werk von 120 Kapiteln entstanden war. Im Spätsommer wurde das Werk vor Karl verlesen, der zustimmende Kommentare gab, freilich meist nur *bene, optime* oder ähnlich.

Zwischen dem Verlesen vor Karl und dem Frankfurter Konzil, also zwischen Spätsommer 793 und Frühsommer 794, ist offenbar die Kunde von der ablehnenden Haltung des Papstes Hadrian I. zu den Franken gelangt.

Karl und Theodulf konnte zuvor bei der Ausarbeitung der Libri die Zustimmung Roms zu den Beschlüssen von Nikaia nicht verborgen gewesen sein. Die römischen Delegierten hatten ja unterschrieben, die Zusendung der Übersetzung war als Mitteilung gedacht und Einzelnes in den Libri ging gegen Aussagen in Hadrians Schreiben an die Kaiser, das in die Konzilsakten eingegangen war.[17] Karl musste also gemeint haben, der Papst könne seine Meinung ändern. Aber Rom änderte seine Meinung nicht, und Karl beugte sich dem. Die Libri Carolini bildeten nicht das grundlegende Dokument für das Konzil von 794, sondern wurden archiviert. Dennoch sind sie in jedem Fall nicht nur ein Zeugnis fränkischen Bildverständnisses,[18] sondern auch fränkischen Selbstverständnisses, das sich kaum durch den päpstlichen Einspruch änderte, und die Libri sind als solches zu würdigen.

Bereits der Titel bringt die grundsätzlichen Positionen zum Ausdruck.

Incipit opus inlustrissimi et excellentissimi seu spectabilis viri Caroli,
nutu dei regis Francorum, Gallias, Germaniam Italiamque[19] *sive harum finitimas provintias domino opitulante regentis,*
contra synodum,
que in partibus Graetiae pro adorandis imaginibus stolide sive arroganter gesta est.[20]

Anfang des Werkes des berühmtesten und hervorragendsten und verehrungswürdigen Mannes Karl, der nach dem Willen Gottes König der Franken ist und der Gallien (Frankreich), Germanien (Deutschland), Italien und deren angrenzende Provinzen mit Hilfe des Herrn regiert: gegen die Synode, die in Griechenland für die Verehrung (Anbetung) der Bilder dumm und anmaßend durchgeführt wurde.

Karl beansprucht also Lehrhoheit. Er wird gepriesen und als Herrscher eines Großreiches im Westen beschrieben. Der östliche Kaiser wird nicht einmal genannt, auch nicht als Veranstalter des Konzils, das verworfen wird. So wird auch kein Herrschaftsgebiet genannt, und die Bezeichnung *in partibus Graetiae* hat eher einen

[16] MGH Epp. V, 5–57.
[17] Freeman, Orthodoxy (wie Anm. 15), 82–85.
[18] H. G. Thümmel, Die fränkische Reaktion (wie Anm. 12).
[19] Vgl. LC I 6 (MGH Conc. II, Suppl. 1, 136,25f.): *omnium Galliarum provinciae et Germania sive Italia, sed etiam Saxones et quaedam aquilonalis plagae gentes.*
[20] Freeman, Opus (wie Anm. 15), 97, 2–7.

abschätzigen Klang: irgendwo im griechischen Bereich. Indem die Durchführung des Konzils als „dumm und anmaßend" bezeichnet wird, wird ihm jede Kompetenz bestritten. Die Wendung *pro adorandis imaginibus* könnte „Anbetung der Bilder" heißen. Doch ist schon in der Vulgata *adorare* regelmäßige Übersetzung von προσκυνεῖν und hat wie dieses ein breites Bedeutungsspektrum, das von „begrüßen" bis „anbeten" reicht.

Die Praefatio führt die entwickelte Position weiter aus: Die Kirche ist bedrängt, auch durch arrogante Schismatiker, wobei durchaus an den byzantinischen Kaiser gedacht werden kann; der Begriff *simultas* kann als „Rivalität" verstanden werden.[21] Karls Rolle wird definiert:

> *Cuius (ecclesiae) quoniam in sinu regni gubernacula suscepimus, necesse est, ut in eius defensione et ob eius exaltationem Christo auxiliante toto annisu certemus.*[22]
>
> Da wir deren (der Kirche) Leitung zusammen mit der Herrschaft empfangen haben, müssen wir zu ihrer Verteidigung und zu ihrer Erhöhung mit Christi Hilfe mit aller Kraft streiten.

Haben die Griechen auf einer Synode 754 (*in Bithiniae partibus*, irgendwo in Bithynien) die Bilder verboten, so fordert jetzt ein anderes ebenda abgehaltenes Konzil, sie zu verehren.[23] „Der Text von dessen Akten, dem es an Ausdruck und Sinn mangelt, ist zu uns gelangt" (*cuius scripturae textus eloquentia sensuque carens ad nos usque pervenit*).[24] Und das Ziel wird deutlich bezeichnet: „dass den trägen oder vielmehr schlecht gerüsteten [Wortspiel, Vf.] Feind, der aus dem Osten kommt, im Westen mit Gottes Hilfe die von uns herangezogene Meinung der heiligen Väter schlägt" (*ut [...] inertem vel potius inermem orientali de parte venientem hostem occidua in parte per nos favente Deo adlata sanctorum patrum sententia feriat*).[25] Das Konzil von Nikaia ist nicht als 7. Ökumenisches zu zählen.[26] Buch I 1–5 sind dann direkt gegen Konstantin VI. und Eirene, also die im Osten herrschenden Kaiser gerichtet. Die Anerkennung des Papstes und von dessen oberster Lehrhoheit fehlt nicht (I 4).

Karl nennt sich *rex*, das war auch vor 800 kaum anders möglich. Die byzantinischen Kaiser werden meist nur mit Namen genannt, was doch wohl eine Herabsetzung ist. Sonst werden sie *reges* genannt. Das stellt sie mit Karl gleich, doch wäre *imperatores* angemessen. In der Tat erscheint diese Bezeichnung als Inkonsequenz in IV 20, wo dagegen argumentiert wird, dass sich die byzantinischen Kaiser mit den Aposteln vergleichen.[27]

Der Inhalt zeigt ein theologisch hohes Niveau.[28] Hier sei nur darauf verwiesen, wie auf die oben geschilderte Situation reagiert wird: Reliquien werden verehrt, denn die Heiligen, von denen sie stammen, werden auferstehen; das Kreuz wird verehrt, denn

---

[21] Ebd. (wie Anm. 15), 97,14f.
[22] Ebd. (wie Anm. 15), 98,25–27.
[23] Ebd. (wie Anm. 15), 99,9–11; 100,1–9.
[24] Ebd. (wie Anm. 15), 101,22f.
[25] Ebd. (wie Anm. 15), 101,26–28.
[26] Ebd. (wie Anm. 15), 102,6f.
[27] Ebd. (wie Anm. 15), 537–539.
[28] Thümmel, Die fränkische Reaktion (wie Anm. 12).

durch das Kreuz wurden wir erlöst; das Evangelienbuch wird verehrt, denn es verkündet uns das Heil, was in einer umfänglichen Schrifttheologie begründet wird. Alles das gilt nicht für Bilder.

Frankfurt 794

Die Libri Carolini waren wohl als Grundlage für das Frankfurter Konzil gedacht, und dieses sollte in der Verdammung von Nikaia den fränkischen Herrschaftsanspruch dokumentieren. Als der Papst dem nicht zustimmte, wurden die Libri archiviert, das Konzil umfunktioniert. Es fand nach Ostern 794 statt.

Der Streit in der Geschichtswissenschaft, ob das Frankfurter Konzil eine Reichssynode oder eine Partikularsynode war,[29] dürfte seine Ursache im Wechsel der Orientierung haben. Nach der päpstlichen Ablehnung einer Verdammung von Nikaia II wurde das Konzil in seiner Bedeutung heruntergeschraubt. Die Hauptthematik verschob sich zur Verdammung des spanischen Adoptianismus in Gestalt des Felix von Urgel. Letztere war zunächst ein fränkisches Problem, das wohl auch eine Partikularsynode hätte klären können. Die Verwerfung eines Ökumenischen Konzils war von größeren Dimensionen und erforderte eine Reichssynode.

Die Chroniken messen dem Konzil große Bedeutung zu und legen Wert darauf, dass päpstliche Gesandte teilnahmen, nämlich die Bischöfe Theophylakt und Stephan.

So berichten die Reichsannalen zum Jahre 794:

Pascha celebratum est in Franconofurt; ibique congregata est synodus magna episcoporum Galliarum, Germanorum, Italorum in praesentia iamfati principis et missorum domni apostolici Adriani, quorum nomina haec sunt, Theofilactus et Stephanus episcopi. Ibi tertio condempnata est haeresis Feliciana. [...] Pseudosynodus Grecorum, quam falso septimam vocabant, pro adorandis imaginibus fecerunt, reiecta est a pontificibus.[30]

Ostern wurde in Frankfurt gefeiert, und dort wurde eine große Synode der Bischöfe der Gallien[31], der Deutschen und der Italiener versammelt, in Gegenwart des schon genannten Herrschers (Karl) und der Gesandten des apostolischen Herrn Hadrian, deren Namen die Bischöfe Theophylakt und Stephan sind. Dort ist zum dritten Mal die Felicianische Häresie verurteilt worden. [...] Das Pseudo-Konzil der Griechen, das sie fälschlich das siebente nannten und das sie für die Verehrung der Bilder veranstalteten, ist von den Bischöfen verworfen worden.

---

[29] Wilfried Hartmann, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien, Paderborn 1989, 106; vgl. ders., Das Konzil von Frankfurt 794. Nachwirkung und Nachleben, in: Das Frankfurter Konzil von 794 (wie Anm. 12), 331–355, hier: 341f.

[30] MGH SS rer. Germ. VI, 94. Der Text ist nicht sehr klar und hat unterschiedliche Übersetzungen gefunden, die jedoch kaum unsere Fragestellung betreffen.

[31] Dieselbe Ausdrucksweise findert sich in den Libri Carolini; MGH Conc. II, Suppl. I, 97. Das Westfrankenreich wird nach den gallischen Provinzen, Deutschland und Italien werden nach den Bewohnern bezeichnet.

Ähnlich berichten die sogenannten Einhards-Annalen:[32]

> *Rex propter condemnandam heresim Felicianam aestatis initio, quando et grandem populi sui conventum habuit, concilium episcoporum ex omnibus regni sui provinciis in eadem villa congregavit. Adfuerunt etiam in eadem synodo et legati sanctae Romanae ecclesiae, Theophylactus ac Stephanus episcopi, vicem tenentes eius, a quo missi sunt, Adriani papae. [...] Synodus etiam, quae ante paucos annos in Constantinopoli sub Herena et Constantino filio eius congregata et ab ipsis non solum septima, verum etiam universalis est appellata, ut nec septima nec universalis haberetur dicereturve, quasi supervacua in totum ab omnibus abdicata est.*[33]

> Der König versammelte zur Verdammung der Felicianischen Häresie am Anfang des Sommers, als er auch eine allgemeine Versammlung seines Volkes abhielt,[34] ein Konzil der Bischöfe aus allen Provinzen seines Reiches in derselben Stadt. Anwesend waren auch die Gesandten der heiligen römischen Kirche, die Bischöfe Theophylakt und Stephan, als Stellvertreter dessen, von dem sie gesandt waren, nämlich des Papstes Hadrian. [...] Es wurde auch das Konzil, das vor wenigen Jahren in Konstantinopel unter Eirene und Konstantin (VI.), ihrem Sohn, versammelt worden, und von ihnen nicht nur das siebente, sondern auch ökumenisch genannt worden war, dass es weder für das siebentes noch für ökumenisch gehalten oder so genannt werden solle, als gänzlich überflüssig von allen verworfen.

Beide Annalen betonen, dass die Synode aus allen Provinzen beschickt worden sei, beide legen Wert darauf, dass die Vertreter des Papstes anwesend, und dass es sogar Bischöfe waren.[35] Ist auch der Hauptgegenstand der Frankfurter Synode die Verwerfung des Adoptianismus gewesen, so sagen doch beide Annalen, dass auch Nikaia II verworfen worden sei, und dies mit päpstlicher Zustimmung. Dieses ist das im Frankenreich propagierte gültige Geschichtsbild.

Das Frankfurter Kapitular

Als das eigentliche Dokument des Frankfurter Konzils muss ein Kapitular gelten. Dieses ist in der Forschung immer wieder als merkwürdig empfunden worden.[36] Es beginnt:

> *Coniungentibus deo favente apostolica auctoritate atque piissimi domni nostri Karoli regis iussione anno XXVI. principatus sui cunctis regni Francorum seu Italiae, Aquitaniae, Provintiae episcopis ac sacerdotibus synodali concilio, inter quos ipse mitissimus sancto interfuit conventui.*

Dann folgt der Beschluß über die Verwerfung des Adoptianismus. Als zweiter Punkt wird ausgeführt:

---

[32] Während die Reichsannalen als offiziöse Berichterstattung gelten können, die wohl in der Hofkapelle beheimatet ist und die als aktuelle um die Zeit des Frankfurter Konzils einsetzt, handelt es sich bei den Einhard-Annalen um eine Überarbeitung. Das Chronicon von Moissac ist in den uns interessierenden Teilen eine Kompilation (MGH SS I, 300f.).

[33] MGH SS rer. Germ. VI, 94.

[34] Hiernach scheint es, als sei die Synode mit einer Reichsversammlung verbunden gewesen.

[35] Freeman, Orthodoxy (wie Anm. 15), 93f. Anm. 112 und 115, bestreitet den Bischofsrang für Theophylakt unter Berufung auf die Annales Maximiniani (MGH SS XIII, 22,22), die ihn Diakon nennen.

[36] Zusammengefasst bei Hartmann, Synoden (wie Anm. 29), 108–110.

Allata est in medio questio de nova Grecorum synodo, quam de adorandis imaginibus Constantinopolim fecerunt, in qua scriptum habebatur, ut qui imagines sanctorum ita ut deificam trinitatem servitio aut adorationem non inpenderent, anathema iudicaverunt: qui supra sanctissimi patres nostri omnimodis adorationem et servitutem rennuentes contempserunt atque consentientes condempnaverunt.[37]

Als sich mit Gottes Hilfe durch apostolische Autorität und auf Befehl unseres frömmsten Herrn, des Königs Karl, im 26. Jahr seiner Herrschaft alle Bischöfe und Priester des Frankenreichs, und von Italien, Aquitanien, der Provence, in einem Konzil zusammenfanden, nahm mit ihnen an dieser heiligen Zusammenkunft er selbst, der Mildeste, teil. [...] In die Mitte gestellt wurde das Problem der neuen Synode der Griechen, die sie in Konstantinopel über die Verehrung der Bilder abhielten, in deren [Akten, Vf.] geschrieben war, dass sie diejenigen, die den Bildern der Heiligen nicht wie der göttlichen Trinitat Dienst und Verehrung[38] erweisen, als verdammt beurteilten, was unsere obengenannten heiligsten Väter, die auf jede Weise Verehrung und Dienst ablehnen, verwarfen und einmütig verdammten.

Die Sprachgestalt ist nachlässig oder verderbt. Die Aufzählung der Provinzen ist defizient. Zwar sind jetzt einige der Provinzen Galliens aufgezählt, aber nicht vollzählig, wie ja auch die Deutschen fehlen. Die apostolische Autorität wird wie die Einberufung durch Karl betont, ohne dass ausgesagt ist, wer der eigentliche Veranstalter ist.

Allata est in medio questio kann einfach meinen, dass das Thema auf der Tagesordnung stand. Freilich hätte *allata est questio* auch genügt. Vielleicht ist durch den Zusatz die Bedeutung der Bilderfrage festgehalten, die sie im Ablauf des Konzils nicht mehr hatte. *Grecorum synodus* enthält eine Abwertung der veranstaltenden Herrscher, die Kaiser des Römischen (Rhomaiischen) Reiches waren. Dass als Tagungsort Konstantinopel genannt wird, könnte eine Ungenauigkeit sein. Da aber die übrigen fränkischen Quellen genauer informiert sind, ist eine solche nicht anzunehmen. Der Herausgeber vermutet, das Konzil sei nach dem Ort seiner letzten Sitzung so benannt worden.[39] Doch ist unklar, ob man von dieser im Westen überhaupt wusste. Die westlichen Delegierten waren wohl vor der Sitzung in Konstantinopel abgereist, und das römische Exemplar der Akten wusste nichts von dieser Sitzung. Man kann fragen, ob hier nicht eine absichtliche Verschiebung vorliegt. Nikaia war weithin unbekannt. Allenfalls das Glaubensbekenntnis (Nicaenum) war mit diesem Ort verbunden. Konstantinopel aber war der Inbegriff östlicher Herrschaft. Wenn das Verworfene hier angesiedelt wurde, dann bedeutete das auch die Behauptung eigener Kompetenz gegenüber dem Osten. Waren schon die Kaiser nicht genannt, so war mit Konstantinopel der Gegner und Konkurrent präzis beschrieben.

Am wichtigsten aber scheint dies zu sein, dass statt einer diffizilen sachlichen Auseinandersetzung, wie sie in den Libri Carolini geführt worden war, nun ein durch die Übersetzung falsch gewordener Satz verworfen wurde. Die Polemik hat sich diesen Satz nicht entgehen lassen, obwohl man sich bei den Franken wie in Rom vor allem an die anderen Aussagen des Konzils hielt, in denen die Verehrungen unter-

[37] MGH Conc. II, 1, 165,18–21.26–31.

[38] Der Begriff *adoratio* ist weit und kann vieles heißen. Da die Verehrung der Trinität Anbetung ist, verwischen sich hier die Unterschiede. Natürlich müßte es *servitium* heißen.

[39] MGH Conc. II, 1, 165 Anm. 3.

schieden wurden. In Frankfurt sind alle diese sachlichen Argumentationen und theologischen Differenzierungen zugunsten eines extremen Satzes beiseite geschoben, der sich aus einer falschen Übersetzung ergeben hatte.

Die Franken hätten auf eine Verurteilung verzichten können. Das hätte auch keinen Prestigeverlust bedeutet. Sie waren ja nicht festgelegt, die Libri Carolini waren nicht publiziert. Der Osten hat ohnehin das Frankfurter Konzil nicht wahrgenommen. Dort konnte man zufrieden sein, denn Rom, d. h. der Westen, hatte ja unterschrieben. Dabei hätte man es belassen können.

Bei der Verwerfung des Konzils von 787 in Frankfurt konnte es nur um das Selbstverständnis Karls gehen und um sein Verhältnis zum Papst. Karl beharrte auf seinem Selbstverständnis, wie es in den Libri Carolini zum Ausdruck gekommen war. Er machte Konstantinopel den Rang streitig, und der Punkt, an dem das konkret durchgeführt wurde, war die Verwerfung des Konzils von Nikaia. Nicht die byzantinischen Kaiser haben das Recht, ein Konzil einzuberufen, sondern er, Karl.[40] In den Libri Carolini war dies theologisch durch den Nachweis begründet worden, dass die Byzantiner einfach inkompetent waren.

Karl hatte also die Bilderfrage zum Gegenstand der politischen Auseinandersetzung mit dem Osten gemacht. Dies hatte Rom zurückgewiesen. Der Papst war zwar bereit, mit Karl gegen Byzanz Stellung zu beziehen, war aber nicht bereit, dies mit der Stellung in der Bilderfrage zu begründen und die Unterschrift unter Nikaia II zurückzuziehen. So bot er als Ersatz an, den oströmischen Kaiser zum Häretiker zu erklären, aber nicht wegen seiner Haltung in der Bilderfrage, sondern weil er Rom bestimmte Besitztümer und Patrimonien entzogen habe.[41]

Karl ist nicht darauf eingegangen und hat Nikaia II verurteilen lassen, hat aber auf alle theologische Erörterung verzichtet und sich auf jenen Satz zurückgezogen, dessen Falschheit auch die Römer nicht leugnen konnten.[42]

Damit können, so meine ich, weithin die immer wieder konstatierten Unklarheiten und Merkwürdigkeiten des Kapitulars von 794 erklärt werden.

Es geht um ein diplomatisches Ringen Karls mit Papst Hadrian. Den Hintergrund bildet eine doppelte Wirklichkeit, die auch im Osten gültig ist.[43] Einerseits beruft der Kaiser ein Konzil ein, gibt eine Entscheidung vor, und alle stimmen zu. Andererseits beschließen auf dem Konzil die Bischöfe. In Nikaia (und auch sonst) unterschreiben die Römer als erste. Das Frankfurter Konzil ist ebenso zu verstehen. Karl beruft es ein, er fällt in den Libri Carolini die Entscheidung. Die Lehrhoheit des Papstes ist freilich formal anerkannt.

---

[40] Ähnlich schon Hartmann, Synoden (wie Anm. 29), 129. Vgl. auch P. Classen, Karl der Große, das Papsttum und Byzanz, Sigmaringen ^{2}1988, 34–39. Classen gibt freilich nur einen großen Überblick.

[41] MGH Epp. V, 57,5–23; vgl. Anm. 2.

[42] Freilich war dieser Satz doch anscheinend in Rom rezipiert worden: MGH Epp. V, 17,21–27.

[43] Thümmel, Antwort (wie Anm. 4), 412.

Die einzelnen Schritte stellen sich dann folgendermaßen dar:

1. Die byzantinischen Kaiser in Konstantinopel berufen ein Konzil ein. Rom beschickt dieses Konzil, die römischen Vertreter billigen das Ergebnis durch ihre Unterschrift, der Papst stimmt dem zu und macht davon Mitteilung an Karl, indem er ihm die (verfälschende) Übersetzung der Konzilsakten schickt.
2. Karl missfällt das, es widerspricht seinem Selbstverständnis. Nicht Eirene und Konstantin sind die zuständigen Herrscher, sondern er hat die theologischen Fragen zu entscheiden und Konzilien einzuberufen. Er lässt eine Widerlegung schreiben, deren spätere Form die Libri Carolini sind. Es geht um eine theologische Auseinandersetzung. Karl belehrt, bei grundsätzlicher Anerkennung der Lehrhoheit des Papstes. Eigentliche Gegner sind nicht Patriarch Tarasios oder die Konzilsteilnehmer, als diejenigen, die für die Theologie von 787 verantwortlich wären, sondern es sind die byzantinischen Kaiser. Eine frühe Ausarbeitung der Widerlegung (das Kapitular) wird durch Angilbert nach Rom gebracht, offenbar doch in der Meinung, Papst Hadrian müsse die römische Unterschrift zurückziehen.
3. Der Papst zieht die Unterschrift unter die Akten von 787 nicht zurück, sondern schickt eine Widerlegung des durch Angilbert überbrachten Kapitulars. So macht er seinerseits den Anspruch auf die Lehrhoheit geltend.
4. Die Franken beugen sich erst einmal. Die Libri Carolini werden archiviert und nicht zur Geltung gebracht. Mit dem Verzicht auf eine sachlich-theologische Auseinandersetzung ist auch erst einmal die Frage nach der Lehrhoheit ausgeklammert. Frankfurt 794 wird nicht die große Gegenveranstaltung zum Konzil von 787. Aber die Franken bleiben doch bei ihrer Verwerfung dieses Konzils, und das ist auch indirekt gegen den Papst gerichtet, der dieses Konzil gebilligt hat. Sie beschränken sich jetzt auf den Satz der Übersetzung, dessen Falschheit auch der Papst nicht leugnen kann.
5. Der Papst schickt wohl doch Vertreter auf das Frankfurter Konzil 794, die dann auch – wie auch immer – die Verwerfung des Konzils von 787 mitgetragen haben.

So ist das Ergebnis ein Unentschieden. Jeder hat seine Meinung kundgetan und ist bei ihr geblieben.[44] Rom hat seine Unterschrift unter die Akten von Nikaia II nicht zurückgezogen, Karl hat das Konzil mit päpstlicher Autorität verworfen. Das behaupten zumindest die fränkischen Quellen, römische gibt es nicht. Dem Selbstverständnis Karls als dem legitimen höchsten Herrscher in der Welt und als geistlicher Autorität war Genüge getan. Er machte dies dem Kaiser im Osten streitig, wollte aber

[44] Bereits Caspar hat richtig gesehen, dass es hier um eine auf diplomatischer Ebene geführte Auseinandersetzung ging, bei der jeder seinen Standpunkt behielt, aber jede offene Konfrontation vermieden wurde. Er hat dies im wesentlichen an der Auseinandersetzung um die Libri Carolini festgemacht, Caspar, Papsttum (wie Anm. 1), 76–93, hier: 87f. Ob freilich diese nach den neueren Datierungen in ihrem letzten Zustand noch auf die Widerlegung der Kurie eingegangen sind, ist fraglich. Auch Hartmann, Synoden (wie Anm. 29), 108–110, geht davon aus, dass es um ein diplomatisches Ringen geht. Meine Ausführungen, denke ich, erübrigen seine Erwägungen darüber, ob die Franken hätten nach Nikaia eingeladen werden wollen.

nicht sein Reich im Westen aufgeben, zumal auch das ranghöchste Bistum, Rom, in seinem Machtbereich lag. Dieses Selbstverständnis führte zur Kaiserkrönung im Jahre 800. Die theoretische Bewältigung war sekundär. Gab es jetzt zwei Kaisertümer wie manchmal seit Diokletians Reichsteilung? Handelte es sich um eine *retranslatio imperii* nach dem Westen? Oder wurden noch andere Schemata zur Deutung herangezogen? Jedenfalls wurde der Frankenherrscher Karl 800 nicht zum *Imperator Francorum*, sondern zum *Imperator Romanorum* gekrönt. Dies war der Titel des Kaisers in Konstantinopel, der diesem jetzt streitig gemacht wurde.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Dr. theol. Christoph Kösters
Kommission für Zeitgeschichte
Forschungsstelle Bonn
Adenauerallee 19
53111 Bonn

Pfr. PD Dr. Rolf Noormann
Klosterhof 8
73770 Denkendorf

Prof. Dr. Hans Georg Thümmel
Theologische Fakultät
der Universität Greifswald
Am Rubenowplatz 2/3
17487 Greifswald

Vorausschau auf den Aufsatzteil des Heftes 2/2009

Untersuchungen

Andreas Müller, Die Christianisierung staatlicher Wohlfahrtsinstitutionen im spätantiken Rom am Beispiel von S. Maria in Cosmedin

Roman Deutinger, Simonisten rechtfertigen sich – Mittelalterliche Antworten auf den Vorwurf der Simonie

Wim François, Die volkssprachliche Bibel in den Niederlanden des 16. Jahrhunderts. Zwischen Antwerpener Buchdruckern und Löwener Buchzensoren

Miszelle

Knut Schäferdiek, Die Ravennater Papyrusurkunde Tjäder 34, der Codex argenteus und die ostgotische arianische Kirche

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Baur, John: Christus kommt nach Afrika. 2000 Jahre Christentum auf dem Schwarzen Kontinent (=Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Band 6), Fribourg und Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2006. 522 S., Geb., 3-17-019546-8.

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich nicht um ein Originalwerk. Anfang der 1990er Jahre erstmals publiziert, erlebte das Buch mehrere Nachdrucke und auch überarbeitete Neuauflagen. Inzwischen ist es in ein halbes Dutzend europäischer Sprachen übersetzt. Eine deutsche Übersetzung schien also mehr als überfällig – dass sie bislang fehlte, macht wohl einmal mehr deutlich, dass die Beschäftigung mit der außereuropäischen Kirchengeschichte im deutschsprachigen Raum ein äußerst marginales Dasein fristet. John Baur selbst hatte das Vorhaben, eine deutschsprachige Ausgabe zu besorgen, nicht mehr zu Ende führen können – er starb 2003 über der Arbeit am Manuskript. Umso mehr ist es Brigitte Muth-Oelschner zu danken, die Arbeit übersetzt, überarbeitet und ergänzt zu haben. Dieser Ausgabe liegt die dritte Auflage des englischen Originals zugrunde; sie richtet sich an ein breites Publikum und ist entsprechend aufbereitet worden.

Die Gliederung orientiert sich an den großen historischen Entwicklungslinien der afrikanischen (Kirchen-) Geschichte: Die christlichen Kirchen in Ägypten und Nordafrika, Nubien und Äthiopien während der ersten anderthalb Jahrtausende werden in einem ersten Teil behandelt, der zweite Teil beschäftigt sich mit der portugiesischen Expansion, dem Kongo-Reich sowie den hier wie auch in anderen Regionen Zentral- und Südafrikas gescheiterten Missionsunternehmungen und dem Ende der Portugiesenzeit, die mit dem „Sieg des Halbmondes über das Kreuz" (102) endete, und der dritte Teil befasst sich mit der modernen Christentumsgeschichte ab ca. 1800. Der vierte Teil des Buches verlässt dann die diachrone Darstellungsweise und bringt in einer thematischen Übersicht verschiedene Aspekte des afrikanischen Christentums zur Sprache – vom Verhältnis zwischen Missionaren und Einheimischen (einschließlich der Frage nach der Rolle der Mission in den Bereichen von Erziehungswesen, medizinischer Versorgung und karitativem Engagement, sowie nach dem Verhältnis von Mission und Kolonialismus) über die Frage der kirchlichen Selbständigkeit im unabhängigen Afrika und die Entwicklung eigenständiger afrikanischer Theologien bis hin zu verschiedenen Facetten gegenwärtigen afrikanischen Christentums (afrikanische Liturgie, Aids, christlich-islamischer Dialog, Verhältnis zwischen Staat und Kirche...). Ein Appendix mit Anmerkungen, Karten, Personenregister etc. schließt das Buch ab.

Baur erzählt die afrikanische Christentumsgeschichte auf unprätentiöse, beinahe lockere Art und Weise, wobei die einzelnen Abschnitte nochmals in kleine Einheiten unterteilt sind, was das Buch in der Tat, wie es im Vorwort von Bénézet Bujo heißt, dazu prädestiniert, „als Handbuch der Kirchengeschichte an Priesterseminaren und an den Theologischen Fakultäten benutzt [zu] werden" (14). Aber diese Stärke der Darstellung bringt zugleich ihre Schwächen mit sich; vielleicht, weil der Galopp durch die Jahrhunderte leichtfüßig daherkommt, bleibt doch die eine oder andere Differenzierung auf der Strecke. Die Folgen der arabischen Eroberung Ägyptens im Jahre 640 n. Chr. etwa – mit „Unterdrückung durch die islamische Herrschaft" überschrieben – sind äußerst holzschnittartig gezeichnet und werden den komplexen (religions)-politischen Konstellationen jener Zeit ebenso wenig gerecht wie dem Agieren von Eroberern und Eroberten. Die ausgeprägte christliche, genauer: römisch-katholische Positionalität dringt in den ersten Teilen des Buches besonders stark hervor; dies wird etwa bei der Beschreibung der diplomatischen Schachzüge des Mani Soyo im Umgang mit holländischen (Sklaven- und Waffen-) Händlern deutlich (unter dem Abschnitt „*Christ ja – Kalvinist nein*", S. 75 f.), oder bei der Darstellung traditioneller afrikanischer Religionen, insbesondere aber bei der kurzen – zu kurzen! –

Erwähnung der Bewegung um Kimpa Vita alias Dona Beatrice (S. 80f.). Das Buch ist jedoch nicht einseitig in dem Sinne, dass nur die römisch-katholische Kirche in den Blick käme – im Gegenteil: die Darstellung ist weitgehend ausbalanciert und zeugt von großer Kenntnis sowohl der protestantischen Missionsgeschichte als auch der zeitgenössischen Situation der protestantischen Kirchen auf dem Kontinent. Dass immer wieder an einzelnen Stellen die bevorzugte katholische Perspektive in den Vordergrund rückt (vgl. etwa die Passagen über Kardinal Massajas Bemühungen um den Aufbau einer lateinischen Kirche in Äthiopien oder über die katholischen Missionsprojekte im Südsudan) ist allzu verständlich – vergleichbare konfessionelle Färbungen in der Darstellung ließen sich wohl in jedem größeren Band zur afrikanischen Kirchengeschichte finden.

Insbesondere im dritten Teil kommt die Fähigkeit Baurs zum Tragen, filigrane und vielfach verwobene Ereignisse oder Sachverhalte durch die Aufbereitung des umfangreichen Stoffes geschickt zu elementarisieren und auf diese Weise durchdringbar zu machen. Stichproben zeigen, dass Baur über die meisten Entwicklungen bis in die jüngste Zeit hinein recht gut informiert ist, wobei er stets deutlich macht, dass seine Beobachtungen nicht generalisiert werden dürfen, da nicht von Afrika als Ganzem gesprochen werden kann und die Einschätzung der jeweiligen Entwicklungen stets nochmals zu kontextualisieren ist.

Bei allem Positiven, was es über diesen Band zu sagen gibt – nicht nur die Tatsache, dass dieses wichtige Werk nun endlich einem deutschsprachigen Publikum zugänglich ist, verdient Anerkennung; in Veröffentlichungen wird auf das englische Original häufig Bezug genommen –, sind doch auch kritische Anmerkungen zu machen; zwei seien herausgegriffen:

Zwar verfügt Baur, wie bereits festgestellt, über bewundernswerte Kenntnisse auch detaillierter Zusammenhänge – doch zumindest in der Darstellung schleichen sich immer wieder Verkürzungen ein, die in dieser Form Gefahr laufen, problematische Fehlinterpretationen weiterzugeben. Wenn beispielsweise im Kapitel über den Dialog mit dem Islam der seit mehreren Jahren in Darfur tobende Krieg in einen Zusammenhang mit gewalttätigen Konflikten zwischen Islam und Christentum gestellt wird (S. 476), geht dies an der Sache völlig vorbei.

Ein weiteres Problem ergibt sich aus dem sprachlichen Duktus. Die bereits mit der Titelwahl der deutschen Übersetzung signalisierte und bereits oben erwähnte christliche Positionalität durchzieht das gesamte Buch. Dies ist weder alleine der Übersetzung anzulasten, noch stellt es per se irgendetwas Anstößiges oder Ehrenrühriges dar. Doch die sprachliche Performanz droht bisweilen doch etwas in einen Stil abzurutschen, der dem Erbaulichen näher ist als dem Kritischen; und trotz immer wieder deutlicher Parteinahme für die Sache der Afrikanisierung des Christentums und bei aller Kritik an den Inverventionsversuchen von europäischer Seite aus bleibt Baurs Urteil doch affirmativ, was den Lauf der afrikanischen Christentumsgeschichte im Allgemeinen bzw. das Werden und Wirken der römisch-katholischen Kirche in Afrika im Besonderen anbelangt: „In den letzten 40 Jahren hat die katholische Kirche in Afrika nach ihrem Selbstverständnis und ihrer Identität gesucht, aber immer ‚mit Petrus und unter Petrus'. Nur auf diesem Weg kann sie ihren göttlichen Auftrag erfüllen, ‚Mittel und Zeichen der Erlösung' für den afrikanischen Kontinent zu sein und zum Reichtum der universalen Kirche beizutragen" (S. 422f.).

Insgesamt betrachtet, muss Baurs Arbeit hinter Werken wie denen von Adrian Hastings zurückstehen – umgangssprachlich könnte man gewissermaßen sagen, sie „spielt in einer anderen Liga". Aber auch derer bedarf es, ebenso wie eines Buches wie des Bandes von Baur, dessen Stärke weniger im Wissenschaftlich-analytischen als im Elementarisierend-synthetischen zu sehen ist.

Rostock *Klaus Hock*

Hamm, Berndt, Klaus Herbers, Heidrun Stein-Kecks (Hrg.): Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, Beiträge zur Hagiographie 6, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2007, 294 S., Paperback, 978-3-515-0809036.

„Das Heilige" ist seit den frühesten Anfängen der Religionswissenschaft ein grundlegendes Konzept der Religionsphänomenologie. Von den Entwürfen eines Nathan Söderblom, über Rudolf Otto bis hin zu Mircea Eliade kann man den gesamten Wissenschaftsdiskurs der Religionsphänomenologie an der Auseinandersetzung mit dem Heiligen bzw. dem Dualismus von „heilig" und „profan" abschreiten. Die klassische Religionsphänomenologie wurde allerdings schon vor Jahren für tot erklärt, gerade weil unterschiedlichste Definitionsversuche in die Sackgasse einer „anthropologischen Konstante" und exklusiven Intellegierbarkeit von Heiligkeit durch den „*homo religiosus*" führten. Lediglich eine historisch arbeitende Religionsphänomenologie scheint heute noch eine Daseinsberechtigung zu haben. Diese ist vor allem mit dem Namen Carsten Colpe verbunden, der den systemati-

schen Entwurf einer „reflexiven Religionsphänomenologie" lieferte und dabei eine kritische Aufarbeitung des Konzepts des Heiligen bot. (s. Colpe, Über das Heilige, 1990. Ders. in Zinser (Hrg.), Religionswissenschaft, 1988, 131–154.) Der vorliegende Sammelband benennt als methodischen Zugang „eine Art historische Phänomenologie", womit implizit auf den Ansatz Colpes Bezug genommen wird. Die Aufsätze selbst wenden sich dem Phänomen der Sakralität aber weniger systematisch als exemplarisch zu. Dabei erreicht der Band eine ungeheure Spannbreite an verhandelten Zeiten, Räumen, Medien und Texten.

Dem Sammelband liegen Vorträge einer Tagung des Zentrums für europäische Mittelalter- und Renaissanceforschung und des DFG-Graduiertenkollegs 516 „Kulturtransfer im europäischen Mittelalter" der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg zugrunde. In fünf Themengruppen gegliedert fanden insgesamt 17 Beiträge Aufnahme in diesem Band.

Unter dem Stichpunkt „Konzeptionen, Begründungen und Legitimierungen von Heiligkeit" findet sich als erster Beitrag ein Aufsatz von *Maximilian Forschner* (Über Frömmigkeit und Heiligkeit. Platons Dialog ‚Euthyphron' und die Diskussion des Themas im Mittelalter, 15–22). In Platons Dialog ‚Euthyphron' sieht Forschner den philosophischen Ursprung des Bruchs zwischen realistischer und vermittelnder Deutung als heilig oder heiligend geltender Gegenstände und Handlungsweisen, wie er im Mittelalter bei Thomas von Aquin und Petrus Abaelard deutlich werde.

Eve-Marie Becker (Der Sabbat als sakralisierte Zeit. Wandlungsprozesse vom alten Israel bis zum frühesten Christentum, 23–41) zeigt die Bedeutung der Sabbat-Praxis und des Sabbat-Vollzugs für die unterschiedlichen religiösen Gruppen Israels, um dann auf die konkurrierenden Ansprüche von Jesu Messianität und der Sabbat-Sakralität zu verweisen, die im Christentum letztlich zu einer Abkehr vom Sabbat hin zum Herrentag führten.

Susanne Wittekind (Überlegungen zur Konstruktion von Heiligkeit in Bildviten des Hochmittelalters am Beispiel von Visionsdarstellungen, 43–60) untersucht das Bildprogramm verschiedener Heiligenviten, und konstatiert eine Entwicklung in der Funktion von Visionsdarstellungen. Mit den Visionen würde demnach nicht mehr die Heiligkeit des Heiligen begründet, sondern die Wahrheit des Betrachteten. Zudem dienten sie nicht mehr der Hervorhebung der Besonderheit des Heiligen, sondern ermöglichten dem Betrachter einen eigenen Zugang zur Heiligkeit.

Den letzten Beitrag dieses Themenkomplexes bildet der Aufsatz von *Peter Ackermann* (Das Heilige in der japanischen Kultur, 61–71), der den Blick für die Andersheit der japanischen Kultur und die Kontextgebundenheit von Heiligkeit schärft, da bis 1870 die Vorstellung von Religionen und damit unser Verständnis von Heiligkeit in Japan unbekannt waren. Heilig ist in Japan vielmehr die korrekte und möglichst perfekt ausgeführte Begegnung zwischen Menschen, und damit die perfekte Konstellation von Raum, Zeit und Mensch im Weltenprinzip, von der auch das eigene Wohlergehen abhängt.

Den zweiten Komplex „Die Präsenz des Heiligen im Raum" eröffnet *Carola Jäggi* (Die Kirche als heiliger Raum: Zur Geschichte eines Paradoxons, 75–89), die einen breiten Bogen von spätantiken zu gegenwärtigen Kirchenräumen spannt, und die Frage aufwirft, ob Kirchengebäude durch ihren Gebrauch als heilig betrachtet werden, oder ob mit heilig lediglich ein Stimmungswert ästhetischer Provenienz bezeichnet wird.

Sible L. de Blaauw (Die Kirchweihe im mittelalterlichen Rom: Ritual als Instrument der Sakralisierung eines Ortes, 91–99) zeigt den schwierigen Umgang des mittelalterlichen Roms mit seinem antik-paganen Erbe, das eine frühe Sakralisierung des Kirchenraums verhinderte. Erst spät setzen sich Ritualformen der Kirchweihe aus dem Frankenreich durch, und auch dann beschränkte sich die Sakralität der Gebäude in erster Linie auf ihre Funktion als erweiterte Reliquienschreine.

Klaus Herbers (Heilige an den Grenzen „Lateineuropas", 101–111) skizziert das Arbeitsprogramm eines „mental-mappings" von Heiligen und Heiligkeit in den Grenzräumen „Papsteuropas". Durch Sakralisierungsprozesse in diesen Gebieten hätte sich diese Art Europas immer weiter ausgedehnt, durch Reliquientranslationen Sakrallandschaften geschaffen, und somit letztlich christliche Herrschaft legitimiert.

Im dritten Komplex „Heiligkeit im Verhältnis zur politischen und gesellschaftlichen Ordnung" beschreibt *Hanns Christof Brennecke* (Heiligkeit als Herrschaftslegitimation, 115–122) vor allem am Beispiel der spätantiken „Vita Danielis" wie der anonyme Verfasser dieses Werkes das Heil und Wohl Konstantinopels im realpolitischen Sinne von der Präsenz und Interferenz des Säulenheiligen abhängen lies.

Martin Heinzelmann (Die Rolle der Hagiographie in der frühmittelalterlichen Gesellschaft: Kirchenverständnis und literarische Produktion im spätantiken und merowingischen Gallien, 123–136) behauptet entgegen älterer Forschungen eine starke christliche Durchdringung der merowingischen Gesellschaft. Theologische Metaphern, wie die des

„corpus Christi", und Zugänge zur Heiligkeit wären demnach auch in die politische und soziale Gemeinschaft übersetzt worden, nicht zuletzt durch eine starke Rezeption patristischer Texte.

Auch *Hubert Seelow* (Heidnischer Glaube und christliche Hagiographie. Darstellungsweisen in der altnordischen Sagaliteratur 137–144) entwirft eine Projektskizze, in der er dem Verhältnis von Schriftlichkeit und Christianisierung in Norwegen nachgehen und für die Renaissance des „Heidentums" im 10. Jahrhundert Erklärungsansätze liefern will.

Susanne Köbele (*heilicheit durchbrechen.* Grenzfälle in der mittelalterlichen Mystik, 147–169) eröffnet den vierten Komplex „Spannungen im Heiligkeitsverständnis" mit einer Untersuchung zum entgrenzten Heiligkeitsbegriff bei den mittelalterlichen Mystikern, und präsentiert damit exemplarisch das starke Spannungsverhältnis von Inkommensurabilität und geforderter Nachfolge im christlichen Heiligkeitsverständnis.

Michael Lackner (Der Heilige innen und aussen: Die Lehre von den zwei Naturen des Konfuzius bei Zhang Zai [1020–1078], 171–183) untersucht den Kanonisierungsprozess des Konfuzius durch das Werk Zhang Zais. Konfuzius konnte nach Zhang Zai ein Heiliger werden, weil er schon immer einer war. Auch hier wird damit das spannungsreiche Verhältnis der Möglichkeit und Unmöglichkeit ein Heiliger zu werden thematisiert.

Sehr dicht und materialreich präsentiert *Berndt Hamm* (Die Nähe des Heiligen im ausgehenden Mittelalter: Ars moriendi, Totenmemoria, Gregorsmesse, 185–221) Heilige und Heiligkeit als Thema der „Ars moriendi"-Literatur und der Epitaphe. Das Besondere am Heiligkeitsverständnis des 14. bis 16. Jahrhundert sieht Hamm in der einerseits extremen Nahperspektive und Aktualisierung von Heiligkeit angesichts des Todes, andererseits in der starken Betonung der Heiligkeitsdimension „extra nos", die zu einer ungekannten qualitativen und quantitativen Vergegenwärtigung von Heiligkeit führte.

Wolfgang Wüst und *Annett Haberlah-Pohl* (Das Ende der Heiligen? Kommunikation in einer süddeutschen Kloster- und Stiftslandschaft, 223–234) präsentieren ebenfalls eine Projektskizze, in der anhand der Korrespondenz verschiedener Repräsentanten aus süddeutschen Kloster- und Stiftslandschaften in zwei Zeiten der Kirchenkritik (Reformation und 1802/03) deren Verständnis von Sakralität und geistlicher Staatlichkeit, insbesondere im Blick auf die Form des klösterlichen Pfleghofes, untersucht werden soll.

Im fünften Komplex „Entwicklungen, Umbrüche und Kontinuitäten von Heiligkeit" verfolgt *Heidrun Stein-Kecks* („Bonum certamen certare" – Bilder und Vorbilder für den monastischen Weg zur Heiligkeit, 237–260) die Entwicklung der Metapher vom „miles christianus" als des heiligenden Vorbilds für den Mönch nach. Diese reicht von einem allegorischen Tugendkampf bis zu einem handfesten Verständnis etwa bei den Ordensrittern im 12. Jahrhundert. Als vermittelndes Medium betont sie die Bedeutung der Bildprogramme in den Kapitelsälen der Klöster.

Michele C. Ferrari (Kult, Sakralität und Identität in Zürich 800–1800, 261–274) weist die Verehrung der Heiligen Felix und Regula als Stadtpatrone in Zürich als Kontinuität auch nach der Bekämpfung des Heiligenkults durch Zwingli nach. Dies begründet Ferrari vor allem mit dem Identifikationswillen der Basler, die mit der Herausbildung einer „textual community" im Spätmittelalter die Strukturen für eine symbolische Kommunikation ausgearbeitet hätten, die der leiblichen Präsenz der Heiligen nicht mehr bedurfte.

Zu guter Letzt stellt *Martin Ohst* (Protestantische Hagiographie: Einige Bemerkungen zu John Foxe's „Acts and Monuments", 275–287) das Lebenswerk des John Foxe vor. Dessen Werk avancierte zur wichtigsten Apologie der anglikanischen Kirchengeschichte, da es nicht nur ein protestantisches Gegenmodell zur bisherigen Heiligenverehrung bot, sondern durch die protestantischen Märtyrer neue Identifikationsmodelle bereit stellte.

In der ungeheuren Spannbreite des bearbeiteten Materials liegt sowohl die Stärke als auch die Schwäche dieses Bandes. Zu Recht verwehrten sich die Herausgeber im Vorwort einer Definition des Heiligen, auch wenn sie am Ende des Abschnitts doch noch einen „heuristischen Vorschlag" Berndt Hamms bieten (S. 11f.). Ebenfalls berechtigt ist die Bezeichnung der Beiträge als Einzelstudien zu Heiligkeitsphänomenen in den unterschiedlichsten Zeiten, Räumen und Medien. Problematisch ist hier jedoch der fehlende systematisierende Rahmen, der etwa eine Verhältnisbestimmung von theologischen und historisch bzw. sozialwissenschaftlich geprägten Zugängen bieten müsste. Bei der Lektüre der einzelnen Beiträge wird nämlich sehr bald deutlich, dass die einzelnen AutorInnen, die aus den unterschiedlichsten Fachdisziplinen zu kommen scheinen (leider gibt es kein Autorenverzeichnis), recht unterschiedliche Vorstellungen von Sakralität haben, ohne dies in der Regel im Einzelnen zu thematisieren. Allein Eve-Marie Becker verweist auf Colpe und legitimiert ihren Zugang als eine Zusammenführung von Phänomenologie und historischer Kritik.

Die Verbindungsmöglichkeiten zwischen einzelnen Beiträgen hätte man gerne in einem zusammenführenden Beitrag am Ende gesehen, um die vielen Eindrücke gebündelt für kommende Forschungen fruchtbar zu machen. Die offensichtlichste Gemeinsamkeit ist wohl die Spannung innerhalb als auch zwischen Heiligkeitskonzepten, wie es Susanne Köbele für den christlichen Heiligkeitsbegriff auf den Punkt gebracht hat (167): „Heiligkeit lädt mit hoher Suggestion zur Nachfolge ein. Sie stellt, nach der weltzugewandten Seite hin, Nachahmungsmuster bereit. Anderseits und zugleich muss sie sich der glatten Umsetzung immer verweigern, bleibt sie Ausnahmekonstellation, unnachahmbares Modell. Dass mit dem Modellcharakter von Heiligkeit immer auch dessen Unmöglichkeit erhalten bleibt, macht eine Dauerirritation im christlichen Heiligkeitsentwurf aus."

Der Band bietet insgesamt gesehen viele anregende Ideen, neue Einsichten und grundlegende Erkenntnisse, zwar in erster Linie auf Europa bezogen, aber gerade durch die beiden „exotischen" Beiträge von Peter Ackermann und Michael Lackner gewinnt der Sakralitätsbegriff noch einmal an Kontrastschärfe, und sollte jeden Leser gemahnen, sich stets der Konzepte hinter den Begriffen bewusst zu werden.

Rostock *Kristin Skottki*

Alte Kirche

Dräger, Paul (Hrg., übersetzt und kommentiert): Eusebios, Über das Leben des glückseligen Kaisers Konstantin (De vita Constantini) Griechisch-Deutsch, Bibliotheca Classicorum, Bd. 1, Oberhaid, Utopica, 2007, 411 S., Geb., 3-938083-04-8.

Paul Dräger (D.) legt mit seiner zweisprachigen Ausgabe der Vita Constantini (VC) einen eigentlich hochwillkommenen Beitrag zum ‚Konstantin-Jahr' 2006 vor, rechtzeitig auch zur großen Trierer Konstantin-Ausstellung im Jahr 2007. Es ist dies die erste deutsche Übersetzung auf der Grundlage der vorzüglichen, von F. Winkelmann erstellten GCS-Edition (Berlin 1975, 2. Aufl. 1991), mit der D. die alte, auf dem griechischen Text von Heikel (1902) basierende Übersetzung von Pfättisch (1913 in der ‚Bibliothek der Kirchenväter' erschienen) ersetzen will. Bereits in seinem Vorwort (7) prangert D. „gewaltige Defizite" von Winkelmanns GCS-Ausgabe an und stellt klar, was sein „Hauptbestreben" ist: „einem großartigen Werk der griechischen Literatur, für einen großen Kaiser verfaßt, zur immer noch verweigerten Würdigung" zu verhelfen. Vor der Lektüre von Text und Übersetzung möge der Leser, so D. (7), seine Hinweise „zu Text, Übersetzung und Kommentar" (393–396) lesen – folgen wir also D.s Empfehlung und beginnen dort.

Besagte Hinweise bestehen leider zum großen Teil in unerquicklichen Ausfällen D.s gegen sämtliche Vorgänger, bisherige Übersetzer und Kommentatoren (wie z. B. A. Cameron/S. G. Hall, Oxford 1999, deren englische Version der VC laut D.,395, „nur so von Monstrositäten strotzt") und Konstantin-Forscher (den Rez. eingeschlossen), die sämtlich Eusebius nicht verstanden sowie fehlerhafte Übersetzungen angefertigt und Missinterpretationen vorgelegt hätten. Leider bilden diese Gravamina nur ein geradezu sanftes Präludium zu den wüsten Invektiven D.s in seinem Kommentarteil (309–365), der gerade das nicht leistet, was D. (7) verspricht, nämlich „die zum Textverständnis nötigen sprachlichen und sachlichen Hilfen (zu) liefern." Stattdessen agiert D., der jahrzehntelang als Altphilologe im gymnasialen Schuldienst gewirkt hat, in seinen Kommentarnotizen notorisch als Oberlehrer und kanzelt polemisch und sachlich oft ungerechtfertigt die besagten Vorgängerarbeiten ab (z. B. die angeblich „syntaktisch gestörte" Übersetzung des Rez. von VC 2,19,2 in: Rez., Konstantin der Große. Der erste christliche Kaiser, München 2006, 73). Jede noch so winzige sprachlich-stilistische Kleinigkeit wird unerbittlich geahndet, aber die eigentlichen großen Fragen der Konstantin-Forschung werden entweder souverän ignoriert oder apodiktisch auf dem Verordnungswege entschieden. So gibt es z. B. für D. (ohne weitere Erläuterungen) nur eine „imaginäre ‚Konstantinische Wende'" (7; 321 zu VC 1,39,1), und kritische Analysen der Komposition der VC (etwa durch T.D. Barnes, Constantine and Eusebius, Cambridge/Mass. 1981, 265–271) werden als „Besserwisserei, d. h. totale Hilflosigkeit" abgeschmettert und als „ein Musterbeispiel von Verständnislosigkeit gegenüber Literaturwerken" qualifiziert (379 Anm. 14).

Auf die Nennung weiterer, nahezu auf jeder Seite des Kommentarteils anzutreffender Beispiele dieser Art sei verzichtet und nur summarisch festgehalten, dass D. damit leider die künftige Benutzbarkeit seiner Ausgabe (etwa im universitären Unterricht) erheblich einschränkt. Dies gilt um so mehr, als nun, wenige Monate nach dem Erscheinen von D.s Ausgabe, die mit einer ausgezeichneten, 106 Seiten umfassenden Einführung von B. Bleckmann versehene, griechisch-deutsche Edition der VC in den „Fontes Christiani" (Turnhout 2007) erschienen ist, ebenfalls auf der Grundlage von Winkelmanns GCS-Text und mit einer (kommentierten) deutschen Übersetzung aus der Feder des Byzantinisten Horst Schneider. Zweifellos wird sich dieser Band gegenüber D.s Konkurrenzwerk am akademischen Markt durchsetzen, auch wenn D., wie unschwer abzusehen ist, an vielen Stellen Schneiders Übersetzung als ‚verhunzt', ‚verdorben', ‚falsch' (dies ist das gängige Benotungsarsenal in seinem Kommentarteil) etc. abtun wird.

Denn anders als D. bemüht sich Schneider um einen lesbaren und verständlichen deutschen Text, selbstverständlich ohne dabei sinnwidrige Übersetzungen in Kauf nehmen zu wollen. Demgegenüber versteht sich der Übersetzer D. als Purist, „d. h. es wurde auch bei einem Prosatext neben Stilfiguren und pointierter Wortstellung (z. B. Anfangsstellung des Verbs/Prädikats; Stellung bestimmter Wörter am Ende von Perioden, Kapiteln und Büchern) besonderer Wert auf die Semantik der jeweils ungemein ausdrucksvollen Ursprungs- sowie Zielsprache gelegt" (395). Das prinzipiell durchaus begrüßenswerte Bemühen um möglichst große Nähe der Übersetzung zum originalen Text führt aber nicht selten zu fragwürdigen deutschen Übersetzungen und Formulierungen, etwa in D.s Übertragung der in den Handschriften enthaltenen, aber nicht von Eusebius selbst stammenden Kapitelüberschriften (Kephalaia): 1,35 (Ἀναίρεσις δήμου Ῥωμαίων ὑπὸ Μαξεντίου.): „Ermordung des Volkes der Römer durch Maxentios"; das ist eine unsinnige Übersetzung (gab es danach kein römisches Volk mehr?), viel besser ist Schneiders Text: „Blutbad unter der römischen Bevölkerung durch Maxentius"; Kephalaion 2,12 (Ὅπως Κωνσταντῖνος ἐν σκηνῇ προσευχόμενος ἐνίκα.): „Wie Konstantin, im Zelt betend, siegte"; auch diese Version D.s ergibt keinen Sinn, denn der Kaiser siegte natürlich nicht, während er im Zelt Gott anrief, sondern nachdem er dies getan hatte (richtig Schneider: „Wie Konstantin im Zelt betete und dann siegte." Folgerichtig lesen wir in VC 2, 12,2 selbst in D.s Übersetzung: „darauf sprang er, wie von einer göttlichen Eingebung bewegt, aus dem Zelt heraus und befahl seinen Soldaten, sich sofort in Bewegung zu setzen..."). Auch sachliche Fehler kommen bei D. vor, z. B. Kephalaion 3,32 (ἔτι καὶ περὶ τοῦ κάλλους τῆς κόγχης καὶ ἐργατῶν καὶ ὑλῶν δηλῶσαι τοῖς ἄρχουσι.); D. übersetzt: „...auch noch über die Schönheit des Daches und die Arbeiter und die Materialien den Provinzial-Statthaltern etwas zu berichten." Κόγχη bedeutet nicht ‚Dach', sondern bezeichnet als Fachterminus der frühchristlichen Archäologie eine Apsis oder einen apsisähnlichen Anbau.

Von derlei Kleinigkeiten abgesehen, zeichnet sich D.s Übersetzung durch philologische Genauigkeit und Zuverlässigkeit aus. Doch sollte außer der Übersetzung D.s Ausgabe aus den genannten Gründen nur mit äußerster Zurückhaltung benutzt werden. Sein (nur kursorisch durchgeführter und durch wissenschaftsfeindliche Polemik beeinträchtigter) Versuch, „eine gerechte Würdigung des Eusebius sowohl als Historiker als auch als Literat bzw. begnadeter Stilist" zu leisten, ist weitgehend misslungen und verkennt überdies die politische Theologie des Eusebius und den teilweise manipulatorischen Charakter der bisweilen geradezu hagiographischen VC.

Bamberg *Hartwin Brandt*

Drecoll, Volker Henning (Hrg.): Augustin-Handbuch. Tübingen: Mohr Siebeck 2007. 799 S., Brosch., ISBN 978-3-16-148269-4.

Das von Volker Henning Drecoll herausgegebene *Augustin-Handbuch* ist in vier große Abschnitte von sehr unterschiedlichem Gewicht eingeteilt: *A. Orientierung* (1–18); *B. Person* (19–247); *C. Werk* (249–556); *D. Aspekte der Wirkungsgeschichte* (557–645). Das Buch schließt mit einem umfangreichen Anhang: Autorenverzeichnis (647 f.), Quellenverzeichnis (649–698), Literaturverzeichnis (699–734), Stellenverzeichnis (735–783), Personenverzeichnis (783–792), Verzeichnis der Sachen (792–799).

In der ‚Orientierung' bietet Dorothea Weber gediegene Informationen zu ‚Handschriften-Tradition und Ausgaben', ebenso informativ beschreibt Andreas E. J. Grothe ‚Hilfsmittel und Forschungsinstitutionen'. Die überknappen Hinweise des Herausgebers ‚Zum Stand der Augustinusforschung' beginnen mit dem Eingeständnis, es sei nicht möglich, den „Stand der Augustinforschung etwa der letzten zehn oder zwanzig Jahre inhaltlich kurz zu umreißen" (13). Was geboten wird, beruht auf willkürlicher Auswahl mit eklektischem Charakter ohne Urteil zur Sache. Die These (14): „Ältere Arbeiten scheinen veraltet oder über-

holt zu sein", ist obskur, auch weil z. B. Heideggers Augustinus-Deutungen mit keinem Wort erwähnt werden. Dafür nehmen die Bemerkungen zu den *Epistulae Divjak* und den *Sermones Dolbeau* einen großen Teil des beschränkten Raums ein; Kongresse der letzten Jahre werden breit erwähnt (z. T. zweisprachig; vgl. 14). Studierenden und Interessierten wird der Forschungsstand dadurch nicht deutlich werden – und Fachleuten präsentiert er Altbekanntes.

Der umfangreiche Abschnitt zur ‚Person' bietet konzentrierte Informationen zum *biographischen Umfeld und Augustins Vita* (von Konrad Vössing; Martin Wallraf; Jochen Rexer/Volker Henning Drecoll), zu *Traditionen*, die für Augustinus bedeutsam waren (zu klassischen lateinischen Autoren: Wolfgang Hübner; zur akademischen Skepsis: Therese Fuhrer; zum lateinischen Mittelplatonismus, zum Neuplatonismus und zu Ambrosius: Volker Henning Drecoll; zum Manichäismus: Gregor Wurst; zu theologischen und asketischen Traditionen Nordafrikas: Katharina Greschat; zum donatistischen Schema Pamela Bright; zum lateinischen Bibeltext im 4. Jh. und zur Paulusexegese: Eva Schulz-Flügel; zum trinitarischen Streit im Westen: Hanns Christof Brennecke). Diesem Teil folgen Darstellungen zu Augustins Adaptation dieser Traditionen, teilweise von denselben Autoren (außerdem: Jörg Trelenberg, Winrich Löhr, Josef Lössl, Thomas Raveaux, Daniel Edward Doyle, Robert Dodaro, Gert Partoens). In diesem Abschnitt, der wichtige Hintergrundinformationen bietet, liegt eine starke Seite des Handbuchs.

Der Abschnitt zum ‚Werk' ist zweigeteilt: nach der nützlichen Auflistung zur Chronologie und einer Übersicht über die Werke Augustins werden zunächst *Werke in Auswahl* vorgestellt, dann *Themen* der Werke untersucht. Therese Fuhrer behandelt Augustins Frühschriften, Dorothea Weber die Genesisauslegungen, Paula Frederiksen die frühe Paulusexegese und (recht knapp, obwohl sie gewiss ein *opus magnum* sind) die *Confessiones*; Gregor Wurst schreibt zu den antimanichäischen Werken, Pamela Bright zu den antidonatistischen, Volker Henning Drecoll und Josef Lössl zu den antipelagianischen; Johannes van Oort hat *De ciuitate dei* zum Thema, Johannes Brachtendorf *De trinitate*, Gaetano Lettieri *De doctrina christiana*. Die Werke aus der Predigttätigkeit Augustins (*Ennarrationes in Psalmos, Ioannis euangelii tractatus, Sermones*) werden von Gert Partoens, die Briefsammlung von Winrich Löhr dargestellt (mit einem Exkurs zum Briefwechsel mit Hieronymus). Die Übersicht ist meist ausgewogen und bietet fast immer einen guten ersten Einstieg in die Sache. Schwieriger ist die systematische Aufgabe der Darstellung der *Themen* zu bewältigen. Dass die vorgetragenen Auslegungen zu Diskussionen und Debatten reizen, ist kein Kritikpunkt, sondern liegt in der Natur der Sache. Behandelt werden: *Der Gottesbegriff und die fruitio dei* (Johann Kreuzer), *Christus* (Wilhelm Geerlings und Volker Henning Drecoll), *Trinitätslehre* (Volker Henning Drecoll), *hermeneutische Fragen* (Andreas Hollmann), *Schöpfungslehre* (Larissa Carina Seelbach), *Anthropologie* (Christoph Horn), *Sündenlehre* (Winrich Löhr), *Ekklesiologie und Sakramentenlehre* (Pamela Bright), *Bildung und Erziehung* (Basil Studer), *Ethik* (Paul van Geest), *Eschatologie* (Hermann Häring). Die abschließend angefügten, knappen Ausführungen zu *Querbeziehungen im Denken Augustins* (Volker Henning Drecoll) sind insofern anregend, als sie überhaupt auf dieses Thema verweisen, aber nicht geeignet, die Fülle seiner möglichen Inhalte auch nur anzuzeigen.

Ebenfalls mehr die Anzeige eines Desiderats als eine adäquate Ausführung bietet der vierte Abschnitt zu den *Aspekten der Wirkungsgeschichte*, die ja in verschiedener Hinsicht Thema gegenwärtiger Forschungsprojekte ist. Das Buch bietet zwar nur eine sehr zufällig wirkende Auswahl; diese fungiert aber immerhin gleichsam als Platzhalter, damit die Leser nicht vergessen, eine wie gewaltige Wirkungsgeschichte Augustinus bis auf den heutigen Tag hat. Behandelt werden die Auseinandersetzungen um Augustin in Gallien (Uta Heil), die Regula Augustini (Ulrich Köpf), Gottschalk, Anselm und das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus (Reinhold Rieger), Abaelard (Jean Doutre), Augustin an den Universitäten des 13. Jahrhunderts und im spätmittelalterlichen Augustinismus (Ulrich Köpf), Heinrich von Gent, Duns Scotus und Wilhelm von Ockham (Volker Leppin), Luther (Albrecht Beutel), Calvin (Anthony N.S. Lane), der Remonstrantenstreit (Anneliese Bieber-Wallmann) und der katholische Augustinismus von Baius bis Jansenius (Gaetano Lettieri). Dass sich die Wirkung Augustins über die ganze Neuzeit bis in das ganze 20. Jahrhundert hinein erstreckt, wird nicht sichtbar, hätte aber wenigstens erwähnt werden sollen. Augustinus war bekanntlich nicht nur ‚der Lehrer des Mittelalters' (und er war auch Lehrer des Thomas von Aquin), sondern ist ein Lehrer des Abendlandes bis auf den heutigen Tag geblieben.

Obwohl sich das Buch weniger an Fachkollegen richten kann, die auf Augustinus oder die lateinische Literatur der Spätantike spezialisiert sind (das zeigen schon die stets beigefügten, manchmal sperrigen Übersetzungen lateinischer und das fast völlige Fehlen griechi-

scher Zitate), ist es doch als Nachschlagewerk nicht nur für Studierende und ein allgemein geistesgeschichtlich interessiertes Publikum interessant. Der Mitarbeiterkreis besteht aus einer guten Mischung renommierter und jüngerer Augustinusforscher. Wer sich mit Augustinus befasst, kann aus dem Buch solide Informationen, aber auch Anregungen zu kritischen Überlegungen gewinnen.

Eichstätt/Wiesbaden *Norbert Fischer*

Rottloff, Andrea: Stärker als Männer und tapferer als Ritter. Pilgerinnen in Spätantike und Mittelalter (Kulturgeschichte der Antiken Welt Band 115) Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2007, 153 Seiten 41 Farbabb., ISBN: 978-3-8053-3766-3.

Die Autorin ist kürzlich bereits mit Lebensbildern römischer Frauen im gleichen Verlag an die Öffentlichkeit getreten und möchte nun das Phänomen des Pilgerns in seiner weiblichen Dimension aufzeigen. Nach einer kurzen Einleitung, in der sie den Nachholbedarf der deutschen Forschung bezüglich Pilgerinnen beklagt, behandelt ein erster größerer Abschnitt die Motivationen und Formen des Pilgerns in Spätantike und frühem Mittelalter. Schon hier werden einige bekannte Pilgerinnen beziehungsweise heilige Frauen vorgestellt, Wunderheilungen, Bußen und Ablass als wichtige Motive herausgestellt, gleichwohl aber auch Widerstände und Kritik am Pilgern kurz skizziert.

Der zweite Abschnitt „Der Weg ist das Ziel?" untersucht Durchführungen und Begleiterscheinungen einer Pilgerfahrt, thematisiert Fragen wie Pilgertracht und Ausstattung, Pilgerstraßen, Karten und Führer sowie die verschiedenen Möglichkeiten zu reisen, zu Land oder zu Schiff. Auch Fragen der Unterbringung und Verpflegung (in geistlichen Institutionen aber auch in Herbergen) und die Gefahren unterwegs werden kurz angerissen. In einem Unterabschnitt über die wichtigsten Pilgerziele wird postuliert, dass es gewisse Frauenpilgerorte (S. 61 f.) gab. Ansonsten werden die großen Pilgerziele Jerusalem, Rom und Santiago de Compostela kurz vorgestellt.

Der letzte Teil umfasst dann im Wesentlichen kurze Skizzen zu pilgernden Frauen vom 4. bis zum 15. Jahrhundert. Hier wird der Bogen gespannt von der Kaisermutter Helena, über die frühe Pilgerin Egeria bis zu Mystikerinnen des späten Mittelalters wie Margery Kempe und andere. Ein kleiner Ausblick fragt danach, was Pilgerfahrt heute bedeuten kann und welche Probleme die Renaissance von Pilgerfahrten heute bereiten.

Insgesamt nehmen die Lebensskizzen der pilgernden Frauen weniger als die Hälfte des gesamten Textes ein. Diese Kapitel sind vor allen Dingen für die antiken und spätantiken Frauen besonders gelungen; hier scheint sich die Verfasserin besser auszukennen. Im Bezug auf die mittelalterlichen Traditionen des Pilgerns werden vor allem Informationen aus zweiter Hand präsentiert, die leider nicht immer zutreffend sind. So scheint mir der Ablass (S. 26–28) nicht exakt dargestellt; ähnlich dürfte der geforderte Zusammenhang zwischen der Übersiedlung des Papsttums nach Avignon mit dem von Bonifaz VIII. verkündeten Heiligen Jahr 1300 schlichtweg unzutreffend sein (die Verlegung der Kurie nach Avignon erfolgte erst wesentlich später). Aus den im Literaturverzeichnis zitierten Abhandlungen hätte die Autorin weiterhin lernen können, dass Papst Calixtus II. nicht der Autor des *Codex Calixtinus* war (so S. 80). Eleonore von Aquitanien, deren Biographie bis heute angeblich nicht angemessen aufgearbeitet sei (S. 116), hat Ursula Vones-Liebenstein im Jahre 2000 sicherlich „angemessen" dargestellt. Mehrfach werden Autoren in Klammern im Text zitiert, aber nicht im Literaturverzeichnis (so Friedrich Prinz, z. B. S. 89). Was schließlich die Exkurse zum langlebigen Frauenbild des Mittelalters und zu den Kreuzfahrerstaaten als „Multi-Kulti-Gesellschaft" in dem Buch verloren haben, wird dem Rezensenten nicht ganz klar (S. 87 f. und S. 120 f.). Hinzu tritt zuweilen Effekthascherei wie auf Seite 112: „Natürlich bestand auch im Falle eines Kreuzzugsgelübdes die Möglichkeit der Redemptionen – man (und besonders frau) konnte sich durch Geldleistungen von ihrem einmal gegebenen Wort entbinden lassen …". Dem Rezensenten ist nicht geläufig, dass die Befreiungsmöglichkeit besonders von Frauen im Vergleich zu Männern genutzt wurde. Insgesamt liegt ein Buch vor, das sich sicherlich angenehm liest, aber leider nur bedingt zuverlässig informiert.

Erlangen *Klaus Herbers*

Tertullian: Adversus Iudaeos. Gegen die Juden. Übersetzt und eingeleitet von *Regina Hauses* (= Fontes Christiani 75), Turnhout (Brepols) 2007, 387 S. kt., ISBN 978-2-503-52266-1.

Mit dieser ersten vollständigen deutschen Übersetzung der Schrift Tertullians gegen die Juden, die der Edition von H. Tränkle (Q.S.F. Tertulliani Adversus Iudaeos. Mit Einleitung und kritischem Kommentar hg. v. H. Tränkle, Wiesbaden 1964) folgt und zusammen mit ihr abgedruckt wird, unternimmt R. Hauses den

zweifelsohne verdienstvollen Versuch, dieses erste lateinischsprachige Dokument der Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen und dessen Bedeutung im Kontext der christlichen Dissoziation vom Judentum eingehender zu verdeutlichen.

Die Einleitung trägt zu diesem Zwecke die notwendigen Grundinformationen zu Autor, historischem Kontext, Forschungsgeschichte, Datierung und literarischen Vorbildern zusammen. Dabei werden – unter Einbeziehung einer Fülle von Literatur – die beiden Grundprobleme der bisherigen Adversus Iudaeos-Forschung klar exponiert, nämlich das Problem der Authentizität von Kap. 9–14 und die Frage nach dem Realitätsgehalt der geschilderten Dialogsituation zwischen einem Christen und einem Proselyten (vgl. den Überblick über die Positionen auf S. 38f). Dabei schließt sich die Autorin in beiderlei Hinsicht Tränkle an, betrachtet also Adv. Iud. 9–14 wohl vollkommen zurecht als weniger ausgereifte Vorstufe zu Adv. Marc. III, anstatt die Entstellung des letzteren Textes durch einen Kompilator zu postulieren, und hält den mit dem Judentum sympathisierenden Gegner Tertullians für polemische Fiktion ohne Bezug zum real existierenden Juden- bzw. Proselytentum im Karthago des dritten Jahrhunderts. Dabei wird der Einspruch von C. Aziza (Tertullien et le judaisme, Nizza 1977), der aufgrund des florierenden jüdischen Lebens in Karthago und der gerade auch aus dem Schrifttum Tertullians zu belegenden allgemeinen Faszination für das Judentum die Annahme eines realen Hintergrunds der Kontroverse für unumgänglich hielt, allerdings nur kurz erwähnt und nicht eingehend diskutiert (39) – wahrscheinlich deshalb, weil Azizas Versuch, die Auseinandersetzung mit in der antichristlichen Polemik des jüdischen Schrifttums konkret nachweisbaren Argumenten im Werk Tertullians überhaupt wie speziell in Adv. Iud. (vgl. v. a. Terullien 157–174) letztlich nicht überzeugen kann.

In den ersten sechs Abschnitten der Einleitung wird der Leser also relativ solide und umfassend informiert, genau wie im neunten Abschnitt zur Rezeptionsgeschichte, wo die Hinweise aus H. Schreckenbergs großer Monographie (Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld [1.-11. Jh.], Frankfurt / Bern 1982) fokussiert auf Tertullian übersichtlich zusammengestellt werden. Weniger fruchtbar ist hingegen die Lektüre der allzu ausführlich geratenen Darstellung des Gedankengangs in Abschnitt VII: 41 Druckseiten lateinischen Texts bei Tränkle stehen hier ebenfalls 40 Seiten Paraphrase gegenüber, die – vielleicht unter Absehung der zum Verständnis unabdingbaren Kommentare zur Chronologie in der Exegese von Dan 9 – ihrem Gehalt nach wohl besser auf einige zusätzliche Fußnoten zur Übersetzung selbst konzentriert worden wären. Hätte man die Einleitung auf diese Weise entschlackt, wäre vielleicht auch Raum dafür vorhanden gewesen, das im achten Abschnitt gemessen an seiner Komplexität viel zu knapp verhandelte Thema des jüdischen, christlichen und römischen Gesetzesverständnisses etwas eingehender darzustellen und für die jüdische Seite vielleicht auch rabbinische Quellen mit einzubeziehen, welche leider in der gesamten Einleitung ebenso wie in den Fußnoten zum Text komplett unberücksichtigt bleiben.

Abgesehen davon ist dieser Fußnotenapparat allerdings relativ umfangreich und mit seinen mannigfachen Hinweisen auf Parallelen und Forschungsliteratur (von einigen irreführenden Ausnahmen wie S. 168 Anm. 11 abgesehen, wo offensichtlich eine Konfusion deutlich zu unterscheidender Begriffe von ‚aequitas' vorliegt) äußerst nützlich. Dies wird man jedoch von der Reproduktion des Tränkleschen Textes und der Übersetzung nur bedingt behaupten können. Wenn nach der Auskunft der Autorin (S. 42) Tränkle selbst am Wiederabdruck mitgearbeitet und „einige Änderungen eingebracht" hat, ist dem Rezensenten unverständlich, warum er nicht darauf bestand, wenigstens eine Kurzfassung seiner Handschriftenbeschreibung, Stemma und vor allem die Auflösung der im Apparat verwendeten Abkürzungen mit in die Einleitung zu übernehmen. Im jetzigen Zustand ist der Apparat nämlich ohne Heranziehung der Tränkleschen Ausgabe unbenutzbar, so dass sein Abdruck ebenso gut hätte unterbleiben können, zumal man sich stellenweise nicht einmal die Mühe gemacht hat, im Apparat angebrachte Verweise auf Parallelen innerhalb von Tränkles Ausgabe in die Paginierung der vorliegenden Edition zu übersetzen. Auch der Übersetzung fehlt leider an vielen Stellen der letzte Schliff, sowohl was die Genauigkeit als auch was die Stilsicherheit anbelangt. So scheint die Autorin ganz grundsätzlich von der Unzumutbarkeit längerer Satzgefüge für den deutschen Leser auszugehen und zerstückelt daher Tertullians Satzperioden häufig in einer Weise, die den gedanklichen Duktus des Originals kaum noch nachvollziehbar werden lässt. Dennoch wird man hoffen dürfen, dass diese Mängel im Detail in einer zweiten, überarbeiteten Auflage der Übersetzung ausgemerzt werden können.

Hier böte sich dann auch die Gelegenheit, die Grundthese der Einleitung etwas zu präzisieren und wohl auch zu korrigieren. Wenn

die Autorin hier zu zeigen versucht, dass Adv. Iud. „programmatisch am Beginn des christlichen Antijudaismus" (157) steht, da hier nicht nur fast alle wichtigen Themen der späteren antijüdischen Polemik erstmalig angeschnitten würden, sondern Tertullian angeblich auch „als erster die Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament einführt" (so S. 60, 93 und etwas differenzierter auch 137), will hinsichtlich letzterer Behauptung nicht völlig klarwerden, worin Tertullian genau über seine neutestamentlichen (v. a. 2Kor 3; Gal 3; Hbr 8) und apologetischen Vorbilder hinausgehen soll. Nach Ansicht des Rezensenten hätte nämlich schon der simple Vergleich mit den im Patristic Greek Lexicon (s. v. διαθήκη 2 c II) angeführten Parallelen zur Bundesvorstellung Tertullians davon überzeugen müssen, dass diese Behauptung, soll sie föderaltheologisch gemeint sein, in jedem Fall unhaltbar ist. Soll sie hingegen kanonsgeschichtlich gemeint sein, wäre sie allenfalls unter der Voraussetzung zu rechtfertigen, dass man in der Tradition Harnacks tatsächlich Marcion die entscheidende Initialzündung für die gesamte christliche Kanonbildung zuschreiben würde, was ja aber seit Th. Zahn immer wieder mit guten Gründen bezweifelt wurde. Nur wenn die kirchliche Kanonbildung ausschließlich in Reaktion auf Marcion erfolgt sein sollte, lässt sich schließlich der Zusammenschluss jüdischer und frühchristlicher Schriften zu einem biblischen Kanon aus altem und neuem Testament als „Kryptomarcionismus" (46) brandmarken – eine Etikettierung, die Hauses der unglaublich platten Markiondarstellung bei Schreckenberg (Adversus-Judaeos-Texte, 180–182) entnimmt und ihre Darstellung damit völlig unnötig mit unbegründeter Polemik belastet.

Obwohl jede Beschäftigung mit Tertullians Adv. Iud. diesen Band also sicherlich als willkommenes und in vielerlei Hinsicht anregendes Hilfsmittel begrüßen wird, sind daran doch formal wie inhaltlich gewichtige kritische Anfragen zu richten, denen jedoch bei einer möglichen Neuauflage leicht begegnet werden könnte.

Gräfenberg *Benjamin Gleede*

Tornau, Christian: Zwischen Rhetorik und Philosophie. Augustins Argumentationstechnik in *De ciuitate Dei* und ihr bildungsgeschichtlicher Hintergrund (= Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Bd. 82), Berlin–New York: Walter de Gruyter 2006, VIII + 466 S., geb., ISBN 978-3-11-019130-1.

Rhetorik und Philosophie spielen eine bedeutende Rolle im Leben und im Werk Augustins. Die *Confessiones* schildern ebenso seine steile Karriere als Rhetor wie auch seine intensive und umwegreiche Beschäftigung mit der Philosophie. Doch verwirft der Bischof Augustin in den *Confessiones* seine frühere Tätigkeit als für einen Christen schlichtweg inakzeptabel, da der Rhetorikunterricht bestenfalls gewandte Redner, aber keine moralisch guten Menschen hervorbringt. Auf diesem bildungsbiographischen und -geschichtlichen Hintergrund unternimmt die Jenaer Habilitationsschrift des Klassischen Philologen Christian Tornau (= T.) den reizvollen Versuch, Augustins Argumentationstechnik in seiner monumentalen Apologie *De ciuitate Dei* als zutiefst von der antiken Schulrhetorik geprägt zu erweisen und damit zu zeigen, dass Augustin nicht nur eine überragende Kenntnis der rhetorischen Tradition besaß, sondern diese Kenntnisse auch gekonnt einsetzte, um sein Argumentationsziel in *De ciuitate Dei* zu erreichen. Die Analyse der rhetorischen Makrostrukturen zeigt nach T., dass Augustins Argumentation im gesamten Werk konsistent ist und während der 13 Jahre währenden Niederschrift keine grundlegende Modifikation erfuhr. Obwohl sich T. im Hauptkapitel (106– 340) auf die Bücher I–V beschränkt, beanspruchen seine Erkenntnisse daher auch Gültigkeit für das gesamte Werk. Voran steht ein Kapitel über „Augustins Haltung zum zeitgenössischen Bildungssystem" (13–105), der Detailanalyse folgt eine Verortung seiner rhetorischen Methodik in der Schultradition bei Cicero und Quintilian (341–409). Neben einer knappen Zusammenfassung (410–421) erschließen Register (Namen und Sachen, Stellen) das Buch.

Augustin ist einer der Exponenten einer Phase, die man als Orientierungsverunsicherung nach der „konstantinischen Wende" beschreiben könnte, als eine strikte Opposition zur „Welt" und ihren Bildungsvorstellungen nicht mehr *eo ipso* plausibel war – zumal nicht für gebildete, am Christentum interessierte „Heiden". Augustins *Confessiones* belegen seine kritische Haltung zum Schulunterricht, der auf soziales Prestige, nicht auf Wahrheitserkenntnis abziele und weder ethisch noch biblisch normiert sei (24. 29). Dieser Kritik, die sich an weniger gebildete Laien und Bischöfen in Nordafrika richtet (33), steht aber sein „pastoraler Umgang mit Gebildeten" gegenüber, den T. anhand einschlägiger Briefwechsel nachzeichnet (Maximus von Madauros, Licentius, Dioscorus und Volusianus). „Pastoral" sind diese Briefe, weil Augustin sich – als Grammatiker und Rhetor, als der er auch angesprochen wird – auf die Sprach- und

Gedankenwelt der Adressaten einlässt, ohne doch die Differenz von paganem und christlichem Gottes- und Weltverständnis zu leugnen: „Augustinus stellt sich stets primär als Christ und Bischof dar. Er *lebt* nicht in den sprachlich-literarischen Umgangsformen, wie seine Korrespondenten das tun, sondern er *gebraucht* sie, um sie in den Dienst seines protreptischen Anliegens zu stellen; und es kommt ihm darauf an, seine Leser diese Differenz jederzeit deutlich spüren zu lassen" (73). Das unterscheidet ihn von seinem Zeitgenossen und Briefpartner Hieronymus, bei dem die pagane Bildung eher in die Stellung einer Propädeutik christlicher Bildung einrückt, so dass ein Theologe ohne Schulbildung für ihn ebenso wenig satisfaktionsfähig ist wie ein nur schulmäßig, aber nicht christlich Gebildeter (90). Die *sancta simplicitas*, die Hieronymus propagiert, hat also nichts mit Unbildung zu tun; Schulbildung bleibt aber ohne christlichen Überbau eine *uerbosa rusticitas* (ep. 57, zit. 97). Hieronymus entwirft damit ein christliches Bildungsideal, das die schulischen Voraussetzungen der römischen Asketen, an die er sich wendet, in die asketische Lebensform integriert. Augustin hingegen zielt auf Konversion und nimmt dafür „eine gleichsam *diagnostische* Perspektive auf den individuellen Gebildeten ein" (105), um die durch das pagane Bildungsdenken bewirkte Fehlorientierung zu entlarven.

Diese Destruktion wird in *De ciuitate Dei* in großem Stil durchgeführt. T. klassifiziert diese Schrift als „Gerichtsrede", deren „kommunikative Grundkonstellation" sich als „dreipoliger Dialog" erweist, „an dem die Personen Autor, Adressat und Gegner beteiligt sind" (106). Das impliziert zum einen, dass die Adressaten Christen wie der Tribun Marcellinus oder am Christentum interessierte Heiden wie Volusianus sind (112), die als Richter der Diskussion zwischen Augustin und einem „Heiden", d. h. einem Verfechter der römischen Tradition samt der dort gepflegten Götterkulte, beiwohnen. Zum anderen können die zitierten Einwände dieses paganen Gesprächspartners nicht als Zitate oder exakte Paraphrasen angesehen werden: Gehört es doch zur Methodik der antiken Gerichtsrede, gegnerische Aussagen frei oder auch verzerrt wiederzugeben und mögliche Einwände selbst zu konstruieren, um sie sogleich zu widerlegen (vgl. 108. 113 u. ö.). Solche Einwände nutzt Augustin vor allem für seine Methode des „gestuften Argumentierens", die T. ebenso in Predigten aus jener Zeit identifiziert (126–132): Innerhalb eines thematischen Komplexes (meist eines Buches) wird von einfacheren zu schwierigeren Problemdimensionen aufgestiegen. Wo ein Problem Voraussetzungen für seine Lösung erfordert, die erst später eingeführt werden sollen, tritt als weiteres Stilmerkmal die „Aussparung" hinzu. Das wird paradigmatisch an der römischen *uirtus* verdeutlicht: Diese begegnet erstmals in Buch I, wird dann in Buch V vorläufig und in Buch XIX abschließend diskutiert (178f. u. ö.). An der ersten Stelle wird die Frage nur aufgeworfen, aber nicht geklärt, ob pagane *uirtus* zu *felicitas* führen kann, obwohl sie in Verbindung mit dem Götterkult steht, der Ausdruck der nichtchristlichen *superbia* ist. *Virtus* ist nach dem Verständnis Augustins durch *caritas* definiert (299); dennoch verwirft er die „natürliche Tugend" in Buch V nicht rundheraus und vermeidet einen christlich adaptierten stoischen Tugend-Rigorismus (301f.). Vielmehr führt er die Differenz zwischen (christlicher) *uera uirtus* und paganer *uirtus* ein, die nicht zur Glückseligkeit verhilft (die in Buch XIX als Alleinbesitz der Christen dargestellt wird), von Unmoral aber gleichwohl zu unterscheiden ist. Einem Machtpolitiker wie Caesar, der ein verfehltes Ziel (den Eigenruhm) ohne moralische Skrupel verfolgte, steht daher eine Gestalt wie Cato gegenüber, der Tugend um der Tugend willen erstrebte.

Diese Differenzierung historischer Persönlichkeiten, die zeigt, dass die römische Tugend als solche ihren begrenzten Wert hat, allerdings nur von wenigen Römern auch verwirklicht wurde, nimmt Augustin im Anschluss an Sallust vor (315f.). Für Zitate klassischer Autoren gilt dabei, dass diese nie „neutral" verwendet werden, sondern dass *mit* den Klassikern *gegen* diejenigen argumentiert wird, die sie gerade als ihren Besitz beanspruchen (120). Augustin verfolgt dabei unterschiedliche Strategien: Teils nimmt er die Klassiker gegen eine pagane Fehlinterpretation in Schutz, teils relativiert die Autorität eines Autors, den sein Gegenüber anführen könnte, durch die eines anderen, der jenem widerspricht, teils akzeptiert er, dass sein paganer „Gegner" die Klassiker zutreffend interpretiert, weist aber deren inhaltliche Position zurück (122f.). In jedem Fall erhellt die Bedeutung eines einzelnen Zitats erst aus seiner Rolle für die gesamte Argumentation des Werkes; ob Augustin einen Autor als solchen persönlich „schätzte" oder nicht, ist dagegen minder relevant (123).

Kapitel III soll zeigen, dass Augustin sich mit diesem rhetorischen Verfahren sachlich und historisch in der Theorie und Praxis der Gerichtsrede verortet, die bei Quintilian und Cicero zu finden ist. Dieser Nachweis gelingt weniger für Quintilian (dass dessen *Institutio* Augustin „mit Sicherheit bekannt" war [343], geht über das Urteil seit Marrou hinaus, wird aber später relativiert [357]), durchaus aber für

Cicero, dessen Reden *pro Caecina* und *pro Cluentio* einmal die gestufte Argumentation mitsamt der inszenierten Reaktion des Gegners (380f.), dann auch das Verfahren der Aussparung aufweisen (384f.). Für *De ciuitate Dei* anzuwenden bedeutet das freilich, dass die Adressaten das monumentale Werk mehr oder weniger in einem Zug hätten durchlesen müssen, damit der Aussparungseffekt seine Wirksamkeit entfalten kann. Daher kann die Schrift – wie T. betont – nur analog als „Gerichtsrede" bezeichnet werden; diese Gattung begegnet eher bei den Apologeten, die die gestufte Argumentation (Tertullian, Laktanz; vgl. 392. 402f.) und die dreipolige Sprechsituation (Minucius Felix) kennen, die dann vor allem in Ambrosius' Replik auf Symmachus' 3. Relatio zum Einsatz kommt. Doch handelt es sich eher um Einzelzüge, denen gegenüber das besondere Profil von *De ciuitate Dei* vor allem durch die konsequente Versetzung des Gegners in die dritte Person hervortritt (409), während die Apologeten die „Heiden" selbst in der zweiten Person anreden. Die „apologetische Form" dient bei Augustin nicht mehr zur konkreten Verteidigung, sondern vermittelt das „Grundbewußtsein, daß die *ciuitas dei* in der Welt fremd ist und daher stets Angriffen in der Welt ausgesetzt sein wird" (ebd.) – während das Wohlergehen dieser *ciuitas* gerade nicht vom Götterkult oder menschlicher Tugend abhängt.

Insgesamt überzeugt T.s Interpretationsansatz: Er lässt sowohl den Plan von *De ciuitate Dei* im Ganzen als auch den Argumentationsgang der Bücher I–V im Besonderen in einem neuen, sehr plausiblen Licht erscheinen. Augustin war (und blieb) Rhetor, der einen Diskurs mit ebenso gebildeten Christen und „Heiden" führt – als Christ, der für Christen, aber auch als Römer, der für Römer schreibt, die wie er Christen sind und mit ihm eine kulturelle Tradition teilen, deren Rezipierbarkeit unter christlichen Vorzeichen nach der Katastrophe von 410 fragwürdig geworden war. Inhaltlich basiert Augustins Antwort auf der Zurückführung der einstigen Größe Roms und der jüngsten Erschütterungen auf das providentielle Handeln Gottes – nicht auf traditionelle Tugenden und Kultpraktiken. Methodisch greift er dafür auf die rhetorischen Mittel zu, die ihm von Cicero und Quintilian her zur Verfügung standen. Die von T. ganz zu Recht betonte Differenz von Ablehnung des *Schulbetriebs* und Anwendung der in der Schule erworbenen *Kenntnisse* ist kein Anzeichen persönlicher Unausgegorenheit (wie es sich eher für Hieronymus nahe legt). Doch bleibt offen, wo denn die Christen die notwendigen Kenntnisse erwerben sollten, wenn nicht in der Schule – sich an dieser nur als Schüler, aber nicht als Lehrer zu beteiligen, forderte schon Tertullian, doch wurde dies in der Spätantike eben nur in den *Confessiones* aufgegriffen und erscheint übrigens auch kaum als praktikabel. Insofern kann man fragen, ob der von T. im Anschluss an Christian Gnilka reichlich verwendete Begriff „Nutzung" (Chresis) mit seiner Konnotation einer „Auslese" (123) und „Reinigung" der antiken Literatur (224 Anm. 458) nicht selbst eher ein raffiniertes rhetorisches Motiv ist, das Distanz zu einem Methodenarsenal suggeriert, zu dem es faktisch gar keine Alternative gab – wenn man mit gebildeten Heiden *und* Christen in einen Diskurs treten wollte. Das heißt aber nicht, dass Augustin unbewusst der paganen Bildungstradition „verfallen" gewesen wäre; vielmehr zeigt T.s Arbeit nachdrücklich, wie kreativ und eigenständig sich Augustin in der ihm vorgegebenen Tradition „zwischen Rhetorik und Philosophie" bewegt. Die Patristik als theologische Disziplin hat allen Grund, diesen Impuls aus der Klassischen Philologie dankbar und kritisch aufzugreifen.

Göttingen *Peter Gemeinhardt*

Mittelalter

Ehlers, Axel: Die Ablasspraxis des Deutschen Ordens im Mittelalter (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 64), Marburg 2007: N. G. Elwert Verlag, 659 S., 19 farbige Abbildungen, 8 Tabellen, 1 beigefügte Karte, 978-3-7708-1307-0.

Die vorliegende Göttinger philosophische Dissertation behandelt ein bislang weitgehend vernachlässigtes Thema der Deutschordensgeschichte. Verf. geht umsichtig vor, hat die Vorlagen seiner Untersuchungen in vielen Archiven des In- und Auslands zusammengesucht und stieß gelegentlich wohl auch auf Unverständnis der angeschriebenen Institutionen. Manche Unterlagen waren möglicherweise auch nicht mehr auffindbar oder zum damaligen Zeitpunkt nicht greifbar. Nach einer Einleitung widmet sich Verf. den partiellen und vollkommenen päpstlichen Ablässen

des 13. bis 15. Jahrhunderts. Zunächst gewährten Päpste allgemeine Ablässe zur Unterstützung des Ordens. Schließlich stellten sie ihn den beiden älteren Orden der Templer und Johanniter gleich. Das führte schließlich dazu, dass der Deutsche Orden alle Ablässe zugunsten der Johanniter auch für sich beanspruchte, seien sie nun echt oder gefälscht. Noch im 13. Jahrhundert verliehen Päpste Kreuzzugsablässe gegen Preußen und Liven im Baltikum. Während die Kreuzzugspredigt zunächst in Händen der Dominikaner lag, nahmen Ordenspriester die Sache seit der Mitte des 13. Jahrhunderts zunehmend in die eigenen Hände. Verf. untersucht die Ablässe, die den Adligen, die an den „Litauerreisen" des 14. Jahrhunderts teilnahmen, gezeigt und angeboten werden konnten, unter anderen den sogenannten „Ablass von der Reise". Der Orden sei gleichsam ein Ablassvermittler für den europäischen Adel geworden.

In einem weiteren Hauptkapitel beschäftigt sich Verf. mit den Ablässen für einzelne Ordenskirchen und -kapellen, für Hospitäler und deren Kapellen, für Bruderschaften an Ordenskirchen und schließlich auch personengebundene Ablässe. Von besonderem Interesse dürften die Ausführungen zu „Einzelaspekten" sein, in denen Verf. den Zweck dieser Ablässe, die Ablasshöhen, Sammelverbote oder die Zulassung durch Sammlungen mit Hilfe der Ablässe, deren Beschränkungen in zeitlicher und örtlicher Hinsicht bespricht. Er belässt es nicht bei einer Übersicht, sondern diskutiert die Ergebnisse anhand von Fallbeispielen, nämlich anhand der Ordenskirchen in Rothenburg ob der Tauber, Mühlhausen in Thüringen, Marburg an der Lahn und Nürnberg.

Von besonderem Interesse sind wiederum seine Ausführungen zu Ablasssummarien des Ordens. Nach seinen Untersuchungen entstand vermutlich ein „Ursummarium" 1371/72 in Marburg, das aber erst im Umkreis der Trierer Kommende 1375 schriftlich überliefert ist. Daneben gab es weitere Textgruppen, die nur bedingt oder überhaupt nicht auf ein solches „Ursummarium" zurückgeführt werden können, nämlich eines das in Preußen wohl in der Marienburg hergestellt worden ist und im 15. Jahrhundert in die Balleien Thüringen und Österreich verschickt wurde. Eine weitere Textgruppe entstand in der Ballei Franken und ist 1503 in Mergentheim und Münnerstadt überliefert. Eine Sonderüberlieferung ist in Utrecht 1398, aber wohl auch in Münnerstadt festzustellen. Verf. ist es gelungen, eine weite Verbreitung des Trierer Ablasssummariums nachzuweisen, nämlich in die Ballei Frankreich, das Deutschmeistertum, die Balleien Franken, Österreich, Bozen, Thüringen und sogar nach Norditalien nach Bologna. Zur Verdeutlichung des Verbreitungsgebiets der einzelnen Summarien hat Verf. eine Karte gezeichnet und dem Band beigefügt. Abgesehen von den Summarien hat der Orden oder einzelne Ordensbrüder auch Kalendarien anlegen lassen, aus denen hervorgehen sollte, an welchen Tagen wie viel Ablass zu gewinnen sei. Die erhaltenen Ablasstafeln von Wien 1466 und von Graz 1513 geben Auskunft über die Art, wie die Ablässe bekannt gemacht wurden. Dabei wurden für sehr verschiedene Übungen Ablässe angeboten. In den Summarien wie den Ablasstafeln hat der Orden auch vor Fälschungen nicht zurückgeschreckt. Verf. betont zu Recht, dass die Gläubigen kaum korrekte von gefälschten Ablässen hätten unterscheiden können. Das wird auch für viele Ordensbrüder schwerlich möglich gewesen sein. Vielleicht haben die Initiatoren auch, wie Verf. gelegentlich andeutet, gefälschte Ablässe für echt gehalten und in gutem Glauben aufgenommen. Zur „gezählten Frömmigkeit" gehört das Bestreben des Ordens, in seinen Summarien und Ablasstafeln wie in den Kalendarien anzugeben, wie viele Jahre, Monate, Wochen und Tage an Ablass ein Gläubiger erwerben konnte. Die farbigen Abbildungen zwischen den Seiten 414 und 415 geben einen Eindruck von den vervielfältigten und beglaubigten Einzelablässen wie den Summarien und Ablasstafeln, insgesamt nützliche und eindrucksvolle Bilder, die das Geschriebene unterstreichen und vertiefen.

Ein fünfter Abschnitt führt in den Gebrauch der Ablässe ein. Es dürfte unbestreitbar sein, dass Ablässe oft erworben wurden, um damit selbst Einkünfte zu erzielen. Verf. zeigt denn auch, wie vielfältig Ablässe eingesetzt wurden, und zwar in den Kirchen durch Aushang, auf Tafeln, durch Verlesungen und in Predigten. Mit den Ablässen konnten Almosen gesammelt werden. Aber das alles war nur eine Seite. Ablässe setzte der Orden nicht nur gegenüber den adligen Litauerreisenden, sondern auch später noch ein, um Söldner, die er nicht mehr bezahlen konnte, gnädig zu stimmen oder gar für sich einzunehmen. Die Ablässe hatten auch einen immateriellen Nutzen. Das galt insbesondere für solche Ablässe, die einzelnen Ordensbrüdern verliehen wurden. Verf. erläutert das weite Feld der Fälschungen von Ablässen und deren versuchte Legitimierungen. Kritik an den Ablässen wurde selten erhoben. Auch Nikolaus von Kues bezweifelte sie nicht grundsätzlich, sondern verlangte nur die Vorlage der Originale. Das aber konnte der Orden in den meisten Fällen nicht leisten, weil zumal in den Summarien auch ungeprüfte Ablässe, Fälschungen oder einfach Übernahmen von Ablässen des Johanniterordens ver-

arbeitet wurden. Dazu fühlt sich der Deutsche Orden ermächtigt.

Der Geldwert solcher Ablässe ist schwer abzuschätzen, was Verf. nachdrücklich unterstreicht. Eigentlich weiß man nur genauer etwas über die Einkünfte der sogenannten „livländischen Jubiläen" von 1503–1506 und 1507–1510. Ansonsten fehlen Angaben in Rechnungen oder Abrechnungen. Da aus dem 13. Jahrhundert keine Zahlen zu erwarten sind, weil sich aus der Zeit keine Rechnungen erhalten haben, wird man aus der Häufigkeit und der Intensität der Ablasserwerbungen und deren Verkündung auf ein gewisses Einkommen schließen können. Trifft das aber auch für das 14. und 15. Jahrhundert zu? Verf. äußert sich über diesen Punkt sehr vorsichtig. Er hebt hervor, dass erstens der Erwerb eines Ablasses nie umsonst gewesen und dass zweitens der Nutzen in Form von Geldgaben ungewiss geblieben sei. Auch die Einnahmen aus Redemptionen und Kreuzzugsablässen aus dem 14.–15. Jahrhundert sind bislang kaum zu beziffern. Verf. kann jedenfalls keine Rechnungen vorlegen, die den finanziellen Nutzen und die Höhe der entsprechenden Einkünfte darlegen könnten. Das kann ich nur unterstreichen. Denn in den veröffentlichten Rechnungen und den Abschlüssen, die im Zuge von Visitationen vorgelegt wurden, sind meines Wissens solche Einnahmen nicht gesondert ausgewiesen worden. Verf. kann auch auf keine solchen Daten zurückgreifen. Daher bleibt naturgemäß vieles, was den finanziellen Wert angeht, im Ungewissen.

Im Anhang sind sogenannte „Regesten" der einzelnen Ablässe, gegliedert nach Balleien und deren Kommenden abgedruckt. Diese „Regesten" geben den Aussteller, den Empfänger, die Bedingungen zum Erwerb des Ablasses, die Höhe des Ablasses, gegebenenfalls das Initium und zum Schluss den Druckort und die Institution, bei der die Vorlage zu finden ist. In einem Dokumentenanhang finden sich die Abdrucke der Ablasssummarien und Ablasstafeln mit einem Abriss über die Überlieferung der zugehörigen Handschriften und den Varianten in den Fußnoten. Hinter diesem Dokumentenanhang steckt eine bemerkenswerte Arbeit und viel Forscherfleiß. Ein Abkürzungs- und Siglen-, ein Quellen- und Literatur-, ein Orts- und Personen-, ein Tabellen- und Abbildungsverzeichnis beschließen den Band. Hervorzuheben ist auch das Quellen- und Literaturverzeichnis, das noch einmal die Intensität der Beschäftigung mit dem Thema belegt.

Insgesamt kann Verf. stolz auf seine Leistung sein und mit Recht darauf verweisen, dass nun für die Beschäftigung mit dem Ablasswesen des Deutschen Ordens eine Grundlage geschaffen sei. Ihm ist auch zuzustimmen, dass für andere Institutionen, Orden oder Stifte, analoge Forschungen hilfreich wären. Das gilt in besonderem Maße für den Johanniterorden, auf den Verf. selbst immer wieder zurückgreift. Jeder, der sich in Zukunft mit der Deutschordensgeschichte oder dem Ablasswesen beschäftigen will, wird zu diesem Buch greifen und es zu Rate ziehen müssen.

Köln *Klaus Militzer*

Härtel, Helmar: Geschrieben und gemalt: Gelehrte Bücher aus Frauenhand. Eine Klosterbibliothek sächsischer Benediktinerinnen des 12. Jahrhunderts, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek 2006, 112 Seiten, 31 Seiten Katalogteil mit Abbildungen.

Die Bibliothek des mittelalterlichen Benediktinerinnenklosters Lamspringe existiert nur noch in der rekonstruierten Version seiner Handschriftenexperten. Die Verantwortlichen der Ausstellung in Wolfenbüttel im Jahr 2006 und des 86. Katalogs der Herzog-August-Bibliothek zu den dort seit 1572 aufbewahrten Lamspringer Handschriften hatten es sich zur Aufgabe gesetzt, „einen Beitrag zu den Forschungen der letzten Jahrzehnte (zu) leisten, in denen die reale Bildungssituation der mittelalterlichen Frauengemeinschaften differenzierter beschrieben wird" (S. 11). Zu Recht wird gleich zu Anfang betont, dass „das Studium und auch die Herstellung von handgeschriebenen und ausgemalten Büchern ... in Frauenkonventen Voraussetzung, Aufgabe und unabdingbarer Teil des klösterlichen Gotteslobes" (S. 11) waren, was „erhebliche finanzielle Anstrengungen, manuelle Fähigkeiten und theologische Kenntnisse" (S. 11) erforderte.

Der Katalog ist in erster Linie für interessierte, aber nicht unbedingt speziell mediävistisch vorgebildete Besucher gedacht, die sich damit vor Ort gut orientieren und das Gesehene in einer reflektierenden Rückschau zum einen in seiner prachtvollen Farbigkeit erinnern sollten und zum anderen in einen weiteren Zusammenhang mittelalterlicher klösterlicher Bibliothekskultur einbetten können. Er bietet auf den einführenden 17 Seiten eine kurze Geschichte des Klosters Lamspringe von seinen Anfängen als Kanonissenstift um 850 über seine Umwandlung in ein Benediktinerinnenkloster kurz vor 1130 und seine theologische wie wirtschaftliche Blütezeit im späten Mittelalter bis zu seiner wechselvollen Geschichte in der frühen Neuzeit, beginnend mit dem einschneidenden Abtransport der klösterlichen Besitztümer einschließlich allen Schriftgutes und der Bibliothek im Jahr 1572 und endend mit den Ereignissen der Säkula-

risation 1803. Es folgt eine knappe, aber für jedermann gut nachvollziehbare Beschreibung zur mittelalterlichen Herstellung von Büchern, illustriert durch die Umzeichnungen der sattsam bekannten Medaillons einer Ambrosius-Handschrift der Staatsbibliothek Bamberg (Msc. Patr. fol.1r). Des weiteren finden sich eine Vorstellung der Schreiberinnen und Buchmalerinnen mit Hinweisen auf die Möglichkeiten und Schwierigkeiten, die es bei deren Identifizierung gibt, ein Abriss über die Bedeutung von Büchern für ein Kloster und die Zusammenhänge zwischen klösterlichen Reformbewegungen und den damit verbundenen Veränderungen für die inhaltliche Ausrichtung des Buchbestandes sowie eine kurze Erläuterung der wichtigsten, in Lamspringe vorhandenen Autoren und ihrer Werke.

Abschließend erläutern noch einmal einige Ausführungen, dass auch in Frauenklöstern ein hoher Bildungsstandard, also sowohl die Rezeption theologischen Schriftgutes als auch die Abschrift von Büchern und der Aufbau einer Bibliothek, für die Ausübung der Aufgaben als betende Gemeinschaft keine Ausnahme war. Eigentlich sollten sich mittlerweile solche Ausführungen erübrigen, doch ab und an kommt auch in diesem Katalog eine Ahnung auf, dass das, „was Frauen im Mittelalter als theologisch Gebildete, als Schreiberinnen und Malerinnen geleistet haben" (S. 8), die Verantwortlichen des Katalogs selbst erstaunt hat und sie es manchmal noch immer nicht recht glauben mögen. Das gilt insbesondere für den Bereich der Buchillumination. Dort wird, wahrscheinlich unbewusst, die Leistung der Illuminatorinnen, deren Arbeiten in ihrer Qualität denjenigen männlicher Kollegen in Nichts nachstehen, sprachlich dadurch geringer geschätzt, dass ausschließlich von ‚ausmalen', ‚ausschmücken' und ‚künstlerisch ausstatten' gesprochen wird, also nicht von Illumination, Dekor und programmatischer Gestaltung.

Die Gestalter des Bandes haben sich für die Einführungsseiten entschlossen, die Fußnoten wie eine glossierende Randleiste zu platzieren; im Prinzip sicherlich keine schlechte Idee, aber doch eher leseunfreundlich.

Der eigentliche Ausstellungskatalog kommentiert die 23 Werke des 12. Jahrhunderts, die aus der ehemaligen mittelalterlichen Bibliothek von Lamspringe ausgestellt waren. Dass die Wahl der beiden ersten Abbildungen in dem Band auf zwei Illustrationen des Albani-Psalters fiel, der nachweislich erst im Zuge der Re-Katholisierungsversuche durch Benediktinermönche aus England nach Lamspringe kam, erscheint dabei ein wenig inkonsequent. Die für die einzelnen Werke gewählten kommentierenden Titel unterstreichen – für Ausstellungsbesucher und spätere Leser nachvollziehbar – das Bemühen, die Breite und die Richtung der in Lamspringe zusammengestellten Bücher aufzuzeigen. Ebenso bieten die Texte über die reine Handschriftenbeschreibungen hinaus hilfreiche Erläuterungen zu den abgedruckten Abbildungen, den Texten oder deren Autoren. Ein vierseitiges Glossar am Ende des Bandes vervollständigt den Katalog.

Jeder, der die gelehrten Bücher aus Frauenhand durchblättert, wird immer wieder innehalten und genau hinschauen, nicht nur wegen der hohen Druckqualität der Abbildungen, sondern aufgrund der Auswahl der vielgestaltigen Motive: Sie lassen gut bekannte Szenen wie die Geburt Christi oder das Pfingstwunder ebenso wie weniger häufig erscheinende Motive wie das gekrönte Paar des Hoheliedes aufleuchten und regen bei anderen Darstellungen zum Vergleich an, z. B. bei der zweimaligen Darstellung des predigenden Augustinus oder den mehrfach abgewandelten Drachenmotiven.

Einen eigenen Part – und man muss sich fragen, ob er zu dem ansonsten didaktisch, wie beschrieben, für den normalen Besucher solcher Ausstellungen gut aufbereiteten Katalog passt – bilden die Einzelbeschreibungen der Handschriften nach den Kriterien der „seit dem 19. Jahrhundert gepflegten Wolfenbütteler Tradition" (S. 9). Zu diesem Teil zählen auch das Personen-, Orts-, Sach- sowie das Initienregister. Für Bearbeiter mittelalterlicher Handschriften sind diese Teile wichtig, ja unabdingbar und müssen auf alle Fälle zugänglich gemacht werden; für den Ausstellungsbesucher, der den Katalog daheim noch einmal anschaut, werden sie wahrscheinlich überwiegend von der Akribie zeugen, mit der auf diesem Feld gearbeitet wird. Aber vielleicht ist das ja auch ein sehr positiver Effekt.

Osnabrück *Gudrun Gleba*

Heutger, Nicolaus: Kloster Walkenried. Geschichte und Gegenwart (Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser 27). Berlin: Lukas 2007. 252 S., zahlreiche Abb., 978-3-86732-018-7.

Mit Studien zur Geschichte der Klöster und Stifte Niedersachsens bestens ausgewiesen (Nicolaus C. Heutger, Das Nachleben der alten monastischen und stiftischen Formen in nachreformatorischer Zeit in Niedersachsen. Hildesheim 1961), legt Vf. – selbst übrigens Kapitulare des Klosters Amelungsborn – nun eine Monographie über das ehemalige Zisterzienserkloster Walkenried im Harz vor, dessen Kreuzgang und Kirchenruine mit zu den

eindruckvollen Zeugnissen der Zisterzienserarchitektur zählen. Das Buch ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung der Festschrift des Klosters 1977. Nach einer kurzen Einführung zum Zisterzienserorden (11–12) beschreibt Vf. die frühe Klostergeschichte Walkenrieds, so sie aus den erhaltenen Urkunden und Akten rekonstruiert werden kann (13–35) Interesse verdient hier die Tatsache, dass bereits das späte 16. Jahrhundert der Klostergeschichte eine Chronik widmete (14, der Hinweis des Vf. auf die Edition dieser Chronik bleibt leider ohne Beleg). Als Tochterkloster von Kamp zogen zwölf Mönche am 20. Januar 1129 in Walkenried ein. Gleich errichtete man eine romanische Klosterkirche, die indes bald einem Neubau weichen musste. Über die Baugeschichte von Kloster und Kirche gibt Vf. im nächsten Kapitel Auskunft (36–55), wobei beim frühgotischen Neubau der Kirche Einflüsse der Bauhütte von Maulbronn ausgemacht werden können. Die Chorpartie der Kirche musste jedoch aufgrund von Bauschäden nach 1360 neu aufgeführt werden. Die gefährdete Statik der Kirche trug übrigens mit dazu bei, dass die Kirche mehr und mehr verfiel. – In einem weiteren Abschnitt wird Organisation und Wirken des Klosters vorgestellt (56–102), hier vor allem im Kontext der zisterziensischen Ordensfamilie: „Kaum eine Zisterze hat so eine umfängliche Filiation wie das Südharz-Kloster Walkenried" (62), so etwa Kloster Porta vor Naumburg. In diesem Abschnitt werden neben einer Abtsliste (76–77) auch die verschiedenen Ämter des Klosters sowie die überkommenen Handschriften und Kunstwerke vorgestellt. Ein weiteres Kapitel behandelt die ökonomischen Aktivitäten sowie den Klosterbesitz (103–143). Sodann wird die Entwicklung Walkenrieds in den historischen Kontext gestellt (144–192), hier vor allem die Reformationszeit. Am 31. März 1546 fand die erste evangelische Predigt durch den Pastor Johann Spangenberg aus Nordhausen statt. Die Eröffnung einer Klosterschule 1557 wie die Beibehaltung der Stundengebetszeiten sind typische Merkmale einer Umwandlung von Kloster oder Stift im Geiste der Reformation. Nach dem Tod des Abtes Gregor II. Kreite 1578 durfte kein neuer Abt mehr gewählt werden, sondern Walkenried wurde durch Administratoren verwaltet, bis nach 1648 auch das evangelische Klosterleben langsam ausklang. Ein letzter Abschnitt (193–230) beschreibt Walkenried in Kunst und Gegenwart, bevor Vf. schließlich eine Zusammenfassung bietet (231–232). Ein Literaturverzeichnis (233–238), ein Register (239–251) sowie Angaben zum Autor runden das Buch ab. Das eher populärwissenschaftlich gehaltene Buch gibt einen interessanten Überblick über die spannende Klostergeschichte, die einmal mehr vor Augen stellt, wie sich klösterliche Existenz etwa über die Zeit der Reformation rettete. An vielen Stellen wüsste man gerne mehr, etwa – aus Sicht des Liturgiegeschichtlers – wie man denn das Chorgebet nach Einführung der Reformation verändert hat. Gelegentlich mühsam zu verifizierende Literaturangeben erleichtern dem wissenschaftlichen Benutzer die Lektüre nicht. Doch ist es sehr zu danken, dass nunmehr eine aktuelle Monographie über dieses derart bedeutende Kloster vorliegt.

Tübingen *Andreas Odenthal*

Jähnig, Bernhart (Hrg.): Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie. Personen- und Ortsindex sowie Ergänzungen zum 4. Band (1429–1436), Personen- und Ortsindex bearb. v. Jan-Erik Beuttel, Veröffentlichungen aus den Archiven preußischer Kulturbesitz, hrg. v. Jürgen Kloosterhuis und Dieter Heckmann, Köln-Weimar-Wien, Böhlau-Verlag, 2006, VIII. 172 S., geb., 3-412-27405-4.

Zwischen 1960 und 1976 erschienen vier Bände der bedeutenden Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie in den „Veröffentlichungen der niedersächsischen Archivverwaltung". Mit dem anzuzeigenden, von Bernhart Jähnig herausgegebenen Band übernahm die wissenschaftliche Reihe der Stiftung Preußischer Kulturbesitz die Fortsetzung der gesamten Reihe, zu dessen beiden Teilen des 4. Bandes (erschienen 1973 und 1976) nun ein klug durchdachter und umfangreicher Personen- und Ortsindex vorliegt. Dieser integriert auch eine Fülle von Sachbetreffen. Die hohe Qualität solch eines Index erweist sich an der Wiedergabe unerwarteter und an der Differenziertheit übergreifender Betreffe. So begegnen neben Orts- und Personennamen etwa die Einträge „aftirkosen" (= verleumden), „Geschenke des Deutschen Ordens an der Kurie", „susurror" (= Verbreiter von Flüsterpropaganda) oder „singvaldikeit" (= Einfallsreichtum). Übergreifende Einträge wie „Basel", sind bis auf drei tiefere Ebenen spezifiziert, so dass man etwa allein für „Basel, Konzil" insgesamt 39 weitere Betreffe mit entsprechenden Nachweisen findet. Ähnliches gilt für „Deutscher Orden", „Päpstliche Kurie" (hier etwa der Nachweis für „Gönner und Freunde des Deutschen Ordens an der Kurie und andernorts") oder „Rom". Der 4. Band der Berichte der Generalprokuratoren wird mit diesem Index mustergültig erschlossen. Dessen Bearbeiter, Jan-Erik Beuttel, hatte bereits 1999 eine wichtige Studie über

das Amt des Generalprokurators des Deutschen Ordens verfasst. Warum 30 Jahre zwischen der Veröffentlichung des letzten Teilbandes (1976) und der Publizierung des Index liegen, erläutert Bernhart Jähnig in seinem Überblick über die Geschichte der Edition. Seit 1953, nachdem 1952 die Bestände des Preußischen Staatsarchivs Königsberg von den britischen Behörden dem Land Niedersachsen übergeben worden waren, liefen die Planungen und die Durchführung des Editionsprojekts. Kurt Forstreuter (1897–1979) sollte den einleitenden Teil mit der Beschreibung der Entwicklung des Amtes eines Generalprokurators bis zum Jahre 1403 übernehmen. Bald zeigte sich die Notwendigkeit, dass auch Bestände aus dem Wiener Deutschordenszentralarchiv, dem Vatikanischen Archiv und weiteren italienischen Archiven zu berücksichtigen waren. Das Deutsche Historische Institut in Rom wurde hierbei zum wichtigen wissenschaftlichen Ansprechpartner. Der entsprechende Band wurde 1961 publiziert. Die Nachfolgezeit bis 1447 hatte Hans Koeppen (1913–1977) zu bearbeiten. Das von Koeppen 1957 eingereichte 1500 Seiten umfassende Manuskript allein für die Berichte Peters von Wormditt (1403–1419) musste jedoch aus Kostengründen erheblich gekürzt werden, so dass Berichte und Schreiben aller Art, die nicht vom Generalprokurator selbst stammten, zu Regesten umgearbeitet wurden. Einem zweiten Kürzungsvorgang fielen auch Teile der Prokuratorenberichte selbst zum Opfer, die nunmehr auch nur noch in einer Mischung aus Volltext und Teilregest publiziert werden konnten. Das ursprüngliche dreibändige Manuskript ist heute im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz in Berlin-Dahlem benutzbar. Der Wormditt-Band wurde 1960 veröffentlicht. In den folgenden Jahren widmete sich Koeppen der Edition des in zwei Teilen 1966 und 1971 publizierten 3. Bandes mit den Berichten des Johannes Tiergart (bis 1428). Forstreuter übernahm die Ära des Generalprokurators Kaspar Stange von Wandofen und die Jahre eines nachfolgenden Interims (1429–1436). Eine unverhältnismäßig hohe Fehlerquote machte die Überarbeitung durch Koeppen notwendig. Beide Teilbände erschienen 1973 und 1976. Die Fertigstellung eines Indexbandes für diese Teilbände wurde durch den Tod der Editoren und aufgrund organisatorischer Umstellungen (das Land Niedersachsen zog sich aus der Finanzierung zurück) verunmöglicht. Erst in jüngerer Zeit konnte mit Jan-Erik Beuttel ein Kenner der Materie für dessen Fertigstellung gewonnen werden. Neben diesem geschichtlichen Überblick ist ein Vortrag Koeppens zu „Peter von Wormditt und die Edition der Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie" abgedruckt, der in leicht veränderter Form bereits im Jahre 2000 in der Festschrift für Udo Arnold (Das Preußenland als Forschungsaufgabe, Lüneburg 2000) abgedruckt wurde. Koeppen zeichnet hier den Lebensweg des um 1360 geborenen Juristen und Ordenspriesters nach, der 1396 in den Dienst des Deutschen Ordens trat. Von seinen 136 überlieferten Berichten (59 weitere werden erwähnt) sind 76 eigenhändig abgefasst. Unermüdlich erledigte Wormditt die diplomatischen, juristischen und kirchlichen Geschäfte zwischen Kurie und Orden. In der Hauptsache ging es um die Klärung des preußisch-polnischen Konfliktes nach der Schlacht bei Tannenberg und dem Strasburger Waffenstillstand von 1414. Hierzu sollte der Papst oder das Konstanzer Konzil als Schiedsrichter einen dauerhaften Frieden vermitteln. Wormditt trat als wichtiger Zeuge im Prozess gegen Gregor XII. auf dem Konzil von Pisa auf. Dass er dessen Amtsgeschäfte und die kurialen Verhältnisse außerordentlich gut kannte, erweist ein schonungsloser Vermerk, den Koeppen zitiert: „*Her* [d. h. der Papst] *nam underwilen in eyner wochen 2000 supplicacien* [also Bittschriften] *uff, und dy stys man in einen sak. Der wurden beywylen kuwme 10 geczeichent, welche man ersten im sacke dirwisschete. Aber am sontage Judica in eyner guten luwne do wart ich czu im ingelassen, und ich hatte uff eyne warnunge eyne supplicacio bey mir. Do czeichente her sie mir czuhant. Ich muste sust langes haben gebeit*". Im Prozess gegen Johannes XXIII. äußerte sich der angesichts der römischen Korruption in ständigen Geldnöten sich befindende Wormditt ähnlich über den abgesetzten Papst: *et vendidisset deum, si quis voluisset emisse.* Gerade eine kulturgeschichtliche Auswertung der Prokuratorenberichte wird mit dem hier angezeigten vorbildlichen Index möglich. Ein diesbezüglicher Blick in die Quellen lohnt.

Koblenz *Jörg Seiler*

Janke, Petra: Ein heilbringender Schatz. Reliquienverehrung am Halberstädter Dom im Mittelalter. Geschichte, Kult und Kunst. München, Berlin, Deutscher Kunstverlag, 2006, 232 S., 91 Abb. Geb. 978-3-422-06639-7.

Als man am 29. August 2007 nach vorangegangenen konservatorischen Maßnahmen die Kreuzreliquie wieder in die romanische Triumphkreuzgruppe des Halberstädter Domes einfügte, tat die evangelische Kirchengemeinde dies bewusst im Rahmen eines kleinen Gottesdienstes. Mit dieser Reverenz vor der

Tradition des altkirchlichen Reliquienkultes, auch wenn er so von evangelischer Seite nicht geteilt wird, führte man die moderate Haltung des einstmaligen gemischt konfessionellen Halberstädter Domkapitels fort, die im Laufe der Jahrhunderte eine Grundlage für die reiche Bewahrung der einzigartigen Schatzkunst Halberstadts gewesen ist: „Wir halten auch jre Leibe vnd jre Gebeine heilig/ denn wir wissen/ wie nicht allein die Seele/ sondern auch der Leib/ Gottes geschoepff", so der Dompredi ger Dr. Martin Mirus über die Heiligenverehrung in der ersten lutherischen Predigt im Dom am 21. September 1591. Nach erfreulicherweise sich mehrenden Publikationen zum Halberstädter Dom (so etwa Eva *Fitz*, Die mittelalterlichen Glasmalereien im Halberstädter Dom [Corpus Vitrearum Medii Aevi, Deutschland XVII]. Berlin 2003; Andreas *Odenthal*, Die *Ordinatio Cultus Divini et Caeremoniarium* des Halberstädter Domes von 1591. Untersuchungen zur Liturgie eines gemischtkonfessionellen Domkapitels nach Einführung der Reformation [LQF 93]. Münster 2005) liegt mit dem zu besprechenden Werk nun auch eine umfassende Monographie zum Reliquienschatz vor, geschrieben durch die langjährige Kustodin am Halberstädter Dom, die somit als einzigartige Kennerin ausgewiesen ist. Das Buch teilt sich in zwei große Abschnitte, eine historische Untersuchung sowie einen Katalog der überkommenen Schatzstücke. Nach einem 1. Kapitel (13–24), das anhand neuerer Forschungen (so etwa von Arnold Angenendt) in den Reliquienkult der Kirche insgesamt einführt, holt das 2. Kapitel „Zur Geschichte der Reliquienverehrung am Halberstädter Dom" (25–123) weit aus: Vf.in beschreibt minutiös die Reliquien in den Altarsepulchren des karolingischen und ottonischen Domes samt der schwierigen Frage nach den Altarpatrozinien (zum Problem vgl. Arnold *Angenendt*, In Honore Salvatoris. Vom Sinn und Unsinn der Patrozinienkunde, in: RHE 97. 2002, 431–456 und 791–823). Sodann fokussiert sie die Reliquien, die Bischof Konrad von Krosigk (1201–1208) vom Vierten Kreuzzug aus Byzanz mitbrachte, als er am 16. August 1205 feierlich in Halberstadt Einzug hielt. Zu den damals mitgebrachten Reliquien gehört etwa die eingangs erwähnte Kreuzreliquie der Triumphkreuzgruppe. Das für Konstantinopel so verheerende Ereignis bescherte dem Halberstädter Domschatz also einige bis heute erhaltene hervorragende Stücke, so wahrscheinlich die später als Reliquiar genutzte großformatige byzantinische Patene des 11. Jahrhunderts, „eine der kostbarsten Patenen, die aus Byzanz erhalten blieben" (Kat. Nr. 21, 216–219, Zitat 217). Konsequent bezieht Janke liturgische Quellen mit ein, um die weitere Nutzung, zum Teil Umnutzung der überkommenen Stücke darzulegen, womit etwa das Ablass- und Heiltumswesen verbunden ist, das Vf.in aufgrund der zur Verfügung stehenden Quellenlage aufzeigt. In Bezug auf die liturgischen Quellen muss die Forschung bis heute leider einige Einbußen hinnehmen, da etwa die spätmittelalterlichen liturgischen Ordnungen der Domkirche, die Libri Ordinarii, in der Staatsbibliothek zu St. Petersburg deutschen Forschern immer noch nicht zugänglich sind (dazu vgl. Peter *Petsch*, Protokoll einer Reise nach St. Petersburg, in: Stadtbibliothek Magdeburg, in: Peter *Petsch* [Hrg.], Bücher als Beute. Zur Geschichte der Stadtbibliothek Magdeburg zwischen 1925 und 1999. Halle 2000, 216–217). Vf.in verweist immer auch auf erhaltene Ausstattungsstücke wie Altäre, Paramente etc. Somit entsteht ein abgerundetes Gesamtbild mittelalterlicher Reliquienverehrung. Neben dem Mittelalter hält die Halberstädter Domkirche ein weiteres interessantes Kapitel bereit, nämlich die Reformationszeit. Das Domkapitel war nach langen Auseinandersetzungen gemischt konfessionell besetzt. Nach Ausweis der bereits zitierten ersten evangelischen Predigt durch Dr. Martin Mirus war man bemüht, ein gottesdienstliches Leben einzurichten, das beiden Konfessionen zu ihrem Recht verhalf und sich durch großen Respekt vor der gemeinsamen Tradition hervortat. Dies war der Grund für die weitere Bewahrung (nicht mehr: kultische Nutzung) des Schatzes samt seiner Reliquien, die zumindest zum Teil noch im großen Reliquienretabel des Albrecht von Brandenburg auf dem Hochaltar geborgen waren (Kat. Nr. 1, 133–137). Erst im 19. Jahrhundert setzte dann die bis heute fortdauernde museale Präsentation des Schatzes ein. Der sich an die geschichtliche Darstellung anschließende II. Teil des Buches (125–176) hat einen ausführlichen Katalog aller Reliquienbehältnisse, Authentiken sowie Reliquien selbst zum Inhalt, ausführlich bebildert und immer wieder mit Quellenbelegen versehen. Reiches Tabellenmaterial des Anhangs verzeichnet alle Reliquien in alphabetischer Reihenfolge der Heiligen, vermerkt Belege, Altarstellen etc. (279–300). Ein Verzeichnis der Heiligen (301–308), ein Glossar (309–311), ein Literaturverzeichnis (312–322) sowie schließlich ein Abbildungsnachweis runden das Buch ab. Man kann Vf.in für die ausführliche, gediegene und fleißige Aufarbeitung der Reliquienverehrung am Halberstädter Dom nur danken. Ein weiterer Mosaikstein zur Erforschung dieser großartigen Kathedrale ist damit erfolgt. Es bleibt zu hoffen, in Bälde auch einmal einen Bestandskatalog der einzigartigen Halberstädter Para-

mentensammlung in Händen halten zu können.

Tübingen *Andreas Odenthal*

Marek, Kristin, Preisinger, Raphaéle, Rimmele, Marius, Kärcher, Katrin (Hrg.): Bild und Körper im Mittelalter, München, Wilhelm Fink Verlag, 2006, 350 S., kart., ISBN 978-3-7705-4319-9.

Der hier zu besprechende Tagungsband beschäftigt sich mit der Frage nach dem Verhältnis von Bild und Körper. Deren starke Reziprozität gibt bereits die Grobgliederung des Bandes wieder, indem in fünf Schritten die Blickrichtung von der Materialität des Bildes („Der Körper des Bildes"), über „Bilder, die zu einem Körper werden" können, dem „Bild des Körpers", zu den „Körpern, die zu Bildern werden" und schließlich hin zu den „Bildern im Körper" gelenkt wird.

Grundlegend und als „Vorzeichen" erweist sich der Beitrag von Hans Belting, in dem er die paradigmatische Bedeutung des Franziskus von Assisi in den Blick nimmt, der die Wunden Christi am eigenen Körper getragen hat. Er analysiert die biografischen Quellen in Hinblick auf die beiden gängigen Deutungsmodelle der Stigmatisation, dem Modell der Imagination und dem anschließenden Zwang der Mimesis durch Franziskus selbst sowie dem Modell der ausschließlich göttlichen Tat an Franziskus. Dabei arbeitet er heraus, wie in Franziskus das unlösbare Zueinander von Körper und Bild für die weitere christliche Kultur grundgelegt ist. Je nach Deutung galt der Körper des Franziskus als Trägermedium, wodurch Körper und Bild in Relation zu setzen sind – einerseits als Medium für innere Bilder, die sich auf sein Äußeres übertrugen, andererseits als ein Träger von Bildern, die von außen auf ihn projiziert wurden.

Marius Rimmele vertritt im ersten Themenkomplex über den Körper des Bildes die These, dass in der Bildform der Schreinmadonna der ideale Ursprungsort christlicher Bildlichkeit zu finden sei. Ansatzpunkt ist die Inkarnation, in der Maria als Materialspenderin gilt. Dieser Zusammenhang wird auch in der theologischen Reflexion über die Legitimität bildlicher Darstellungen herangezogen: In dem Moment der Inkarnation entsteht das erste legitime christliche Bild, indem Maria als Trägermedium des Gottesbildes gilt. In dem Bildmedium, das für den Körper der Gottesmutter steht, wiederholt sich die Rolle Marias als Materialgeberin, und ihre heilsgeschichtliche Rolle manifestiert sich in ihm konkret sichtbar.

Die Frage nach Bildern als Körper und der Belebtheit von Bildern wird im zweiten Teil des Bandes verhandelt: Silke Tammen geht ihrer These, dass die Darstellung der Seitenwunde Christi in spätmittelalterlichen Andachtsbüchern als innerbildliche Schwelle und Grenze zwischen Betrachter und dem Körper Jesu Christi wahrgenommen wurde, nach. Das Bild verweist auf das Pergament als seinem Trägermedium. Ihr Anliegen ist es, die Verortung der Bilder auf der Seite der Kunst und Künstlichkeit wieder stärker zu machen, als das Bynum, Lentes oder Hamburger tun, und weist somit auf die Deutungsproblematik der Seitenwunde hin, wodurch sie eine andere Perspektive in die Diskussion einbringt. Sie rückt stattdessen das enge Konglomerat von Text und Bild als verschiedene „Wahrnehmungsangebote" in den Mittelpunkt und arbeitet verschiedene Deutungen heraus, in denen das Bild der Seitenwunde eine vermittelnde Stellung einnimmt. Ob und wie diese möglichen Wahrnehmungsangebote angenommen wurden, kann sie nicht nachweisen. Hier wäre eine Analyse von weiteren Quellen nötig, um das Interpretationsspektrum mit der faktischen religiösen Praxis zu konfrontieren. Insofern wäre ihr Ansatz von Kunst für den untersuchten Zeitraum näher zu betrachten. Eine besonders stark auf den Betrachter wirkende Belebung von Bildern stellt Jaqueline Jung in ihrem Beitrag über das Magdeburger Jungfrauenportal vor, bei dem man eine wechselseitige Bewegung durch die Plastiken und die Betrachter feststellen kann.

Der Frage nach Körpertheorien und -konzepten geht Kristin Marek im dritten Themenbereich nach, indem sie untersucht, um welchen „Körper" es sich bei den Effigies König Eduards II. von England handelt. Das lebensgroße Abbild des verstorbenen Herrschers stellt entgegen der gängigen Deutung als politischen (Ersatz-)Körper des Königs das Bild seines heiligen Körpers dar, denn die mit großem Aufwand ausgestattete Effigies strahlt eine Lebendigkeit aus, die die Unversehrtheit – selbst im Tod – des sakrosankten, durch Heilungswunder gekennzeichneten Körpers des Königs deutlich macht und die Heiligkeit des Königtums in der kollektiven Imagination des Volkes verfestigt.

Körper, die zu Bildern werden, werden auf verschiedenen Ebenen behandelt: bspw. abstrakte Weltbezüge, die in Körperbildern visualisiert werden, um die wirkenden Kräfte der Weltordnung darzustellen (Dieter Blume). Dichte Ansätze gerade für das interdisziplinäre Gespräch zwischen Kunstgeschichte und Theologie stellt die Untersuchung von Christof L. Diedrichs zur Verfügung, indem er Erkenntnisse über die Wirkungsweise der Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens anhand der Platzierung von Reliquien und über die

Anregung von inneren Bildern gewinnt, wodurch eine Unmittelbarkeit im Einzelnen erzeugt wurde. Dahinter stehen theologische Kategorien wie Kultbild, Elevation und Anamnese, die in einen vertiefenden Austausch mit den verschiedenen theologischen Disziplinen führen können.

Mit den inneren Bildern beschäftigt sich Raphaéle Preisinger: Mit ihrem Beitrag schließt sich der Bogen, der durch Hans Belting eröffnet wurde. Preisinger arbeitet die zentrale Bedeutung des Ordensgründers für die Imaginationspraxis heraus. Erst durch ihn waren bestimmte Bilder möglich, die die enge Verbindung von Körper und Bild durch seine Stigmatisation voraussetzen. In der untersuchten Wandmalerei weist sie auf die Steuerung der inneren Bilder sowie die Reflexion auf ihre Entstehung hin.

Der anzuzeigende Band versammelt eine der Vielschichtigkeit des Themas entsprechende Bandbreite von Beiträgen. Hier ist ein wichtiges Forschungsgebiet sowohl für Kunsthistoriker als auch für Kirchenhistoriker bearbeitet worden, welches in einer stärkeren interdisziplinären Arbeit von beiden Seiten weiter vorangetrieben werden sollte.

Tübingen/Eichstätt *Bettina Kaul*

Reilly, Diane J.: The Art of Reform in Eleventh-Century Flanders. Gerard of Cambrai, Richard of Saint-Vanne and the Saint-Vaast Bible, Leiden-Boston 2006 (Studies in the History of Christian Traditions. 128). Leiden, Brill-Verlag, XVI, 363 S., Abb., Geb. ISBN 978-90-04-15097-3, ISSN 1573-5664.

Die umfangreiche Monographie erwuchs aus einer Dissertation an der Universität von Toronto. Gegenstand ist eine Bibelhandschrift, die trotz ihrer unbestrittenen Bedeutung als früheste und am reichsten ausgestattete flämische Bibel des 11. Jahrhunderts bislang noch keine monographische Untersuchung erfahren hat. Der Grund dafür dürfte sein, dass die Handschrift geographisch, zeitlich und stilistisch in keine der gängigen „Schubladen" passt – und diesen Umstand vermag die Verf. eindeutig ins Positive zu wenden. Sie arbeitet die einzigartige Brückenstellung sowie die sehr eigenständige Ikonographie der dreibändigen Bibel in Arras, Bibl. Mun. Ms. 559 (435) unter Heranziehung einer Fülle von historischen und kunsthistorischen Quellen heraus.

Die geographische Lage des Klosters von St. Vaast zwischen zwei entstehenden Königreichen macht es zum Brennpunkt der Konflikte zwischen weltlichen und geistlichen Führungspersonen. Zu allen Zeiten war Kunst ein Mittel, das zur Konstruktion politischer und theologischer Identitäten eingesetzt wurde, was die Verf. an der Bibel von St. Vaast erneut belegt. Die Bibel entstand als Antwort auf die Bedürfnisse einer neu reformierten monastischen Kommunität, und zwar im Grenzbereich verschiedener politischer Bereiche; ihr Stil, der sowohl karolingische als auch angelsächsische Einflüsse zeigt, entstand eben nicht in einem Vakuum, sondern zeugt von bewusster Auswahl. Zudem kann ihre Entstehung in den Rahmen einer Fülle zeitgenössischer Dokumente gestellt werden.

Von den sechs Kapiteln widmet sich das erste den historischen Zusammenhängen, stellt die Bibel in den Zusammenhang des Skriptoriums von Arras und benennt die verschiedenen Künstlerpersönlichkeiten. Das zweite bietet einen Überblick über die monastische Reform des 11. Jahrhunderts im allgemeinen und die in diesem Zusammenhang entstandenen romanischen Riesenbibeln im besonderen: der hier verwendete, leider unübersetzbare Begriff „lectern bibles" verweist unmittelbar auf ihre Verwendung zunächst in der Nokturn- und später auch der Refektoriumslesung. Die Gruppe flämischer Bibeln, an deren Anfang die Bibel von St. Vaast steht, weisen mehrere Gemeinsamkeiten auf (Bibel von Marchiennes, Douais Ms. 1, Douai Ms. 3, Alardusbibel/1. Bibel v. St. Amand, Valenciennes Mss. 9–11, und Bibel von Cambrai, Cambrai Ms 278–280: Mehrbändigkeit, Fehlen von Psalter und Evangelium, gut lesbare Schrift, großes Format, ähnliche Ausstattung, starke Benutzungsspuren), aus denen die Verf. auf ihre tatsächliche, durch die *ordines librorum ad legendum* belegbare Benutzung schließt.

Bevor das sechste Kapitel einen Ausblick auf die zweite Ausstattungskampagne sowie eine Zusammenfassung bietet, etablieren die Kapitel 3–5 in drei Durchgängen das zugrundeliegende Programm mit den Schwerpunkten Priester und Propheten, Könige und Fürsten sowie Aufgabe der Königin. Herangezogen werden in besonderem Maße die Schriften von Gerhard von Cambrai sowie weitere zeitgenössische Textquellen aus Arras, namentlich die *Gesta episcoporum cameracensium*, die *Acta synodi Atrebatensis* sowie die Krönungsordines aus dem Kölner Pontifikale (Köln EB Diözesan- und Dombibl. Ms. 141); besonders auffällig ist auch die häufige Übereinstimmung des ikonographischen Programms mit dem exegetischen Schrifttum von Hrabanus Maurus, das in der fraglichen Zeit in der Bibliothek von St. Vaast nachgewiesen ist.

Der bemerkenswerte Ausstattungszyklus der Bibel, der zwei Ausstattungskampagnen und verschiedenen Händen entstammt, weicht in der Auswahl der zu illustrierenden Stellen

sowohl von der karolingischen Tradition als auch von den folgenden romanischen Bibeln ab, zudem sind viele der Illustrationen (wie z. B. zum Hohenlied) die frühesten erhaltenen ihrer Art. Die verschiedenen Quellen – karolingische Bibeln, zeitgenössische angelsächsische Handschriften, byzantinische Vorlagen, ottonische Bilderzählungen – wurden, wie die Verf. deutlich machen kann, gezielt eingesetzt und durch ad-hoc-Kreationen ergänzt, um eine Reihe von ikonographischen Aussagen zu vermitteln, die die Verf. in den drei verschiedenen Kapiteln jeweils an mehreren Bildern nachweist und mit zeitgenössischen Quellen belegt. Jeremia- und Esraminiatur illustrieren demnach die von Gerhard von Cambrai vertretene Auffassung von der gottgegebenen Macht des Bischofs und seiner Zusammenarbeit mit dem weltlichen Herrscher. Die Verf. stellt die besondere Ikonographie in den Zusammenhang mit Gerhards Philosophie, die der augustinischen Lehre der Kathedralschule von Reims entstammt und derzufolge ein Christ in jedem Staat, gleich unter welcher Regierung, und sei er selbst ein Gefangener, von dem ihm dort gewährten Frieden profitieren solle. Vom Herrscher wird erwartet, der Arm der Kirche zu sein, vom Priester die Kooperation mit dem Herrscher. Diese Auffassung wird erklärt durch die Lage von Gerhards Bistum auf der Grenze zwischen zwei Reichen und in einem Machtvakuum, wo gelegentliche Übergriffe lokaler Adliger an der Tagesordnung waren. Diese Deutung von Gerhards politischer Einstellung führt bisherige Versuche verschiedener moderner Wissenschaftler ad absurdum, Gerhard als Parteigänger „deutscher" oder „französischer" Politik in Anspruch zu nehmen. Entsprechend ist auch die Bibel keinem bestimmten Herrscher gewidmet, sondern richtet sich an den Herrscher, den Priester oder auch die Königin allgemein.

Die typologische Gleichstellung des Herrschers mit alttestamentlichen Herrschern, besonders Salomon, arbeitet die Verf. an einer Reihe von zum Teil höchst untypischen Illustrationen (Weisheit, 3 Könige, 2 Chronik, Deuteronomium, Josua und Apostelgeschichte) heraus. Besondere Elemente wie die Verbindung weltlicher und geistlicher Elemente, die Legitimation der Herrschaft durch die gottgegebene Weisheit und als Geschenk der Gnade sowie die christologischen Züge des Herrschers werden durch die Auswahl zum Teil ungewöhnlicher Illustrationsorte und eigentümlicher ad-hoc-Kreationen betont und bilden ein mit den genannten Quellen einhergehendes „Musterbuch christlichen Herrschens". Im vorletzten Kapitel schließlich untersucht die Verf. die Rolle der Ehe und Eheschließung und die Rolle der Königin anhand der Miniaturen zum Hohenlied, der (apokryphen) *Passio Machabaeorum* und zu Esther, die gemeinsam die Aufgabe der Königin als spirituelle Gefährtin analog der Verbindung von Christus und *Ecclesia* in den Hohelied-Auslegungen, als Vermittlerin zwischen Herrscher und Kirche sowie als Erzieherin der Kinder zu christlichen Herrschern illustrieren.

Diese Monographie erfüllt ein wichtiges Forschungsdesiderat, sowohl in der Behandlung einer bislang vernachlässigten, bedeutenden Handschrift, als auch in der gründlichen Herangehensweise der Untersuchung, die lediglich etwas eingehendere materiell-kodikologische Angaben vermissen lässt. Wie der Titel richtig andeutet, geht der Inhalt aber über die reine Monographie hinaus, vor allem in dem wichtigen Kapitel über Entstehung und Funktion der romanischen „lectern bible". Ein weiteres eindeutiges Plus sind die häufig eingestreuten, sehr souveränen und sachdienlichen Forschungsberichte, die auch neueste Sekundärliteratur einbeziehen. Die Prosa ist flüssig, gut lesbar, gelegentlich sogar witzig („badly battered bibles"), und das Buch ist sehr ansprechend gestaltet und sorgfältig lektoriert. Der Anhang bietet einen gut 20seitigen, ausführlichen Katalog der dreibändigen Bibel, eine umfangreiche Bibliographie und einen Tafelteil mit zehn Farbtafeln, 24 Schwarzweißaufnahmen aus der Bibel (die freilich unnötigerweise alle, auch die ganzseitigen, Farbtafeln wiederholen, zum Teil mit falschen Folioangaben) und Vergleichsabbildungen.

Weiler *Christine Jakobi-Mirwald*

Walker Bynum, Caroline: Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2007, 402 S., geb., 978–08122–3985–0.

Die Produktivität von Caroline Walker Bynum (Princeton, School of Historical Studies) ist beachtlich: Bekannt geworden ist die Autorin, auch in Deutschland, vor allem durch ihre beiden bahnbrechenden Studien *Jesus as Mother* (1982) und *Holy Feast and Holy Fast* (1987). 1992 erschien die erste Artikelsammlung *Fragmentation and Redemption*, die 1996 bei Suhrkamp in deutscher Sprache veröffentlicht wurde, rund zehn Jahre später die zweite, die den Titel *Metamorphosis and Identity* (2001) trägt. Mit der Auferstehung befasste sie sich 1995 in *The Resurrection of the Body*, und rechtzeitig zur Jahrtausendwende erschien ihr Buch *Last Things* (2000), das vom Tod und von Endzeiterwartungen handelt. Nun steht das Blut, das heilige Blut, das wundertätige Blut im Fokus ihrer Aufmerksamkeit. Bescheiden

künden Autorin und Herausgeber an, es ginge in erster Linie darum, den englischsprachigen Leser mit einer Materie vertraut zu machen, die in Deutschland zwar breit erschlossen, in England und den Vereinigten Staaten aber kaum bekannt sei. Gemeint sind die Heiligblutwallfahrten unter anderem nach Wilsnack, das religiöse „Ereignis" schlechthin in den nördlichen Teilen Europas an der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert. Durch ihre scharfsinnige Lektüre von Forschungsliteratur und Quellen gelingt es ihr dabei, bemerkenswert neue Akzente zu setzen. Blut und Körper seien zweierlei, argumentiert sie gegen all diejenigen Forscher, die in der Tradition des Jesuiten Peter Browe (1886–1949) allzu eilfertig von der blutenden Hostie auf die Eucharistie, auf den Leib Christi rückschließen. Blut sei auch nicht zwangsläufig als Metapher für Gewalt zu verstehen, die Leseart sei derzeit beliebt; es widerstrebe ihr aber, das Spätmittelalter (trotz des Hundertjährigen Krieges) als Epoche zügelloser Gewalt zu begreifen. Spätmittelalterliche Theologen und Mystiker assoziierten Blut auch keineswegs nur negativ. Blut könne auch süß sein; Blut bedeute Geburt, bedeute Leben, Erlösung und Auferstehung. Auch die weitverbreitete Vorstellung, Schaufrömmigkeit habe im Spätmittelalter den Umgang der Laien mit der Eucharistie beherrscht, weist sie mit triftigen Gründen zurück. Das Buch ist in vier Teile gegliedert, die von den Praktiken zu den Vorstellungen überleiten. Im ersten Teil der Studie geht es dann tatsächlich darum, dem englischsprachigen Leser das Geschehen rund um Wilsnack näher zu bringen. Bynum interessiert sich zunächst für die Verbreitung und die unterschiedlichen Erscheinungsformen der Heiligblutwallfahrten vor und nach Wilsnack. Zu beobachten sei eine Kultverdichtung im Norden Deutschlands, an den Grenzen zu Böhmen, da, von wo aus die „Hussiten" und andere religiöse Opponenten die Heiligenverehrung angriffen und die Kommunion *sub utraque specie*, den Laienkelch forderten. Im zweiten Teil der Studie beschäftigt sie sich mit den Hintergrunddiskussionen, den religiösen Vorstellungen, die der Verehrung des Heiligen Blutes zugrunde liegen. Im dritten Teil wendet sie sich der Blutsymbolik zu und im vierten schließlich dem im Blut vorgezeichneten Opfer- und Erlösungsgedanken. Eindeutig ist in dieser Bilderwelt nichts. Das Blut beweise die Unveränderlichkeit im Wandel, das Blut spende Leben, das Blut bringe die Erlösung... Alles in allem, ein lehrreiches Buch, nicht nur für den englischsprachigen, sondern auch den deutschsprachigen Leser.

Konstanz *Gabriela Signori*

Westphal, Stefanie: Der Wolfenbütteler Psalter. Cod. Guelf. 18.17 Aug. 2°. Eine ornamentgeschichtliche Studie (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, hrg. von der Herzog August Bibliothek, Bd. 19), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006. 259 S., 197 Abb., Geb. ISBN 978-447-05473-7. ISSN 0937-5724.

Mit dem hier angezeigten Werk, das auf eine Kieler Dissertation von 2003 zurückgeht, wurde nicht nur die Monographie zu einem reich illustrierten Psalter frankosächsischer Provenienz in Wolfenbüttel vorgelegt, sondern zugleich eine verdienstvolle Analyse des Vokabulars wie der Entwicklungslinien in einem der nordfranzösischen Zentren karolingischer Buchmalerei. Das im 7. Jh. gegründete Kloster Saint-Bertin, unmittelbar neben dem jüngeren Saint-Omer gelegen, beherbergte in der ersten Hälfte des 9. Jhs. ein bedeutendes Skriptorium, das von 829 bis 844 von der Nähe seiner Äbte zum karolingischen Hof profitiert haben muss, da sowohl Fridugisus (820–832), zugleich Abt des Martinsklosters in Tours, als auch Hugo (835–844), ein Halbbruder Ludwigs des Frommen, auch als Kanzleivorsteher bezeugt sind. In diese Phase des Aufschwungs fällt die Herstellung einiger luxuriöser Prunkhandschriften, unter denen der sog. Ludwigspsalter in Berlin (Staatsbibl. Preuß. Kulturbesitz, Ms. theol. lat. fol. 58) die berühmteste und reichste ist. Der Wolfenbütteler Psalter weist sowohl unter den üppigen Seitenrahmungen als auch bei den Initial- und Ornamentformen eine solche Fülle von Übereinstimmungen auf, dass die Zusammengehörigkeit der beiden Prachtpsalterien seit langem nicht in Frage stand. Der Initialschmuck lässt der kleinen Gruppe noch zwei Evangeliare (Prag, Bibl. des Metropolitankapitels, B 66 und Rom, Bibl. Vat., Pal. lat. 47) sowie eine Gregorius- (Boulogne-sur-Mer, Bibl. Mun., Ms. 71) und eine Augustinus-Handschrift zuweisen (Saint-Omer, Bibl. Mun., Ms. 254).

Die Produktion von Saint-Bertin ist Teil des größeren Bestandes der sog. frankosächsischen Schule, in der ein künstlerisch, historisch und geographisch eng vernetzter Komplex weitgehend ornamental geschmückter Prachthandschriften aus nordfranzösischen Skriptorien von der Kunstgeschichte seit langem zusammengefasst wird, um mit dem Begriff einer gewissen Dominanz insularer Schmuckelemente Rechnung zu tragen. Nach heutigem Forschungsstand verteilen sich die frankosächsischen Handschriften auf die nach Saint-Amand lokalisierte Hauptgruppe sowie die kleineren Nebengruppen von Saint-Bertin und Saint-Vaast (Wilhelm Koehler). Die Zusammengehörigkeit der hier behandelten Untergruppe ist unstrittig, sie wird von Westphal

durch eine minutiöse Analyse der verwendeten Ornamentformen unterstrichen, wobei den Katalog (S. 143–173) auch Umzeichnungen der Motive (S. 177–208), Überlegungen zu Herkunft und Verbreitung der einzelnen Elemente (S. 53–106) und ein Abbildungsapparat begleiten, in dem die Zierseiten zwar nur klein, aber dafür vielfach erstmals überhaupt in Farbe reproduziert werden (S. 211–230). Für die Verknüpfung mit Saint-Bertin bieten zwei der sechs Handschriften aussagekräftige Hinweise: der Berliner Ludwigspsalter durch die in seiner (unvollständig überlieferten) Litanei aufgenommenen Heiligen, insbesondere Bertinus und Audomarus, die Augustinus-Handschrift in Saint-Omer durch das auf Saint-Bertin Bezug nehmende Widmungsgedicht des Stifters Regnolfus (S. 50).

Durch die Entwicklung der Schmuckformen geklärt erscheint auch die relative Chronologie der Gruppe, weniger eindeutig ist ihre Datierung. In der Forschungsgeschichte hat dafür stets die Identifizierung jenes ‚rex Hludovvicus' den Ausschlag gegeben, auf den die Widmung des Berliner Psalters zu beziehen ist (S. 34f.). Man hat sie aufgrund der genannten historischen Verbindungen zu Saint-Bertin auf Ludwig den Frommen, angesichts des für diesen innerhalb des in Frage kommenden Zeitraums nur ausnahmsweise belegten Königstitels aber mehrheitlich auf Ludwig den Deutschen bezogen. Entsprechend wurde auch das nachgetragene Bild eines knienden Herrschers, der vor dem Gekreuzigten die Insignien seiner Macht abgelegt hat, sowohl auf Ludwig den Frommen als auch auf seinen gleichnamigen Sohn bezogen. Inzwischen hat Fabrizio Crivello nachweisen können, dass der kniende Herrscher als ARNOLF(us) bezeichnet und demgemäß als Bild Kaiser Arnulfs anzusprechen ist (Ein Name für das Herrscherbild des Ludwigspsalters, in: Kunstchronik 60, 2007, S. 216– 219). Arnulf muss die Handschrift von seinem Vater, Ludwig dem Deutschen, geerbt haben, was freilich nicht ausschließt, dass dieser seinerseits sie von seinem Vater und nicht direkt aus Saint-Bertin bezogen hat. Die Antwort darauf ist offenbar in erster Linie aus kunsthistorischen Argumenten abzuleiten.

Was die Einordnung des ornamentalen Schmucks zu dieser Frage beitragen kann, hat Westphal in ihrer Studie zu klären versucht. Aus stilistischen Gründen tritt sie für die Frühdatierung ein und bezieht die Widmung trotz des Königstitels auf Kaiser Ludwig den Frommen. Insofern wird geleistet, was der Untertitel verspricht, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Eine Auseinandersetzung mit dem Text der Handschrift erfolgt nicht. Für die Litanei des Ludwigspsalters etwa steht dem Interessierten jetzt in der textwissenschaftlichen Untersuchung von Astrid Krüger eine nahezu gleichzeitig erschienene Edition zur Verfügung (Litanei-Handschriften der Karolingerzeit, MGH Hilfsmittel 24, Hannover 2007, hier: S. 589–591; der Wolfenbütteler Psalter selbst enthält keine Litanei). Eine Synthese der methodischen Ansätze darf von dem in Vorbereitung befindlichen 7. Band der Karolingischen Miniaturen erwartet werden.

München *Matthias Exner*

Reformation und Frühe Neuzeit

Bächtold, Hans Ulrich, Jörg, Ruth, Moser, Christian (Hrg.), Heinrich Bullinger. Schriften zum Tage, Studien und Texte zur Bullingerzeit, Bd. 3, CH-Zug, Achius Verlag, 2006, 213 S., Paperback, 3-905351-12-9

This volume contains several of the *Vorträge* presented by Bullinger and his fellow pastors to the Zurich Council over the course of Bullinger's long career as head of that city's church. All 26 of the documents are included in Volume 6 of the recently published edition of Heinrich Bullinger's selected works in modern German. This book reproduces the documents in their original language and so is intended for scholars wanting to use the original text as well as for students seeking to improve their reading knowledge of early modern Swiss German.

The *Vorträge* cover a wide range of topics that illustrate the overlapping responsibilities of church and magistrate in the decades after the Reformation. Several of the documents concern the proper oversight and use of secularized church property, especially for the support of schools and the provision of poor relief. Others concern the Council's responsibility to preserve good morals, whether by abolishing church festivals, prohibiting usury, or enforcing edicts against drunkenness and licentious behavior at weddings and other celebrations. Bullinger did not hesitate to express the ministers' opinions on more clearly political issues, where he felt that the Council's

decisions would have some impact on the church. This was true not only in his rejection of an invitation to meet with Luther in 1536 or to attend the Council of Trent in 1562, but more pointedly in his opposition to sending troops to fight against the Turks in 1532 or to enter into an alliance with France in 1549.

Several of the memoranda are interesting for the light they cast on the practical administration of the Zurich church and the pastors' struggles against remnants of medieval religious beliefs and practices. Thus the pastors argued that bones should be buried rather than preserved in charnel houses, where they had given rise to the abuses associated with the papacy, and they criticized the association of bell-ringing with a host of religious practices rejected by the Reformed church, such as the recitation of the Ave Maria upon hearing the Vespers bell. Bullinger's tract against magic is a particularly interesting example of this group. Not published during Bullinger's lifetime, the short treatise probably originated as a sermon and so differs in genre from the other documents included in the volume, but it sheds light on the Zurich reformer's response to the increase in witch trials throughout the Swiss Confederation at the beginning of the 1570 s.

One of the striking features of these documents is Bullinger's use of history as a means of argumentation. He often explained to the Council how a certain practice originated in the customs of the early church and was then perverted by the papal church and so, depending on the situation, it should be either restored to its original purpose or abolished because it could not be rescued from the abuses that now surrounded it. Bullinger's hostility to the Roman church and its supporters is also a consistent theme, from his criticism of the Five Catholic *Orte* and his recommendation for an alliance among the Swiss Reformed in the wake of the Second Kappel War to his condemnation of „the pope's doctrine" as that of the Antichrist in his farewell letter to the Council, read after his death in 1572.

Each document is prefaced with a brief introduction that explains the context, and sometimes the impact, of that particular presentation to the Zurich Council. Most of the documents themselves are only a few pages in length, and annotations within the texts are kept to a minimum. Because it is published in paperback, this book is a relatively inexpensive text well suited to introduce students to concrete examples of the many problems and frictions that arose in the wake of the Reformation, as the secular magistrate assumed a host of duties that had belonged to the medieval church.

Lincoln *Amy Nelson Burnett*

Bahlcke, Joachim: Ungarischer Episcopat und österreichische Monarchie. Von einer Partnerschaft zur Konfrontation (1686–1790). Geisteswissenschaftliches Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas e.V. an der Universität Leipzig. Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa. Band 23, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005, 516 S., Geb., 3-515-08764-8.

Nur selten kommt es vor, dass ein international bekannter und anerkannter ausländischer Geschichtswissenschaftler sich der Forschung irgendwelchen Gebietes der ungarischen Geschichte annimmt. Der Professor der Universität Stuttgart, Joachim Bahlcke, nimmt die Auseinandersetzungen zwischen dem ungarischen katholischen Klerus und dem habsburgischen Staat im achtzehnten Jahrhundert unter die Lupe. Die Tiefe seiner Bearbeitung, die Methode seiner Analyse gereichen auch den ungarischen Geschichtswissenschaftlern zum Vorteil.

In der auf bedeutender Fachliteratur und auf archivarischen Forschungen aufgebauten Monographie umreißt der Autor ein umfassendes Bild über die Verhältnisse der geistlichen Führungsschicht und der habsburgischen Monarchie in der Frühneuzeit, das in drei Abschnitten dargelegt wird. Erstens befasst er sich mit der Rechtsstellung und dem Werdegang der ungarischen hohen Geistlichkeit, sowie mit der kirchlichen Geographie und deren Eigenheiten vom Mittelalter bis zum achtzehnten Jahrhundert. Für einen des interessantesten Teiles des Abschnittes gilt die Schilderung der fünf ausgewählten Karrierewege, durch die wir in den im achtzehnten Jahrhundert beherrschten Tendenzen einen Einblick bekommen können.

Die nächste Einheit umfasst die Zeit vom Jahre 1686 bis zum Jahre 1750. Die Erfolge des Rückeroberungskrieges, der Rákóczi-Aufstand, die Wiederbevölkerung des Banats (Südostungarn) und die Pragmatische Sanktion stellten nicht nur die habsburgische Regierung, sondern auch den ungarischen Klerus vor die neuerlichen Aufgaben. Am Bund der zwei Parteien kamen Anrisse zur Zeit der Kuruzenbewegung auf, die sich wegen der im Banat ausgeübten habsburgischen Kirchenpolitik weiter vertieften.

Der dritte Abschnitt behandelt den Widerstand der geistlichen Führungsschicht gegen den habsburgischen Staat. In der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts lebten die alten Widerstandsformen und die solidarischen Phänomene gegen eine souveräne Staatsmacht auf. Bei der genauen Analyse des Prozesses weist der Autor darauf hin, dass das ständische Selbstbewusstsein des geistlichen Standes durch diese Auseinander-

setzungen mit der Monarchie wieder ins Leben gerufen wurde. Zwischen der Dynastie und dem katholischen Klerus verschlechterte sich das Vertrauensverhältnis im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts, das auf dem zur Zeit der Herrschaft von Leopold I. noch vorhandenen Kompromiss aufbaute, und die geistliche Führungsschicht setzte schon vor dem Tod von Josef II. scharfen Widerstand entgegen die Absichten des Hofs.

Bei den Erfolgen der Monographie halte ich es für wichtig fünf Elemente herauszustellen, weil die Geschichte des ungarischen katholischen Klerus durch diese im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert auf Grund neuer Standpunkte analysiert wird. Erstens nimmt der Autor diese rechtlichen Fragen unter die Lupe, die mit der Umgrenzung der Diözesen und mit der Ernennung der geistlichen Führungsschicht in Zusammenhang waren. Leider schenkten die bisherigen ungarischen Forschungen diesem Thema wenig Aufmerksamkeit.

Zweitens beurteilt Bahlcke die kirchenpolitischen Tendenzen auch aus dem Standpunkt des Wiener Hofs. Es ist wichtig, weil die Kirchenpolitik des Königtums Ungarn von den Herrschern im achtzehnten Jahrhundert von Grund auf bestimmt wurde. Dazu kommt noch, dass der Autor nicht nur die Interessen des habsburgischen Staats, sondern auch deren wirtschaftliche und gesellschaftpolitische Hintergründe darlegt.

Drittens weist Bahlcke deutlich darauf hin, dass die katholische hohe Geistlichkeit wegen der im Hof besetzten Stellungen weitaus größere Bedeutung besaß, als uns die bisherigen in erster Linie protestantischen kirchengeschichtlichen Monographien andeuten ließen.

Viertens gibt der Autor ein mehrschichtiges Bild über die Hintergründe der Kollation der episkopalen und erzbischöflichen Benefizien. In diesen Fällen werden jene Beweisgründe von ihm ausführlich dargestellt, auf die Maria Theresia sich in Zusammenhang mit diesen Angelegenheiten berufen konnte. Daneben wurden alle ideologischen und rechtlichen Argumente von Bahlcke erschlossen, welche von Ferenc Ádám Kollár mit Hilfe unterschiedlicher Quellen bearbeitet wurden.

Fünftens halte ich es für herauszustellend, dass Bahlcke die Frage der Weihbischöfe behandelt, weil diesem Problem die mit der Kirchengeschichte sich befassenden ungarischen Forscher bisher wenig Aufmerksamkeit zuwendeten. Der Autor legt detailliert dar, welche bedeutsame und außerordentliche Rolle im achtzehnten Jahrhundert von dieser kirchlichen Würde gespielt wurde. Diese erst durch den König von seinen Vertrauten gewählten Bischöfe („*electus episcopus*") konfirmierte zwar der Papst nicht, aber der Hof rechnete immer auf ihre Loyalität.

Als Zusammenfassung ist es feststellbar, dass die auf Grund der neuen Standpunkte geschriebene Monographie von Joachim Bahlcke berechtigterweise auf reges Interesse der europäischen und ungarischen Geschichtswissenschaftler Anspruch erheben darf. Ich hoffe, dass dieses Buch alsbald auch auf Ungarisch erscheinen wird.

Szeged *Zoltán Bagi*

Dingel, Irene, Wartenberg, Günther (Hrg.): Politik und Bekenntnis. Die Reaktionen auf das Interim von 1548, Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der lutherischen Orthodoxie, Bd. 8, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2006, 285 S., Geb., 978-3-374-02492-6.

Im Jahr 2003 resümierte Horst Rabe, die Tragfähigkeit des Augsburger Interims sei weniger am theologischen Kern der Glaubensspaltung als vielmehr an den damit verbundenen „materiellen und Machtinteressen" der Glaubensparteien gescheitert. Diese Einschätzung verortet zwar jenes ausschließlich für die Protestanten geltende Religionsgesetz und die darauf folgenden Reaktionen innerhalb der religionspolitischen Gemengelage, unterschätzt jedoch die damit verbundenen theologischen Implikationen. Eben diesem engen Miteinander von theologischen und politischen Aspekten, die den Auseinandersetzungen um das Interim eine enorme Sprengkraft verlieh, widmen sich die jüngsten Forschungen zum Thema.

Wie schon der Titel „Politik und Bekenntnis" andeutet, greift der hier zu besprechende Sammelband die Fragestellung auf und führt sie über den interimistischen Streit hinaus. 14 Beiträge, die im Rahmen der 6. Wittenberger Frühjahrstagung im März 2005 diskutiert wurden, widmen sich verschiedenen Aspekten und Konfliktfeldern der hauptsächlich um das Interim und die Leipziger Landtagsvorlage geführten Debatten (I), die in den nachinterimistischen Streitigkeiten, dem Adiaphoristischen (II), dem Maioristischen und dem Synergistischen Streit (III) ihre Fortführung finden.

Den ersten Themenbereich eröffnet Günther Wartenberg, der die Entstehung der Leipziger Landtagsvorlage rekapituliert und im Vergleich mit dem Augsburger Interim die Eigenständigkeit der kursächsischen Religionspolitik unterstreicht. Timothy Wengert unterzieht den „famous letter" Philipp Melanchthons an Christoph von Karlowitz aus

dem Frühjahr 1548 einer rhetorischen Analyse und vermag diesen in die von hoher Konstanz gekennzeichnete Haltung Melanchthons gegenüber dem Interim einzuordnen. Dem noch immer vernachlässigten Aspekt der katholischen Reaktionen auf das Interim widmet sich Heribert Smolinsky. Am Beispiel der Kontroverstheologen Johannes Cochlaeus und Georg Witzel und ihren publizistischen Entgegnungen auf die Kritik am Interim von evangelischer Seite wird deutlich, dass beide das Augsburger Interim im Sinne des Kaisers als Fortsetzung der Religionsgespräche zur Herstellung der religiösen Einheit interpretierten, die durch die seditiösen Bestrebungen der Lutheraner verhindert worden sei. Die Legitimität des Kaisers, ein derartiges Religionsgesetz zu erlassen, wird von beiden Theologen nicht infrage gestellt. Die Auswirkungen des Interims im süddeutschen Raum angesichts der Präsenz kaiserlicher Truppen schildern Christian Peters für die Reichsstädte Schwäbisch Hall, Straßburg und Nürnberg und Armin Kohnle für das Herzogtum Württemberg. Mit der Hansestadt Hamburg stellt Roxane Wartenberg ein erfolgreiches Zusammengehen von Rat und Predigern für den norddeutschen Bereich vor und arbeitet die Situationsbezogenheit der Stellungnahmen zum Interim heraus. Während sich Volker Leppin der theologischen Verarbeitung des Interims durch den sächsischen Herzog Johann Friedrich I. widmet, stellt Henning Jürgens die Datenbank des an der Mainzer Akademie der Wissenschaften und Literatur angesiedelten Projekts zu den nachinterimistischen Streitigkeiten vor. Vermutungen Dieter Koepplins über die Maria ‚in der Sonne' von Lucas Cranach d.J. beschließen den ersten Teil.

Ernst Koch erläutert zu Beginn des zweiten Themenbereichs die Entstehung und den Verlauf des Adiaphoristischen Streits in den Jahren 1548/49. Auf der Grundlage einer Analyse der Streitkultur vermag Robert Kolb aufzuzeigen, dass der Gegenstand des Streits nicht die Adiaphora an sich gewesen seien, sondern die Folgen ihres Gebrauchs als Kompromiss in der aktuellen Situation. In dieser Hinsicht schieden sich die Auffassungen zwischen dem Kreis um Flacius Illyricus einerseits und Melanchthon andererseits, der sich, wie Charles Arand in seinem Beitrag herausstellt, in einer Kontinuität zur Situation auf dem Augsburger Reichstag 1530 sah.

Im dritten Teil des Bandes verdeutlicht Irene Dingel am Beispiel des Majoristischen Streits, dass eine Einigung der Parteiungen verhindert wurde aufgrund der Überlagerung der theologischen Differenzen durch den Streit der Universitäten Wittenberg und Jena um das Erbe der Wittenberger Reformation einerseits und die Auseinandersetzungen zwischen den sächsisch-ernestinischen und -albertinischen Landesherrn andererseits. Den Band beschließt der Beitrag Stephan Michels über den Synergistischen Streit.

Auf gleichbleibend hohem Niveau wird in allen Beiträgen die außerordentliche Bedeutung des Interims und der folgenden Auseinandersetzungen für die Ausdifferenzierung der innerprotestantischen Lehr- und Bekenntnisformulierung sichtbar. Damit verbunden war stets und in wechselnden Fronten die Frage nach dem Erbe der Reformation, was darunter jeweils zu verstehen und vor allem, ob Philipp Melanchthon Teil dieses Erbes sei. Nicht zuletzt lassen die Beiträge dieses Sammelbandes erkennen, dass ‚Wittenberg' längst zu einer Projektionsfläche geworden war.

Gotha *Anja Moritz*

Goudriaan, Aza: Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625 – 1750. Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen, Brill's Series in Church History, Vol. 26, Leiden, Brill, 2006,VII, 391 S., geb., 90-04-15498-1.

Mit diesem Werk setzt der Autor seine 1999 erschienenen Studien zur niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jh. fort, indem er darauf aufbaut, aber auch Korrekturen anbringt. Er versteht seine Untersuchung als Beitrag zur historischen Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie. Dabei geht er von der Annahme aus, die orthodoxen protestantischen Theologen hätten einen viel extensiveren Gebrauch von der Philosophie gemacht als die Reformatoren. Also stelle sich die Frage, welche theologischen Positionen sie in Bereichen einnähmen, die auch von Philosophen beansprucht würden. Diese Überschneidungen von Theologie und Philosophie seien dadurch mitbedingt, dass die Philosophie der betrachteten Zeit selbst religiöse oder theologische Züge trage.

Die Untersuchung konzentriert sich auf drei reformierte niederländische Theologen und betrachtet sie als repräsentativ für die reformierte Theologie im Unterschied zur lutherischen und römisch-katholischen Theologie, die beide ein anderes Verhältnis zur Philosophie hätten. Die Beziehungen der Theologie zur Philosophie seien also auch konfessionell bestimmt. Die drei Theologen gehörten der reformierten Orthodoxie an, einer Periode der Theologiegeschichte, die von Calvins Tod 1564 bis zum Verlust der Verbindlichkeit der Dordrechter Synode in Genf 1725 reiche. Es handelt sich um Gisbertus Voetius (1589–

1676), Petrus van Mastricht (1630–1706) und Anthonius Driessen (1684–1748), die alle drei akademische Positionen innehatten und drei in der Zeit von 1625 bis 1750 aufeinander folgende Generationen von reformierten Theologen repräsentieren. Voetius studierte in Leiden und war seit 1634 Professor in Utrecht. Er war beeinflusst von der zeitgenössischen aristotelischen Philosophie und der mittelalterlichen und frühmodernen katholischen Scholastik. Den Ramismus lehnte er ab und er setzte sich gegen die cartesische Philosophie zur Wehr. Seine Schüler, die Voetianer, schlossen sich dem an, bekämpften liberale Tendenzen in der Theologie und beförderten die ‚Nadere Reformatie', eine Erneuerung des christlichen Lebens durch puritanische Frömmigkeit. Van Mastricht, geboren zu Köln, wurde Nachfolger von Voetius als Professor in Utrecht, wo er auch studiert hatte. Auch er wandte sich gegen den Cartesianismus und setzte die Theologie seines Vorgängers fort. Während Voetius und van Mastricht derselben Richtung angehörten, verkörpert Driessen eine andere, nämlich die coccejanisch-cartesianische Richtung innerhalb der niederländischen Orthodoxie. Seine Lehrer in Franeker waren Cartesianer. In Groningen wurde er Theologieprofessor. Trotz seiner cartesianischen Herkunft übte er am Cartesianismus auch Kritik, ähnlich wie am Spinozismus und an der Leibniz-Wolffischen Philosophie. Darin war er sich mit dem Hallenser Pietisten Joachim Lange einig. Insgesamt wollte er die reformierte Orthodoxie gegen die neue Philosophie des Rationalismus verteidigen.

Der Autor räumt ein, dass die Auswahl der drei Theologen in gewisser Hinsicht willkürlich ist. Aber ihr Werk könne einen bedeutenden Einblick in die Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie gewähren in einem Zeitraum über 100 Jahre hinweg. Dieser allgemeine Gesichtspunkt werde in der Studie bezogen auf theologische Themen mit wichtigen philosophischen Aspekten. Diese theologischen Themen hatten also auch philosophische Relevanz und wurden ebenso in der Philosophie wie in der Theologie behandelt.

Die Untersuchung geht nicht zuerst chronologisch vor, sondern thematisch, und ist in fünf Kapitel untergliedert, die manchmal wiederum in Teilthemen zerfallen. Bei jedem dieser Themen bespricht der Autor nacheinander die Positionen der drei Protagonisten, wobei er sie durch Vergleich und Einflussanalyse miteinander verknüpft. Leitender Gesichtpunkt ist ihre jeweilige Stellungnahme zu den zeitgenössischen Philosophen und Philosophien. Dabei sollen die Entwicklung und der Wandel der reformierten Theologie in Bezug auf philosophische Entwicklungen deutlich werden.

Die fünf Themen, die der Autor auswählt, beginnen mit der grundsätzlichen Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie oder von menschlicher Vernunft und Heiliger Schrift, von deren Beantwortung die Behandlung der anderen Themen abhänge. Diese vier weiteren Themen sind die Lehre von der Schöpfung, bei der es um die Erschaffung aus dem Nichts in sechs Tagen geht, und ihr Verhältnis zum Kopernikanismus, die Lehre von der göttlichen Vorsehung und ihre Konsequenzen für den freien Willen des Menschen, die Kausalität und die Geschichte, die Anthropologie mit dem Problem der Beziehung von Leib und Seele, der Unsterblichkeit der Seele und des Gewissens, und die Lehre vom Verhältnis des göttlichen und natürlichen Gesetzes.

Die Eingangsbehauptung des ersten Kapitels, dass nämlich daran, wie ein christlicher Theologe die Beziehung zwischen menschlicher Vernunft und Heiliger Schrift verstünde, erkannt werden könne, wie er zur Philosophie stünde, gilt nur im allgemeinen, insofern die Philosophie auch eine Tätigkeit der menschlichen Vernunft ist, sie erfasst jedoch nicht das Spezifische der Philosophie, die mehr als bloße Tätigkeit der menschlichen Vernunft und nur eine unter vielen Tätigkeiten der Vernunft ist.

Das Verhältnis von Theologie und Philosophie bei den Autoren ist also bestimmt durch das Verhältnis von Heiliger Schrift bzw. Glaube und Vernunft. Voetius schätzt sehr die Dienste einer aristotelischen Philosophie für die Theologie, aber er ordnet sie dieser unter, weil sie nur instrumentelle, nicht normative Funktion wie die Heilige Schrift haben könne. Van Mastricht anerkennt ebenfalls den Nutzen einer eklektischen Philosophie in der Theologie und spielt sie gegen den Cartesianismus aus. Die Heilige Schrift sei die Norm der menschlichen Vernunft, deshalb könne es keine autonome Philosophie geben. Für Driessen ist es Aufgabe der Vernunft, ein Kriterium des Göttlichen bereitzustellen und zu zeigen, dass die Bibel diesem Kriterium entspreche. Auf der anderen Seite aber müsse die Vernunft durch die Heilige Schrift erleuchtet sein. Das hindert ihn daran, dem Cartesianismus, mit dem er sympathisierte, ganz nachzugeben. Da alle drei Theologen der Vernunft eine wenn auch nur dienende Funktion für die Theologie zubilligten, konnten sie eine natürliche Theologie entwickeln.

In der Schöpfungslehre verteidigten die drei Theologen die „Mosaische Physik" gegen die neuere Philosophie und versuchten, den biblischen Schöpfungsbericht in der Genesis mit der weltlichen Physik zu vereinbaren. Dabei wurde es zunehmend notwendig, die christ-

liche Auffassung von der Schöpfung aus dem Nichts gegen philosophische Einwände, besonders von Spinoza, zu verteidigen.

Bei der Lehre von der göttlichen Vorsehung diskutierten die reformierten Theologen das Verhältnis zwischen der ersten und den zweiten Ursachen und das Verhältnis zwischen Notwendigkeit und Zufall. Dabei verteidigten sie einerseits die Priorität der ersten Ursache, andererseits die Realität der zweiten geschaffenen Ursachen gegen den Okkasionalismus. Deshalb nehmen sie auch die menschliche Willensfreiheit an und erklären sie für schriftgemäß. Göttliche Vorherbestimmung und freier Wille des Menschen seien miteinander verträglich.

Das führt zum Thema der Anthropologie, wo sich die Frage stellte, wie sich Leib und Seele zueinander verhalten. Dabei ist bei Voetius und van Mastricht der aristotelisch-thomistische Hylemorphismus leitend, der dieses Verhältnis als eines von Stoff und Form bestimmte. Das bedingt eine Kritik am cartesischen Dualismus von ausgedehnter und denkender Substanz. Driessen hingegen orientiert sich an diesem Dualismus und kritisiert den spinozistischen Monismus auch in der Anthropologie. Auch die zentrale Bedeutung des Gewissens in seiner natürlichen Theologie geht auf den Einfluss des Cartesianismus zurück.

Das Verhältnis zwischen göttlichem und natürlichem Recht wird v. a. an der Interpretation des Dekalogs deutlich. Eine wichtige Frage war die nach der Toleranz. Die reformierten Theologen plädierten zuerst für staatliche Intoleranz gegenüber abweichenden religiösen Einstellungen. Die Gewissensfreiheit reiche nicht so weit, auch Irrtümer verbreiten zu dürfen. Erst Driessen fand sich bereit, Gewissensfreiheit auch mit der Freiheit der Ausübung der Überzeugungen zu verbinden.

Die unterschiedliche theologische und philosophische Herkunft von Voetius und van Mastricht auf der einen und Driessen auf der anderen Seite erschwert die Vorstellung von einer linearen Entwicklung der reformierten niederländischen Theologie. Im sechsten und letzten Kapitel fasst der Autor die Hauptunterschiede der drei Theologen zusammen: Die beiden ersten betonen in aristotelischer Weise die sinnliche Erfahrung auch als Grundlage für Gottesbeweise, während Driessen mit dem Cartesianismus vom menschlichen Subjekt ausgeht. In der Schöpfungslehre folgen die beiden ersten dem aristotelischen Hylemorphismus, Driessen hingegen nicht. Derselbe Unterschied macht sich auch in der Anthropologie bemerkbar.

Goudriaans Untersuchung lenkt den Blick auf die Beziehung der Theologie zur Philosophie in der reformierten Orthodoxie und ordnet diese ein in das angebliche Phänomen einer „christlichen Philosophie". Dabei wird ein weiteres Mal deutlich, dass auch die reformierte Theologie nicht ohne Philosophie auskam, dass aber das Verhältnis der Theologie zur Philosophie selten spannungsfrei war.

Bibliographien von Quellen und Forschungsliteratur sowie ein Register beschließen das Werk.

Tübingen *Reinhold Rieger*

Grutschnig-Kieser, Konstanze: Der „Geistliche Würtz-, Kräuter- und Blumen-Garten" des Christoph Schütz, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, hrg. v. M. Brecht u. a. im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus, Bd. 49, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 346 S., Geb., 3-525-55835-X.

Diese Dissertation (Diss. phil.) der ausgebildeten gelehrten Bibliothekarin ist, betreut von Stephan Füssel, Leiter des Instituts für Buchwissenschaft an der Universität Mainz, im Rahmen des Doktorandenkollegs „Geistliches Lied und Kirchenlied interdisziplinär" entstanden, das, von der Deutschen Forschungsgemeinschaft unterstützt, in den Jahren 1997–2004 Dozenten und Studenten mehrerer geisteswissenschaftlicher Disziplinen einschließlich der beiden theologischen Fachbereiche zu erfreulicher, fruchtbarer Zusammenarbeit zusammengeführt hat. Unter der Menge der kaum zählbaren einzelnen Gesangbücher, welche die Frömmigkeitsbewegung des Pietismus auf dem zerteilten Boden des Territorialkirchentums des Alten Reiches hervorgebracht hat, und selbst unter der kleinen Zahl der umfangreichen Liedersammlungen des 18. Jh.s stellt dieses „Universal-Gesangbuch" ein Unicum dar. Es handelt sich um das private Unternehmen des hessen-homburgischen Kammerschreibers Christoph Schütz (1689-1750), der sich als Jugendlicher unter inneren und äußeren Kämpfen aus dem angestammten Luthertum seiner Familie und seiner hessen-darmstädtisch/kurpfälzischen Heimat losrang und sich zu den besonders bewegten pietistischen „Inspirierten" zwar hingezogen fühlte, sich ihnen aber nicht angliederte, sondern stattdessen, geschützt von der konfessionell toleranten Regierung der reformierten Landgrafschaft Hessen-Homburg, schließlich nur noch mit einigen wenigen gleichgesinnten Einzelgängern („Separatisten") in Homburg vor der Höhe, Idstein, Büdingen und Frankfurt und Umgebung in Verbindung blieb, - in erster Linie mit der frommen Maria Catharina Schütz, der Tochter von Johann Jacob Schütz (1640–1690), mit

dessen Familie ihn Namensgleichheit und fromme Gesinnung, aber keine Verwandtschaft verband (S.197ff.).

Trotz seiner kirchenfernen, kirchenfeindlichen Sonderstellung gedachte Schütz den gesamten disparaten Liedersegen des kirchlichen und außerkirchlichen Pietismus zusammenzutragen, zu ordnen und drucken zu lassen. Er schrieb und dichtete selbst und hatte bereits eigene Gesänge veröffentlicht („Geistliches Harffen-Spiel der Kinder Zions oder 100 zionistische Gesänge, welche ... in der Stille im innren Geistes- und Hertzens-Tempel gesungen...", Giessen 1725, ²1730), als er an sein anspruchsvolles Opus operandum herantrat. In den Jahren 1738–1744 gelang es ihm, von den gesammelten 30 000 (!), auf 30 Bände veranschlagten Liedern immerhin fünf Bände mit insgesamt 5000 Liedern in Homburg herauszubringen. Dann waren seine Geldmittel erschöpft. Das Vorhaben blieb auf der Strecke liegen. Unterdessen waren mehrere Exemplare seines „Geistlichen Harffen-Spiel(s)" über den Atlantik bis nach Pennsylvanien zu den dorthin ausgewanderten deutschsprachigen Glaubensbrüdern gelangt. In das neue, pietistisch geprägte offizielle Kirchengesangbuch der Landgrafschaft Hessen-Homburg von 1734, zu dem selbst Fürst und Fürstin, Geheimrat, Hofprediger und Verleger eigene Dichtungen beisteuerten, wurden nicht weniger als 41 seiner Lieder aufgenommen. Aber die Auflage seines „Universal-Gesangbuchs" war klein, der Absatz noch kleiner, und die Nachwirkung ganz gering. Auch für den modernen Hymnologen ist seine Verwendbarkeit als Hilfsmittel begrenzt. Denn bei vielen der ohne Verfasserangabe abgedruckten Lieder lassen sich die Namen der Liederdichter nachträglich nicht mehr ermitteln (vgl. S. 19).

Die umsichtige Untersuchung der Vf.in konzentriert sich einerseits auf die Beschreibung und eine weiträumig angelegte Einordnung des Universalgesangbuchs, andererseits – mit interessanten Ergebnissen im Detail – auf die Erforschung seiner Entstehung und der hierfür einst in Homburg vor der Höhe gegebenen günstigen Voraussetzungen. Ein Exkurs über die Dichtungen von Schütz ist jedoch in Teil III, 2.2.1 der Untersuchung nachrangig unter die „Produktionsbedingungen" seines Lebenswerks untergeordnet und geradezu versteckt; er tritt deutlich zurück (S. 127–136). Und eine Analyse und Charakteristik der religiösen und theologisch-konfessionellen Überzeugungen dieses außergewöhnlichen Vertreters des „Radikalpietismus" ist ausgespart. Bis auf den heutigen Tag liefert sein „Universal-Gesangbuch" indessen – selbst noch als großer Torso – einen eindrucksvollen Beweis für den Reichtum evangelischer, zumal pietistischer Liedproduktion seiner Zeit (vgl. S. 116, 172f.).

Mainz *Gustav Adolf Benrath*

Hersche, Peter: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter I und II, Freiburg, Verlag Herder, 2006, 1206 S., Geb., 3-451-28908-8.

Über das „Konfessionelle Zeitalter" oder die Periode der „Konfessionalisierung" zu schreiben, ohne das im Titel auch nur zu erwähnen, setzt Eigenständigkeit voraus. Peter Hersche ist es gelungen (und war es auch verlagsseitig vergönnt), unter dem programmatischen Titel „Muße und Verschwendung" in zwei Bänden eine monumentale europäische Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Barockzeitalters vorzulegen.

Man darf gleich vorwegnehmen, dass der Materialreichtum dieser Studie, der sich auf 1.200 Seiten entfalten darf, in jeder Hinsicht beeindruckt. Hersche hat in ungeheurer Breite, ausgehend vom Anspruch des Konzils von Trient und der Wirklichkeit seiner Umsetzung, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (Bd. 1) wie Kultur- und Mentalitätsgeschichte (Bd. 2) zu einem europäischen Gesamtbild zusammengeführt, das es so bislang nicht gab. Da es aussichtslos erscheint, hier auch nur zentrale Inhalte zu präsentieren, darf die Rezension auf das Grundkonzept des Werkes fokussieren, das zu einer scharfen Kritik am Konfessionalisierungsparadigma, insbesondere an Wolfgang Reinhard, ausholt.

Von einem gleichsam katholisch gewendeten Max Weber her fragt Hersche „nach den Folgen der konfessionellen Spaltung für das profane Leben" (28) und kritisiert, dass die Historische Sozialwissenschaft in ihrer Modernisierungsemphase den „Weg zur Erkenntnis des ‚Ganz anderen' in der Frühneuzeit versperrt" (40). Nicht Modernisierung, sondern die Suche nach Stabilität sei deren Lebenskonzept und Strukturprinzip; die Gesellschaftsgeschichte sei „der penetrante protestantisch geprägte Borussizismus redivivus, der [...] eine angemessene Würdigung [...] des Katholizismus insgesamt verunmöglicht" (45). In dieser Kritik steht nun auch die Konfessionalisierungstheorie. Es sei schlechterdings unmöglich, „sich auf dem Pfad der Modernisierungstheorie der historischen Erscheinung des Katholizismus zu nähern" (48). Ein Blick ins Inhaltsverzeichnis klärt, dass diese Kulturgeschichte des (katholischen) Barock, nicht ohne Schärfe, gerade von der Nicht-Modernität der Barockkultur her geschrieben ist: Hektik und Ermattung: der zeitliche Ablauf der Reform – Widerstand gegen die Durchführung der Konzilsbe-

schlüsse – das Scheitern der Priesterseminare – das Versagen der Kontrollinstitutionen – die Mängel in der Pfarreiorganisation – die ambivalente Rolle der Jesuiten. Die Großkapitel zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte fügen unter den „Eigenheiten der katholischen Gesellschaft" nicht nur den „geistlichen Stand" und „das Kloster als spezifisch katholische Lebensform" vor, sondern auch einen „katholischen Wirtschaftsstil" mit einem eigenen „Kreditwesen und Investitionsverhalten", gekennzeichnet durch: ostentative Verschwendung – Mußepräferenz – erfolglose Disziplinierung – Leben ohne Plan – religiöses Freizeitvergnügen; der entzauberten protestantischen Welt Max Webers stellt er eine „verzauberte Welt" gegenüber. Einer der Hauptgründe seiner Kritik ist die Kombination der Konfessionalisierungsthese mit dem Sozialdisziplinierungsparadigma Gerhard Oestreichs. „Die Sozialdisziplinierung, wenn sie denn stattfand, war eine Angelegenheit des protestantischen, insbesondere kalvinistischen Europa." (62) Für den Katholizismus lasse sich eine vergleichbare Sozialdisziplinierung schlechterdings nicht nachweisen – im Gegenteil. Nicht nur diese Unterscheidung zwischen Protestantismen und Katholizismus, sondern auch die Differenzierung unterschiedlicher europäischer Katholizismen nähren Hersches Skepsis. So unterscheidet er einen mediterranen Katholizismus nicht nur vom deutschsprachigen Raum der konfessionellen Spaltung mit ihren Folgen für die katholische Kirche, sondern daneben auch noch einen „klassizistischen" Katholizismus im „Sonderfall Frankreich" sowie schließlich als vierten Typ die Minderheitskatholizismen und Grenzgebiete in den west- und osteuropäischen Ländern. Sein Fazit ist ebenso kurz wie radikal: „Die Konfessionalisierungsthese [...] erweist sich als das größte Hindernis zur adäquaten Erkenntnis des frühneuzeitlichen Katholizismus im Barockzeitalter." (63)

Will man als jemand, der – in freilich erheblich modifizierter Form – mit dem Konfessionalisierungsbegriff arbeitet, mit Hersche ins Gespräch kommen, wird man zunächst an seiner Weber-Rezeption nicht vorbei kommen. Ich stimme Hersche in jeder Hinsicht zu, dass Weber das „stahlharte Gehäuse" der modernen industriekapitalistischen Bürgergesellschaft des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts weitgehend negativ bewertete. Auf der anderen Seite bedürfen die Spuren, die sich im Oeuvre Webers für das von Hersche zugrunde gelegte positive Gegenbild des frühneuzeitlichen Katholizismus finden sollen, doch der Interpolation, so dass man eben nicht sicher sein kann, ob Weber tatsächlich „in Italien [...] einer ganz anderen und im Vergleich zu derjenigen seiner Herkunft offenbar eher positiv gewerteten Kultur" begegnete und er darin „ein Gegenbild seiner persönlichen unglücklichen Situation erblickte" (99), ob Weber also tatsächlich jenen Kulturvergleich anstrebte, der Hersche vermuten lässt, „dass die ‚protestantische Ethik' von vornherein ‚doppelgleisig' angelegt war, vorerst aber auf den protestantischen Teil beschränkt blieb" (100). Jedenfalls hat Hersche geschrieben, was Max Weber faktisch nicht geschrieben hat: eine Sozial-, Mentalitäts- und Kulturgeschichte des katholischen Barock, in dem sich insbesondere im Blick auf die nichtdeutschen Katholizismustypen nur weniges modernisierungstheoretisch lesen lässt. Implizite, unbeabsichtigte, faktisch jedoch wirksame Modernisierungsleistungen des tridentinischen, aber auch des vor- und außertridentinischen Katholizismus sieht er nirgends: sein Weg führte an die Grenze der Moderne, aber nicht auf sie zu, schon gar nicht in sie hinein. Hier wird man vorsichtig zurückfragen, ob die aus dem Zusammenwirken von Konfession, Landesherrschaft, Bildungsinstitutionen und religiösen Amtsträgern oder Ordensangehörigen entfaltete Wandlungsdynamik für den Katholizismus tatsächlich weitgehend zu leugnen wäre, um mit dem Begriff der „intendierten Rückständigkeit" eine Kulturgeschichte des europäischen Katholizismus generell von den zeitgleichen Protestantismen abzugrenzen. Dass diese enorme Wandlungsdynamik nicht automatisch auf die Kriterien zulaufen musste, die wir nach der Sattelzeit um 1800 der europäischen Moderne zuschreiben, ist völlig unstrittig. Aber kann man die Dynamik als solche in Abrede stellen?

Hier werden interessante Diskussionen ansetzen, auf die man schon jetzt gespannt sein kann. Und jenseits ihrer (aber keineswegs implizit gegen sie) hat Hersche ein faszinierendes, in jeder Hinsicht „großes", bestens informiertes wie informierendes Buch geschrieben, bei dem nicht nur die Breite von Fragestellung und Themen, sondern auch der echten Lesegenuss bereithaltende Stil und die thematisch angeordneten bibliographischen Kurzessays hervorzuheben sind.

Tübingen *Andreas Holzem*

Holder, R. Ward: John Calvin and the grounding of interpretation. Calvin's first commentaries. In: Studies in the history of Christian traditions, ed. by Robert J. Bast, Vol. 127, Brill, Leiden / Boston 2006, 311 S., Geb., 90-04-14926-0.

Der Verf. wagt sich in ein schwieriges Gelände. Er weiß, dass Calvins Bibelkommentare heute weit weniger bekannt sind als seine

„Institutio" (75), obwohl diese für Calvin nur eine Lesehilfe zu seinem Schriftstudium sein wollte, während die Auslegungen der Heiligen Schrift sein tägliches Brot waren. Aber über die Hermeneutik eben dieser Kommentare legt Holder eine Untersuchung vor. Er tut das mit viel Kenntnis und Eindringlichkeit. Er sieht dabei Calvin auf einem Niveau, auf dem er einerseits nur mit Augustin zu vergleichen sei (auch wenn er in seiner Exegese ihm gar nicht folge, 199) und auf der er andererseits in Friedrich Schleiermacher seinen geistlichen Erben habe (68). Das Buch ist eine Spezialuntersuchung, die einige Vertrautheit mit Calvins Theologie voraussetzt, wie das heute namentlich unter englischsprachigen Calvinforschern möglich ist.

Die Arbeit weist eine Fülle feiner Beobachtungen auf. Wir hören, dass für Calvin der Sinn der vom Konsistorium gehandhabten „Kirchenzucht" nicht die Erteilung von Strafen war, sondern eine Bemühung um Heilung und Ganzheit des Lebens (77, 178f.). Oder wir sehen eine erstaunlich scharfe Unterscheidung zwischen den Ausgaben der „Institutio" von 1536 und 1539 (164f.). Näher zum Thema der Arbeit steht die Darstellung von Calvins „exegetical tools" (90ff.). Dabei ist der subtil vorgetragene Hinweis anregend, dass Calvin eine Vorliebe für „Paraphrasen" hatte und „kontextuelle Auslegungen" vorlegte; durch beides wollte er schwer verständliche Passagen in der Bibel erhellen. Beachtlich ist auch der Gedanke, dass Calvin bei seiner Exegese, im Unterschied zu Auslegungen bekannter Anderer, in der Regel für die einfachste Möglichkeit des Textverständnisses plädierte (124) und dass er schon darum kritisch gegen Allegorese war (25129). Wichtig ist vor allem der Nachweis, dass Calvin die Größe der Tradition positiv zu bewerten verstand, indem er die Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte zur Heiligen Schrift auffasste. Er wandte sich daher gegen eine individualistische Exegese (17.19). Denn – „no one has perfect knowledge of scripture's meaning" (20).

In der Hauptsache legt der Verf. eingehend die Art und Weise dar, in der sich Calvin um die Erschließung der biblischen Texte bemühte. Mit besonderer Betonung wird aber zugleich auch ausgeführt, dass nach Calvin „the scripture exists for the edification of the church" (81), – wie dies (wohl darum!) auch die einzige Aufgabe der Theologie ist (256). Indem Holder gerade dieses Doppelte hervorhebt, fällt aber nun auf, dass er zugleich zwei weitere Gedanken stark macht, die die ersten beiden in den Schatten stellen. Zum einen pocht er darauf, dass laut Calvin die Heilige Schrift (die niemand „vollkommen" kenne) zwar die vollkommene „doctrina" *enthält*, aber nicht *ist* (20f.), – oder so: dass nicht die Schrift, sondern nur die Offenbarung Christi das Evangelium ist, wenn auch die Schrift der Weg dorthin ist (142). Ja, schroffer noch: Christus ist – nach Calvin! – das *Ende* (the end) der ganzen Schrift (141). Zum anderen läuft der zweite Gedanken auf dasselbe hinaus. Die Schrift zielt auf die Erbauung der *Kirche*? Vielmehr: Calvins Exegese ziele vollkommen (absolutely) auf ein mystisches Ereignis (155). Und worin besteht das Ereignis? In der Einheit der Seele mit *Gott* vermittelst unserer Einfügung in Christus (150). Man versteht, warum Holder ausgerechnet Schleiermacher als den Erben Calvins behaupten möchte.

Ich nenne noch zwei nicht unwichtige Punkte, die mir in dem Buch nicht recht klar werden. Zunächst zum Verhältnis der biblischen Testamente. Nach dem Verf. wird deren Unterschied *durch* eine Verchristlichung des Alten Testaments eingeebnet. Das Alte Testament werde damit den Juden entzogen (52). Calvins Verbindung der beiden Testamente durch den einen Bund Gottes wird von Holder – er spricht S. 54 vielmehr von *zwei* Bünden! – so betont, dass die von Calvin ja auch betonten verschiedenen Darbietungen des Bundes nicht mehr deutlich werden. Zudem ist merkwürdig, dass der Verf. in jener Verbindung auch den so genannten „dritten Gebrauch des Gesetzes" begründet sieht (55); dadurch entgeht dem Verf. die Einsicht in die köstliche Entdeckung Calvins, dass der Dekalog doch dem aus der Knechtschaft in die Freiheit geführten Volk Israel gegeben wird (Institutio II 8,15). Und es wird in Holders Darlegung nicht mehr verständlich, was er wohl zitiert: warum Calvin in seiner Zeit als „Judaizer" angeklagt war (136).

Sodann scheint mir in dem Buch die vorgetragene Gotteslehre zu wenig deutlich zu sein. Wir hören betont: „The one message of scripture is the triune God" – gemäß Calvin (80). Und dann ist zu lesen: "Christ is the aim of Christian teaching, its final measure, its stopping point beyond which no teacher can go, and the final period which brings prophecy to an end" (157). Aber kaum gesagt, folgt dem ein Passus über Calvins theologisches *Zentrum*, in dem schlicht kein Gebrauch mehr von jenen starken Bestimmungen gemacht wird (163). Und so können wir noch später eine Verwahrung dagegen lesen, seine Theologie christozentrisch zu nennen (180). Das ist in meinem Verständnis der Sache nicht verständlich. – Kurz, wir können aus diesen beiden Bemerkungen ersehen, dass aus dem anregenden Buch Ward Holders nicht nur viel zu lernen ist, sondern dass er einem einiges übrig lässt, über das mit ihm zu diskutieren wäre.

Göttingen *Eberhard Busch*

Leonhart Hütter: Compendium locorum theologicorum ex scripturis sacris et libro concordiae. Lateinisch – deutsch – englisch. Kritisch hrg., komm. und mit einem Nachwort sowie einer Bibliographie sämtlicher Drucke des Compendium versehen von Johann Anselm Steiger (Doctrina et Pietas II/3), 2 Teilbände; Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 2006, 1144 S., geb., 3-7728-1872-2.

Die voluminöse Edition des Hamburger Kirchenhistorikers Steiger (St.) vergegenwärtigt „eines der bedeutendsten und wirkungsmächtigsten Lehrbücher ... der lutherischen Orthodoxie" (700). Der Wittenberger Theologieprofessor Leonhart Hütter (1563–1616) schuf mit seinem Compendium ein theologisches Lehrbuch, das wegen seiner didaktischen Aufbereitung des Stoffes und wegen seiner sprachlichen und theologischen Prägnanz von Kursachsen aus weite Verbreitung in den Schulen und Hochschulen des sich an der Konkordienformel orientierenden Luthertums fand – verstärkt durch die alsbaldige Übersetzung ins Deutsche durch den Autor selbst. Zuletzt wurde das Werk 1961 von Walter Trillhaas in den „Kleinen Texten für Vorlesungen und Übungen" ediert; eine (von St. ausführlich kritisierte [785ff.]) deutsche Übersetzung durch Wolfgang Schnabel erschien im Jahr 2000. St.s Edition bietet mehr: Vor allem druckt sie – aufgrund der zweiten Auflage einer deutsch-lateinischen Ausgabe von 1661 – lateinischen und deutschen Text auf gegenüberliegenden Seiten, so dass die Nutzung des Textes erleichtert wird. Neben textkritischen Anmerkungen, die selten von inhaltlichem Gewicht sind, notiert der erläuternde Apparat insbesondere Verweise auf die lutherischen Bekenntnisschriften, zuweilen auch auf Melanchthons Loci und andere zeitgenössische Lehrbücher; auf diese Weise ist es möglich, das Compendium im Kontext der lutherischen Bekenntnis- und Lehrbildung zu lesen. Die Ausgabe beschränkt sich nicht auf den bloßen Text des Compendium, sondern präsentiert dankenswerterweise auch die Vorreden und Beigaben zu dessen ersten Ausgaben, auch diese mit – teilweise neu erstellten – Übersetzungen. Schließlich ist im zweiten Teilband die englische Ausgabe von 1868 abgedruckt, die von Henry Eyster Jacobs (1844–1932) und George Frederick Spieker (1844–1913) erstellt wurde. Damit gerät der „zweite Frühling" des Hütterschen Lehrbuches im Kontext eines antiaufklärerischen konfessionalistischen Luthertums in den Blick, die im Blick auf Nordamerika im Nachwort von Gerhard Bode nachgezeichnet wird (1123–1143). Der Hinweis auf diesen Aspekt der Wirkungsgeschichte kann freilich den aufwendigen Neudruck der englischen Übersetzung und die damit verbundene Aufblähung der Edition auf zwei Teilbände nicht wirklich motivieren; zusätzlichen Erkenntnisgewinn vermittelt die englische Fassung kaum.

Hütters ansprechend und klar präsentierter Text wird durch die im „Nachwort" versteckte ausführliche Einleitung des Herausgebers (699–791) hinsichtlich seiner Vor- und Entstehungsgeschichte, seiner Druckgeschichte und seiner Rezeptions- und Wirkungsgeschichte erschlossen. Dabei wird deutlich, wie stark das Buch im Interesse einer lehrhaften Vereinheitlichung im Sinne der Konkordienformel konzipiert ist, wie im Rahmen einer territorialen konfessionellen Disziplinierung die landesherrliche Kirchenaufsicht und die akademische Theologie zusammenwirken, wie aber dabei aber auch das Interesse an einer differenzierten Melanchthonrezeption zum Zuge kommt (715ff.). Die Druckgeschichte ist unterfüttert durch die Bibliographie aller Drucke des Compendium (792–852, dazu 14 Abb. von Titelblättern der älteren Ausgaben), die mit 108 Nummern eindrucksvoll die Bedeutung des Werkes unterstreicht. Schule, Hochschule und Pfarrerschaft sind als Rezeptionskontexte von hoher Bedeutung; als berühmte Leser des Compendium nennt St. etwa Paul Gerhardt, Paul Fleming oder Johann Sebastian Bach (748). Von besonderem Interesse ist der Hinweis, dass in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts als nächste didaktische Stufe Übungsbücher zum Compendium erschienen sind, in zum Teil poetischer Gestaltung (777ff.). Hier liegen weitere Forschungsaufgaben im Blick auf die Vermittlung der konfessionell-orthodoxen Theologie und der Übergänge zur frommen Anwendung.

Das eine Epoche evangelischer Theologie repräsentierende Lehrbuch von Hütter liegt in einer gut gestalteten und materialreichen Ausgabe vor. Dafür gebührt dem Herausgeber und dem Verlag Dank. Die Opulenz der Ausgabe wird ihrem höchst erwünschten Gebrauch im gegenwärtigen akademischen Unterricht freilich Grenzen setzen. Vielleicht lässt sich eines Tages eine preiswerte Studienausgabe realisieren.

Wuppertal *Hellmut Zschoch*

Hsia, Ronnie Po-chia (Hrg.): Noble Patronage and Jesuit Missions: Maria Theresia von Fugger-Wellenburg (1690–1762) and Jesuit Missionaries in China and Vietnam, (= Monumenta Historica Societatis Iesu series nova Bd 2)Rom, Institutum Historicum Societatis Iesu 2006, 365 S., ISBN 88-70211-202-7.

Bei Ronnie Po-chia Hsias Edition handelt es sich um den jüngsten Band eines traditionsreichen Unternehmens, der *Monumenta Historica Societatis Iesu*, in dem seit mehr als hundert Jahren umfangreiche Quellenbestände vor allem zur Frühgeschichte sowie zur missionarischen Tätigkeit des Ordens in mustergültigen Editionen herausgegeben werden. Mit der missionsgeschichtlichen Thematik knüpft Hsia zwar an die bestehende Tradition an, doch reflektiert der Band zugleich wichtige Wandlungen des Forschungsinteresses der jüngsten Jahre, die offensichtlich nun auch dieses zentrale Publikationsorgan zu prägen beginnen. Zunächst verdient Aufmerksamkeit, dass hier Quellen des 18. Jahrhunderts ediert werden, die in der Reihe bisher praktisch kaum zu Wort kamen. Viel wichtiger aber ist zu erwähnen, dass der Band eine bedeutende thematische Verschiebung dokumentiert: Obwohl die Jesuiten selbst auch hier vielfach und sehr ausführlich vertreten sind, steht im Zentrum der Sammlung doch ein Laie. Dass es sich dabei zudem noch um eine Frau handelt, die Gräfin Maria Theresia von Fugger-Wellenberg, rückt die lange ganz zu Unrecht vernachlässigte zentrale Rolle gerade weiblicher Patronage endlich ins rechte Licht. Doch noch ein weiterer Aspekt tritt hier in den Vordergrund. Ganz eindeutig handelt es sich beim Austausch der Jesuiten in Asien mit der Fugger-Gräfin nämlich nicht um einen gelehrten Briefwechsel, wie ihn die dortigen Ordensleute etwa mit dem Protestanten Leibniz nur eine Generation zuvor geführt hatten. Zwar berichten Florian Bahr und Johannes Koffler, zwei der wichtigsten Korrespondenzpartner der Gräfin, immer wieder einzelne Details aus ihrem Alltag, über Kultur, Religion und Politik in ihren Missionsgebieten sowie über das spannungsreiche Verhältnis der christlichen Missionare zum chinesischen Kaiserhaus. Manche neuen Details zur Geschichte des Christentums in China werden dabei der Forschung bekanntgemacht. Doch der ganz besondere Nutzen dieser Ausgabe scheint mir eher darin zu liegen, dass hier auch die organisatorische ‚Rückseite' des jesuitischen Missionsunternehmens in Übersee endlich einmal quellenmäßig breit zugänglich wird, die wesentlich von Laien abhing. Viel ist in den Briefen die Rede von den Schwierigkeiten (und, das sollte nicht unterschlagen werden, auch von den positiven Leistungen) der Übersee-Post. Der Güteraustausch zwischen Europa und China wird hier beispielhaft und in beiden Richtungen greifbar. Ausführlich kommen immer wieder Fragen nach publizistischer Präsentation der Missionen zur Sprache, die *Lettres édifiantes* und der *Neue Welt-Bott* finden häufige Erwähnung. Die Komplexität der Finanzierung der Missionen und die zentrale Rolle der Laien ist der Forschung zwar lange bekannt, ist bisher aber selten einmal so deutlich in einer Edition fassbar geworden. Die vertrauensvolle Selbstverständlichkeit, mit der die Jesuiten im fernen Asien sich auf die Fuggerin verließen, belegt, dass die Organisation der Überseemission zumindest im 18. Jahrhundert bei weitem keine rein ordensinterne Angelegenheit mehr war. Wenn die Gräfin schließlich als zentraler Informationsumschlagplatz diente, über den auch die strikt ordensinterne Korrespondenz der chinesischen Jesuiten mit ihren böhmischen Ordensbrüdern abgewickelt wird, zeigt dies nur, wie sehr man von weltlicher Infrastruktur abhängig war. Die finanzielle und organisatorische Unterstützung Maria Theresias, die als Hofmarschallin der Kaiserin außerdem wichtige Lobbyarbeit betrieb, macht anschaulich deutlich, welch komplexe Strukturen hinter dem Missionsunternehmen standen. Es scheint, als konnte der Orden selbst sein eigenes Unternehmen nicht (mehr) ohne externe Kooperationspartner stemmen – dies ist die wichtigste (wenngleich kaum überraschende) Einsicht dieser Edition.

Im Einzelnen bietet der Band 151 Stücke, die überwiegend ediert, teilweise aber auch nur regestenhaft dargeboten werden. Die Texte sind vorwiegend in deutscher und französischer Sprache, doch finden sich auch einige lateinische Briefe. Geboten wird die Korrespondenz der Fuggerin mit den deutschen Jesuiten in China, darüberhinaus publiziert Hsia zahlreiche Briefe der Gräfin an französische Jesuiten in Paris, die für die praktische Abwicklung des Austausches verantwortlich waren. Hinzu kommen einige einzelne Schreiben an weitere weltliche Adressaten oder an böhmische Jesuiten, die gerade die organisatorische Dimension zusätzlich erhellen. Die Texte entstammen praktisch ausschließlich dem Fuggerarchiv in Dillingen – ein weiterer Beleg dafür, dass gerade lokale Archive auch in Zukunft noch weitere, neue Perspektiven auf die Ordensgeschichte werden werfen können. Es ist schade, dass Hsia nicht auch die von ihm mehrfach erwähnten Korrespondenzen zwischen der Fugger-Gräfin und der böhmischen Provinz ediert hat, dies hätte das organisatorische Netzwerk hinter der Missionsarbeit sicher noch weiter illustrieren können (Fugger Archiv 1.2.147, siehe S. 33–36).

In seiner ausführlichen Einleitung (17–104) stellt Hsia die Protagonisten vor und bietet vor allem aus der Familiengeschichte der Protagonistin wichtige Details, die zur Einordnung ihres missionarischen Engagements in ihren persönlichen und den kulturellen Kontext beitragen. Besonders angetan hatte es der Gräfin dabei das Schicksal jener chinesischen

Kinder, die von ihren Eltern ausgesetzt und von den Jesuiten in nächtlichen Aktionen notgetauft wurden (41–43 und häufig passim). Auch die Einordnung der Fuggerin und ihrer kaiserlichen Herrin in das „Elitennetzwerk" der *devôts* (61–73) ist sehr gut gelungen und macht das persönliche Engagement der Protagonistin besser verstehbar. Insgesamt gelingt es Hsia sowohl mit seiner Einleitung wie besonders mit der Textauswahl, nicht nur weitere wichtige Details zur Missionsgeschichte des Jesuitenordens beizusteuern, sondern vor allem kraftvoll eine wichtige Akzentverschiebung des Forschungsinteresses anzumahnen. An einer Quellenedition wird es zukünftig jedenfalls nicht mehr mangeln, wenn es darum geht, die europäische Dimension der Chinamission angemessen in den Blick zu nehmen.

Frankfurt/Boston *Markus Friedrich*

Jaspert, Bernd: Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877. Bd. 2: Von Karl Heussi bis Karl Barth. Regulae Benedicti Studia. Supplementa, hrg. von Makarios Hebler OSB, Bd. 15, St. Ottilien, EOS-Verlag 2006, 1079 S., geb., ISBN 3-8306-7229-2.

Fast doppelt so umfangreich wie der erste fiel der zweite Band des monumentalen historiographischen Werks aus, das Bernd Jaspert dem Verhältnis protestantischer Theologen und Kirchenhistoriker zum katholischen Mönchtum und zu evangelischen Erneuerungen des monastischen Ideals (Friedrich Parpert), hauptsächlich durch Repräsentanten der bekennenden Kirche (Dietrich Bonhoeffer, Wilhelm Stählin), widmet. Außer letzteren zählen zu den behandelten Nichthistorikern Karl Barth (S. 863–901), der dem Mönchtum eher aus der Distanz begegnet, und der wissenschaftskritische Walter Nigg (S. 696–803), der mit seinen in sechzehn Auflagen erschienenen ‚Großen Heiligen' und mit dem weniger verbreiteten ‚Vom Geheimnis der Mönche' über die eigene Konfession hinaus eine große Breitenwirkung erzielte. Ein langes Kapitel widmet Jaspert auch dem Konvertiten Friedrich Heiler (S. 184–266), dem Makarios- und Messalianerforscher Hermann Dörries (S. 303–431) und dem von der NS-Ideologie beeinflussten Ernst Benz (S. 514–670), der als wissenschaftliche Autorität die Wirren der Zeiten unbeschadet überstand, mit Vorliebe den eschatologischen Reichsspekulationen Joachim von Fiores und der Franziskanerspiritualen nachging und sich, wie die übrigen porträtierten Kirchenhistoriker, gerne der Frage nach dem Ursprung des Mönchtums zuwandte. Zu ihnen gehören Wilhelm Frankenberg, Wilhelm Bousset, Erik Peterson, Hans Carl Wendlandt (Harnackschüler und Konvertit), Hans Freiherr von Campenhausen und Alfred Adam. Karl Heussi (1877–1961) prägte mit seinem Kompendium (bis 1991 18 Auflagen!) und Lexikonartikeln das Bild des Mönchtums von Generationen protestantischer Theologiestudenten. Winfried Zellers (1911–1982) thematische Schwerpunkte lagen mehr im Mittelalter und bei der Erforschung der interkonfessionellen Bedeutung von Mönchsideal und Eremitentum für den Pietismus, insbesondere Gerhard Tersteegens (1697–1769), den Walter Nigg als einzigen Protestanten zu den großen Heiligen zählte. Auch die Arbeiten von Dörries, Benz und anderen über Makarios den Ägypter respektive Symeon von Mesopotamien berühren sich eng mit der Geschichtsschreibung zum radikalen Pietismus (Gottfried Arnold), dessen Nähe zu römisch-katholischen Frömmigkeitsidealen in letzter Zeit wieder stärker, aber weder negativ wertend wie noch bei Albrecht Benjamin Ritschl (1822–1889) noch, in der Regel, mit ökumenischen Ambitionen, betont wird. Der Hang der meisten von Jaspert vorgestellten Protagonisten zum apostolischen Leben der Urchristen und der Mönche liegt wohl in der vorausgesetzten Berührung der ‚ersten' Christen mit der göttlichen Offenbarung begründet: In den Anfängen des Christentums fiel, so die mehr unterschwellig vertretene theologische Auffassung, die historische Wahrheit mit der göttlichen Offenbarung unmittelbar zusammen. Während Walter Nigg visionäre Erkenntnis und Intuition in den Vordergrund rückte, müssen sich die Kirchenhistoriker dem Problem der Vereinbarkeit der Wissenschaft mit den Erfordernissen des christlichen Glauben in der quellenkritischen Interpretationsarbeit stellen, was mit der Eingliederung der Kirchengeschichte in den Fächerkanon der theologischen Fakultäten ohnehin unumgänglich erscheint. Jaspert stellt sich diesem Dilemma u. a. mit seinem kritischen Urteil über Werk und Leben der vorgestellten Persönlichkeiten, indem er seine Sympathien für die Anhänger der Ökumene erklärtermaßen nicht verhehlt, deshalb bei wichtigen Autoritäten wie Walter Nigg, Ernst Benz und Karl Barth hier und dort zur Ausglättung von ideologischem Konfliktpotential neigt und den Leser, gelegentlich auch an anderen Stellen, im Ungewissen lässt, wieweit in einer konkreten Frage die Identifikation des Porträtisten mit der präsentierten Person geht. Jasperts Werk liest sich auf weiten Strecken als Textanthologie, in der das reiche Zitatangebot und die Kommentare des Verfassers zu (selbst)kritischer Auseinanderset-

zung mit verschiedenen historiographischen Positionen einladen.

Auch dieser Band zum Thema ‚Mönchtum und Protestantismus' erfüllt die wissenschaftlichen Erwartungen nicht zuletzt, weil in ihm, wie im ersten, längere Ausführungen in Ergebnisskizzen zusammengefasst, die Inhalte durch gute Register erschlossen und ein langes Literaturverzeichnis sowie Fußnoten zum aktuellen Forschungsstand angeboten werden. Man kann sich auf die angekündigten beiden Fortsetzungs-Publikationen freuen. Komplementär zum berechtigten personellen Zugang eröffnen sich dem Leser jetzt schon sachbezogene Querverbindungen, Themenstränge in ihrer Entwicklung sowie institutionengeschichtliche Bezüge (z. B. die Rolle der Marburger Universität für die protestantische Mönchtumsforschung).

Engi *Hanspeter Marti*

Lindner, Andreas: A. H. Bucholtz Herkules-Roman 1659/60. Zur Synthese von Erbauungs- und zeitgenössischer Unterhaltungsliteratur im Barock, Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie, Bd. 8, Berlin: LIT Verlag 2006, 296 Seiten, Paperback, ISBN 3-8258-9331-6.

Zu seiner Zeit einer der meistgelesenen deutschen Barockromane, hat „Des Christlichen Teutschen Groß-Fürsten Herkules Und Der Böhmischen Königlichen Fräulein Valiska Wunder-Geschichte" von Andreas Heinrich Bucholtz (1607–1671) in der Forschung bislang eher wenig Beachtung gefunden. Die Arbeit von Andreas Lindner unternimmt den interessanten Versuch, den umfangreichen Text aus kirchengeschichtlicher Perspektive neu zu beleuchten. Das liegt deshalb nahe, weil der Autor nicht nur lutherischer Theologe war, sondern auch seinen Roman „allen Gott- und Tugendliebenden Seelen zur Christ- und ehrlichen Ergezligkeit" gewidmet hat. Mit der Absicht, dem auf Ritterromane eingeschworenen Lesepublikum Unterhaltung zu bieten, verbindet sich bei Bucholtz offenbar eine erbauliche Intention. Die Handlung ist im dritten Jahrhundert angesiedelt, das anhand der beiden Hauptfiguren Herkules und Valiska als heroische Frühphase des Christentums gezeichnet wird. Der äußere Rahmen ist allerdings nur sehr assoziativ an die historische Wirklichkeit angelehnt. Der Held Herkules ist Sohn des deutschen „Großfürsten" und hat sich zum Christentum bekehrt. Mit dem böhmischen Königssohn Ladisla, der sich später ebenfalls bekehrt, besteht er eine Fülle von Abenteuern, etwa die Befreiung von Ladislas Schwester Valiska aus der Hand des Partherkönigs Artabanus. In die an sich schon unübersehbare Haupthandlung sind zusätzlich viele weitere Entführungs-, Kampf- und Heiratsgeschichten eingewebt.

In einigen einleitenden Kapiteln stellt Lindner die Forschungsgeschichte zum *Herkules* (1.), Bucholtz' Biographie (2.), Entstehungs- und Publikationsgeschichte des Romans (3.) und seine Handlung (4.) vor. Schon hier fällt auf, dass der Autor oft relativ abrupt in die Behandlung einzelner Aspekte einsteigt, ohne das Vorgehen insgesamt transparent zu machen. Meist verrät allein die Überschrift dem Leser, was im Folgenden abgehandelt wird. In den Einleitungskapiteln mag dies noch angehen; bei den Hauptpunkten seiner Untersuchung vergibt sich der Autor so jedoch leider die entscheidende Chance zur Klärung seines Anliegens.

Lindners Untersuchung konzentriert sich auf die „theologisch-erbaulichen Passagen" des Romans (vgl. die Überschriften zu 5. und 6.); auf eine übergreifende Bestimmung dessen, was genau er darunter versteht, verzichtet der Autor leider ganz. An Beispielen für solche Passagen fehlt es seinen Ausführungen freilich nicht; der Roman bietet auch reiches Material: kurze und lange Gebete, katechismusartige Zusammenfassungen des Glaubens, geistliche Lieder oder erbauliche Gespräche. Kapitel 5 („Konzeption und Systematik der Integration der theologisch-erbaulichen Passagen in die Romanhandlung") scheint eine Analyse zu versprechen, die diesen Reichtum, seine Funktion im Roman und seine Intentionen systematisch untersucht. Statt dessen folgen jedoch lediglich vier recht dürre Seiten, auf denen sich wenige allgemeine Bemerkungen mit der breiten Wiedergabe einer Einzelpassage mischen.

Unter den analysierten „Einzelaspekten" (6.) nehmen der Begriff der Tugend (6.1) und die Funktion der Bekehrungen in der Romanhandlung (6.2) breiteren Raum ein. Lindner benennt Bucholtz' dezidiert theologische Interpretation des ritterlichen Tugendideals mit Hilfe religiöser Kategorien wie „Gottesfurcht" und arbeitet die handlungsbestimmende göttliche Parteinahme für die Tugendhaften heraus. Eine Einordnung in den zeitgenössischen Tugenddiskurs wäre hier allerdings aufschlussreich gewesen. Das Thema „Bekehrung" wird ebenfalls anhand vieler Beispiele aus der Romanhandlung dargelegt. Die manchmal recht ermüdende Aneinanderreihung von Paraphrasen trägt aber trotz einer abschließenden Typisierung verschiedener Arten der Bekehrung wenig aus.

Alle übrigen Aspekte fasst Lindner unter der Sammelüberschrift „Kirchengeschichtliche und dogmatische Wissensvermittlung"

(6.3) zusammen. Das ist weder terminologisch noch methodisch befriedigend: Zum einen erscheint der Begriff „Wissensvermittlung" für die hier versammelten Aspekte nicht geeignet; er nivelliert die unterschiedlichen Intentionen, die Bucholtz bei der Vermittlung kirchengeschichtlicher und dogmatischer Sachverhalte verfolgt. Mag die Behandlung von kirchenhistorischen Einzelphänomenen (Christenverfolgungen, altkirchlichen Häresien, Topographie der heiligen Stätten) auf „Wissen" abzielen, so geht es dem Prediger und Seelsorger Bucholtz bei Themen aus der Dogmatik doch wohl um mehr: um Erbauung, um Glauben. Ganz erratisch wirkt schließlich die Platzierung der im Einzelnen nicht uninteressanten Ausführungen über Bucholtz' Antijudaismus (6.3.6) unter der Überschrift „Wissensvermittlung". – Zum anderen verweist die genannte Überschrift aber auch auf ein methodisches Defizit: Sie weckt die Erwartung, hier werde nach Autorintention oder literarischer Funktion gefragt. Tatsächlich bleibt es bei der Nennung der für die entsprechenden Detailfragen einschlägigen Textstellen, z. T. unter Einbezug der Frage nach der historischen Richtigkeit von Bucholtz' Darstellung. Doch welche Rolle etwa der Montanismus in der frühkirchlichen Debatte um die zweite Buße tatsächlich gespielt hat (vgl. 122f.), ist für den *Herkules* sicher weniger von Belang als die Frage, warum Bucholtz ihn in *seiner* Zeit und gerade *so* thematisiert.

In den beiden letzten Kapiteln seiner Arbeit nimmt Lindner eine literaturgeschichtliche Kontextualisierung des *Herkules* vor. Dies geschieht zunächst anhand der Betrachtung von vier weiteren Barockromanen (7.), Philipp von Zesens „Assenat" und „Simson" sowie Anton Ulrichs „Aramena" und „Octavia". Leider wirkt sich die analytische Schwäche des 5. und 6. Kapitels auch auf diesen Teil der Untersuchung aus; wo keine Vergleichspunkte herausgearbeitet wurden, muss auch der Vergleich blass bleiben. Die kurze Gegenüberstellung von Bucholtz und Zesen (7.2.3) enthält immerhin wichtige Ansätze, die weiterer Ausführung wert gewesen wären: vergleichbare Darstellung des Lebens als „Kreuzschule", Differenzen im Menschenbild. Die Seiten über Anton Ulrichs „Aramena" (7.3.1) bleiben dagegen ganz unverbunden stehen, während die noch umfangreicheren über die „Octavia" (7.3.2) erst im letzten Kapitel zur „Wirkungsgeschichte" (8.) kurz auf den *Herkules* bezogen werden (8.2). Der Abschnitt über „Bucholtz' Verhältnis zur Fruchtbringenden Gesellschaft" (8.1) enthält noch zwei wichtige Aspekte zur Gesamtdeutung des *Herkules* und der Profilierung seines Anliegens: Bucholtz' konsequent lutherische Gestaltung des Menschenbildes und seine im Vergleich mit den Zeitgenossen kritische Sicht des Adels.

Der Gesamteindruck bleibt zwiespältig, in literaturwissenschaftlicher wie in theologiegeschichtlicher Sicht. Zum einen hätte man sich auch in einer kirchengeschichtlichen Arbeit die stärkere Einbeziehung der sprachlich-literarischen Form (und damit auch der beabsichtigten erbaulichen Wirkung) des Romans gewünscht, nicht nur die Besprechung einzelner Inhalte. Zum anderen versäumt es der Autor leider, die in der Einleitung für den *Herkules* reklamierte „Transformierung der systematischen Hochtheologie in Frömmigkeitstheologie" (9) am Text aufzuweisen. Dazu hätte es auch einer gründlicheren Berücksichtigung des theologiegeschichtlichen Kontextes bedurft, auf die Lindner über weite Strecken ganz verzichtet. Zu den genannten Intransparenzen in Struktur und Methodik der Arbeit kommen schließlich erhebliche orthographische Mängel.

Tübingen *Lukas Lorbeer*

Lutterbach, Hubertus: Der Weg in das Täuferreich von Münster. Ein Ringen um die heilige Stadt, Geschichte des Bistums Münster, III, hrg. v. Arnold Angenendt, Münster, Dialog-Verlag, 2006, 376 S., Geb., 3-933144-08-6.

In der fünfbändigen „Geschichte des Bistums Münster" haben Herausgeber Arnold Angenendt und Autor Hubertus Lutterbach für den dritten Band einen besonderen Zuschnitt gewählt. Werden in den übrigen Bänden jeweils Jahrhunderte behandelt, so widmet sich dieser Band einzig der kurzen Täufergeschichte der frühen 1530er Jahre. Seit ihrer sofortigen Bekämpfung durch die Truppen des Fürstbischofs ab Februar 1534 und ihrer gewaltsamen Überwindung im Juni 1535 liegen die Täufer von Münster quer zur Geschichte des Bistums. Will man ihre Stellung in der kirchenhistorischen Entwicklung definiert wissen, so wird ein Ansatz überzeugen, der das Besondere des Täufertums nicht vorschnell integriert, sondern eigens würdigt.

Die Theologie, vor allem die katholische, hat sich an der inzwischen weit ausdifferenzierten Erforschung der Täuferherrschaft von Münster bisher kaum beteiligt. Katholisch waren zwar einige der Chronisten und Interpreten seit Hermann von Kerssenbrock, dem Autor der ersten großen, 1573 abgeschlossenen Darstellung des Themas, doch der theologische Zugriff war eher auf evangelischer Seite zu finden (Martin Brecht). In der Aufmerksamkeit dem Thema gegenüber drückt sich auch ein gewisser Nachholbedarf aus.

Lutterbach arbeitet in seiner Darstellung mit einem eigenen Erklärungsmodell. Nicht Modernität (Goertz) oder Demokratisierung (Cornelius), nicht Raserei (Kerssenbrock), nicht Kommunismus (Kautsky) oder Faschismus (Fest) – die drei letzteren sind Paradigmen, die zwar ausgedient haben, aber weiter herumgeistern – sondern Sakralisierung ist Lutterbachs hermeneutischer Schlüsselbegriff. Damit nähert sich der Autor mit einem weit gefassten religionsgeschichtlichen Interesse dem erklärungsbedürftigen Denken und Handeln in der Täuferstadt Münster. Unabhängig davon, zu welchen Urteilen über die Täufer man gelangen könnte: Dass die Täufer ihre Stadt als heilige Stadt wahrnahmen, ist zwar kein ganz neuer, aber von Lutterbach erstmals in größerer Ausführlichkeit angewandter, durchaus tragfähiger Verstehensbegriff, wie sein Buch beweist.

Herausgeber und Autoren benennen in ihrem gemeinsamen, hier wieder mit aufgenommenen Gesamtvorwort einen weiteren Leserkreis theologisch und historisch Interessierter als Adressatengruppe (S. 6). Diesem Anspruch dürfte Lutterbach gerecht geworden sein. Sprachlich verzichtet er auf jede zu große Spezialisierung und findet einen zwar immer wieder eigenwilligen (so bezeichnet er die Stadtwerdung Münsters als „aufgegipfelte Sakralisierung", S. 30), aber durchgängig authentisch wirkenden Stil. Das Buch, in zwei Teile gegliedert, wendet sich in Teil A (Kapitel I–VI, wobei Kapitel I dem Teil A hätte vorangestellt werden müssen, denn hier wird auch Teil B vorbereitet) dem Thema historisch-chronologisch zu. In Teil B (Kapitel VII und VIII) werden die „Dimensionen des Heiligen" im täuferischen Münster vor allem systematisch entwickelt.

Die chronologisch angelegte Folge der Kapitel II bis VI präsentiert sich als eine strukturgeschichlich abgesicherte, gut informierte Darstellung der sich zunächst allmählich, dann in gesteigerter Schnelligkeit entwickelnden Ereignisse. Seinen spezifischen Interpretationsansatz kann Lutterbach aber vor allem in Teil B (Kapitel VII) entwickeln. Dort geht es erst um die Taufe, dann um Hermeneutik und Schriftauslegung und schließlich um die heilige Gemeinde. Lutterbach kommt zu dem überzeugenden, so bisher nicht formulierten Ergebnis, dass das täuferische Heiligungskonzept zwar zunächst individuelle Heiligung forderte, später aber mehr und mehr das Heil der bedrohten Stadt in der Schaffung und Aufrechterhaltung einer heiligen Ordnung suchte. Nach dieser Sicht auf die Dinge war die Täufergemeinde von Münster nicht zukunftweisend. Ihr Heiligungsmodell gleicht, so Lutterbach, dem frühmittelalterlichen Sakralisierungskonzept mit seinem in der Heilsordnung des Königtums verankerten Heilsverständnis (S. 274).

Dass Lutterbach sich darauf beschränkt, nur den „Weg in das Täuferreich" darzustellen, wird nicht hinreichend erklärt. Das Konzept erläutert sich aber implizit, denn der Autor fragt, wohin die Menschen wollten, die die vorgefundenen Sakralisierungskonzepte verwarfen. Was ihn über die Begrenzungen einer intentionalen Geschichtsschreibung immer wieder hinausführt, ist seine Rückbindung an die sozialgeschichtliche Täuferforschung der vergangenen 30 Jahre. Da die Täufer in Münster auch *im* Täuferreich, so paradox das klingen mag, auf dem Weg *in das* Täuferreich blieben, kann Lutterbach auch im Rahmen seines begrenzten Ansatzes diesen Weg weit verfolgen, hat sich allerdings der Pflicht entledigt, das gesamte Täuferreich einschließlich seiner Sackgassen darzustellen, und, was immer noch wichtig bleibt, zu erklären.

Im Einleitungskapitel I (S. 13–26) entwickelt Lutterbach sein Konzept einer, man könnte sagen: historischen Sakralisierungstheorie. Der Ansatz einer älteren Frömmigkeitsgeschichte reicht nicht mehr aus, denn Religions- und Sozialgeschichte lassen sich fruchtbar machen für den epochenübergreifenden Zugriff, den der Autor wählt. Zunächst jedoch (Kapitel II, S. 27–52) mag es den religionsgeschichtlich weniger vorgebildeten Leser allein schon sprachlich befremden, dass Münster um 1500 als „ein Sakrotop" mittelalterlicher Prägung bezeichnet wird. Im weiteren Verlauf erschließt sich jedoch das Konzept mehr und mehr. Es geht Lutterbach nicht um Geistes-, nicht um Sozial- und nicht um Ereignisgeschichte, vielmehr steuert er als Kirchenhistoriker von Beginn an darauf hin, die Täufer als religiöse Gruppe zu fassen. Das hat allerdings den Preis, dass die handelnden Personen oft konturlos bleiben und, was für das Verstehen verhängnisvoll sein kann, bisweilen wie Schauspieler nur ihre vorgefertigte Rolle zu spielen scheinen.

Im Anschluss an die Präsentation der Strukturen der Stadt im ausgehenden Mittelalter widmet sich Lutterbach in einem kurzen Kapitel III (S. 53–65) unter dem nicht ganz glücklichen Begriff der „Unruhen" den bürgerlich-reformerischen Aufbrüchen des 15. und frühen 16. Jahrhunderts in Münster, die zum Teil zum Verständnis der späteren Entwicklung beitragen können. Größeres Gewicht haben die folgenden Kapitel: IV, „Bernhard Rothmanns Weg zum Reformator" (S. 67–89), und V, „Münsters Weg zur reformatorischen Stadt" (S. 91–107). Zutreffend stellt Lutterbach den Erfolg Bernhard Rothmanns als reformatorischer Prediger vor dem Hintergrund seiner bürgerlichen Unterstützerschaft dar. Gerade

dies lässt es überzeugend erscheinen, erst im folgenden Kapitel den „Weg" der Stadt zu thematisieren. Initiativen Einzelner – Rothmanns und seiner Anhänger – mündeten in eine Dynamisierung, die die Stadt veränderte. Leider wird in diesem Kapitel der epochale Bruch zwischen der bis dahin eigentlich noch nicht ungewöhnlichen und einer im beginnenden Widerstand gegen die Kindertaufe sich radikalisierenden Entwicklung kaum greifbar. Vermutlich ließe sich die Dramatik des Geschehens der zweiten Jahreshälfte 1533 in Münster auch im Rahmen der strukturgeschichtlichen Interpretation intensiver einfangen. Die reichspolitisch motivierten Bedenken des kämpferischen Stadtsyndikus Johann von der Wieck, die bürgerliche Frontenbildung zwischen drei sich formierenden konfessionellen Parteiungen (Rat, Rothmann-Anhänger, Altgläubige) sowie besonders die bürgerkriegsähnlichen bewaffneten Konfrontationen Anfang November 1533 und Anfang Februar 1534 sind für das Nachvollziehen der Entwicklung auf dem „Weg" in das Täuferreich meines Erachtens kaum verzichtbar. Auch der Diskussionsprozess um das rechte Verständnis der Taufe kommt hier zu kurz, wird aber später an anderer Stelle wieder aufgegriffen. Zur Stellung der sogenannten Wassenberger Prädikanten in Münster (Henrik Rol, Johann Klopriß, Dionysius Vinne) bringt Lutterbach nichts, obwohl gerade hier sein Erklärungsansatz der Sakralisierung einzuführen gewesen wäre. Die zweitägige Disputation von August 1533 über die Sakramente wird lediglich erwähnt. So hat schließlich die Darstellung des wichtigen „Bekenntnis von beiden Sakramenten" (S. 103–106) nur schwache Rückbindung an die historischen Entstehungszusammenhänge.

Kapitel VI „Auf dem Weg in das Täuferreich von Münster" (S. 109–151) stellt sich als das erste Hauptkapitel schon dadurch dar, dass es den Buchtitel fast wörtlich wiederholt. Die schon bisher vermisste Spannung hält Lutterbach auch an dieser Stelle weiter zurück, indem er zunächst auf die Situation des Täufertums seit seinen Anfängen in Zürich 1525 eingeht (S. 109–116). Die Darstellung wendet sich wieder nach Münster mit Beginn der dortigen Erwachsenentaufe (Januar 1534). Die weiteren Entwicklungen in Münster werden in geraffter Form wiedergegeben (S. 121– 140). So bleibt schließlich das täuferische Münster vom Übergang zur Täuferherrschaft (S. 121–125) bis zur Einrichtung des Königtums (S. 137–140) insgesamt eher konturlos. Belagerung und Eroberung der Stadt (S. 140– 149) dürfen sicherlich nicht fehlen, haben aber angesichts der sonstigen Verkürzungen ein zu großes Gewicht erhalten.

In Teil B stellt Lutterbach zunächst in seinem zweiten Hauptkapitel (VIII, S. 187–263) struktur- und religionsgeschichtlich die „'Dimensionen des Heiligen' im Täuferreich von Münster" dar; und zwar mit vergleichendem Ansatz, indem er die altgläubigen, lutherischen und täuferischen Positionen gegenüberstellt. In einem ersten größeren Themenkomplex widmet sich Lutterbach der Taufe (S. 189–205) in ihren theoretischen (Begriff) und praktischen (Ritus) Implikationen. Ausführlich werden die von dem Domprediger Johannes von Deventer verfassten zwölf Argumente zur Begründung der Kindertaufe wiedergegeben (S. 193–195). In diesem Zusammenhang kommt Lutterbach vertiefend auf die Sakramente-Disputation von August 1533 zurück (S. 197f.). Zusammenfassend stellt er noch einmal die Unvereinbarkeit der Taufkonzepte dar, die die grundlegenden Sakralisierungskonzepte waren: Heilsvermittlung durch Ritus (Altgläubige), Heilsvermittlung als Geschenk (Lutheraner), Heilsvermittlung im Bekenntnis (Täufer) (S. 204). Ein zweiter Themenkomplex widmet sich der Hermeneutik (S. 205–222). Es geht Lutterbach nicht nur um Auslegung – die für das täuferische Münster allenfalls in Ansätzen erforscht ist, wie zutreffend konstatiert wird (S. 205) – es geht ihm auch um die Legitimation der Personen, die die Schrift auslegten. Hier benennt Lutterbach ein Kernproblem künftiger Forschung, die das Prophetentum bei den Täufern in Münster und andernorts noch untersuchen muss. Zumal das Verhältnis von Schriftauslegung und Offenbarungsverkündigung bei den täuferischen Propheten bisher kaum als Thema wahrgenommen worden ist. Der dritte, größte Themenkomplex ist schließlich dem Gemeindeverständnis der Täufer gewidmet (S. 222– 253). Neben der Gütergemeinschaft werden Abendmahl und Eheverständnis erörtert. Weiterführend ist insbesondere der durchgehaltene Gedanke, dass der Verlust von zeitgenössisch angebotenen Heiligungskonzepten – der Altgläubigen, die man oft gewaltsam verwarf, wie der Lutheraner, die man gar nicht erst zuließ – durch eigene Heiligungskonzepte weitestgehend kompensiert wurde. Hier löst Lutterbach das Versprechen des Untertitels ein, den Weg ins Täuferreich als „ein Ringen um die heilige Stadt" darzustellen.

Erneut anregend ist Lutterbachs Abschlusskapitel (VIII, S. 265–275), demzufolge das täuferische Königtum ein Sakralkönigtum gewesen sei, das Ähnlichkeiten mit frühmittelalterlichem Königtumsverständnis zeige. Dieser Gedanke scheint so verblüffend wie plausibel. Dies als „Rückschritt" (S. 268) zu qualifizieren, ist allerdings nicht unproblematisch. Sicher:

Die Gilde-Verfassung („Fortschritt", S. 265) ist uns näher als das frühmittelalterliche Sakralkönigtum. Für Johann von Leiden, den König, war aber sein Königtum wohl eher ein „Rückgriff" in einem Sprung nach vorn, zu dem sich die Täufergemeinde von Münster in ausweglo-ser Situation gezwungen sah.

Lutterbachs Werk ist sicherlich trotz einiger ungenutzter Chancen insgesamt ein gewinnbringender Beitrag zur Täufer- und Reformationsforschung. Das im Anhang mit Anmerkungen (55 Seiten – die winzigen Anmerkungsziffern im Text erschweren allerdings die Benutzung), Literaturverzeichnis (30 Seiten) und einem knappen Register (7 Seiten) ausgestattete Werk bietet neben einigen eingestreuten Karten auch einen geschlossenen Bildteil (31 Nummern).

Münster *Ralf Klötzer*

Mäkinen, Virpi (Hrg.): Lutheran Reformation and the Law (= Studies in Medieval and Reformation Traditions. History, Culture, Religion, Ideas, vol. 112), Leiden/Boston (Brill) 2006, XII, 270 S., geb., ISBN 90-04-14904-X.

Studien zu Reformation und Recht haben derzeit Hochkonjunktur. Dieses Interesse ist berechtigt, denn das ambivalente Verhältnis der frühen evangelischen Bewegung zum kanonischen sowie zum Römischen Recht und die vielfältigen rechtlich-juristischen Gestaltungen der sich im Laufe des 16. Jahrhunderts herausbildenden Konfessionen sind trotz grundlegender Studien zum Thema von einer abschließenden Bearbeitung noch weit entfernt.

Einen bewusst skandinavischen Zugang zum Thema möchte die vorliegende Sammlung von englischsprachigen Essays bieten, die *Virpi Mäkinen*, Dozentin an der Universität Helsinki, herausgegeben hat. Der skandinavische Schwerpunkt ist zweifach gemeint: Einerseits untersucht der Band die rechtlichen Auswirkungen der lutherischen Reformation in Dänemark, Finnland, Norwegen und Schweden bis in das 18. Jahrhundert hinein. Andererseits will er aber auch aktuelle Studien skandinavischer, vor allem finnischer Forscher zum allgemeineren Themenkomplex „Reformation und Recht" vorstellen.

Letztere, in erster Linie theoretischen Beiträge machen den ersten Teil des Bandes („Law, Theology and Philosophy") aus. *Antti Raunio* (Divine and Natural Law in Luther and Melanchthon, S. 21–61) vergleicht die Naturrechtsauffassungen Luthers und Melanchthons. Obwohl beide Reformatoren das Naturrecht als Ausdruck des göttlichen Willens in Gestalt menschlicher Vernunft betrachten, geht Luther von der Einheit des Gesetzes aus, das er im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammengefasst sieht. Für ihn schließt das Naturgesetz, das von der goldenen Regel nicht zu trennen ist, sowohl die inneren Affekte als auch äußere Handlungen ein. Melanchthon dagegen versteht das Naturgesetz als Grundlage zur Regelung des äußeren Verhaltens und trennt es vom göttlichen Recht, das primär die inneren Affekte und die Beziehungen des Menschen zu Gott reguliert. So entsteht beim Brettener Theologen eine starke Trennung zwischen dem Gegenstand der Theologie – die Furcht Gottes – und einer auf die Regelung des gesellschaftlichen Zusammenlebens zielende Moral.

Virpi Mäkinen und *Antti Raunio* (Right and Dominion in Luther's Thought and Its Medieval Background, S. 63–92) untersuchen die Begriffe des Rechts (*ius*) und der Herrschaft (*dominium*) bei Luther, insofern diese als Menschenrecht ausgelegt werden können. Obwohl der Wittenberger Reformator den Begriff des individuellen Menschenrechts nicht ausdrücklich kennt, vernehmen die Autoren ein implizites Verständnis dieses Konzepts bei ihm, das allerdings immer eine aus dem göttlichen Gebot stammende Pflicht gegenüber dem Mitmenschen einschließt. Das Liebesgebot ist für Luther immer die Grundlage aller individuellen Rechte.

Pekka Kärkkäinen (Nominalist Psychology and the Limits of Canon Law in Late Medieval Erfurt, S. 93–110) stellt einen erheblichen Einfluss des kanonischen Rechts auf die nominalistische Lehre über die menschliche Seele („nominalist psychology"), wie sie von Johannes de Lutrea, Jodocus Trutfetter und Bartholomäus Arnoldi von Usingen an der Universität Erfurt vertreten wurde, fest. Das kanonische Recht hatte Implikationen auch außerhalb der juristischen und theologischen Fakultäten, denn die Philosophielehrer mussten in ihrem Unterricht den Beschlüssen des Konzils von Vienne (COD, S. 360f.) und des Fünften Laterankonzils (COD, S. 605f.) über die Substanz und die Unsterblichkeit der vernunftbegabten Seele Rechnung tragen. Luther, der dem philosophischen Beweis theologischer Lehren fernstand, zögerte bekanntlich nicht, die Grenzen des kanonischen Rechts, die seine Erfurter Lehrer respektiert haben, zu überschreiten.

Reijo Työrinoja (Communio sanctorum: Remarks on the Ideal Community, S. 111–127) untersucht zunächst den Gemeinschaftsgedanken, so wie dieser u. a. bei Platon, Aristoteles, Augustin, Thomas Hobbes, Adam Smith, Julia Kristeva und John Milbank entfaltet wird, um dann diese Ergebnisse mit

dem Menschenbild der lutherischen Reformation in Verbindung zu setzen. Juristische und ökonomische Modelle des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch wurden von der Reformation abgelehnt, die stattdessen das paulinische Verständnis einer auf gegenseitigem Geben beruhenden *koinonia* wieder aufnahm.

Im zweiten Teil („Law and Reform") des Bandes wird der skandinavische Befund zum Thema genauer unter die Lupe genommen. *Mia Korpiola* (Lutheran Marriage Norms in Action: The Example of Post-Reformation Sweden, 1520–1600, S. 131–169) untersucht die rechtlichen Veränderungen, die die Einführung der Reformation in Schweden mit sich brachte. Obwohl Korpiola in vielen Bereichen, etwa in den Formalitäten der Eheschließung oder in der Auffassung der Ehehindernisse frappierende Kontinuitäten feststellt, bekräftigt sie drei durch die Reformation eingeleitete, offensichtliche und wirkungsträchtige Neuerungen: 1. die Abschaffung der kirchlichen Gerichtsbarkeit in Ehesachen, 2. die Ermöglichung der Ehescheidung und 3. die Einführung der Priesterehe.

Heikki Pihlajamäki (Executor divinarum et suarum legum: Criminal Law and the Lutheran Reformation, S. 171–204) fragt nach den Auswirkungen der lutherischen Reformation auf das schwedische Strafrecht und findet Ernst Troeltschs Annahme einer nur geringen Wirkung des Luthertums in diesem Bereich durch den schwedischen Befund nicht bestätigt. Vielmehr konstatiert Pihlajamäki eine enge Verflechtung zwischen kirchlicher und weltlicher Jurisdiktion. Kirchenzucht und Strafrecht waren zwei aufeinander abgestimmte Aspekten einer einzigen Politik, die auf moralische Besserung durch Sozialdisziplinierung zielte.

Kaarlo Arffman (The Lutheran Reform of Poor Relief: A Historic and Legal Viewpoint, S. 205–230) zeichnet einen straffen Abriss der Entwicklung von Armenkästen in den Städten und Territorien, in denen sich die evangelische Bewegung durchgesetzt hat. Dieser Prozess verlief nicht geradlinig, und das anfängliche, von Optimismus gekennzeichnete Modell eines gemeinsamen Kastens für Arme und sonstige kirchliche Funktionen und Dienste wurde nach Startschwierigkeiten meistens durch dasjenige zweier getrennten Kästen ersetzt, wie Arffman anhand von Beispielen aus Kursachsen, dem Herzogtum Preußen, den norddeutschen Hansestädten, aber auch aus Livland, Dänemark und Schweden zeigt. Die Schaffung von Hospitälern für die Armenpflege sieht Arffman als die typische skandinavische Lösung dieser Frage.

Auch dieses Buch ist vor der Gefahr vieler Sammelbände, der thematischen und qualitativen Uneinheitlichkeit ihrer Beiträge zum Opfer zu fallen, nicht gänzlich gefeit. Dennoch bleibt es unentbehrliche Lektüre für alle, die die rechtlichen Konsequenzen der Reformation untersuchen. Vor allem aber verdient die Einsicht des Bandes beherzigt zu werden, dass eine historische Analyse der juristischen Auswirkungen des Luthertums sich auf keinen Fall mit einer Beschränkung auf die deutschen Territorien zufrieden geben darf, sondern auch den vielfältigen skandinavischen Befund berücksichtigen muss.

Heidelberg *Stephen E. Buckwalter*

Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700, Band 2, hrg. v. Friedhelm Jürgensmeier und Regina Elisabeth Schwerdtfeger, (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Band 66). Münster 2006, Kart., 3-402-02987-1.

Es handelt sich bei dem Band um ein Überblickswerk, um ein handliches Nachschlagewerk in der Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung", ein Projekt des Instituts für Mainzer Kirchengeschichte, das in Mainz von Friedhelm Jürgensmeier und Regina Elisabeth Schwerdtfeger betreut wird.

Der Band ist Teil eines größeren, auf insgesamt drei Bände angelegten Unternehmens zu den katholischen Orden und Kongregationen am Ausgang des Spätmittelalters und in der Frühen Neuzeit. Der Untersuchungszeitraum ist in sich uneinheitlich und umspannt Jahrzehnte, die den Übergang vom Mittelalter in eine neue Zeit, die vor allem unter dem Eindruck der Reformation neue Formen des religiösen Lebens hervorbrachte und in der sich die „alten" Orden und Gemeinschaften neuen Bedingungen stellen mussten. Die Untersuchung beginnt in der Zeit der Diversität der Orden am Ende des Mittelalters, führt über die Entwicklung in einer Zeit der Umbrüche, zum Fortbestehen in kontinuierlicher oder gewandelter Form bei den etablierten Orden, zu Neugründungen und Entstehen neuer Gemeinschaften, die prägend für die Frömmigkeit der Epoche von katholischer Reform und Konfessionalisierung werden sollten. Die Stärke der Reihe besteht darin, dass eben dieser Weg des Wandels, der Stagnationen und Neuentwicklungen trotz der Knappheit des zur Verfügung stehenden Platzes angemessen und anschaulich dargestellt wird.

Jeder Band der Reihe besteht aus handbuchartigen Einzelbeiträgen zu den jeweiligen Orden und Gemeinschaften, für die Experten, die in einigen Fällen selbst Mitglieder der

jeweiligen Gemeinschaften sind, gewonnen werden konnten. Im zweiten Band finden sich Beiträge zu den Dominikanern, Augustiner-Eremiten, Augustiner-Eremitinnen, Karmeliten, Unbeschuhten Karmeliten, Klarissen, zum Verband der Schottenklöster, zu den Kartäusern, den niederländischen Kreuzherren, Jesuiten und zur Congregatio Jesu (Maria Ward-Schwestern).

Hervorzuheben ist, dass von den Augustiner-Eremiten die weiblichen und männlichen Zweige gewürdigt werden, und ebenso die weiblichen Zweige der Karmeliten und ihre Klöster in den beiden Beiträgen von Nicole Priesching berücksichtigt werden. Nicht ersichtlich ist aber, warum zwar die Dominikaner, nicht aber die Dominikanerinnen und andererseits die Klarissen, aber nicht die Franziskaner und Franziskaner-Observanten behandelt werden (diese finden ihren Platz im dritten Band). Anders vorgegangen ist man offensichtlich bei der Konzeption von Band 1, in dem Benediktiner und Benediktinerinnen, Zisterzienser und Zisterzienserinnen behandelt sind. Die Auswahl der Orden und Gemeinschaften folgt also nicht immer klar nachvollziehbaren Kriterien, wie etwa in den Standardwerken der Helvetia Sacra. Man findet also in einem Band keinen Zugriff auf die männlichen und weiblichen Häuser eines Ordens bzw. einer Regel oder Lebensform, obwohl in der vergleichenden Ordensforschung die Bedeutung der Gender-Perspektive seit Längerem erkannt worden ist. Dies ist umso bedauerlicher, da die Beiträge an sich von einer hohen Qualität sind und einen guten Überblick geben. Die Lektüre wird dem Leser durch einen einheitlichen Aufbau sehr erleichtert.

Die meisten Beiträge orientieren sich an einem klar strukturierten Raster:

Nach statistischen Angaben zur Anzahl der Klöster (im deutschsprachigen Raum), Personalbestand, Ausbildungsstandorte und herausragenden Persönlichkeiten folgt ein chronologischer darstellender Teil, der in der Regel bei der Situation vor der Reformation beginnt, also den Übergang zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit entsprechend berücksichtigt und das mittelalterliche „Erbe", die Wurzeln der Gemeinschaften präsentiert.

Im Anschluss werden klösterliches, spirituelles und kulturelles Leben bis 1517, die Orden und die reformatorische Bewegung, die weitere Entwicklung im Spannungsfeld von Reformation und Territorialpolitik (u. a. im Dreißigjährigen Krieg) untersucht. Die Punkte ‚Orden und das Tridentinum' sowie ‚Theologie, spirituelles und kulturelles Leben bis 1648' bilden den Endpunkt. Abgerundet wird jeder Beitrag durch eine kurze Zusammenstellung der wichtigsten Quellen und neuerer Literatur. Ebenso gehört zu jedem Beitrag eine Karte. Von der Mühsal der Herstellung von Ortslisten und historisch und geographisch exakten Karten berichten die Herausgeber im Vorwort, die Mühe hat sich jedoch gelohnt. Die Karten bieten einen historischen Längsschnitt und eine hervorragende Übersicht über die um 1500 bestehenden und in der Reformation nicht aufgehobenen Häuser, über endgültig aufgehobene Klöster sowie über während der Reformationszeit aufgehobene, aber auf Dauer wiederbelebte Klöster und auf späte Neugründungen im 17. Jh. Auf diese Weise gewinnt der Leser einen guten Eindruck von der verlorenen „Bestandsmasse" in der Reformation und erhält einen hervorragenden Ausgangspunkt für vergleichende Betrachtung.

Von dem oben beschriebenen Raster weichen lediglich die Artikel zu den Jesuiten und der Congregatio Jesu ab, was bis zu einem gewissen Grad einsichtige ist (Neugründungen haben nunmal eine andere Geschichte) aber in dem gegebenen Maße besonders bei den Jesuiten nicht immer notwendig und nachvollziehbar erscheint. Auch der Klarissenartikel des verstorbenen Karl Suso Frank weicht von dem Standardrahmen ab, aber er zeichnet sich durch eine besondere Differenziertheit aus.

Insgesamt liegt mit dem zweiten Band der Reihe ein handliches und hilfreiches Überblickswerk vor, auch wenn die Auswahl der behandelten Orden nicht immer befriedigt. Der Band bietet kenntnisreiche, knappe und gut lesbare Beiträge, eine Zusammenstellung der aktuellen Literatur zum Weiterlesen und sehr gute Karten.

Mainz *Christine Kleinjung*

Renard, Jean-Pierre (Hrg.): Thomas Henrici (1597–1660): Le journal „raisonné" d'un vicaire général du diocèse de Bâle dans la première moitié du XVIIe siècle. Das Amtstagebuch eines Generalvikars des Bistums Basel in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, Fribourg: Academic Press 2007. CI, 399 S, 1 CD, Geb., 2-8271-1021-6.

Der Quellenband bietet zum Teil in deutscher, zum Teil in französischer Übersetzung eine Zusammenstellung von Texten, die dem Baseler Generalvikar Thomas Henrici offenbar als Arbeitsunterlagen dienen sollten. Henrici wurde 1597 in Belgien geboren, ausgebildet von den Jesuiten in Maastricht und Bois-le-Duc/Hertogenbosch, 1621 in Metz zum Priester geweiht, studierte in Freiburg i. Br. und Pont-à-Mousson Jurisprudenz und Theologie und wurde 1623 auf den Lehrstuhl für Kontro-

verstheologie an der Universität Freiburg i. Br. berufen, wo er im Januar 1624 seine Lehrtätigkeit aufnahm und 1629 auf den Lehrstuhl für die Exegese der Hl. Schrift überwechselte. Unter dem Fürstbischof Johann Heinrich von Ostein, der ihm bereits Jahre zuvor seinen Neffen zur Erziehung anvertraut hatte und ihm 1630 ein Kanonikat im Baseler Domkapitel verschaffte, übernahm Henrici nach einigem Zögern 1634 das Amt des Generalvikars der Diözese Basel (1634–1652), als deren Weihbischof er von 1648 bis zu seinem Tode amtierte. Seine Aufzeichnungen über seine Amtsführung belegen, dass er entschieden die Prinzipien der katholischen Reform auf der Basis des Tridentinums vertrat und in seinem Amtssprengel umzusetzen suchte. Dabei waren nicht zuletzt die Konkordate zu beachten, die 1620 Bischof Wilhelm Rinck von Baldenstein mit Erzherzog Leopold von Tirol-Vorderösterreich und 1633 Bischof Johann Heinrich von Ostein mit dem Kanton Solothurn abgeschlossen hatten. Sie eröffnen denn auch, ergänzt um den von ihm überarbeiteten Ad-limina-Bericht Osteins von 1633 und eine Liste der Pfarreien und Pfarrer des Bistums Basel, Henricis Aktensammlung, die ihm als Generalvikar Orientierungshilfe bieten und als Gedächtnisstütze fungieren sollte. Jedenfalls hatte er ganz offenkundig nicht die Absicht, seine Amtstätigkeit zu seiner Rechtfertigung kontinuierlich, minutiös und vollständig zu protokollieren. Vielmehr kam es ihm offenbar nur darauf an, getroffene Entscheidungen als Präzedenzfälle in Erinnerung zu halten, auf die er später rekurrieren konnte, und Befunde seiner Visitationstätigkeit zu fixieren, um bei späterer Gelegenheit beurteilen zu können, inwieweit seine Anweisungen zur Abstellung von Missständen befolgt worden waren. Dementsprechend differenziert die Edition durch jeweils eigene Nummerierung – unter Beibehaltung der chronologischen Abfolge – zwischen Notizen zur Erledigung anfallender Amtsgeschäfte des Generalvikars und Berichten über Visitationen, die Henrici entweder stationsweise am Sitz des jeweiligen Dekans oder in den einzelnen Pfarreien eines Landkapitels durchführte. Bei aller Unvollständigkeit der Angaben Henricis bietet die Edition damit eine sehr instruktive Dokumentation der Wirksamkeit eines profilierten Amtsträgers im Rahmen der katholischen Reform. Sie trägt damit nicht nur dem seit längerem lebendigen Interesse an kirchlichen Visitationen, sondern auch der zu Recht betonten Bedeutung der Generalvikare und Weihbischöfe im Prozess der katholischen Konfessionalisierung Rechnung. Die Erfüllung der Aufgabe, die kirchlichen Verhältnisse normgerecht zu ordnen, setzte die korrekte Lösung zahlloser Einzelprobleme voraus. Deren komplexe Vielfalt wird in den Aufzeichnungen Henricis augenfällig. Dem Generalvikar oblag nicht nur die Verantwortung für die Ein- und Absetzung von Pfarrern, für die Kontrolle ihrer Qualifikation, für etwa nötige Disziplinarmaßnahmen, sondern auch für die Dispensierung von Ehehindernissen bzw. Fastengeboten, für die Auseinandersetzungen mit Patronatsherren, die ihren Pflichten nicht nachkamen, für die Prüfung und Entscheidung von Beschwerden bzw. kontroversen Rechtsauffassungen, für die Erteilung von Ausnahmegenehmigungen und die Übertragung bzw. Bestätigung besonderer Fakultäten und Funktionen, für die Behebung festgestellter Defizite und die dazu unter Umständen nötige Kooperation mit weltlichen Instanzen, für die Wahrung und Durchsetzung der bischöflichen Rechte gegenüber Kompetenzansprüchen weltlicher Obrigkeiten oder kirchlicher Institutionen, für das Vorgehen gegen Andersgläubige etc. Dieser Einblick in den Kompetenzbereich des Generalvikars wird erheblich erweitert durch die zahlreichen in extenso abgedruckten Visitationsberichte, die zwar auch manche Besonderheiten erfassen, ansonsten aber in der Hauptsache das bekannte Grundschema der Recherche erkennen lassen, das nach der Ausstattung der Kirchen, den Einkünften und Vermögensverhältnissen der Pfarreien, dem Zustand der Gebäude und Friedhöfe, der Lebens- und Amtsführung der Pfarrer, der religiösen Praxis der Gemeinde, der Qualifikation der Hebammen, den Schulverhältnissen, den Patronatsrechten, vorhandenen Stiftungen etc. fragte. Die Erhebungen Henricis belegen Reformhemmnisse, die sich auch andernorts beobachten lassen, wie die notorische Unterfinanzierung mancher Pfarreien, die Entfremdung von Dotationsgut, die mangelnde Akzeptanz der Katechese in vielen Gemeinden, die unzulänglichen Schulverhältnisse etc. Bemerkenswert erscheint auf der anderen Seite, dass selten von eklatanter Pflichtversäumnis des Pfarrers in der Seelsorge die Rede ist, dass über den Gottesdienstbesuch und die Sakramentspraxis der Pfarrkinder nur gelegentlich Klage geführt wird, dass die Predigt zumindest in der Sonntagsmesse offenbar üblich geworden ist und dass sehr viele Pfarrer eine mehr oder weniger ausgedehnte akademische Ausbildung nachweisen können, in der sich anscheinend das Studium der Kasuistik allmählich zu einem festen Bestandteil entwickelte. Neben solchen Indizien für eine fortgeschrittene Inkubationsphase der katholischen Reform, die im Bistum Basel im späten 16. Jahrhundert einsetzte, bleiben freilich die Schwierigkeiten und Defizite sichtbar genug. Dabei sind für die Amtszeit

Henricis allerdings auch die Kriegsauswirkungen in Rechnung zu stellen. Dessen ungeachtet bietet die Edition, deren lateinische Vorlage im Übrigen auf einer dem Band beiliegenden CD-ROM ebenfalls publiziert ist, nicht nur für die regionale Kirchengeschichte, sondern auch für die übergreifende, allgemeine Diskussion über die katholische Reform und Konfessionalisierung reichhaltiges Material, das die nähere Beschäftigung lohnt.

Regensburg *Albrecht P. Luttenberger*

Seidler, Sabrina M., Weber Christoph (Hrg.): Päpste und Kardinäle in der Mitte des 18. Jahrhunderts (1730–1777). Das biographische Werk des Patriziers von Lucca Bartolomeo Antonio Talenti. Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 18. Frankfurt/M., Peter Lang, 2007; 690 S., Geb., Abb., ISBN 978-3-631-56436-3.

Christoph Weber dürfte unstreitig und wohl nicht nur in Deutschland der beste Kenner der kurialen Welt des 17. und 18. Jahrhunderts sein. Seinen umfassenden Kenntnissen Italiens und seinem Finderglück verdanken wir immer wieder neue Entdeckungen dazu. So auch beim vorliegenden Werk, der Edition eines Manuskripts, das bislang sozusagen unbenutzt (unter den Deutschen ließ sich nur Ludwig von Pastor ausmachen) in der Biblioteca Angelica in Rom schlummerte. Es handelt sich um eine Serie von 196 Papst- und Kardinalsbiographien, umfassend sämtliche zwischen 1730–1777 verstorbenen Purpurträger. Verfasst hat sie nicht ein Kuriale, wie man zunächst wohl vermuten würde, sondern ein Laie, der Luccheser Seidenindustrielle Bartolomeo Antonio Talenti (1710–1779). In fortgeschrittenen Jahren, reich geworden und in den Adel aufgerückt, widmete er sich als Ausdruck des geforderten „vivere nobilmente" vorwiegend seinen gelehrten antiquarischen Interessen und betätigte sich dazu als Sammler und Mäzen. Er stand zwar den kirchlichen Streitigkeiten seiner Zeit nicht neutral gegenüber, sondern neigte, wohl mehr aus persönlichen als theologischen Gründen, der antijesuitischen Partei zu. Das ist in seinem Werk da und dort spürbar, dennoch wollte er mit seiner Arbeit keinen kirchenpolitischen Interessen dienen. Im allgemeinen sind daher die Biographien ganz sachlich gehalten, fern von Lobhudeleien wie von hämischer Kritik. Dies sowie die Quellengrundlage sichern dem Werk seinen dokumentarischen Wert. Zur Materialbeschaffung dienten Talenti ältere und zeitgenössische Nachschlagewerke, die er in seiner reichhaltigen Privatbibliothek besaß, vor allem jedoch ein umfangreiches, aber personell leider nicht mehr vollumfänglich feststellbares, über Italien hinausreichendes (hier nutzte der frühere Handelsmann seine internationalen Beziehungen) Netz von Informanten: Kurialen, Kleriker, Intellektuelle, Akademiker, Luccheser Landsleute und Verwandte. Ob er die von ihm gesammelten und mit Porträts bereicherten Biographien zum Druck befördern wollte, weiß man nicht; jedenfalls wurden die Blätter erst nach seinem Tod zusammengebunden. Über diese Grundlagen, die Person des Verfassers und den Kontext des Werks orientieren die Herausgeber in einer umfang- und kenntnisreichen Einleitung von rund 130 Seiten. Ein ausführliches Register erschließt alle Namen, wobei jene mit eigenen Biographien in Fettdruck herausgehoben sind.

Wie im Manuskript sind die in der Originalsprache gedruckten Biographien nach Todesjahren gereiht, sie brechen zwei Jahre vor Talentis eigenem Tod ab. Mit der Abfassung hatte er 1763 begonnen. Die früheren Biographien sind kurz, später, wenn die zeitgenössischen Quellen sprudeln, werden sie immer umfangreicher. Im Druck umfassen sie im Schnitt ein bis zwei Seiten, gelegentlich werden sie umfangreicher, bis zu einem Maximum von 47 Seiten bei Clemens XIV. Bei den bedeutenderen Persönlichkeiten sind die Porträts mit abgedruckt. Talentis Biographien sind, wie man bald erkennt, nach einem gewissen Schema aufgebaut. Sucht man die bei ihm aufgezeichneten Purpurträger in modernen Nachschlagewerken, so konnte man bisher die „Hierarchia Catholica" benutzen, die aber nichts als dürre Daten bietet, während Talenti neben weiteren biographischen Einzelheiten meist eine Charakteristik der Person und ein persönliches, in der Regel ausgewogenes Urteil über sie bringt. Eine andere Möglichkeit bietet der „Dizionario biografico degli Italiani", der in dieser Hinsicht aber unvollständig ist und außerdem bekanntlich erst etwa in der Mitte des Alphabets angelangt ist. Ältere Nachschlagewerke vor 1800 sind im deutschen Sprachraum kaum greifbar. Daher ist die Edition durchaus ein praktisches und nützliches Unternehmen, für das wir dem unermüdlich tätigen Herausgeber und seiner Mitarbeiterin Sabrina M. Seidler „Molte grazie" schulden.

Ursellen/Bern *Peter Hersche*

Stegmann, Andreas: Johann Friedrich König. Seine *Theologia positiva acroamatica* (1664) im Rahmen des frühzeitlichen Theologiestudiums, (= Beiträge zur historischen Theologie 137), Tübingen (Mohr Siebeck) 2006, X, 318 S., ISBN 3-16-149041-X.

Johann Friedrich König (1619–1664) gehört in die Reihe derjenigen Persönlichkeiten der Theologiegeschichte, die der Nachwelt lediglich noch durch ein Werk bekannt sind. Seine „Theologia positiva acroamatica", erstmals 1664 erschienen, zählte einst zu den meistbenutzten Lehrbüchern der lutherischen Theologie. Andreas Stegmann legt nun erstmals eine ausführliche Einführung zum Leben und Schaffen Königs vor, wobei berechtigterweise dessen Hauptwerk in den Mittelpunkt der Untersuchungen gestellt wurde.

In einem ersten Teil (S. 3–86) betrachtet Stegmann detailliert die biographische Entwicklung Königs. Dank ausgedehnter Archivstudien und einer fundierten Kenntnis der Primärliteratur kann er so manchen Irrtum und Fehler in der bisherigen schmalen Sekundärliteratur korrigieren. Da Stegmann zudem stets darum bemüht ist, auch das Umfeld darzustellen, in dem König gewirkt hat (neben Wittenberg sind dieses vor allem die Orte Greifswald, Ratzeburg und Rostock), gelingt ihm eine äußerst anschauliche Darstellung jener Gelehrtenkarriere.

Königs literarisches Werk wird vollständig in einem zweiten Teil (S. 87–99) vorgestellt. Eine im Anhang (S. 245–260) abgedruckte Bibliographie ergänzt diese Ausführungen. Freilich täuscht das immerhin 61 Nummern zählende Verzeichnis bezüglich des wahren Umfanges von Königs Gesamtwerk, da in dieser Übersicht auch sämtliche Auflagen gesondert gezählt werden, was hinsichtlich der „Theologia positiva" allein 19 Nummern ausmacht.

In einem dritten Abschnitt (S. 100–185) wendet Stegmann sich dann der Gattung „Dogmatikkompendium" allgemein zu, d. h. den Kurzlehrbüchern der lutherischen Theologie im 17. und 18. Jahrhundert. Dabei wird nicht allein eine spezielle Formgeschichte gegeben, sondern auch zahlreiche interessante Einblicke in den Studienbetrieb jener Zeit, insbesondere hinsichtlich der lutherischen Dogmatik.

Der abschließende vierte Teil (S. 186–242) ist ausschließlich Königs „Theologia positiva" gewidmet. Neben einigen Äußerungen zur Entstehungsgeschichte und zum Aufbau geht Stegmann hier vor allem auf die Wirkungsgeschichte dieses Werkes ein. Dabei kann er anhand von Vorlesungsverzeichnissen deutscher lutherischer Fakultäten belegen, in welchem intensiven Maße Königs „Theologia" über hundert Jahre lang als Grundlage des Dogmatikunterrichtes Verwendung fand. Auch erhaltene Mitschriften von Vorlesungen zu Königs Kompendium und gar im Druck erschienene Hilfsbücher zum Studium dieses Lehrbuches werden in die Untersuchung miteinbezogen. Hingegen nur relativ knapp behandelt Stegmann, wie Königs Werk in den größeren Dogmatikentwürfen der lutherischen Orthodoxie – etwa denen von J.A. Quenstedt und D. Hollaz – nachgewirkt hat.

Zeitgleich zu diesem Buch veröffentlichte Stegmann eine historisch-kritische Edition sowie deutsche Übersetzung der „Theologia positiva" von 1664 (ebenfalls bei Mohr Siebeck, Tübingen erschienen). Somit ist nicht nur eine zu Unrecht weitgehend vergessene Theologenpersönlichkeit des 17. Jahrhunderts wieder bekannter gemacht, sondern auch dessen Hauptwerk leicht zugänglich und damit für weitere Studien dieser oft für viele noch dunklen Epoche der lutherischen Theologiegeschichte erschlossen worden.

Neuenkirchen bei Greifswald *Volker Gummelt*

Stümke, Volker: Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik, Theologie und Frieden, Bd. 34, Stuttgart, W. Kohlhammer-Verlag, 2007, 533 S., Geb., ISBN 978-3-17-019970-5.

Dieser Band enthält eine fundierte Darstellung der politischen Ethik Luthers. Allerdings beschreibt der Obertitel „Das Friedensverständnis Martin Luthers" den Inhalt nicht genau. Erst auf den Seiten 455–492 finden wir nämlich Ausführlicheres über Luther und den Frieden. St. verfasste diese Arbeit ursprünglich als Habilitationsschrift unter dem Titel „Mitarbeit am Frieden. Studien zur politischen Ethik Martin Luthers". Dies beschreibt den Inhalt des Buches besser.

Über den Bezug zur heutigen Friedensproblematik erfahren wir etwas im Abschnitt „Ein Blick in die gegenwärtige Friedensforschung, S, 14–31. Als Referenztext, der das ganze Buch hindurch herangezogen wird, verwendet der Autor ab S. 71 Luthers Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können" von 1526.

St. fragt zuerst nach den Grundlagen der politischen Ethik Luthers (S. 73–271) und benennt in einem ersten Schritt die Anthropologie des Reformators zutreffend als „relational", nämlich als in der Beziehung zu Gott begründet (S. 90ff.). Man müsste ergänzen, dass diese relationale Anthropologie ebenso die Beziehung zum Mitmenschen einschließt.

Person und Werke des Menschen werden sodann mit Luther präzise unterschieden. Nicht präzise unterschieden finde ich hingegen Rechtfertigung und Glaube. Wenn der Autor auf S. 111 schreibt, dass „Gott den Glauben in uns und ohne uns wirkt", dann scheinen Glaube und Rechtfertigung zusammen zu

fallen; vielmehr ist zwar die Rechtfertigung reinstes Evangelium, der Glaube jedoch sowohl Gesetz (im 1. Gebot geboten) als auch Evangelium (vom heiligen Geist inspiriert). Hier darf man nicht vereinfachen! Rechtfertigen können wir uns nicht selber, glauben aber müssen und dürfen wir in Gegenwart des heiligen Geistes selber.

Zutreffend zeigt St. die Bestimmung des Menschen nach Luther in der Mitarbeit mit Gott auf: In solcher Mitarbeit – und nur so – verwirklichen wir uns in Freiheit.

In der Folge erfahren wir einiges über die Ständelehre Luthers, die St. würdigt (S. 141–153), an die er aber sinnvoller Weise auch „kritische Rückfragen" (S. 143ff.) stellt. Die Pointe der Ständelehre sieht der Autor zu Recht im Berufsverständnis des Reformators (S. 154–195).

Luthers Lehre von den beiden Reichen und Regimenten wird sodann mit Einschluss einiger Aspekte ihrer modernen Rezeptionsgeschichte entfaltet (S. 196–271). Die Entstehung dieser Lehre verfolgt St. von ihren Vorformen bis zum einschlägigen Haupttext „Von weltlicher Obrigkeit" (1523), weiters zur „Kriegsleuteschrift" (1526) und darüber hinaus.

Im Abschnitt „Anwendungsbereiche der Ethik Martin Luthers" (S. 273–492) bietet der Autor am meisten Eigenes. Hier schreibt St. hauptsächlich vom Soldatenberuf und über den Krieg. Dies ist offensichtlich auf seine Lehrtätigkeit für evangelische Sozialethik an der Führungsakademie der Bundeswehr in Hamburg zurückzuführen. Gleichwohl gerät dieser Abschnitt nicht zur „Kriegsethik", denn wir lesen, wie der Frieden nach Luther erhalten und der Krieg begrenzt werden könne. St. zitiert Luther mit dem Satz „Wer Krieg anfängt, der ist im Unrecht" (S. 398) und bejaht im Sinne des Reformators daher ausschließlich den Verteidigungskrieg (S. 398ff. und bes. S. 466). Positiv folgt aus der Auseinandersetzung mit der Kriegsproblematik die Umformung des alten Diktums „si vis pacem, para bellum" mit der Denkschrift der EKD von 1994 in „si vis pacem, para *pacem*" und die Umformung der Lehre vom gerechten Krieg in eine Lehre vom gerechten Frieden. Aber wie wird der gerechte Friede erreicht? Damals wie heute eine Preisfrage! – St. hebt gegen Ende drei theologische Impulse Luthers zum Frieden hervor (S. 483ff.): 1. Die eigene Sünde erkennen und sich nicht über den Nächsten und über Gott erheben. 2. Buße zu tun, d. h. die eigene Gewaltbereitschaft bekämpfen. 3. Darauf zu vertrauen, dass Gott die Geschichte lenkt.

Der Band ist gut lesbar und auf dem neuesten Diskussionsstand. Manchmal wirkt er allerdings etwas überladen: Häufig machen die Fußnoten jeweils die halbe Seite aus. Manche Luther-Zitate aus diesen Fußnoten hätten im Haupttext Platz finden können. Die Literatur ist auf den Seiten 497–527 gut dokumentiert. Ein Personenregister, S. 529–533, erleichtert die Orientierung.

Wien *Max Josef Suda*

Tree, Stephen: Moses Mendelssohn, Rowohlts monographien, begr. v. K. Kusenberg, hrg. v. W. Müller und U. Naumann, Reinbek b. Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag 2007, 156 S., Paperback, 3-499-506710.

Anzuzeigen ist eine von dem Berliner freischaffenden Theaterregisseur und Übersetzer verfasste, ansprechend bebilderte und illustrierte sowie graphisch anspruchsvoll gestaltete Einführung in das Leben und Werk des jüdischen Philosophen und Aufklärers Moses Mendelssohn (1729–1786). Das Büchlein hat einen brauchbaren bibliographischen Anhang (mitsamt einer übersichtlichen Zeittafel), stützt sich aber auch auf Internetrecherchen zur Mendelssohnforschung. Es zeichnet sich vor allem durch seine leichte Lesbarkeit und die einfühlsame Nachzeichung des Lebensweges des aus ärmlichen Verhältnissen stammenden, kleingewachsenen und buckligen Juden aus, der im 18. Jahrhundert die Freundschaft Lessings gewann, zu einem der bekanntesten Denker Europas aufstieg und in seiner Bedeutung für das Judentum in der Moderne mit jenen beiden anderen „Moses" in der jüdischen Geschichte verglichen wurde, dem Moses vom Sinai und Moses Maimonides (1138–1204). Auf ein einführendes Kapitel über die Kindheit und Jugend Mendelssohns folgen Ausführungen zu seinen philosophischen und literarischen Interessen (besonders schön: Mendelssohns Verdeutschung von Shakespeares Hamletmonolog: „Seyn, oder nicht seyn, das ist die Frage", S. 36), zu seiner Auseinandersetzung mit dem schweizer reformierten Theologen Johann Caspar Lavater, der ihn entweder zur Konversion oder zu einer öffentlichen Widerlegung des Christentums aufforderte, zum Projekt von Mendelssohns Verdeutschung der hebräischen Bibel sowie zu seiner politischen Tätigkeit als Fürsprecher bedrängter Juden im ganzen deutschen Sprachraum. Als bemerkenswert können die Abschnitte gelten, die den gesundheitlichen Problemen des Philosophen gewidmet sind. Der Vf. stützt sich hier auf die Medizinerin Channah Maayan vom Jerusalemer Hadassah-Krankenhaus, die rückblickend das Vorliegen des Riley-Day-Syndroms, einer bei aschkenasischen Juden vorkommenden Erbkrankheit („familiäre Dysautonomie") annimmt. Abgesehen vom

grundsätzlichen Problem einer retrospektiven Diagnose hätte man sich hier eine Erörterung der Frage gewünscht, inwiefern die zeitgenössischen Äußerungen zu den gesundheitlichen Problemen des „Moses aus Dessau" möglicherweise vom mittelalterlichen Diskurs über die Bedeutung der gesundheitlichen Defekte des biblischen Moses (vgl. Ex. 4,10: seine „schwere Sprache" und „schwere Zunge") beeinflusst oder überlagert wurden. Auch an anderer Stelle macht sich bemerkbar, dass fehlende Expertise durch noch so gründliches Selbststudium nicht einzuholen ist. So werden Hochzeitstage von gesetzestreuen Juden nach den talmudischen Bestimmungen festgelegt (vgl. babylonischer Talmud, Traktat Ketubbot 1,1) und nicht etwa – gar in abergläubischer Manier – auf einen „als besonders glückbringend empfundenen" Tag gelegt (S. 43), und der Rabbiner Jakob Emden (1697–1776), mit dem Mendelssohn intensiv korrespondierte, amtierte nicht in Hamburg, sondern im damals noch zu Dänemark gehörenden Altona, ein Umstand, der für die religionspolitischen Auseinandersetzungen, in die Emden und Mendelssohn verwickelt waren, von Bedeutung ist, weil im dänischen Gebiet andere Bestimmungen herrschten als diesseits der Grenze. Die Freude über das anhaltende Interesse an Mendelssohn, dieser geradezu emblematischen Figur und unübertroffen wichtigen Gestalt der deutsch-jüdischen Geistesgeschichte, das dieser Band dokumentiert, wird durch diese kleineren Schnitzer freilich nur wenig gemindert.

Tübingen *Matthias Morgenstern*

Van Lieburg, Fred (Hrg.): Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. f. abendländische Religionsgeschichte, hrg. v. I. Dingel, Beiheft 67, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2006, VI, 324, Geb., 3-8053-3592-X.

Der aus einer Amsterdamer Tagung hervorgegangene Sammelband stellt sich die anspruchsvolle Aufgabe, zwei schon wegen ihrer beträchtlichen Komplexität in der Forschung sehr verschieden definierte Konzepte ihrerseits in Beziehung zu setzen – den ‚Pietismus' und die ‚Konfessionalisierung'. In 18 Beiträgen werden Fallbeispiele vorgestellt, die im Schnittpunkt von Pietismus und Konfessionalisierung Aufschluss über das Verhältnis beider Phänomene zueinander geben sollen. Auf eine chronologische oder regionentypische Gliederung wurde dabei verzichtet. Stattdessen sind die Beiträge auf die Abschnitte Tradition, Implementierung, Kommunikation und Imagination aufgeteilt.

Fred van Lieburg leitet den Band mit Konzeptualisierungsversuchen religiöser Erneuerungsbewegungen im Europa der frühen Neuzeit ein. Erstaunlicherweise bezeichnet er das Konfessionalisierungsparadigma als „totalitarian claim" und Brechts breiten Pietismus Begriff als „American concept" (S. 1, 2). Insgesamt stellt er aufgrund der Beiträge fest, der Terminus Konfessionalisierung werde stringenter gehandhabt als der des Pietismus. Es folgen zur ‚Tradition': David B. Heller untersucht das ‚Liebesmahl' im deutschsprachigen Pietismus. Willem J. Op't Hof widmet sich dem Verhältnis von reformierter Frömmigkeit im 16. und 17. Jahrhundert und monastischen Traditionen mit Rekurs auf Calvin, William Perkins, Willem Teellinck und Gisbertus Voetius – ein interessanter Beitrag, auch wenn William Perkins kaum als „Founder of Puritanism" (S. 37) bezeichnet werden sollte. Salvador Ryan geht den Versuchen des College vom Heiligen St. Antonius nach, Schriften für die katholischen Gläubigen in Irland zu verfassen und dort – der ‚ketzerischen' Obrigkeit zum Trotz – zu verbreiten, also die Bevölkerung gegen die Londoner Reformationsversuche ketzerfest zu machen. Die Einübung häuslicher Frömmigkeit spielte dabei eine wichtige Rolle, schon weil die katholische Kirche in Irland nicht mit öffentlichen Kirchenräumen operieren konnte. Craig T. Atwood untersucht die mährischen Brüder und ihre Praxis der Frömmigkeit. Er hebt insbesondere auf ihre Ablehnung obrigkeitlichen Zwanges in Kirchensachen ab und schließt mit Bemerkungen zu Comenius.

Es folgen die Beiträge zur ‚Implementierung': Mary Noll Venables beschreibt die frommen Bemühungen Herzog Ernsts von Sachsen Gotha zur Katechisierung seiner Untertanen und sucht den durch Spener gepriesenen Fürsten näher bei Arndt als bei den späteren Pietisten zu verorten, insbesondere aufgrund von Ernsts Einsatz der Amtskirche zur Schulung und konfessionellen Festigung der Untertanen – aber hätten viele Pietisten des späteren 17. und auch 18. Jahrhunderts solche Maßnahmen nicht unter den gegebenen Umständen für völlig legitim gehalten? Der Gegenstand hätte darüber hinaus genutzt werden können, Ernst einmal nicht nur zwischen Arndt und Spener, sondern auch im Hinblick auf die lutherischen Kritiker solcher umfassender Erziehungsbemühungen innerhalb der Lutheraner zu verorten, auch um durch die Einbeziehung dieser Kritik die Sache selbst schärfer zu verorten, so wie das Theodor Mahlmann einmal mit Bezug auf Johannes Kromayer getan hat (PuP 20 1994). Das wäre

nicht zuletzt deswegen wichtig gewesen, weil die ‚Pietisten' in dem Sammelband vor allem auch durch die Angriffe der Orthodoxen gekennzeichnet werden. Die Streitpunkte änderten sich jedoch im Verlauf des 17. Jahrhunderts, und nur bei Klärung der jeweiligen Positionen ließe sich bei der Frage weiterkommen, wie sich eigentlich Frömmigkeit und Konfessionen im 17. Jahrhundert zueinander verhielten.

Jürgen Beyer weist in seinem Beitrag zur Hebung der Frömmigkeit in Est- und Livland darauf hin, hier sei angesichts weithin illiterater und nicht deutsch sprechender Bevölkerung von eigentlich pietistischen Bestrebungen keine Rede gewesen – es ging vor allem darum, zentrale Gebete bei der Bevölkerung zu verankern, nicht Sammlung der Frommen, sondern Kernkenntnisse der Gesamtbevölkerung waren zu verankern. Douglas Shantz untersucht das Verhältnis pietistischer Gruppen zur lutherischen Amtskirche in Halberstadt 1691–94, Jonathan Strohm widmet sich Dargun in Mecklenburg und dem Problem der Konversionserfahrung unter Pietisten.

Der Abschnitt zur ‚Kommunikation' beginnt mit Raymond Gillespiel. Er untersucht den lokalen Kontext der Koexistenz verschiedener Glaubensgruppen in Irland im 17. Jahrhundert, insbesondere unter örtlichen Bemühungen der Konfliktvermeidung (ein Beitrag, der zu dem anderen irischen Beitrag gehört hätte, aber durch die Einteilung des Bandes an einen anderen Platz geriet – geht es aber in der menschlichen Geschichte nicht *immer* auch um ‚Kommunikation'?). Jamos Kreslins stellt die fromme Architektur einer Kapelle eines bei Stockholm gelegenen Gutes vor, insbesondere die Darstellungen zur Herz-Jesu Verehrung. Johan de Niet geht es um die Sorge für die Kranken in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts. Carola Nordbäck beschreibt den „Conservative Pietism" und sein Verhältnis zum schwedischen Staat bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts.

Die letzten Beiträge bilden den Teil „Imagination". Arne Bugge Amundsen geht auf Niels Chronich ein, einen Lutheraner, der Aufgrund seiner Visionen und Ausfälle gegen andere Prediger als ‚des Teufels' schließlich in Stockholm im Kerker landete und auf Einwirken Englands nach Amsterdam ausreisen durfte. Claus Bernet beschäftigt sich in einem sehr instruktiven Beitrag mit dem „langen Weg aus der Konfession in den radikalen Pietismus", von „Babel in das himmlische Jerusalem" am Beispiel einzelner Pietisten des späteren 17. und früheren 18. Jahrhunderts. Andre Swanstroem beschreibt die kritischen Ansichten eines finnischen Pietisten gegenüber der Amtskirche, und Peter Vogt geht es um die Rolle autobiographischer Diskurse im deutschen Pietismus des 18. Jahrhunderts auf der Suche nach der ‚unsichtbaren Kirche'. Hartmut Lehmann schließlich stellt verschiedene Konzepte zum Studium protestantischer Frömmigkeitsbewegungen nebeneinander und entscheidet sich schließlich für seine Frage nach der ‚Krise des 17. Jahrhunderts'.

Über die Nützlichkeit der gewählten Einteilungsbegriffe lässt sich streiten. Das gilt umso mehr, als sie kaum helfen, dem Problemzusammenhang näher zu kommen. Wurden ‚Pietisten' und ‚Pietisterey' zwischen dem Ende des 17. Jahrhunderts und den 1730er Jahren Quellenbegriffe – als polemische Angriffe auf die betroffenen Personen und Phänomene – so wurde der Begriff der Konfessionalisierung im Anschluss an Zeedens Konfessionsbildung vor allem durch Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling geprägt. Der Band stellt sich damit zugleich zwei sehr unterschiedlichen Forschungsproblemen, die nicht zuletzt ganz einfach mit unterschiedlichen Zeiträumen zu tun haben, denen diese Paradigmen vor allem gewidmet sind. Drei resümierende Bemerkungen sind den Problemen gewidmet, die der Band mit dieser Konstellation hat.

(1) Bekanntlich hat die Diskussion um den Pietismus als religiöser Erneuerungsbewegung im Protestantismus vor allem dadurch recht kontroverse Züge erhalten, dass umstritten bleibt, ob der Begriff für die Zeit seit den Bestrebungen von Johann Arndt und auch für England und die Niederlande gebraucht werden soll, wie in der durch Martin Brecht herausgegebenen ‚Geschichte des Pietismus', oder ob zwischen pietistischen Strömungen einerseits und derjenigen Bewegung anderseits als ‚Pietismus' unterschieden werden sollte, die mit Spener und Francke zunächst einmal als Pietismus bezeichnet wurde. In dem Band werden nicht nur beide, sich letztlich ausschließende Definitionen (beispielsweise t' Hof, 48–49 für ein ganz Europa umfassendes Konzept, im Vergleich zu Ryan, S. 62, mit der Unterscheidung zwischen ‚dem' Pietismus und anderen frommen Strömungen) sondern darüber hinaus auch alle Anzeichen der Anleitung zur inneren Frömmigkeit im nachtridentinischen Katholizismus gehandhabt, beispielsweise wo, wie in Irland, die Beeinflussung der Bevölkerung im katholischen Sinn in öffentlichen Kirchenhäusern angesichts der protestantischen Ziele der Krone in London kaum umsetzbar gewesen wäre. Wir erfahren so einiges über die vielen Erscheinungen der Frömmigkeit in allen Konfessionen, kommen der Sache angesichts mangelhafter Abgrenzung und problematischer Einteilung der Beiträge aber kaum näher.

(2) Vielleicht zu Recht mit Hinblick auf Reinhards stark am europäischen Machtstaat orientierte Forschungen, aber sicherlich zu Unrecht gegenüber Heinz Schillings breiter sozial-, kirchen-, politik- und kulturgeschichtlicher Herangehensweise wird das Paradigma der Konfessionalisierung im Band häufig im Hinblick auf seine Staatszentriertheit angegriffen. Die Konfessionalisierung betreffe vor allem die „common policy of secular authorities to allow just one confession..." und mache „totalitarian claims", die angesichts der Vielzahl von Gruppen und Phänomenen nicht haltbar seien (Lieburg S. 1). Die Konfessionalisierung sei a priori mit dem Absolutismus verbunden („in an age of religious confessionalism connected to political absolutism", S. 90). Auch wenn man zugesteht, dass ein Vorhaben wie das hier vorliegende auf knappe Definitionen kaum verzichten kann, wird doch der Aufbau von ‚Strohmännern', die dann einfach empirisch widerlegt werden können, den Problemen kaum gerecht. Aus dem gemeinsamen Haus der lateinischen mittelalterlichen Kirche entwickelten sich seit der Reformation in scharfer Abgrenzung gegeneinander Kirchentümer, die sich alle als jeweils einzigen Erben der christlichen Kirche begriffen, sich in mancher Hinsicht aber von der mittelalterlichen Kirche nicht allein durch ihren erheblich höheren Organisationsgrad und durch die detaillierte Engführung ihrer Bekenntnisse (Konfessionsbildung), sondern vor allem auch durch ihren stärkeren disziplinierenden Zugriff auf Kleriker und Laien (Konfessionalisierung) gegeneinander abgrenzten und sich durch eben diese Bemühungen untereinander ähnelten. Wenigstens seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts konnten diese durch Kirche und weltliche Obrigkeiten teils gemeinsam gestarteten Bemühungen den Erfolg aufweisen, dass in kaum je zuvor dagewesener Breite auch illiterate Laien in Stadt und Land wichtige Detailbestände des ‚eigenen' Bekenntnisses nicht nur kannten, sondern die Anhänger der beiden anderen Bekenntnisse nur mehr bedingt als Christen wahrnahmen – jedenfalls so bedingt, dass selbst in den Niederlanden mit ihrer weitgehenden praktischen Tolerierung von Katholiken und Lutheranern das Konnubium zwischen den Konfessionen nurmehr eine kleine Ausnahme darstellte. Halten wir das einmal so fest, bleibt unbestritten, dass weltliche Obrigkeiten von dieser Entwicklung teils profitierten, sie teils förderten, aber auch selbst in den Strudel dieser Entwicklung gerieten. Das gilt insbesondere für die Valois in Frankreich, die absolute Ansprüche an ihre Herrschaft schon im Mittelalter stellten – vor, während, und nach der Konfessionalisierung, oder die Stuarts in England, Schottland und Irland. Allein aus der ‚Widerlegung' vereinfachter Konfessionalisierungsdefinitionen lässt sich kaum neue Erkenntnis gewinnen. Am Rande sei bemerkt, dass ‚weltlich' besser nicht, wie im Band geschehen, mit ‚secular' übersetzt werden sollte – die beiden Begriffe meinen doch sehr verschiedene Dinge. Der ‚weltliche' Fürst war nicht ‚säkular' im modernen Sinne des Wortes.

(3) Da beispielsweise eine wirklich systematische Begriffsgeschichte von pietas in den einzelnen sich ausbildenden Konfessionen nicht geliefert wird, wird der Leser aufgrund der Beiträge zwar feststellen können, dass Momente der inneren Erbauung in allen Konfessionen stets vorhanden waren, im 16. wie im 17. wie im 18. Jahrhundert, nur ist das auch kaum von jemand ernsthaft bestritten worden. Ein systematischer Vergleich der Doppelfrage – wie unterschieden oder ähnelten sich fromme Unterweisung und (Selbst-) Prüfung der Gläubigen erstens im Vergleich der verschiedenen Konfessionen im Vergleich zueinander zu einem bestimmten Zeitpunkt und zweitens innerhalb einer Konfession im Zeitverlauf – kommt angesichts der gewählten Gliederung (Kommunikation, Imagination, usf.) nicht zustande. Ob Hartmut Lehmans Insistieren auf ‚der' Krise des 17. Jahrhunderts hier Abhilfe schafft, muss umstritten bleiben. Dem unbeschadet liefern einzelne Beiträge interessante Einzelinformationen.

Rotterdam *Robert v. Friedeburg*

Franz Xaver: Briefe und Dokumente 1535–1552. Hrg. von Michael Sievernich SJ unter Mitarbeit von Wolfgang Fritzen. In der Übersetzung von Peter Knauer SJ, Regensburg, Schnell und Steiner 2006 (= Jesuitica Bd. 12), 502 S., ISBN 978-3-7954-1875-5.

Gottfried Wilhelm Leibniz: Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689–1714). Französisch/Lateinisch-Deutsch. *Hrg. und mit einer Einleitung versehen von Rita Widmaier.* Textherstellung und Übersetzung von Malte-Ludolf Babin, Hamburg, Felix Meiner Verlag 2006 (= Philosophische Bibliothek Bd. 548); 894 +CXXXVII S., ISBN 978-3-7873-1623-6.

Die beiden hier anzuzeigenden, mustergültigen Übersetzungen bzw. Editionen dokumentieren auf anschauliche Weise das derzeit florierende Interesse der Forschung am Jesuitenorden und insbesondere seiner Korrespondenz. Dass die zahllosen Briefwechsel, die von den Ordensmitgliedern mit unterschiedlichsten Adressaten geführt wurden, eine oder vielleicht sogar die entscheidende Quellen-

gattung für weite Teile der Ordensgeschichte sind, war unter Spezialisten lange bekannt. Umso mehr ist zu begrüßen, dass Ausgaben wie die hier anzuzeigenden diese hochrangigen Texte vermehrt auch einer breiteren Leserschaft zugänglich machen. Dem Textbestand nach bieten beide Werke den jeweils bekannten Kanon: Sievernich bietet eine vollständige Übersetzung der Franz-Xaver-Briefe aus den Monumenta Historica Societatis Iesu, während Widmaier ihre Sammlung von Leibniz' Chinakorrespondenz aus dem Jahr 1990 (verbessert und gelegentlich korrigiert) zum Abdruck bringt.

Franz Xavers Briefe erlauben einen Blick in die Frühphase nicht nur der jesuitischen Mission in Ostasien, sondern auch in die Gründungsjahre der Gesellschaft Jesu. Vieles, das später als typisch jesuitisch gelten wird, kann hier in der Entstehung besichtig werden. Franz Xaver selbst ist als Missionar zunächst Lernender, der sowohl bei der Einschätzung der fremden Umgebung wie bei der Entwicklung einer geeigneten Vorgehensweise experimentiert, Fehler macht und schließlich aus der wachsenden Erfahrung heraus die Grundlagen der erfolgreichen Missionsbemühungen späterer Jesuiten legt. Von diesen Lernprozessen, aber auch von seinem Befremden dem Anderen gegenüber sowie von seinen Bemühungen, die neuen Erfahrungen mit den traditionellen christlich-europäischen Deutungsmustern zu begreifen, kann sich der Leser von Sievernichs Ausgabe leicht überzeugen. Neben einer knappen, aber anschaulichen Einführung des Herausgebers, bietet sie in zahlreichen Fußnoten Verständnishilfen, ohne dass dies zu einer richtiggehenden wissenschaftlichen Kommentierung und Annotierung wird. Peter Knauer, der bereits zahlreiche andere Grundtexte des Jesuitenordens übersetzt hat, übersetzt Franz Xavers Briefe nahe am Originaltext, dessen Duktus oftmals (und absichtlich, vgl. Einleitung) auch im Deutschen erhalten bleibt. Da die Originaltexte der Übersetzung nicht beigegeben sind, ist eine solche Übersetzungsweise sehr vorteilhaft, zumal es Knauer gelingt, trotzdem einen flüssig lesbaren Text zu gestalten. Stichprobenartige Vergleiche mit den Originaltexten machen die uneingeschränkte Verlässlichkeit der Übersetzung deutlich.

Mit Leibniz' Korrespondenz, die sich nicht nur an Jesuiten in China, sondern auch an solche in Paris richtete, liegt ein erstrangiges Dokument für das Verhältnis Europas zur außereuropäischen Welt allgemein und speziell zu China vor. Man erfährt von den Schwierigkeiten und der Begierde, die den Informationserwerb steuerten. Deutlich werden die Anstrengungen und Grenzen europäischer Gelehrter, die fremden Kulturen zu verstehen. Nicht zu übersehen ist dabei, wie sehr der heimische Begriffs- und Denkrahmen die Wahrnehmung neuer Eindrücke prägte. Die ambivalente Rolle des christlichen Weltbildes, das den lernenden Zugang zur chinesischen Kultur ebenso ermöglichte wie durch seine starren Vorgaben begrenzte, wird auf fast jeder Seite greifbar. Es sind insbesondere diese Aspekte der Eingliederung ‚Chinas' in das europäische philosophische Weltbild, mit denen sich die äußerst kundige, wenngleich ungemein dichte und komplexe Einleitung von Widmaier hauptsächlich befasst, die sehr konzentrierte Lektüre verlangt. Die Herausgeberin, als einschlägige Expertin seit langem ausgewiesen, bietet hier ein weites Panorama der zeitgenössischen philosophischen und theologischen Hintergründe, vor denen Leibniz' Interesse an China erst eigentlich verständlich wird. Fragen der Chronologie, der Missionsmethode und der Zahlentheorie müssen hier ebenso miteinbezogen werden wie die missionspolitischen Rahmenbedingungen, auf die Widmaier ebenfalls ausführlich zu sprechen kommt. Letztlich ist die Einleitung dabei freilich v. a. an der Person Leibniz' und nur über diese an seinen jesuitischen Gesprächspartnern interessiert. Aspekte der Ordensgeschichte kommen bei Widmaier zur Sprache, doch insbesondere in ihrer Relevanz für Leibniz. Dabei liegt der Reiz dieser Sammlung nicht zuletzt darin, auch reichen Aufschluss über das Selbstverständnis und die gelehrten Praktiken des Ordens geben zu können. Es wird deutlich, wie offen der Orden auch protestantischen Gelehrten gegenüberstand; Differenzen innerhalb des Ordens – politischer oder intellektueller Natur – werden angesprochen; Abläufe und Pannen missionarischen Alltags werden erkennbar. So bleibt zu hoffen, dass der reiche Fundus an Informationen nicht nur der Leibniz-, sondern auch der Ordens- und Missionsforschung Anregungen zu vermitteln vermag. Malte-Ludolf Babin hat die abgedruckten originalsprachigen Texte in ein äußerst stilvolles und oft geradezu unterhaltsam zu lesendes Deutsch gebracht. Dazu hat sich der Übersetzer gelegentlich einen Schritt vom Original entfernt, doch haben Stichproben erwiesen, dass der Sinn des Originals dabei durchgängig sehr genau getroffen wurde. Insgesamt ist Babin uneingeschränkte Bewunderung für diese übersetzerische Leistung zu zollen. Gleiches gilt auch für den ungemein reichen Anmerkungsapparat (609–799), der die insgesamt 70 Textstücke in zahllosen Details souverän und wissenschaftlich weiterführend kommentiert. Eine rundherum beeindruckende Ausgabe!

Frankfurt a. M. *Markus Friedrich*

Ziegler, Walter: Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze, Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Münster, Aschendorff, 2008, X und 438 S., Geb., 978-3-402-11576-3

Der Band fasst die Aufsätze des bayerischen Landeshistorikers Walter Ziegler neu zusammen, die (hauptsächlich) im Umfeld seines mit Anton Schindling gemeinsam verantworteten, höchst verdienstvollen siebenbändigen Projektes „Die Territorien des Reichs im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500 – 1650" entstanden sind. Sie widmen sich fast ausschließlich, auf der Grundlage detaillierter Kenntnis der frühneuzeitlichen Landesherrschaften und Reichsstädte, mit freilich jeweils relativ ähnlichen Argumenten der Kritik an der Ur- und Frühform der Schilling-/Reinhard'schen Konfessionalisierungsthese. Die Kritik erfährt aber, wie die Zusammenschau des Bandes sehen lässt, mit der Zeit eine zur Intransigenz neigende Zuspitzung.

Insbesondere will Walter Ziegler festgehalten wissen, dass die Reformation als Epochenschnitt die Einheit der mittelalterlichen *ecclesia universalis* gezielt „zerstört" habe (180). Die in der Konfessionalisierungsforschung weithin behauptete strukturelle Parallelität der frühneuzeitlichen Konfessionskirchen mit ihren Zentren in Rom, Wittenberg und Genf lasse das strikt unterschiedliche Verhältnis, dass diese Christentümer zur mittelalterlichen Tradition einnähmen, in einem unterschiedslos Neuen aufgehen; denn „die Frage nach der Wahrheit der Religion", für die Zeitgenossen des 16. Jahrhunderts so offenkundig zentral, verschwinde hinter einem dem Strukturalismus und der sogenannten ‚zweiten Aufklärung' verpflichteten Relativismus, der sich nur noch für die „Ausprägung von Gesellschaft, Staat, Kultur und Brauchtum durch eine beliebige der Konfessionen" (175) interessiere. Ziegler postuliert, aufgrund der dogmatischen Wahrheitsfrage „einen Hauptstamm und Abzweigungen davon" (ebd.) in der abendländischen Christentumsgeschichte unterscheiden zu können: „Damit zeigt sich, anders als die Konfessionalisierungsthese es will, ein völlig verschiedenartiges Verhältnis der Konfessionen zur mittelalterlichen Tradition. [...] Gegenüber der konkreten Realität stellt sich also die Behauptung der Konfessionalisierungsthese, alle drei Konfessionen seien von der mittelalterlichen Kirche gleich weit entfernt, völlig irreal dar – nur erklärbar aus dem Systemzwang des Strukturvergleichs [...]". (180f.) Nun wird man einerseits sagen müssen, dass diese Behauptung die Struktur der frühen Konfessionalisierungsthese nicht genau trifft, weniger noch ihre Weiterentwicklungen. Darüber hinaus freilich ist für die Einschätzung dieser Fundamentalkritik entscheidend, wie man sich entschließt, die Reformation aufzufassen.

Ich kann hier nur andeuten, in welchem Maß die jüngere Spätmittelalter- und Reformationsforschung diese in allem Bewertungsstreit doch einmütige Haltung, die Reformation als Zäsur und als Beginn der Neuzeit zu betrachten, aufgelöst hat. Ob mit Berndt Hamm, Bernhard Jussen und Craig Koslofsky, Thomas Lentes oder Volker Leppin, um nur einige zu nennen: Wo deren Ergebnisse aufgerufen und zusammengeführt werden, wird die produktive Kraft der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstransformation besonders betont. Die entscheidende Gemeinsamkeit der Argumentation (bei aller internen Debatte) lässt sich zusammenfassen in der Einsicht, dass die diskursive und praktische Pluralität der spätmittelalterlichen Theologie und Religiosität ihren Spannungsreichtum in miteinander konkurrierende religiöse Gemeinschaften hinein entlud, welche theologisch wie institutionell in sehr unterschiedlichem Ausmaß an die divergierenden Kontinuitätslinien zum Mittelalter anknüpften, um sie in Abgrenzung und Anverwandlung als reformierend, d. h. die unverfälschte Urkirche wiederherstellend zu begreifen, zu proklamieren und zu verteidigen. Eine so perspektivierte Geschichte der Reformation – samt allen ihren sozial- und politikgeschichtlichen Implikaten – muss den Zäsurcharakter der Jahre 1500/1517 erheblich relativieren.

Man wird mit Ziegler nicht bestreiten wollen, dass die antagonistische Beantwortung der Wahrheitsfrage das 16. und 17., ja noch das frühe 18. Jahrhundert zutiefst prägten, dass der Mittelalter-Bezug in der katholischen Konfessionalisierung ein weitgehend positiver, in den protestantischen Denominationen hingegen ein weitgehend negativer war. Aber es bleibt eben auch zu berücksichtigen, dass der Identitätsausgriff auf die Urkirche und das Christentum der Antike allen Konfessionen gemeinsam war und damit keine von ihnen in ihren identitätskonkreten Ursprungsvorstellungen den Gedanken zulassen konnte, etwas mit dem 16. Jahrhundert beginnendes „Neues" zu sein. Alles das kann im Grunde nur für eine verstärkte Berücksichtigung von Theologie-, Religiositäts- und kirchlicher Institutionengeschichte im bleibend wichtigen sozial-, mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Rahmen der Konfessionalisierungsthese sprechen.

Bei der Anwendung und Beurteilung des Konfessionalisierungsmodells kommt es also

darauf an, den Kategorienfehler der Verdinglichung zu vermeiden. Struktur-, mentalitäts-, kultur- und religiositätsgeschichtlich einen Prozess der Konfessionalisierung zu beobachten und distinkt zu beschreiben setzt eben nicht voraus, dass die Akteure ihrerseits in ihrem Selbstverständnis und ihren Zielvorgaben „Konfessionalisierung" beabsichtigt hätten. Alle Vertreter vielmehr beanspruchten, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht nur zu sein, sondern in ihr auch eine durch die konfessionelle Konkurrenz – zeitgenössisch würde man sagen: durch die Ketzerei – abverlangte Reform als Wiederherstellung ursprünglicher Reinheit und Einheit induzieren zu müssen. Es war gerade dieses theologische Wahrheitspostulat und der in ihm zwingend enthaltene Alleinvertretungsanspruch, Kirche Jesu Christi zu sein, welche die Parallelität konfessionellen Handelns und die von der Konfessionalisierungsthese behauptete Dynamisierung funktional ähnlicher Problemlösungsstrategien begründete. Je intensiver freilich diese funktionalen Parallelitäten in ihrer Beziehung auf theologische Grundlagen untersucht wurden, um so mehr traten eben auch jene Distinktionen ins Blickfeld, die die religionskulturellen Verschiedenheiten Alteuropas begründeten und noch im 19. Jahrhundert die enorme soziopolitische und religionsmentale Fraktionierung der deutschen Gesellschaft fortführten. Zukunftsfähige Konfessionalisierungsforschung wird also beides miteinander zu erklären haben: Die Wirkungsgeschichte funktionaler Parallelität ebenso wie die Wirkungsgeschichte der Unterschiede in Theologie und Lebensform.

Tübingen *Andreas Holzem*

Neuzeit

Brechenmacher, Thomas (Hrg.): Das Reichskonkordat 1933. Forschungsstand, Kontroversen, Dokumente. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B Forschungen. Band 109), Paderborn, München, Wien, Zürich, Ferdinand Schöningh-Verlag, 2007 309 S., 978-3-506-76465-2.

Der vorliegende Band ist entstanden aus einer Giornata di Studi am Deutschen Historischen Institut in Rom 2004. Forschungsstand, Forschungsperspektiven und neue Quellen zum Ende der Zentrumspartei und zum Reichskonkordat sollten dort in einem die Forschergenerationen übergreifenden Gespräch gesichtet werden. Auslöser war die Öffnung der Akten des Pontifikates Pius XI., die sich auf Deutschland bezogen, durch das Vatikanische Geheimarchiv im Februar 2003. Gleichzeitig wurde der Nachlass des Rektors der Anima, Bischof Alois Hudals, des Hofbischofs wie Hitler ihn im Gespräch mit Faulhaber bezeichnet hatte, zur Freigabe vorbereitet. Ein umfangreicher Beitrag von Karl-Joseph Hummel über „Alois Hudal, Eugenio Pacelli, Franz von Papen. Neue Quellen aus dem Anima-Archiv" widmet sich diesem Quellencorpus und einer neuen, differenzierteren Würdigung vor allem Hudals.

Auch 75 Jahre nach dem Abschluss des Reichskonkordates sind die Wirkungen der Diskussionen der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts noch zu spüren: in der Wahl von Fragestellungen, mit denen an die Materie herangegangen wird wie auch in der Zuordnung von Standpunkten – auch wenn die nicht zuletzt biografisch und forschungsgeschichtlich ausgerichteten Beiträge von Repgen und Morsey den Eindruck erwecken, als gehörte die Kontroverse der 70er Jahre zwischen dem Tübinger Kirchenhistoriker Scholder und den Mitgliedern der Kommission für Zeitgeschichte mittlerweile der Geschichte an. Die andere Seite kann in dem Band leider nicht vernommen werden. Daher prägt sich der Eindruck ein, die seinerzeitigen heftigen Anfragen Scholders seien Ergebnis einer Überinterpretation von Quellen und Quellenlücken geschuldet.

Für den Herausgeber des Bandes sind auf der Grundlage der diskutierten Quellen zentrale Fragen eindeutig entschieden: Der Papst hat mit dem Konkordat das Hitler-Regime nicht anerkannt und dafür auch nicht die Zentrumspartei geopfert. Wiederholt wird auf die inneren Auflösungstendenzen der Zentrumspartei verwiesen. Die gab es ohne Zweifel, aber welcher Prozess verläuft monokausal. Und die Einschätzung des Berliner Nuntius Eugenio Pacelli, dass sich der Volksverein in der Vergangenheit zu unabhängig von der kirchlichen Hierarchie gehalten und die Bedeutung der Kultur zum Schaden der Religion zu sehr akzentuiert habe ist ebenso dokumentiert wie sein deutlicher Verweis auf den linken Flügel im Zentrum, der extreme und gefährliche Strömungen hervorgebracht habe.

Der Band gibt eine Übersicht über die Möglichkeiten der neu zugänglichen vatikanischen Quellen wie auch des Faulhaber-Archives in München, die alten Streitfragen zu entscheiden. Spektakuläres kann nicht mehr erwartet werden, so der Tenor der Beiträge. Carsten Kretschmann rekapituliert im ersten Beitrag des Bandes die Scholder-Repgen-Debatte und verweist in seinem Fazit auf die differenzierenden Grautöne, die vor allem im Vatikan im Hinblick auf das Konkordat zu vernehmen seien: Es gab eine Fraktion, wohl von Ottaviani angeführt, die grundsätzlich alle Konkordatsverhandlungen mit dem Nationalsozialismus ablehnte; eine zweite Gruppe sah den Konflikt zwischen Nationalsozialismus und Kirche voraus, weil sie beide für unvereinbar hielten, und wollten dafür im Konkordat eine „moralische Kraftquelle" schaffen; die dritte Gruppe schließlich meinte, mit dem Konkordat auf Zeit spielen zu können: das kirchliche Interesse am Überdauern im Kampf zu sichern.

Konrad Repgen rekapituliert, fokussiert auf P. Robert Leiber als den Kronzeugen für die vatikanische Politik beim Reichskonkordat 1933, seine Kontroverse mit Klaus Scholder. Forschungsgeschichtlich interessant ist auch der folgende dritte Beitrag von Rudolf Morsey über das Ende der Zentrumspartei 1933, der nicht zuletzt die Schwierigkeiten der Quellensicherung bei den Zentrumsmitgliedern thematisiert.

Als Konkordatspromotor stellt Georg Denzler den Katholiken, Zentrumspolitiker und Nationalsozialisten Franz von Papen vor.

Susanne Kornacker weist in ihrem Beitrag Fährten zu den Möglichkeiten, die das Kardinal-Faulhaber-Archiv im Erzbischöflichen Archiv München für die Einordnung und Bewertung um die Vorgänge im Vorfeld des Reichskonkordates bietet, wobei freilich die großen Schneisen bereits durch die Edition von Ludwig Volk geschlagen sind; es bleiben also Details und das Kontextuelle, das in mühevoller Kleinarbeit erhellt werden kann; nicht zuletzt seine 1942 bis 1944 entstandene 900 Manuskriptseiten umfassende Autobiographie, die Kornacker edieren will und seine Tagebücher und Notizen dürften dafür aufschlussreich sein.

Antonius Hamers untersucht die Konkordatspolitik Eugenio Pacellis im Hinblick auf die Verhandlungen mit Württemberg und Hessen, die zu keinen Ergebnissen führten.

Thomas Brechenmacher schließlich plädiert in seinem Beitrag „Reichskonkordatsakten und Nuntiaturberichte. Wie ergiebig sind die neu freigegebenen Quellen des Vatikanischen Geheimarchivs?" die bisherige Fokussierung auf die Hauptakteure auszuweiten und die Kontexte stärker zu berücksichtigen. Die Konkordatspolitik des heiligen Stuhls, vor allem Pacellis Konkordatspolitik, die vatikanische Politik bei der Besetzung von Bischofsstühlen, „die Frage der Militärseelsorge in Deutschland und schließlich die Schul-, Vereins- und Verbandspolitik, vor allem unter dem Aspekt ‚Katholische Aktion'..." solle auf dem Grund des jetzt zur Verfügung stehenden Quellencorpus intensiver untersucht werden.

Den zweiten Teil des Bandes (153 bis 280) nimmt die von Thomas Brechenmacher besorgte, kommentierte Edition unveröffentlichter Dokumente aus dem Nachlass des Ministerialdirektors Rudolf Buttman zur Geschichte des Reichskonkordates ein. Buttmann war auch nach Abschluss des Konkordates noch für zwei Jahre mit den Beziehungen zwischen dem NS-Staat und der katholischen Kirche befasst, v. a. mit der sog. Entpolitisierung der Verbände und der Geistlichkeit und der Organisation der katholischen Vereine und Verbände gegenüber den NS-Organisationen.

Tübingen *Rainer Bendel*

Bendick, Claudia: Das Diakonissenmutterhaus Münster 1914–1955 (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 30), Bielefeld, Luther-Verlag, 2006, 382 S., ISBN-10: 3-7858-0522-5.

Die Erforschung der Diakonissen und ihrer Mutterhäuser hat derzeit Konjunktur, so möchte man meinen. Nach einer Anzahl von Beiträgen zur Geschichte des 19. Jahrhunderts runden inzwischen zunehmend Darstellungen zu den Entwicklungen im 20. Jahrhundert das Bild ab, wobei verstärkt auch die Umbrüche in der Zeit nach 1945 in den Blick geraten. Veröffentlichungen zur Geschichte des Diakonissenwesens gehen entweder aus Oral-History-Projekten hervor, wie die jüngsten Arbeiten zu Kaiserswerth unter der Leitung der Bochumer Kirchenhistorikerin Ute Gause, beschränken sich auf das Studium und die Interpretation von Akten oder versuchen eine Synopse von mündlicher *und* schriftlicher Überlieferung.

Bei der Arbeit von Claudia Bendick, wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, handelt es sich um ihre bei dem Patristiker Wolf-Dieter Hauschild erstellte Dissertationsschrift. Bendick beschreibt darin die Entwicklungen des relativ kleinen Diakonissenmutterhauses in Münster von 1914 bis in die ersten Jahrzehnte der Bundesrepublik. Im Zentrum der Untersuchung (17) stehen dabei die Schwestern.

Die Auswahl des Untersuchungsgegenstands verdankt sich seiner Stellung als „letzte geglückte traditionelle Gründung eines Diakonissenmutterhauses Kaiserswerther Prägung" (9). Der Untersuchungszeitraum bietet Bendick die Chance, den Einfluss verschiedener politischer Systeme zu analysieren.

Historiographisch sucht die Studie Anschluss an die diakoniegeschichtliche Forschung in einer Kombination aus institutionengeschichtlichen und genderspezifischen Fragestellungen. Auch der sozialgeschichtliche Kontext soll Berücksichtigung finden.

Die Darstellung ist chronologisch aufgebaut und gliedert sich in vier Abschnitte. Das erste Kapitel ist der Vor- und Gründungsgeschichte des Hauses gewidmet. Entstanden als Filiale Sareptas des Betheler Mutterhauses, stand die Münsteraner Gründung zu Beginn in einem starken Abhängigkeitsverhältnis zu ihrer *Mater*. Dies erschwerte die Aufnahme in den Kaiserswerther Verband, ebenso verringerte es die Attraktivität. Die Folge waren geringe Eintrittszahlen, was durch die räumliche Nähe zu Sarepta verstärkt wurde, da sich die jungen Frauen dorthin orientierten. Der häufige Wechsel im Vorsteheramt verhinderte die Identifikation der Anstalt mit einem Gründungsvater oder -paar. An dieser Stelle wäre ein Rekurs auf die – bei Bendick nicht erwähnten – Ausführungen des Marburger Kirchenhistorikers Jochen-Christoph Kaiser zur kirchlichen Frauenarbeit in Westfalen im Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 74 (1981), 159–190, hilfreich gewesen, da hier präzise die Motive des westfälischen Generalsuperintendenten Wilhelm Zöllner herausgearbeitet werden, dieses Mutterhaus zusätzlich zu Sarepta zu begründen.

Das mit „Konstitutionsprobleme und Personalia" etwas ungenau überschriebene zweite Kapitel skizziert die Entwicklung des Hauses zur Eigenständigkeit und stellt die Bedeutung der Oberinnen heraus. Folgerichtig widmet Bendick den weiblichen Führungspositionen in diesem Abschnitt einen breiten Raum. Von besonderem Interesse ist dabei Dorothea Petersmann (1898–1973), die versuchte, ihre in der Stadtmission in Hamburg gewonnenen theologischen und praktischen Einsichten in der Mutterhausdiakonie fruchtbar zu machen.

Der ausführlichste Teil der Untersuchung ist der Position des Mutterhauses im Nationalsozialismus gewidmet (III). Der damalige Vorsteher, Pfarrer Hermann Jungclaussen, versuchte als Mitglied der regimetreuen Glaubensbewegung Deutsche Christen, die nationalsozialistische Ideologie im Mutterhaus zu integrieren – dies traf allerdings auf heftigen Widerstand der Oberin und des Großteils der Schwesternschaft. Der Rücktritt Jungclaussens 1937 und die Übernahme des Amtes durch den ehemaligen Rostocker Praktischen Theologen Prof. Dr. Helmut Schreiner, der auf Grund kirchenpolitischer Konflikte zwangsweise pensioniert worden war, gaben der Arbeit eine neue Richtung zwischen den kirchenpolitischen Fronten.

Besonders anregend ist die Darstellung der Entwicklungen in der Nachkriegszeit, da sie den Ausbau der Lehrdiakonie, eines bisher wenig beachteten Forschungsfeldes, in Münster zeigen (IV). Unter der Federführung von Oberin Dorothea Petersmann experimentierte das Münsteraner Mutterhaus mit neuen Formen der Ausbildung. Dadurch gelang die Integration der Verbandsschwestern in die Mutterhausdiakonie – ein Vorhaben, das oftmals angesichts der gegenseitigen Vorbehalte zu scheitern gedroht hatte. Die Folge war die finanzielle Gleichstellung von Verbandsschwestern und Diakonissen. Durch die wirtschaftliche Trennung des Mutterhauses von dem wenig rentablen Krankenhaus erhielt die Mutterhausleitung einen finanziellen Spielraum, der die Gründung von diversen Ausbildungsstätten ermöglichte. Als herausragend ist hier neben einer hauswirtschaftlichen Privatschule und der Pflegevorschule die „Sozialpädagogische Ausbildungsstätte" zu nennen. An dieser Stelle gelang Petersmann die erhoffte Verbindung von Mutterhausdiakonie und Sozialpädagogik. Gleichwohl blieben die Ausbildungszweige nebeneinander bestehen, so dass es nicht zu einer Reform des Diakonissenwesens kam. Die Chance, eine neue Form des diakonischen Dienstes zu entwickeln und damit dem Untergang der Mutterhausdiakonie etwas entgegenzusetzen, wurde nicht wahrgenommen.

Bendicks erklärtes Ziel ist es, eine Geschichtsschreibung „von oben" durch „eine Darstellung von unten" (16) zu ergänzen, was angesichts der Quellenlage ein schwieriges Unterfangen darstellt, da sie für ihre Darstellung nahezu ausschließlich auf offizielle Korrespondenzen, Periodika und Aktennotizen zurückgreifen kann. Der Zugang zu den aussagekräftigen Schwesternakten sowie das Führen von Interviews, die der Darstellung ein wirklichkeitsdichtes Gepräge hätten verleihen können, blieben ihr versagt. So stellt sich die Frage, wie Bendick ihrem Ziel überhaupt gerecht werden *kann*. Da sie kaum Ego-Dokumente der Schwestern zur Verfügung hat, bleibt ihre Darstellung der Institutionengeschichte verhaftet. Dies wäre an und für sich kein Monitum, bringt doch die Arbeit ausreichend neue Erkenntnisse, sie bleibt damit aber hinter den eigenen Ansprüchen zurück.

An dem anzuzeigenden Werk positiv zu würdigen ist die akribische Sichtung und

Aufarbeitung der zur Verfügung stehenden Quellen. Ein gründliches Lektorat hätte dem geneigten Leser jedoch über einige unschöne Klippen hinweghelfen können, wie zum Beispiel die durchgängige Verwendung des Präsens in einer historischen Darstellung.

Dennoch: Claudia Bendick leistet mit ihrer Arbeit einen Beitrag zur jüngsten Kirchen- und Diakoniegeschichte Westfalens, der uns über bislang weitgehend unbekannte Arbeitsfelder aufklärt. Ihre quellendichte Rekonstruktion der Geschichte des Münsteraner Mutterhauses liefert einen weiteren Baustein zur Geschichte der evangelischen Schwesternschaften im 20. Jahrhundert. Für einen Eckstein hätte es jedoch einer Synopse von Institutionengeschichte und Biographie zu einer wirklichkeitsdichten, integrierten Darstellung bedurft.

Berlin/Hannover *Rajah Scheepers*

Haas, Reimund, Stefan Samerski (Hrg.): Bernhard Stasiewski (1905–1995). Osteuropahistoriker und Wissenschaftsorganisator. (Theologie und Hochschule Heft 3). Münster, MV-Verlag, 2007, 264 S., 2 schw.-w. Tab., 58 schw.-w. Fotos, 978-3-86582-435-6.

Das lange, schaffensreiche Leben Bernhard Stasiewskis bietet nicht nur, wie die Herausgeber des Bandes unterstreichen, einen prominenten, sondern im eigentlichen Sinne zugleich persönlichen Zugang zu einer Epoche, ihren Wandlungen, Beständigkeiten, und den sie kennzeichnenden Möglichkeiten. Die Prominenz dieser in vielerlei Hinsicht bemerkenswerten Biografie begründet sich also zum einen in den bis in unsere Zeit nachwirkenden Umbrüchen des 20. Jahrhunderts und zum anderen in dem unermüdlichen Einsatz des in Rixdorf geborenen und 1995 in Ittenbach verstorbenen Gelehrten in priesterlichen, bildungspolitischen, wissenschaftsbetrieblichen und besonders forschungsgeschichtlichen Belangen. An seinen Leistungen werden die epochalen Fortschritte und Wendungen auf diesen Gebieten, denen Stasiewski mitunter selbst Gestalt gab, nachvollziehbar. Wenn eine anlässlich seines zehnten Todestages von der Thomas-Morus-Akademie organisierte Studienkonferenz, der sich die in dem Band versammelten Beiträge größtenteils verdanken, wenn eine solche Konferenz „eine erste Bilanz dieses reichen Gelehrtenlebens" (S. 9) zieht, stehen zwangsläufig Reflexionen und Standortbestimmungen jener gesellschaftlichen Wirkungskreise an, die den Gewürdigten und die Laudatoren miteinander verbinden.

Nach Grußworten des Kölner Erzbischofs Kardinal Meisner (S. 11–14), seines Berliner Kollegen Kardinal Sterzinsky (S. 15–16) und Stasiewskis einzigem Habilitanden Gabriel Adriányi im Namen des Dekans der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn (S. 17–20) unternimmt der schon wegen seines Umfanges bestimmende Beitrag von Stefan Samerski unter dem Titel „Bernhard Stasiewski – Gelehrter, Wissenschaftsmanager, Priester und Mensch" (S. 21–136) den Versuch, eine umsichtige Summe des Lebens zu ziehen. Dem schließen sich eine Reihe von Gedenkworten an, die die Vielfalt der Wirkungsstätten und die Verdienste Stasiewskis bestens illustrieren: Reimund Haas berichtet zunächst über „Impulse aus der Studienkonferenz der Thomas-Morus-Akademie" (S. 137–146), dann Karl-Joseph Hummel über „Bernhard Stasiewski und die zeitgeschichtliche Erforschung des Nationalsozialismus" (S. 147–158), Roderich Schmidt über „Bernhard Stasiewski und der Johann-Gottfried-Herder-Forschungsrat" (S. 165f.), Paul Mai über „Bernhard Stasiewski und das Institut für Ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte" (S. 167–170), Reimund Haas noch einmal über „Bernhard Stasiewski und das Katholische Bildungswerk Berlin 1946–1954" (S. 171–176), Werner Marschall äußert sich zur „Priesterausbildung im Erzbistum Breslau, wie sie Bernhard Stasiewski erlebte" (S. 177–180), Augustinus Krinner zu „Bernhard Stasiewski und sein(em) Einsatz für den Dritten Bildungsweg in der Priesterausbildung" (S. 181–184) und schließlich Gabriel Adriányi über die „Akademische Lehre und Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses durch Bernhard Stasiewski" (S. 185f.); einen raschen Überblick über Stasiewskis wissenschaftliches Profil verschafft die von seiner Schwester Narzissa erstellte „Vollständige Bibliographie Bernhard Stasiewski" (S. 187–246), welche um eine von ihr und Reimund Haas angefügte „Liste der unveröffentlichten (Vortrags)Manuskripte von Bernhard Stasiewski" (S. 247–258) und ein „Verzeichnis der Doktoranden und des Habilitanden" (S. 259–262) ergänzt wird; eine Auflistung der Mitarbeiter (S. 263) schließt den Band ab.

In gewisser Harmonie zum Gesamttenor der Beiträge nähert sich Samerski äußerst einfühlsam, aber auch im Duktus eines um Ausgewogenheit und Nüchternheit bemühten Historikers über einen biografischen Zugriff den großen Qualitäten Stasiewskis, die er mit den im Untertitel aufgeführten, zitierten Charakteristika einfängt. Vorzüglich recherchiert und mit zahlreichen Fotos anschaulich dokumentiert, gelingt hier die Nachzeichnung des Lebensweges eines unbeugsamen, oder sachlicher: ideologieresistenten und erst spät durch eine Professur gewürdigten Geistes, der insbesondere der Geschichtswissenschaft der Nach-

kriegszeit, hier wesentlich auf den Gebieten der Ostmitteleuropaforschung und der Aufarbeitung kirchlicher Zeitgeschichte, wegweisende Impulse verliehen hat. Dass der Schwerpunkt der Lebensskizze auf Stasiewskis Leistungen bei der Wissenschaftsorganisation und der (überfälligen) Weiterentwicklung fundamentaler Forschungspositionen liegt, erklärt sich also nicht in erster Linie durch die berufsbedingte Nähe des Biografen, als durch die Bedeutung dieser Wirkungsaspekte für das Profil des Gewürdigten als geschichtliche Persönlichkeit. Gleichwohl hätte man sich den Menschen Stasiewski stärker in den Blick rückende Auslassungen an der einen oder anderen Stelle gewünscht, sei es weil ihm nahestehende Menschen noch in der Lage wären, darüber Auskunft zu geben, sei es weil etwaige Äußerungen in Briefen oder Noten die individuelle Größe seiner Erfolge und Rückschläge dem Publikum noch anschaulicher gemacht hätten. Andererseits: Indem Samerski sowohl in Bezug auf ein womöglich als parteiisch auslegbares Einlassen auf das Privat-Intime wie auch in Bezug auf Beurteilungen der zeitgenössischen Strömungen und Kräfte im wissenschaftspolitischen Raum Maß hält, kann die Biografie die (berufliche) *vita* eines großen Gelehrten angemessen, das heißt auch unter kritischer Beleuchtung eines langen Abschnittes deutscher Wissenschaftshistorie würdigen. Die Aufarbeitung der hier exzellent miteinander verschränkten lebens- und forschungsgeschichtlichen Dimensionen ist mit Samerskis Aufsatz wie mit dem Gedenkband insgesamt freilich nicht an ihr Ende gelangt, sondern hat einen bemerkenswerten Anstoß erhalten. Schon deshalb hat das Buch einen breiten, über die Verbundenheit mit der Person Stasiewski hinausgehenden Leserkreis ausdrücklich verdient.

Köln *Christian-Frederick Felskau*

Heitzenrater, Richard P.: John Wesley und der frühe Methodismus. Übersetzt aus dem amerikanischen Englisch von Wolfgang Günter. Göttingen: Edition Ruprecht 2007. Kart. 394 S., ISBN-13: 978-3-7675-7076-4/ ISBN-10: 3-7675-7076-9.

Die besondere Bedeutung dieses Buches liegt darin, dass es die erste, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Biographie John Wesleys in deutscher Sprache seit dem epochemachenden Werk von Martin Schmidt (John Wesley, Band I, Die Zeit vom 17. Juni 1703 bis 24. Mai 1738, Zürich/Frankfurt a. M. 1953; II, Das Lebenswerk John Wesleys, 1966) darstellt. Die amerikanische Originalausgabe ist allerdings schon vor mehr als 10 Jahren erschienen (Wesley and the People Called Methodists. Abingdon Press Nashville, 1995). In der internationalen Forschung gilt sie inzwischen als Standardwerk, und darum ist es sehr zu begrüßen, dass das Buch jetzt auch in einer deutschen Ausgabe zur Verfügung steht.

Heitzenraters Arbeit hat eine Reihe von Vorzügen: Das Buch ist streng nach den Quellen erarbeitet. Fast überall belegt H. seine Darstellung mit Zitaten aus Originalquellen, wobei er die Nachweise nicht überall direkt erbringt, sondern durch Verweis auf entsprechende Passagen in seinen früheren Veröffentlichungen (leider fehlen einige dieser Verweise in der deutschen Ausgabe, z. B. S. 41 und 50). Heitzenrater und seine Leser und Leserinnen profitieren dabei von der stupenden Kenntnis des einschlägigen Materials, die sich der Autor als Mitherausgeber der sieben Bände von John Wesleys *Journal and Diaries* in der neuen Gesamtausgabe der Werke John Wesleys und als *General Editor* dieses Unternehmens erworben hat (vgl. The Works of John Wesley. Editor-in-Chief Frank Baker, seit 1983 General Editor Richard P. Heitzenrater. Begonnen 1975 als The Oxford Edition of the Works of John Wesley durch Clarendon Press, Oxford, weitergeführt 1984 als Bicentennial Edition durch Abingdon Press, Nashville TN , darin: Volume 18, Journal and Diaries I ,1735–38 – Volume 24, Journal and Diaries VII, 1787–1791, edited by W. Reginald Ward and Richard P. Heitzenrater, Abingdon Press Nashville 1988–2003).

Dagegen verzichtet Heitzenrater auf eine explizite Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur, was der Lesbarkeit des Buches gut tut. Allerdings können so nur Fachleute erkennen, wie er sich in offenen Fragen der Forschung positioniert.

Das Buch beginnt mit einem ersten Kapitel *„Der Methodismus und das christliche Erbe in England"*, in dem H. sehr instruktiv die kirchlichen und geistlichen Voraussetzungen für die Entstehung der methodistischen Bewegung skizziert. Überraschenderweise spricht er dann im nächsten Kapitel von einer dreifachen Entstehung (engl. *rise*, was etwas ungeschickt mit *Aufkommen* übersetzt wird, anders S. 70) des Methodismus, nämlich in Oxford, Georgia und London. Mir scheint damit die Bedeutung des Wirkens Wesleys in Georgia zu positiv bewertet, das er auch selber wohl immer als Scheitern gesehen hat. Außerordentlich spannend ist dagegen die Schilderung der theologischen und geistlichen Entwicklung Wesleys im Jahr 1738. H.s akribische Methode, die Schritt für Schritt den Selbstzeugnissen Wesleys folgt, zeigt, wie sehr dieser um den rechten Weg gerungen hat und wie viele unterschiedliche Phasen er in seinen theologischen Überzeu-

gungen, insbesondere hinsichtlich des Zusammenhangs von Rechtfertigung und Glaube, in diesen Monaten durchlief. Jede allzu schematische Darstellung der „Bekehrungs"-erfahrung Wesleys findet hier ihre Widerlegung.

Für die Darstellung der weiteren Entwicklung des Wirkens Wesleys und des Werdens der methodistischen Bewegung in den folgenden Kapiteln gilt Ähnliches: Oszillographisch genau zeichnet H. alle Schwankungen in theologischen und organisatorischen Fragen auf und lässt zugleich erkennen, welche grundsätzlichen Perspektiven und Linien konstant bleiben. Von seinem Ansatz her, der im englischen Titel noch deutlicher zum Ausdruck kommt als im deutschen, möchte H. John Wesleys Leben und Werk im Zusammenhang mit der Arbeit seiner Weggenossen darstellen. Das gelingt auch teilweise. Vor allem wird der Einfluss seines Bruders Charles relativ breit und konturiert dargestellt. Auch viele andere der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, einschließlich derer, die eigene Wege gingen, und eine Reihe seiner Gegner kommen zu Wort. Allerdings bleibt das Bild durch die Art der Quellenbenutzung fast notwendigerweise auf John Wesley (und teilweise auch auf seine Sicht) fokussiert. So wird die von seinem Bruder hintertriebene Verlobung mit Grace Murray nur kurz gestreift und die unglückliche Ehe mit Mary Vazeille nicht einmal erwähnt – vielleicht deshalb, weil sie für Wesleys Wirken und den frühen Methodismus keine erkennbare Rolle spielte. Denn H. sieht Wesley keineswegs unkritisch. Seine Schwächen werden durchaus gesehen und oft mit freundlicher Ironie gezeichnet.

Sehr verdienstvoll ist, dass H. bei der Darstellung der weiteren Entwicklung der methodistischen Bewegung unter Wesleys Leitung Einblick in die kritische Analyse der verschiedenen Editionsstufen der sog. *Minutes* bietet. Das sind die Protokolle der Verhandlungen der Konferenzen ausgewählter Prediger mit John Wesley, die jährlich stattfanden und die theologischen und organisatorischen Entscheidungen für das Werk trafen. Diese Protokolle wurden gedruckt und die Beschlüsse später in verschiedenen Ausgaben, z. B. den *Large Minutes* zusammengestellt, die so etwas wie eine erste Kirchenordnung darstellten. Allerdings kam es im Verlauf der Zeit auch zu nachträglichen Änderungen, und deswegen ist die für Band 10 der neuen Gesamtausgabe vorgesehene kritische Edition dieser Texte ein dringendes Desiderat der Forschung. H. kennt aber offensichtlich schon die wichtigsten Ergebnisse und lässt uns in der Schilderung der Entwicklung des frühen Methodismus daran teilhaben.

Die Übersetzung aus dem Amerikanischen ins Deutsche, oft ein Schwachpunkt solcher Unternehmungen, ist im Großen und Ganzen korrekt und flüssig. Nur an einigen Stellen tappt der Übersetzer in die Falle: *profaness* ist nicht *Profanität,* sondern *Unanständigkeit* (S. 43), ein *subscriber* ist kein *Unterschreiber,* sondern ein *Spender* (S. 135) und ein *preacher's stipend* ist kein *Stipendium,* sondern das *Predigersgehalt* (S. 233) [die Übersetzer nennen diese Fehlerquelle „falsche Brüder"]. Meiner Meinung nach hätte es dem deutschen Sprachgebrauch eher entsprochen, die Organisationsform der wesleyanischen *Societies* mit *Gemeinschaft* statt mit *Gesellschaft* zu übersetzen, und auch der berühmte Slogan: „*I look upon all the world as my parish*" wäre treffender mit „*Ich betrachte die ganze Welt als meine Pfarrei*" wiederzugeben als mit „*als meine Gemeinde*". Auf S. 306 muss es in der *Zeitleiste 7* statt „*Schlichter Bericht über die sogenannten Methodisten*" heißen: „*Schlichter Bericht über die Christliche Vollkommenheit.*"

Wirklich ärgerlich aber ist, wie die deutsche Ausgabe mit den Illustrationen der Originalausgabe umgeht. Dass 14 Bilder bzw. Faksimiles weggelassen wurden, mag man angesichts der beträchtlichen Zahl derer, die beibehalten wurden, verschmerzen. Dass aber bei einer Reihe von Abbildungen zwar die richtige, mit der Originalausgabe übereinstimmende Bildunterschrift steht, aber nicht die dazu gehörige Illustration, ist außerordentlich bedauerlich, zumal die Fehler nicht immer leicht zu erkennen sind: S. 42 zeigt nicht St. Paul's Cathedral in London, sondern (wie S. 48) St. Andrews in Epworth, S. 58 nicht Wesleys persönliches Tagebuch in Kurzschrift, sondern den letzten Eintrag in sein Kassenbuch von 1791, das Faksimile auf S. 75 ist kein Eintrag in Wesleys Tagebuch von 1735, sondern vermutlich eine Mitgliederliste der Gemeinschaft in Manchester und das auf S. 228 nicht Wesleys erster handschriftlicher Bezirkspredigtplan von 1754, sondern eine Seite seines persönlichen Tagebuches vom 16.–20. April 1738 in Kurzschrift. (Merkwürdigerweise finden sich einige der falsch eingeordneten Illustrationen nicht in der Originalausgabe.) Problematisch ist auch, dass auf die englische Übersetzung der Biographie von Martin Schmidt verwiesen wird und nicht auf das deutsche Original.

Aber trotz dieser Versehen bietet auch die deutsche Übersetzung des Buches von H. eine ausgezeichnete und empfehlenswerte Einführung in das Lebenswerk John Wesleys und die Entstehung des Methodismus, die spannend zu lesen und zugleich solide aus den Quellen erarbeitet ist.

Tübingen *Walter Klaiber*

Hermanns, Manfred: Sozialethik im Wandel der Zeit. Persönlichkeiten – Forschungen – Wirkungen des Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre und des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster 1893–1997. Mit einem Geleitwort von Bischof Dr. Reinhard Lettmann. Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh 2006. XVI+ 544 Seiten, 13 s/w Abb., kart. ISBN 3-506-72989-6.

Wissenschaftlich fundierte Literatur zur Geschichte Christlicher Sozialwissenschaften und insbesondere Katholischer Soziallehre hat Seltenheitswert, obwohl hier noch manche Schätze zu heben sind. Manfred Hermanns, der bereits mit seiner Monographie über den Caritaswissenschaftler Heinrich Weber (Würzburg 1998) und mit Artikeln über mehrere Sozial- und Caritaswissenschaftler beachtliche historische Untersuchungen vorgelegt hat, stellt in seinem neuen Werk die Persönlichkeiten vor, die den Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und ihrer Vorgängerin, der dortigen Königlichen Akademie, in den Jahren 1893–1997 innegehabt und auf je eigene Weise geprägt haben: den Sozialpolitiker und Sozialreformer Franz Hitze (1851–1921), den Sozial- und Caritaswissenschaftler Heinrich Weber (1888–1946), den universal gebildeten Gelehrten und Politikberater Joseph Höffner (1906–1987), den Anwalt katholischer Soziallehre und sozialer Marktwirtschaft Wilhelm Weber (1925–1983) und den moraltheologisch orientierten Sozialethiker Franz Furger (1935–1997). Ergebnis ist eine Folge von fünf Biographien, in denen die Münsteraner Sozialwissenschaftler dargestellt werden

- mit ihrem persönlichen, priesterlichen und wissenschaftlichen Werdegang vor, während und – sofern nicht der Tod ihrer Tätigkeit ein Ende setzte – nach ihren Jahren als Lehrstuhlinhaber in Münster;
- in ihren politischen Grundüberzeugungen und ihrem Verhältnis zu den christlich geprägten Sozialbewegungen und Parteien auf der einen und zu den von einer marxistischen und revolutionären Ausgangsposition geprägten Bewegungen und Parteien auf der anderen Seite;
- in ihrer Bedeutung für die katholische Kirche und den katholischen Volksteil, vor allem für die Schärfung der Gewissen in sozialpolitischer Hinsicht, die Entwicklung einer christlichen Gesellschaftslehre, die Förderung sozialpolitischer Erwachsenenbildung und die Organisation in Arbeitervereinen, Gewerkschaften, Caritasverband u. a. m.
- in ihrer durchaus je eigenen Ortsbestimmung, Grundlegung und Entfaltung Christlicher Sozialwissenschaften;
- in ihren Beiträgen zur Entwicklung des Münsteraner Lehrstuhls, der Fakultäten, denen er zugeordnet war sowie der Königlichen Akademie und Universität (seit 1902) als wissenschaftlichen Institutionen
- und nicht zuletzt in ihrer wirksamen Einflussnahme auf die Entwicklung der sozialen Sicherungssysteme vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik Deutschland.

Ergebnis der Forschung ist weiterhin die Geschichte eines Lehrstuhls, der von seinen politischen, sozialen und sozialwissenschaftlichen Wirkmöglichkeiten her von vornherein die besondere Aufmerksamkeit der staatlichen Behörden und der hinter ihnen stehenden politischen und gesellschaftlichen Kräfte fand. Es ist schon ein auch hochschul- und wissenschaftsgeschichtlich bemerkenswertes Kapitel, in dem der Verfasser die Berufungspolitik an einer deutschen Hochschule und die gezielte Interessenwahrnehmung staatlicher Herrschaftsapparate schildert. Allein die von ihm aufgewiesenen wiederholten mehrjährigen Vakanzen zwischen Ausscheiden oder Tod eines Lehrstuhlinhabers und der Wiederbesetzung des Lehrstuhls – mit ihren fatalen Folgen für die Kontinuität von Forschung und Lehre und für die Förderung der Studenten wie des wissenschaftlichen Nachwuchses – weisen auf eine bisher nicht genügend aufgearbeitete Problematik hin und sind zugleich auch als Warnung und Lehre für Gegenwart und Zukunft zu verstehen.

Vor allem aber hebt der Sozialwissenschaftler, Theologe und Historiker Manfred Hermanns die in der Geschichtsschreibung der Vergangenheit nicht immer gesehenen und gewürdigten Beiträge hervor, die neben bekannten Ordensgelehrten, vor allem Dominikanern und Jesuiten, auch Weltpriester zur Entwicklung Christlicher Sozialwissenschaften und Katholischer Soziallehre geleistet haben. Dass übrigens zwei der fünf behandelten Lehrstuhlinhaber als potentielle Erzbischöfe von Köln im Gespräch waren – Franz Hitze und Joseph Höffner, der es ja dann auch geworden ist –, zeigt das Niveau und die Einschätzung der nach Münster berufenen Priester und Wissenschaftler an.

Der Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre in Münster konnte in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts trotz großen persönlichen Einsatzes und trotz beachtlicher Leistungen seiner Inhaber nicht mehr die Öffentlichkeitswirkung früherer Jahrzehnte erreichen. Der Verfasser thematisiert manche Gründe dafür, andere deutet er an, manche sind auch nur zwischen den Zeilen zu lesen.

Die Zeit für eine offene und abgewogene Aufarbeitung ist wohl – aus inner- wie außeruniversitär wie auch kirchlich bedingten Gründen – noch nicht gekommen. Doch bleibt zu hoffen, dass der Verfasser mit seinen intimen Einblicken in die Situation in Münster das zu einem späteren Zeitpunkt nachholen kann.

Dankbar ist der Benutzer des umfangreichen Werkes für die breite Heranziehung und die Neuerschließung von Quellen sowie für die Befragung von Zeitzeugen, aber auch für die Fülle gehaltvoller Anmerkungen. Ein sorgfältig erstelltes Literaturverzeichnis (459–494) führt die Literatur der Lehrstuhlinhaber – Bücher, Artikel, Vorträge, Herausgeberschaften – und die Literatur über sie auf. Wie umfassend auch die allgemeine Literatur herangezogen wurde, zeigt ein umfangreiches Verzeichnis sonstiger Literatur (494–512). Personenregister und Sachregister runden ein Werk ab, das unser Wissen über die Geschichte Christlicher Sozialwissenschaften bereichert und das Beachtung in der Geschichtswissenschaft und Theologie, in Sozialwissenschaften und Politikwissenschaft, nicht zuletzt auch bei Sozialpolitikern, Praktikern der sozialen Arbeit und in der sozialen Bildungsarbeit verdient.

Bergisch Gladbach *Karl Hugo Breuer*

Hirschfeld, Michael, Maria Anna Zumholz (Hrg.): Oldenburgs Priester unter NS-Terror 1932–1945. Herrschaftsalltag in Milieu und Diaspora. FS für Joachim Kuropka zum 65. Geburtstag, Münster, Aschendorff-Verlag, 2006, 700 S., Abb., 3-402-002492-6.

Aus Anlass der Emeritierung des Vechtaer Landeshistorikers Joachim Kuropka haben Michael Hirschfeld und Maria Anna Zumholz eine Dokumentation über das Schicksal katholischer Priester im Freistaat Oldenburg zwischen 1932 und 1945 herausgegeben. Der Band vereinigt insgesamt 80 Lebensbilder von ganz unterschiedlicher Länge. Die Auswahl orientiert sich am regionalen Wirkungskreis der Geistlichen während der NS-Zeit. Gleichwohl vermisst man prominente Namen, allen voran jene der Bischöfe Clemens August von Galen und Heinrich Wienken, deren Wirksamkeit sich zumindest mittelbar auf ihre Heimat erstreckte, wie die Registernachweise zeigen. Allein 20 Geistliche sind auch in dem 2006 erschienenen Handbuch über den katholischen Klerus im Oldenburger Land kenntnisreich abgehandelt (Baumann/Sieve [Hrg.]), drei Beiträge wurden bereits an anderer Stelle veröffentlicht (Kuropka (Hrg.), Geistliche und Gestapo, 2004). Das Anliegen der Herausgeber zielt offenbar nicht allein darauf, das Konfliktverhalten katholischer Geistlicher beschreibend nachzuweisen. Ihnen geht es zugleich um den „Herrschaftsalltag in Milieu und Diaspora", genauer um „eine milieutheoretisch fundierte und alltagsgeschichtlich orientierte kollektive Konfliktbiographie aller im Oldenburger Land tätigen katholischen Geistlichen" (Einführung, XIV).

Dem dienen die übergreifenden Beiträge der Herausgeber am Beginn und am Ende des Bandes. Sie handeln über den Gegensatz zwischen „totalitärer Rassenreligion und katholischen Grundwerten" (M. A. Zumholz, 1–17), die „Annäherungen an eine Kollektivbiographie der oldenburgischen NS-Täter" (M. Hirschfeld, 18–46), über „Ordensangehörige im Visier der nationalsozialistischen Machthaber" (M. A. Zumholz, 719–730) und „Konflikte um symbolische Handlungen" (M. A. Zumholz, 732–748) sowie – das Ganze resümierend – über „Oldenburgs Priester in Milieu und Diaspora 1932 bis 1945" (M. A. Zumholz, 749–783). Verzeichnisse über Abbildungen und Tabellen sowie ein Personen- und Ortsregister runden eine Publikation ab, deren Anfänge auf ein Projekt Kuropkas Anfang der 1990er Jahre zurückgehen. Nicht nur im Titel lehnt sich der Band damit an die von Ulrich von Hehl bearbeitete, biographische und statistische Dokumentation „Priester unter Hitlers Terror" an (Hehl/Kösters u. a. (Bearb.), [4]1998) (16).

Die Einzelbeiträge stützen sich auf neue Aktenfunde, u. a. aus den nach 1990 aufgefundenen Überlieferungen des Reichskirchen- und Reichsjustizministeriums sowie des Sicherheitsdienstes der SS. Das weithin bekannte historische Bild vom Konfliktverhalten des katholischen Klerus verdichtet sich auf diese Weise weiter (16, 750). Ob es allerdings der weitergehenden Schlussfolgerung bedarf, wegen zentraler, vor allem schulpolitischer Zwangsmaßnahmen des NS-Regimes seien von dessen Verfolgung letztlich alle Ortsgeistlichen betroffen gewesen, darf man bezweifeln (XIV, 14f., 751). Denn außer der Absicht, sämtliche oldenburgischen Geistlichen zumindest implizit zu berücksichtigen, wird erkennbar, dass die Konfliktgeschichte des Klerus als Speerspitze eines religiös begründeten Widerstands des katholischen Milieus gedeutet wird. So fragt Maria Anna Zumholz rhetorisch, „ob nicht weltanschaulicher Widerstand gegen das NS-Regime mit dem Ziel, eine ‚Gleichschaltung der Seelen' im Sinne der nationalsozialistischen Ideologie zu verhindern, dem Wesen eines totalitären menschenfeindlichen Regimes gerechter wird, als politischer Widerstand mit dem Ziel eines politischen Umsturzes (...)" (781). Im Anschluss an Joachim Kuropka unterstreicht sie, dass die weltanschaulichen Zweifel an der Legitimität der totalitären

Herrschaft die Grundvoraussetzung für ihren Sturz gewesen seien (17). Gegen eine solche Ausweitung des Widerstandsverständnisses ist polemisch eingewandt worden, hier mutiere der „Widerstand ohne Volk" zu einem „Volk von Widerständlern".

Dass sich das Oldenburger Münsterland besonders eignet, um die These katholischer Milieuresistenz zu belegen, lässt sich schwerlich bestreiten. In dieser *politisch* seit 1803 zum protestantischen Oldenburg gehörenden, *kirchlich* aber weiterhin mit dem katholischen Bistum Münster verbundenen ländlichen Region waren Konflikte zwischen Staat und Kirche, die konfessionell und weltanschaulich überlagert waren, geradezu milieukonstitutiv. Der Versuch der hier bereits seit 1932 regierenden Nationalsozialisten, zumal in Person des Oldenburgischen Gauleiters und Ministerpräsidenten Röver, die „Blut-und-Boden-Religion" im Sinne Alfred Rosenbergs zu etablieren, scheiterte an der kirchengebundenen katholischen Bevölkerung. Ein erster Anlauf, das Schulwesen symbolisch mit der Entfernung der Kreuze aus den Klassenzimmern zu entkonfessionalisieren, musste 1936 zurückgenommen werden, was Druckwellen bis nach Berlin erzeugte. Auf die Dauer jedoch ließ sich die Verdrängung der Geistlichkeit aus dem Religionsunterricht und die Einführung der Gemeinschaftsschule nicht verhindern. Zwar gab es durchaus Vertreter, die gerade in Kirchenfragen eher zur Zurückhaltung neigten, wie Hirschfelds – nicht ganz überzeugend als „Kollektivbiographie" bezeichneten – Ausführungen über die NS-Parteichargen und staatlichen Verwaltungsfunktionäre zeigen. An dem Willen, an ihrem jeweiligen Platz dem Führer entgegenzuarbeiten, ließen aber auch sie keinen Zweifel aufkommen. Zu Recht mahnt Zumholz daher an, die Auswirkungen der repressiven Gewalt des totalitären Polizeistaates selbst in einer geschlossen katholischen Region nicht zu unterschätzen (769–771).

Es fällt indes auf, dass die Kriegsjahre, die doch immerhin die Hälfte der zwölfjährigen nationalsozialistischen Herrschaft ausmachten, in den Lebensbildern kaum (z. B. 555 f.) und in den übergreifenden Beiträgen gar nicht berücksichtigt sind. Die Ausweisung des Bischöflichen Offizials Franz Vorwerks zeigt, dass der vielzitierte „Burgfrieden" des Regimes mit der Kirche nicht existierte (665–687). Aus seelsorglichen Gründen war jene Zurückhaltung geboten, wie sie Vorwerks Amtsnachfolger Johannes Pohlschneider und mit ihm die Mehrzahl der Geistlichen praktizierte (516–529). Darüber hinaus konstatiert Zumholz, dass sich weder Hinweise auf einen latenten Antisemitismus noch Belege für eine Zustimmung zum Krieg hätten finden lassen (780). Wie dieser negative Quellenbefund zu interpretieren ist, bleibt offen.

Hier besteht offenkundig noch Forschungsbedarf: Die traditionsbestimmte, komplexe Verschränkung von katholischem Milieu und Kirche mit der nationalsozialistischen Kriegsgesellschaft erzeugte Gemengelagen und Ambivalenzen, die zur historischen Realität des katholischen Milieus gehören, quellenmäßig aber schwierig zu fassen sind. Über die antisemitischen Erfahrungen des wegen seiner „nichtarischen" Herkunft internierten Pfarrers Eduard Frese (158–162) erfährt der Leser wohl auch aus diesem Grunde nichts. Solche Einwände mindern nicht den Wert der vorgelegten Dokumentation. Sie sollen vielmehr andeuten, in welche Richtung künftig weiterzuforschen ist, um zu einer Kollektivbiographie des (oldenburgischen) Klerus zu gelangen.

Schließlich sind zwei Fehler anzumerken: So wird die auf politische Zurückhaltung seines Klerus zielende Mahnung des Paderborner Erzbischofs Lorenz Jaegers „Euer Bischof gehört ins KZ, nicht Ihr" gegen ihren Sinn interpretiert, wenn sie als vermeintlicher Beleg für einen unter den Geistlichen verbreiteten Vorwurf herhalten muss, „die Bischöfe spielten im Protest den Helden, während die inhaftierten Priester in Dachau die Zeche zahlen müssten." (528) Und das Lied der katholischen Jugendbewegung „Uns rufet die Stunde", das 1932 in den Oldenburger Volkszeitung veröffentlicht wurde, stammt nicht von dessen ambitionierten Schriftleiter Franz Morthorst (438 f.), sondern von Georg Thurmair, einem Mitarbeiter Ludwig Wolkers im Jugendhaus Düsseldorf.

Bonn *Christoph Kösters*

Hüffmeier, Wilhelm (Hrg.): Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Die Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Leipzig, Evangelisches Verlagshaus, 2006, 232 S., Paperback, 3–374–02393–2.

Seit der Gründung des Kirchenbundes in der DDR, dessen Organe die evangelischen Landeskirchen angesichts der Differenzierungspolitik der SED zu gemeinsamem Handeln befähigen sollten, fanden *Lehrgespräche* zwischen den dortigen lutherischen und unierten Kirchen statt. Zeitgleich und mit Querverbindungen zu den Verhandlungen um die Leuenberger Konkordie galten sie zunächst der *Herstellung* von Kirchengemeinschaft und, nachdem diese aufgrund der Konkordie von 1973 realisiert war, ihrer *Intensivierung*. Über Jahre hinweg wurden in paritätischer Besetzung lutherisch-unierte Gespräche geführt,

deren Ertrag aber weithin unbekannt blieb. Erst die Initiative einer Vollversammlung der Union Evangelischer Kirchen (UEK) von 2004 entriss jene von 1969 bis 1978 geleistete Arbeit der Vergessenheit. Der letzte Präsident der Kirchenkanzlei der EKU und danach der UEK präsentiert als Herausgeber die damals erreichten Ergebnisse.

Es handelt sich um Texte von unterschiedlicher Art. Die lutherisch-unierten Lehrgespräche galten in ihrer ersten Phase (1969–1973) dem zentralen Topos „Rechtfertigung" – mit dem Proprium eines weitreichenden Bezugs auf die gegebene Situation, das Leben und Zeugnis von Christen und Kirchen im Machtbereich der SED-Diktatur, die jede Ideologiekritik zu unterdrücken suchte. In Gestalt von „Werkstattberichten" blieb der gemeinsam formulierte Ertrag jener Gesprächsphase im Modus des Unabgeschlossenen. Der erste Bericht dokumentiert eine Vorverständigung über „Verkündigung, Lehre und Kirchengemeinschaft"; ihm folgen vier weitere, die das evangelische Verständnis von Rechtfertigung auf die gegebene Situation beziehen, dabei auch ideologisch besetzte Begriffe in den jeweiligen Diskurs aufnehmen: Hier geht es um „Rechtfertigung und die heutige Rede von Gott", „Rechtfertigung und Gesellschaft", „Rechtfertigung, Glaube und Bewusstsein" sowie um „Rechtfertigung und Zukunft" (31– 105). Der Duktus der Berichte zeigt die Absicht, auch auf berechtigte Anliegen innerhalb des marxistischen Ideologiekonstrukts Bezug zu nehmen; situativ verständlich verzichten sie auf jegliche Polemik, bringen aber jeweils die deutlich andere Sicht des christlichen Glauben zur Geltung. Jene Werkstattberichte erschienen zwar im Kirchlichen Jahrbuch der EKD, waren aber in der DDR nur einem sehr begrenzten Rezipientenkreis zugänglich und bekannt.

Gesprächsergebnisse der folgenden Jahre konnten dann zum Teil auch in der DDR publiziert werden. Das gilt einmal für die gemeinsame Verständigung über das Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi, die zur These einer Komplementarität beider politisch-ethischen Konzepte führte. Die im Herbst 1978 vorliegenden Texte konnten 1980, rascher als sonst üblich, unter dem Titel „Kirchengemeinschaft und politische Ethik" gedruckt werden (107– 156), wenn auch nur unter Verzicht auf einige signifikante Anlagen. So erscheinen jetzt erstmalig mehrere das Gesamtthema exemplifizierende Fallstudien: zum 8. Mai 1975 als „30. Jahrestag der Befreiung vom Faschismus", zum „Verhältnis von Konfirmation und Jugendweihe" und zur Formel „Einheit von Bürgerpflicht und Christenpflicht" (157–170).

Zeitlich parallel und mit der Absicht, Gemeinsames zu betonen, hatte sich eine andere Arbeitsgruppe mit der auch gegenwärtig lebhaft diskutierten Thematik „Amt – Ämter – Dienste – Ordination" befasst. Hier betraten die damals Beteiligten Neuland. Das 1978 vorliegende Ergebnis des Gespräches erschien, DDR-üblich verzögert, 1982 im Druck (171– 208). Die hier erstrebte und zum Teil erreichte Verständigung kann auch für heute als vorbildlich gelten.

In einem einführenden Referat (9–28) würdigt Michael Beintker den theologischen Ertrag und die bleibende Bedeutung der im DDR-Kirchenbund geführten Lehrgespräche. Er betont die Notwendigkeit *theologischer Klärung,* wo immer kirchliche Strukturprobleme zu lösen sind, und spricht in diesem Sinne vom „Modellcharakter" der damaligen Lehrgespräche. Denn „die das Handeln begleitende theologische Reflexion steht … in einem direkten Verhältnis zu der Freiheit, die der Kirche auch unter dem Druck des Faktischen verheißen ist" (23).

Berlin *Rudolf Mau*

Köser, Silke: Denn eine Diakonisse darf kein Alltagsmensch sein. Kollektive Identitäten Kaiserswerther Diakonissen 1836–1914 (Historisch-theologische Genderforschung, 2), 573 Seiten. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt 2006, ISBN 3-374-02232-4.

Die Forschung hat der Bedeutung von Diakonissen für die Identität und das Profil der diakonischen Anstalten bisher nur wenig Beachtung geschenkt – *nota bene*: den Diakonissen als Individuen mit eigener Frömmigkeit und Biographie. Dabei verspricht diese Perspektive eine Reihe von Erkenntnissen zu wichtigen Forschungsdesiderata: einerseits zu weiblichen Lebenszusammenhängen in einer Frauengemeinschaft, andererseits zum Agieren der Diakonissen in Gesellschaft, Kirche und Medizin im 19. Jahrhundert. Fragen von Frauenerwerbstätigkeit, Emanzipation der Frau, einer möglichen Feminisierung des Religiösen und der Professionalisierung der Krankenpflege rücken dabei in den Vordergrund.

Mit Silke Kösers Dissertation zu den kollektiven Identitäten Kaiserswerther Diakonissen in den Jahren von 1836 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges wird nun endlich eine Forschungslücke der Diakoniegeschichte geschlossen. Die Studie basiert zum einen auf Instruktionen und Leitbildern der Institution – Hausordnungen, Nachrufen, Ritualen –, zum anderen wertet die Autorin die Personalakten der Schwestern aus. Den theoretischen Hinter-

grund für ihre Untersuchung bildet Max Webers Herrschaftssoziologie, hier besonders die charismatische Herrschaft mit ihren Transformationen. Die kulturwissenschaftliche Perspektive der Autorin stellt den gelebten Alltag der Schwestern in den Vordergrund.

Die Einbettung in das Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt ermöglichte die interdisziplinäre Zugangsweise mit kirchengeschichtlichen, organisationssoziologischen und kulturwissenschaftlichen Fragestellungen. Betreut wurde die Arbeit von Prof. Dr. Ute Gause (Siegen) und Prof. Dr. Dorothee Wierling (Hamburg), den „besten aller Doktormütter", wie sich Köser etwas emphatisch im Vorwort ausdrückt (S. 13).

In der Einleitung (I) legt die Autorin eine Definition der „kollektiven Identität" vor, ausgehend von sozialpsychologischen, soziologischen, kulturhistorischen und kulturanthropologischen Ansätzen. Dabei kommt dem Umstand, dass es sich zwar um eine Gemeinschaft von Frauen handelte, diese Gemeinschaft ihre Leitung und Organisation, ihre Ordnungen und Deutungsmuster aber überwiegend von Männern erhielt, besonderes Gewicht zu.

Im ersten Kapitel (II) referiert Köser auf ca. 140 Seiten die Geschichte der Kaiserswerther Diakonissenanstalt in dem Untersuchungszeitraum 1836–1914, betrachtet durch die Brille des Weberschen Ansatzes. Ihr Augenmerk liegt dabei auf der bei Theodor Fliedner ausgemachten charismatischen Herrschaft, die sich unter seinen Nachfolgern zunehmend in traditionale Herrschaft wandelte. Dieser Wandel der Herrschaftsformen ermöglicht eine Einordnung der für diesen Zeitraum relevanten Aspekte wie dem Wachstum der Schwesternschaft, der Ausdifferenzierung der Funktionsbereiche und den Veränderungen durch Wechsel auf der Leitungsebene. Dargestellt wird das Verhältnis der Kaiserswerther Mutterhausdiakonie zu dem preußischen Staat, der verfassten Kirche und der Inneren Mission. Von besonderem Interesse ist die Skizzierung der Auseinandersetzungen zwischen weiblicher Diakonie und Frauenbewegung. Gekonnt zeichnet die Autorin hier die Annäherungen und Abgrenzungen anhand von wichtigem Quellenmaterial nach. Ein Problem dieser dichten Darstellung liegt darin, dass sich Köser allzu häufig auf die von der Diakonisse und Historikerin Anna Sticker edierten Quellen stützt, während die geistes-, theologie-, sozial- und medizingeschichtlichen sowie die politischen Hintergründe des „langen 19. Jahrhunderts" nur mehr am Rande zur Sprache kommen.

Das ausführlichste Kapitel (III) ist der (Re-) Konstruktion des Diakonissenbildes gewidmet. Das geschieht anhand von Hausordnungen, Dienstordnungen, Gestellungsverträgen, Leitbildern und anderen normativen (männlichen) Setzungen. Die Ordnungen sind ein guter Beleg dafür, wie sich die Schwesternschaft im Laufe der Zeit zum einen ausdifferenzierte, etwa durch die Schaffung verschiedener Hierarchieebenen, während zum anderen der Diakonissenberuf stark gegenüber typisch weiblichen Lebensentwürfen (Familie, Mutterschaft) profiliert wurde. Schrieben die Ordnungen normativ fest, was möglich war und zu sein hatte, zeigten die Leitbilder auf, wie der Diakonissenberuf idealtypisch auszusehen hatte. Ein weiterer wichtiger Baustein der kollektiven Identität war und ist der rituelle Lebensvollzug der Schwester im Mutterhaus. Hierbei spielen sowohl die Bewältigung und Überhöhung des Alltags durch feste Gebetszeiten, Bibelleseordnungen etc. eine ebenso wichtige Rolle wie auch das Feiern der besonderen Zeiten. Im Leben einer Diakonisse waren und sind dies neben den eigenen biographischen Momenten wie Einsegnung und Dienstjubiläen die Höhepunkte des Kirchenjahres in Verbindung mit den spezifischen Kaiserswerther Erinnerungsorten. In diesen Ritualen verdichtet sich die Zusammengehörigkeit der Schwesternschaft und es findet die Lebens-, Dienst- und Glaubensgemeinschaft ihren bildhaften Ausdruck.

Im letzten Kapitel (IV) schließlich analysiert Köser anhand von Ego-Dokumenten einzelner Schwestern, inwiefern die kollektive Identität tatsächlich bei den Kaiserswerther Diakonissen präsent war. Untersucht werden hier u. a. Briefe anlässlich des Eintritts in die Schwesternschaft wie auch Korrespondenz über Austritte oder den Eintritt in den Feierabend (i. e. Ruhestand). Ziel der Autorin ist es hierbei, „die [individuellen] Persönlichkeit[smerkmale] der Frauen möglichst umfassend" wahrzunehmen und zu „verhindern, dass ihnen posthum eine kollektive Identität zugeschrieben wird" (S. 45).

Zum Schluss seien noch einige kleinere Beobachtungen angemerkt, die den Lesegenuss etwas trüben: Köser postuliert im Vorwort, es handele sich um „starke Frauen" – doch in der Darstellung geht sie weder darauf ein, was eine „starke Frau" ist, geschweige denn, inwiefern man die Diakonissen als solche bezeichnen könnte. In gendergeschichtlicher Hinsicht bleibt offen (insbesondere mit Hinblick darauf, dass es sich um den zweiten Band der neuen Reihe „Historisch-theologische Genderforschung" handelt), welche Bedeutung der Kategorie „Geschlecht" bei der Konstruktion der Diakonisse zukam. Hier wären einige theoretische Vorüberlegungen oder auch Vergleiche zu dem männlichen Pendant, dem Diakon,

ertragreich gewesen (vgl. z. B. die knappen Bemerkungen S. 202). Heuristisch anfragbar bleibt, inwiefern tatsächlich kollektive Identitäten rekonstruiert werden können – insbesondere wenn dafür in erster Linie normative Texte (Hausordnungen, Leitbilder usw.) herangezogen werden. Denn auch die zweite Gattung, die Köser analysiert, die Ego-Dokumente, unterliegen im höchsten Maße normativen Zuschreibungen. So richteten die angehenden Diakonissen beispielsweise ihre Lebensläufe, mit denen sie sich um Aufnahme in das Mutterhaus bewarben, an den Erwartungen desselbigen aus. Dieser Vorbehalt lässt sich vermutlich auf die gesamte Korrespondenz mit dem Mutterhaus ausweiten: Wer sich in eine „totale Institution" (S. 209) begibt, der passt sich der dort geübten Kommunikation an – oder entzieht sich dem durch Austritt. Weiterführend wären an dieser Stelle *oral-history*-Untersuchungen, die eine Zusammenschau von schriftlichem Zeugnis und mündlichen Lebensberichten ermöglichen und somit ein genaueres Bild von Identität(en) zeichnen könnten.

Berlin/Hannover *Rajah Scheepers*

Levillain, Philippe, Ticchi, Jean-Marc: Le Pontificat de Léon XIII. Renaissances du Saint-Siège, École Française de Rome 368, Rom, École Française de Rome, 2006, 523 S., Paperback, 2-7283-0754-7.

Mit Pius IX. starb der letzte Papst, der als Papstkönig eine weltliche Macht ausgeübt hatte. So sehr von seinem Nachfolger Leo XIII. die Einverleibung des Kirchenstaates in den italienischen Nationalstaat als Unrecht empfunden wurde, so bot sich diesem doch die Chance, unbeschwert von territorialen Ansprüchen dem Papstamt eine neue moralische Autorität zu verleihen, und es besteht kein Zweifel, dass Leo XIII. diese Chance nützte. Mit Recht wird man von einem neuen Verständnis des Papstamtes, ja von einer Renaissance der päpstlichen Amts- und Lehrgewalt wie von einer Neubestimmung der Rolle des Vatikans im Orchester der Staaten sprechen können, um die sich Leo XIII. auf vielfältige Weise bemühte. Diesen Bemühungen widmete sich eine Tagung, die im Oktober 2003 unter der Ägide der *École française de Rome*, des *Institut universitaire de France* und des *Institut catholique de Paris* mit Beteiligung bekannter Kirchen- und Theologiehistoriker in Paris stattfand. Vorliegender Band stellt die Referate dieser Tagung vor.

Bevor wir jedoch dessen Inhalt zur Sprache bringen, kurz ein Hinweis auf einen Umstand, der dem deutschen Leser auf den ersten Blick auffällt. So gut wie alle Referenten, sieht man von G. P. Fogarty und A. M. Pazós ab, waren Franzosen oder Italiener. Deutsche Teilnehmer findet man nicht, obwohl die Tagung u. a. unter dem Schutz und Schirm des deutschen Kirchenhistorikers und Präsidenten der päpstlichen Kommission für Geschichtswissenschaft Walter Brandmüller stand. Dabei hätte das Pontifikat Leos XIII. nicht wenige „deutsche" Themen enthalten. Man denke an das Ende des deutschen Kulturkampfs und die geschickte Strategie Bismarcks, als er im Wissen um das neue Autoritätsverständnis des Papstes diesem das Schiedsrichteramt in der Karolinenfrage anbot, was schließlich zur Desavouierung des Zentrums durch den Vatikan führte. Man denke ferner an die unter maßgeblicher Beteiligung des deutschen Dominikaners Thomas Esser durchgeführte Indexreform, um nur diese beiden Punkte zu erwähnen. Doch nun zu den Beiträgen, die im Einzelnen darzustellen in einer Rezension leider nicht möglich ist. So sollen wenigstens die Themen der Aufsätze und deren Autoren genannt werden.

Die Beiträge werden eröffnet von den Herausgebern Ph. Levillain und J.-M. Ticchi, die sich dem Amtsverständnis des Papstes angesichts der sich wandelnden Welt zuwenden. Anschließend referiert Levillain über die Zugänge zur Erforschung des Pontifikats Leos XIII. Ph. Boutrou wendet sich den geschichtsträchtigen Ereignissen dieses Pontifikats zu. Eine spezielle Frage – nämlich die Rolle Frankreichs und seines Botschafters beim Heiligen Stuhl beim Konklave von 1878 – behandelt Bernard Barbiche. Die Situation des Papsttums im nunmehr italienischen Rom beleuchtet Catherine Brice.

Ein zweiter Abschnitt überschrieben „*Construire*", beginnt mit einem Beitrag von F. Jankowiak, der die Bemühungen Leos XIII. nachzeichnet, der neuen Situation einer „Regierung ohne Staat" gerecht zu werden und die römische Kurie entsprechend umzuformen. Dass Leo XIII. das Papsttum nach wie vor als eine internationale Größe im Spiel der Mächte und Nationen auffasste und eine internationale Rolle spielen wollte, beleuchtet L. Trincia, während L. Koelliker einem speziellen Thema nachgeht, dem diplomatischen Lavieren des Vatikans zwischen dem Dreibund und der russisch-französischen Allianz. Mit den Beziehungen zu Russland befasst sich auch ein Beitrag von J.-M. Ticchi.

In einem dritten Abschnitt unter dem Titel „*Unir e proteger*" erfahren wir Neues über die Beziehungen des Vatikans zur griechischen Welt (G.M. Croce), zur Türkei (J.P. Durand), zu den slawischen Balkanstaaten (R. Tolomeo), zu Malta (G. Ferragu), zu Lateinamerika (A. P.

Pazos). Spezielle Themen, nämlich die Christen im Ottomanischen Reich und die Unionen von Ostkirchen mit der lateinischen Kirche sowie die päpstliche Initiative gegen das Fortbestehen der Sklaverei, vor allem in Schwarzafrika, behandeln B. Dupuy und G. La Bella.

Der folgende Abschnitt – zweifellos der bedeutendste des Buches – ist überschrieben mit „Enseigner". Er beginnt mit einem Beitrag über die Enzyklika *Aeterni Patris* und die Erneuerung des Thomismus. Verfasser ist der Dominikaner S. T. Bonino, einer der besten Kenner der Materie. Mit der Enzyklika *Aeterni Patris*, mit ihrer Rezeption (und Nicht-Rezeption) wie ihrer Funktion im Lehrgebäude der Kirche und in der katholischen Theologie und Philosophie befasst sich auch Ph. Capelle. F. Dante wendet sich der Enzyklika *Rerum Novarum* zu und weist auf die bekannte Tatsache hin, dass vor allem konservative, ja intransigente Kreise bei der Abfassung der Enzyklika eine bedeutende Rolle spielten. Allerdings erscheint der Beitrag allzu kursorisch. So fehlt etwa ein Hinweis auf die Rolle von Albert Maria Weiß im Vorfeld der Enzyklika. Doch wird man Dante zustimmen dürfen, wenn er in der von der Enzyklika vertretenen katholischen Soziallehre eine genuine Ausprägung leoninischen Denkens und die bedeutendste Verlautbarung dieses Pontifikats sieht, die weit ins zwanzigste Jahrhundert hinein maßgebend war. Ob freilich die Behauptung des Autors, Leo habe mit der Enzyklika die Mauern zwischen der Kirche und der modernen Welt niedergerissen, stichhaltig ist, darf bezweifelt werden. Nicht erwähnt wird auch die Tatsache, dass die Enzyklika (die damit ihre Orientierung an Thomas von Aquin und ihre konservativen Wurzeln verrät) bei all ihrer Bedeutung einem überholten Gesellschaftsbild, aufgebaut aus von Gott gefügten Ständen, verhaftet blieb.

Weitere Themen sind die Begründung der „Benediktinerkonföderation", der G. Spinelli in einer quellengesättigten Arbeit nachgeht, ferner ein – leider allzu kursorischer – Überblick von O. Artus zum Thema „Leo XIII und die biblische Frage", worin als Verdienst des Papstes hervorgehoben wird, dass er, etwa durch die Errichtung der Bibelkommission, den Weg eröffnet habe, der schließlich in die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von 1943 mündete. Der von Leo XIII. ins Leben gerufenen Kardinalkommission für Historische Studien (ein mit Hergenröther, Hettinger, Ehrle durchaus „deutsches" Thema) wendet sich im Anschluss einer Arbeit von M. Maccarone C. Semaro zu. In der gut dokumentierten Darstellung kommt auch die Öffnung der Bibliothek und der Archive des Vatikans zur Sprache, zweifellos ein wichtiges Ereignis des leoninischen Pontifikats. G. P. Fogarty schließlich befasst sich mit dem Verhältnis Roms zur nordamerikanischen Kirche und bringt die Problematik des Amerikanismus zur Sprache.

Das Buch schließt mit den Abschnitten „*Recevoir et apprendre*" und „*Heritage*". Während im ersten Abschnitt sich die Autoren P. Valdrini, O. Poncet, M. Impagliazzo, V. Viaenne, B. Lamure und G. Del Zanna sich den Nationen und Kirchen des Ostens, sowie den Katholiken in Palästina und Albanien während des Pontifikats Leos zuwenden, geht im zweiten Abschnitt M. Agostino der Rezeption des Papstes bei seinen Nachfolgern nach, H. Yannou befasst sich mit dem Tod Leos. R. Rémond schließlich versucht die Ergebnisse der Tagung zusammen zu fassen. Diesem Zweck dienen auch die „Abstracts" sämtlicher Beiträge des Werkes im Anhang.

Versuchen wir eine abschließende Beurteilung. Ohne Zweifel wird man feststellen dürfen, dass das vorzustellende Werk nicht nur interessante, bisher unbekannte Einzelheiten beibringt, sondern auch die im Untertitel vorgebrachte Frage nach einer Renaissance des Heiligen Stuhles unter Leo XIII. affirmativ beantworten kann. Sicher gilt dies für die verschiedenen Abschnitte, die sich mit dem Verhältnis des Heiligen Stuhles zur internationalen Staatenwelt befassen. Es gilt auch für den zentralen Abschnitt (*Enseigner*), der sich innerkirchlichen Reformen zuwendet. Allerdings würde man sich gerade hier bisweilen eine größere Differenzierung wünschen. Dazu kommt, dass einzelne Autoren der Gefahr, in ihrem Beitrag eine Eloge auf Leo XIII. anzustimmen, nicht entgangen sind. Kritische Töne jedenfalls sind kaum zu hören. Die beginnende Auseinandersetzung mit der Bibelkritik ist nur angeritzt, die Weiterentwicklung der Auseinandersetzung mit dem Amerikanismus zur beginnenden Modernismuskrise (Loisy) kommt nicht zur Sprache, aber auch die groß angelegte Indexreform in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts ist kein Thema. Dazu kommt, dass einzelne Beiträge den Ansprüchen nicht gerecht werden, die man an eine wissenschaftliche Arbeit stellen muss. Abschließend wird man daher zu dem Ergebnis kommen: das Werk ist ein wichtiger Baustein für eine umfassende Darstellung kirchlicher Erneuerung unter dem Pontifikat Leos XIII., die definitive Darstellung ist es nicht.

Wien *Otto Weiß*

Mahlmann-Bauer, Barbara, von Zimmermann, Christian (Hrg.): Jeremias Gotthelf – Wege zu einer neuen Ausgabe, Beihefte zur editio, hrg. v. Winfried Woesler, Bd. 24,

Tübingen, Max Niemeyer-Verlag, 2006, XI, 303 S., Paperback, 3-484-52924-5.

Dieser Band, mit 17 Beiträgen von Gotthelf-Sachkennern oder von fachkundigen Experten auf dem Gebiet der Editionswissenschaft und -praxis, geht auf eine Tagung im November 2004 zurück und enthält die dort gehaltenen Referate. Gleichzeitig hat sich die Lage der Gotthelf-Philologie dramatisch verändert: 2005 haben der Berner Große Rat sowie andere namhafte schweizer Organisationen beschlossen, eine neue historisch-kritische Edition sämtlicher Schriften Jeremias Gotthelfs zu fördern und das Editionsprojekt finanziell zu unterstützen. Hier wird zum ersten Mal seit Gotthelfs Tod im Jahre 1854 das Gesamtwerk vorliegen; alle Werke jeglicher Gattung, darunter Predigten, politische und schulreformatorische Schriften, Korrespondenz und Frühschriften, werden aufgenommen; mehrere Referenten sprechen sogar von der angestrebten 'virtuellen Einheit des Schreibtisches' (S. X, S. 45), welcher die Vorstellung einer durch die verschiedensten schriftstellerischen, amtlichen, publizistischen und seelsorgerischen Tätigkeiten beanspruchten Schriftstellerexistenz zugrunde liegt.

Der Band gliedert sich in drei Sektoren: 1) Gotthelf-Editionen, 2) Editionspraxis anderer Ausgaben und 3) Gotthelf im Kontext.

Zu 1): Es herrscht Einhelligkeit darüber, dass die 1911–32 von Rudolf Hunziker und Hans Bloesch besorgten 'Sämtlichen Werke' im Verlag Eugen Rentsch in Erlenbach-Zürich (mit 18 Ergänzungsbänden 1922–77), die bisherige Standardausgabe Gotthelfs, den Ansprüchen einer modernen Edition nach historisch-kritischen Gesichtspunkten nicht mehr genügt. Nicht nur das: sie hat es nie getan. Mit Recht werden ihr Unvollständigkeit (besonders bei den Predigten und Briefen), Textnormierung, Glättung der Mundart und ungenügender Kommentar vorgeworfen. Besonders desolat ist die Lage bei der Edition der Predigten und Kalendergeschichten: der Predigten ihres homiletischen Stellenwerts halber, aber auch deshalb, weil sie oft intertextuelle Bezüge ergeben und in gewisser Weise als Vorstudien zu den sogenannten 'rein' literarischen Texten funktionieren. Ebenso Gotthelfs Zeitungsbeiträge (besonders im *Berner Volksfreund*) sind im Hinblick auf den politischen Konkurrenzkampf in den 40er Jahren zu berücksichtigen.

Zu 2): Anregungen von anderen in Arbeit befindlichen historisch-kritischen Editionen geben die Ausblicke auf Clemens Brentanos journalistische Beiträge (Frankfurter Brentano-Ausgabe) und auf die Stifter-Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, wo es sich ebenfalls um Zeitungsbeiträge, aber auch um Briefe handelt. Hier werden Fragen von Textstatus, Authentizität und Texttreue zur Diskussion gestellt.

Zu 3): Die Kontextualisierung des Gotthelfschen Werks wird von allen Beiträgern betont. Hier besonders müssen alte überholte Vorstellungen revidiert werden – z. B. der Status von Gotthelfs *Neuem Berner-Kalender* in der literarisch-publizistischen Landschaft der 1840er Jahre. Kernbereiche von Gotthelfs Wirken und Denken wären neu zu untersuchen und zu durchdenken: sein auf religiös-universellen Werten gegründetes Traditionsbewusstsein ('Berner Geist'), seine auf christlichem Gedankengut fundierte Freiheitsvorstellung, seine 'konservativ-liberale' Stellung im Kampf gegen den Zeitgeist, vor allem seine theologiegeschichtliche Situierung zwischen altreformatorischem Erbe (Zwingli), Aufklärung, Erweckungsbewegung, Mystik (Johann Arndt) und der neuen Theologie Herders und Schleiermachers. Grundlegend ist hier das Predigtwerk, seine eschatologische Ausrichtung, sein Weckruf angesichts der bevorstehenden Krise des Christentums, aber auch die Trostpredigt, die die Mahnstimme begleitet. Letzten Endes ist Gotthelfs Theologie nicht starr oder dogmatisch, sondern ökumenisch und auf ständige Erneuerung und Entwicklung ausgerichtet.

Nicht nur stellt dieser Band einen äußerst wichtigen Beitrag zur Gotthelf-Forschung dar; er lässt auf eine dichter- und werkgerechte Edition des großen Schweizers hoffen.

Cambridge *Roger Paulin*

Panesar, Rita: Medien religiöser Sinnstiftung. Der „Volkserzieher", die Zeitschriften des „Deutschen Monistenbundes" und die „Neue Metaphysische Rundschau" 1897–1936 (Religionswissenschaft heute 2), Kohlhammer: Stuttgart 2006. 284 S., ISBN 978-3-17-019038-2.

Schon seit längerem ist in der historischen Forschung disziplinübergreifend ein verstärktes Interesse an den religiösen Entwicklungen um 1900 zu verzeichnen. Kein Wunder: Denn nicht nur in zeitgenössischer Sicht, sondern auch retrospektivisch stellt die Zeit um die Jahrhundertwende in religionsgeschichtlicher Hinsicht eine Umbruchszeit dar. Infolge der durch die Hochindustrialisierung ausgelösten Modernisierungsschübe beschleunigte sich der religiöse Wandel im Sinne fortschreitender Pluralisierung und Individualisierung – eine Entwicklung, die sich auch in den Formen religiöser Vergemeinschaftung bemerkbar machte: Angesichts der abnehmenden Bin-

dungskraft der traditionellen religiösen Institutionen gewannen außerkirchliche Sinnstiftungsentwürfe an Attraktivität und traten, zum Teil ausgesprochen öffentlichkeitswirksam, in gesuchte Konkurrenz zu den etablierten Großkirchen.

Während die krisenhafte Verarbeitung dieser Transformationsprozesse im Bereich des kirchlich verfassten Christentums mittlerweile als gut erforscht gelten kann, ist das bunte Spektrum der neu aufkommenden Religionsbewegungen noch nicht hinreichend scharf konturiert. Vor diesem Hintergrund verdient die vorliegende Arbeit von Rita Panesar besondere Aufmerksamkeit. Denn die Religionswissenschaftlerin verfolgt in ihrer Erfurter Dissertation die Absicht, Teile dieses unübersichtlichen Terrains diskursanalytisch zu erschließen. Wie die Titelformulierung erkennen lässt, konzentriert sie sich dabei auf einen spezifisch modernen Gattungstyp religiöser Kommunikation, der im besagten Zeitraum Hochkonjunktur hatte: Religiöse Zeitschriften fungierten in der wilhelminischen Ära als ein maßgeblicher Plausibilisierungsraum alternativer Religiosität und boten den beteiligten Akteuren vielfältige Möglichkeiten medialer Sinnkonstruktion. Das erkenntnisleitende Interesse der Autorin gilt der Frage, in welcher Weise diese Potentiale tatsächlich genutzt wurden, wobei sie auch die Grenzen dieser literarischen Form religiöser Interaktion fest im Blick behält.

Den weiteren theoretischen Horizont der Untersuchung bilden die religionswissenschaftlichen Auseinandersetzungen um den Öffentlichkeitscharakter der Religion in der Moderne: In Abgrenzung zu einseitigen Säkularisierungs- und Privatisierungspostulaten stehen die Zeitschriftendiskussionen nach Ansicht der Verfasserin profiliert für die bleibende Publizität individualisierter Religion, die von ihr unter Rückgriff unter anderem auf Ferdinand Tönnies, Peter L. Berger und José Casonova theoretisch ausgewiesen wird.

Angesichts der schier uferlosen Pluralität religiöser Periodika um 1900 kommt der Wahl der Quellengrundlage naturgemäß besondere Bedeutung zu. Um ein möglichst umfassendes Bild über das vielgestaltige Diskursfeld außerkirchlicher Religionskommunikation zu gewinnen, entscheidet sich die Autorin für drei nach Ausrichtung und Trägerschaft grundverschiedene Publikationsorgane, die sich auf je eigene Weise als zeitgemäße Alternative zu den traditionellen kirchlichen Deutungssystemen verstanden und präsentierten.

Als erstes Fallbeispiel fungiert die 1897 von Wilhelm Schwaner gegründete Zeitschrift „Der Volkserzieher", die dem völkisch-lebensreformerischen Segment der neureligiösen Frömmigkeitslandschaft zuzuordnen ist. Plastisch arbeitet Panesar die grundlegende Spannung der auf diesem Forum geführten Religionsdiskurse heraus, die bis zur Zwangseinstellung durch die Nationalsozialisten 1936 von der starken Herausgeberpersönlichkeit dominiert wurden: Auf der einen Seite wusste man sich einem konsequenten religiösen Individualismus verpflichtet, der eine entschiedene Ablehnung dogmatischer Geltungsansprüche einschloss und sich in scharfer Form gegen die etablierten Kirchen richtete. Auf der anderen Seite stellte der von Schwaner propagierte religiöse Pluralismus de facto einen völkischen Weltanschauungsentwurf dar und stieß überall dort an Grenzen, wo der Führungsanspruch des Herausgebers in Frage gestellt wurde. Zudem zeigte sich schon bald das Ungenügen einer ausschließlich diskursiv konstituierten Gruppenidentität. Auf Verlangen der Leserschaft hin unternahm Schwaner mehrere vergebliche Versuche, die medial gestiftete Kommunikationsgemeinschaft durch weiterreichende religiöse Vergemeinschaftungsangebote institutionell zu festigen.

Dagegen besaß der zweite von Panesar untersuchte Zeitschriftenkorpus von Anfang an eine feste institutionelle Verankerung: Der 1906 durch Ernst Haeckel und Albert Kalthoff initiierte „Deutsche Monistenbund" zeichnete sich durch eine rege Publikationstätigkeit aus. Insbesondere den periodischen Organen des Bundes kam die Aufgabe zu, die heterogene Mitgliederbasis des Bundes zu vernetzen und seine Führungsrolle in der einflussreichen „Freigeistigen Bewegung" zu untermauern. Ungleich stärker als im „Volkserzieher" trägt die Zeitschriftendiskussion in diesen Periodika kontroverse Züge: Die Konflikte, von Panesar sorgsam nachgezeichnet, betrafen etwa die organisatorische, politische und ethische Ausrichtung des Bundes. Besonders strittig blieb – trotz der weitgehend einhelligen Ablehnung des als überkommen erachteten Jenseitsglaubens – die Frage nach dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion, die von Vertretern des mechanischen, materialistischen, vitalistischen, idealistischen oder auch mystischen Monismus durchaus unterschiedlich, wenn auch in der Tendenz religionskritisch beantwortet wurde. Wieder hebt Panesar die Bedeutung von Abgrenzungsdiskursen und religiösen Intensivierungsangeboten heraus: Für die Stiftung von Identität und Gemeinschaft war die Distanzierung vom kirchlichen Christentum ausschlaggebend, was nicht nur auf den feierlich begangenen Monistentagen zutage trat. Vielmehr gingen monistische Kreise nach und nach dazu über, kirchliche Feiertage umzudeuten, alternative Rituale an-

zubieten, ja sogar ein monistisches Kloster zu gründen. Dabei wurde die Spannung zwischen den Bedürfnissen vieler Mitglieder nach emotionaler Beheimatung und integrierenden Praxisangeboten und der rationalistischen Grundorientierung des Monismus in den Organen des Bundes explizit thematisiert.

Ganz anders fällt das inhaltliche Profil des dritten von Panesar untersuchten Periodikums aus: Die „Neue Metaphysische Rundschau" wurde zwischen 1897 und 1917 in geringer Auflagenzahl von dem Berliner Verleger Paul Zillmann herausgegeben und steht beispielhaft für jene eklektisch-religiöse Kleinliteratur, die im religiösen Alternativmilieu der späten wilhelminischen Ära zur Blüte gelangte. Im dehnbaren Überschneidungsfeld von Okkultismus und Theosophie verortet, versammelte die Monatszeitschrift Artikel zu asiatischer Religiosität, Astrologie, Spiritismus, Heilmagnetismus und Hypnose, aber auch zu ‚phrenologischen' Spekulationen und ‚ariosophischer' Rassenideologie – stets mit dem Ziel, den Leserinnen und Lesern Orientierungsbausteine für die individuelle Wahrheitssuche zur Verfügung zu stellen.

An der von Zillmann distributierten Intellektuellenreligiosität erhärtet Panesar noch einmal die Grundthese ihres Buches, die sie im Abschlusskapitel weiter systematisiert: Ungeachtet aller Kritik am kirchlichen Dogmatismus und Institutionalismus blieben auch die radikalindividualistischen Religionsströmungen darauf angewiesen, ihre Sinnstiftungsangebote durch polemische Abgrenzungen, normative Kodifizierungen und alternative Vergemeinschaftungsformen zu plausibilisieren. Der beliebte Theoriekonnex zwischen religiöser Individualisierung und Privatisierung besaß also keinen Anhalt in der Kommunikationspraxis der neuen Religionsbewegungen und widersprach zudem dem Selbstverständnis ihrer Protagonisten.

Insgesamt trägt die Untersuchung erheblich zu einer differenzierten Bewertung der religiösen Umwälzungen während der wilhelminischen Ära bei. Gleichwohl scheint mir das Potential des diskursanalytischen Zugangs von der Verfasserin nicht in jeder Hinsicht ausgeschöpft worden zu sein. Vor allem fehlen detaillierte Angaben über die Zusammensetzung des jeweiligen Mitarbeiterkreises. Besonders bei der Untersuchung der Periodika Schwaners und Zillmanns konzentriert sich die Darstellung weitgehend auf die markanten Herausgebergestalten, so dass die weitere Trägerpopulation der außerkirchlichen Intellektuellenreligiosität merkwürdig konturarm bleibt. Das ändert jedoch nichts an der grundsätzlichen Erhellungskraft dieser Studie – gerade auch für die kirchengeschichtliche Forschung, in deren Quellen die neuen Frömmigkeits- und Weltanschauungsbewegungen ja meist aus einer irritierten Außenperspektive beurteilt werden.

Tübingen *Henrik Simojoki*

Poorthuis, Marcel, Theo, Salemink: Een donkere spiegel. Nederlandse katholieken over joden. Tussen antisemitisme en erkenning, 1870–2005, Valkhof Pers, Nijmegen 2006, 960 S., geb.

In ihrem Forschungsbericht zu einem Langzeitprojekt der Katholisch-Theologischen Universität zu Utrecht zum Verhältnis zwischen Katholiken und Juden in den Niederlanden vom letzten Drittel des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart sprechen die Autoren von den Bildern über Juden als Produkten eines „dunklen Spiegels". Die Metapher steht für die Verwobenheit des Selbstbilds der niederländischen Katholiken mit dem Bild, das sie sich in verschiedenen Epochen der Konfessions- und Gesellschaftsgeschichte von der Judenheit machten und das immer auch etwas über ihre eigene Identität aussagt. Das niederländisch-katholische Bild der Juden war daher von ebenso so starken Gegensätzen geprägt wie das Selbstverständnis katholischer Niederländer. Erschienen ihnen die Juden einerseits als gefährliche Widersacher, waren sie andererseits Leidensgenossen in der Ausgrenzung als religiöse Minderheit. Traditionelle antijudaistische Denkbilder führten keineswegs automatisch zur Akzeptanz des modernen ‚Rasse'-Antisemitismus in der katholischen ‚Säule' der niederländischen Gesellschaft, eher im Gegenteil. Antijudaismus, Antisemitismus und Antizionismus müssen gerade im Hinblick auf ihre jeweiligen Träger in der katholischen Minderheit der Niederlande sehr genau voneinander unterschieden werden. Welche Identität bei welcher Gruppe innerhalb des niederländischen Katholizismus dominierte und in welchen sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Kontext sie einzuordnen ist, zeigt die vorliegende Studie in so erschöpfender wie exemplarischer Weise.

Poorthuis und Salemink bieten eine breit angelegte Analyse der pluralen des niederländischen Katholizismus. Ihre Aufmerksamkeit gilt nicht nur dem Klerus und seinem Verhältnis zu Rom, sondern dem Spektrum der Verbände, Vereine und katholischen Gemeinschaften, deren Netzwerk die katholische ‚Säule' trug. Dementsprechend umfangreich ist die Quellenbasis: Neben der zentralen und regionalen kirchlichen Überlieferung stehen die Schriften des Verbands- und Sozialkatholizismus, theologische Literatur, kirchliche und

kirchennahe Publizistik sowie die Veröffentlichungen katholischer Intellektueller. Drei Leitperspektiven strukturieren die Untersuchung: die Frage nach dem Verhältnis von Katholizismus und Antisemitismus, die Frage nach dem Verhältnis von Katholizismus und Zionismus sowie die Frage nach der katholischen Haltung gegenüber dem Judentum als Religion. Unter letzterer ist der theologie- im Unterschied zum katholizismusgeschichtlichen Aspekt gemeint. Systematische Arbeiten zu diesem Bereich der niederländischen Konfessions- und Religionsgeschichte lagen bislang noch nicht vor. Auch der berühmteste niederländische Zeithistoriker der Nachkriegszeit Louis de Jong (1914–2005) behandelte das Verhältnis zwischen niederländischen Katholiken und Juden in seiner Monumentaldarstellung ‚Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog' (1969–1991) lediglich am Rande.

Insofern waren die durch Rolf Hochhuths kritisches Theaterstück ‚Der Stellvertreter' 1963 gestellten provozierenden Fragen zur mentalitätsprägenden Bedeutung eines katholischen Antisemitismus, die u. a. in der seit sechs Jahren in der Diskussion um den Terminus des ‚zweiten konfessionellen Zeitalters' (Olaf Blaschke) eine Rolle spielten, für die Niederlande noch nicht beantwortet. Poorthuis und Salemink haben sich für eine longue-durée-Perpektive entschieden. Diese macht es möglich, den Wandel des katholischen Selbstverständnisses in Abgrenzung von den und Anlehnung an die niederländischen Juden von der Zeit der katholischen Emanzipation in den 1880er Jahren über die Phasen der konfessionellen Ver- und Entsäulung der niederländischen Gesellschaft zwischen 1880 und 1950 bis zum Wandel der Volks- zur Freiwilligkeitskirche zu betrachten. Die „synchrone Differenzierung" (S. 22) erfolgt durch die Analyse diverser katholischer Gruppen: des Klerus, des Milieus in der Säule, der Verbände und der Intellektuellen. Ein methodisches Vorbild sehen die Poorthuis und Salemink in den Arbeiten von Urs Altermatt, insbesondere in seiner Betonung von Ambivalenzen und Paradoxien im Verhältnis von Katholiken und Juden. Einige Leitfragen ziehen sich durch die handbuchartig und damit sehr übersichtlich gegliederte Darstellung, die durch Zusammenfassungen am Ende jedes der acht Hauptteile sowie durch ein Bilanzkapitel am Ende leserfreundlich gehalten ist: Welche mentalitätsgeschichtlichen Zusammenhänge bestehen zwischen dem konventionellen kirchlichen Antijudaismus und dem modernen ‚rassischen' und sozialdarwinistischen Antisemitismus? Welche Ursachen und Folgen hat die antimoderne ultramontane Abschottung eines Teils der katholischen Milieus seit den 1880er und 1890er Jahren und welche Beziehung besteht zu antidemokratischen und antikapitalistischen katholischen Identitäten der 1920er und 1930er Jahre im Zeitalter der Krise der Demokratie? Wie gestaltet sich die Binnenpluralisierung der katholischen Säule der niederländischen Gesellschaft und welche Mentalitäten resultieren aus ihr?

Die Antworten von Poorthuis und Salemink auf diese und viele andere Fragen zeigen, dass der niederländische Katholizismus in seinem Verhältnis zur Judenheit einen erkennbar eigenständigen Weg gegangen ist. ‚Rassisch' argumentierender Antisemitismus war ein Randphänomen in konservativ-ultramontanen Kreisen Ende des 19. Jahrhunderts, ferner bei einigen katholischen Faschisten und Antikapitalisten wie Albert Kuyle (1904–1958). Blaschkes These von einem generellen Zusammenhang zwischen Ultramontanismus und katholischem Antisemitismus lehnen die Autoren für die Niederlande klar ab. (S. 814) Dem insgesamt randständigen Antisemitismus katholischer Niederländer vor 1945 stand jedoch eine scharfe Kritik am Antisemitismus aus der katholischen Säule sowie durch den Klerus gegenüber. Zu nennen ist hier das kirchliche Verbot der Mitgliedschaft in der Nationaal-Socialistische Beweging (NSB), vor allem aber der in Europa in dieser Form singuläre Protest des niederländischen Episkopats gegen die Judendeportation 1942, zurückgehend auf die Initiative des Erzbischofs von Utrecht, Jan de Jong (1885–1955). „Der Hauptstrom von Kirche und katholischem Milieu (...) nahm deutlich Stellung gegen den Antisemitismus im Zusammenleben und im eigenen Kreis (...)." (S. 18). Nach der Gründung des Staates Israel 1948 gab es zwar manche antizionistische Kritik von niederländischen Katholiken, deren Motivation allerdings politisch, nicht theologisch war. Insofern entspricht die katholische Haltung zum Zionismus nicht den Mustern des Antisemitismus. Seit den 1960er Jahren lässt sich ein Aufbruch zu einer progressiven katholischen Theologie beobachten, in der die jüdisch-christliche Tradition und Kontinuität stark betont wird. Vor dem Hintergrund des großen soziokulturellen Wandels seit den 1960er Jahren beförderte dies den katholisch-jüdischen Dialog und die Formulierung gemeinsamer Werte in einer pluralisierten, permissiven und säkularisierten Gesellschaft.

Mit ‚Een donkere spiegel' liegt ein wichtiger Beitrag zur Differenzierung der niederländischen und europäischen Katholizismusgeschichte vor, dessen Übersetzung ins Deutsche sehr zu wünschen ist.

Karlsruhe *Rolf-Ulrich Kunze*

Rittberger-Klas, Karoline: Kirchenpartnerschaften im geteilten Deutschland. Am Beispiel der Landeskirchen Württemberg und Thüringen, (AKiZ, Reihe B, Bd. 44). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 368 S., Hardcover, ISBN 10; 3-525-55746-9.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wurden Menschen in allen vier Besatzungszonen zu Empfängern ökumenischer Hilfen. Die westdeutschen landeskirchlichen Hilfswerke beschlossen im Sommer 1949, nun ihrerseits für in der sowjetischen Zone dringend benötigte Hilfen eine EKD-weite Paketaktion zu organisieren. Sie sollte durch Patenschaften (später: „Partnerschaften") westdeutscher Landeskirchen für je eine ostdeutsche Landeskirche und in diesem Rahmen wiederum durch gemeindliche und familiär-persönliche Patenschaften realisiert werden. So begann aus kirchlicher Initiative ein besonderer, stetig wachsender, bis nach 1990 nie versiegender Strom partnerschaftlicher Hilfen. Die DDR-Regierung suchte vor allem in den frühen Jahren den organisierten Fluss von Gütern in der West-Ost-Richtung als diskriminierend für das eigene System, gar auch als Mittel zur Agentenwerbung, zu unterbinden. Deshalb wurde der Transfer von Hilfen so weit wie möglich über Privatadressen geleitet. Ostdeutsche Kirchenarchive bieten daher auch kaum schriftliche Zeugnisse über diese Aktivitäten. Trotz umfassender Nachforschung erwies sich die Quellenlage zur Partnerschaftsarbeit als lückenhaft; manche Vorgänge waren nur durch Zeitzeugen-Befragungen zu rekonstruieren.

Dem Bericht über die Forschungs- und Quellenlage lässt Karoline Rittberger-Klas einen Überblick über die Phasen der kirchlichen Ost-West-Kontakte (Einheit der EKD, dann „besondere Gemeinschaft" zwischen EKD und BEK) sowie die Einordnung der Partnerschaften als Teil umfassenderer kirchlicher Hilfsstrukturen zwischen Ost und West folgen (S. 27–71). Der Hauptteil der Untersuchung gilt den Partnerschaftsbeziehungen zwischen Württemberg und Thüringen, zunächst deren Entstehung und *äußere* Entwicklung im Blick auf die verschiedenen beteiligten Handlungsebenen (72–147). „Knotenpunkte des Partnerschaftsnetzes" zwischen beiden Kirchen waren die Diakonischen Werke in Stuttgart und Eisenach. Das Stuttgarter Hilfsprogramm bildete die materielle Basis der Partnerschaft. Die institutionell Verantwortlichen hatten beim Ordnen der partnerschaftlichen Beziehungen darauf zu sehen, dass es weder zu Bevorzugungen noch zu Benachteiligungen kam, mussten zugleich aber auch vermeiden, schon bestehende anderweitige Beziehungen zu stören. „Trotz aller Diplomatie führten solche Ordnungsversuche immer wieder zu Verstimmungen" (87). Wegen der scharfen DDR-Grenzkontrollen mussten Informanten wichtige Nachrichten auswendig lernen, um sie dann mündlich zu übermitteln. Den situativen Kontext der Partnerschaftsarbeit beleuchten u. a. Exkurse über die Entwicklung der Reisemöglichkeiten für DDR-Bürger und über die Veränderungen bei der Versorgungslage in der DDR.

Die *innere* Entwicklung der Partnerschaftsbeziehungen wird mit Bezug auf den Wandel der historischen Bedingungen während jener Jahrzehnte dargestellt (147–206). Die Ausgangslage beim Aufbau des Patenschafts-/Partnerschaftsverhältnisses war schwierig, denn die beiden lutherischen Kirchen waren sehr verschieden geprägt; während des Dritten Reiches befanden sich die DC-regierte thüringische und die bekenntnistreue württembergische Kirche auf gegensätzlichen Wegen. Die Patenschaft begann während der Zuspitzung des Ost-West-Konflikts und wachsender Pressionen des SED-Regimes gegen die Kirche. Zur besonderen Belastung für ein partnerschaftliches Miteinander wurden dann der „Thüringer Weg" der Regimenähe, der Mauerbau und die BEK-Gründung. In den 70er Jahren wurde „Partnerschaft" statt Patenschaft zum Leitbegriff. Sie bewährte sich schließlich auch und gerade während der Wende und der Wiedervereinigung. Am Ende aber nötigte vor allem das jahrzehntelange Geber-Nehmer-Gefälle zur Frage nach „Sinn und Notwendigkeit" der Partnerschaft: „Was eint uns, wenn uns nichts mehr trennt?" (205f.).

Der äußeren und inneren Verlaufsgeschichte folgt eine theologisch-ekklesiologische Reflexion zu den „Grundaspekten" der Partnerschaftsarbeit (S. 207–310). Sie führt zu einer insgesamt sehr positiven Würdigung der württembergisch-thüringischen Partnerschaft, die angesichts der strukturellen Entsprechungen und vieler gleichartiger Zeugnisse auch für die West-Ost-Patenschaften/Partnerschaften überhaupt gelten kann. Trotz der ganz unterschiedlichen Lebensbedingungen für die Christen in Ost und West gab es, wie die Verfasserin zu Recht betont, stets einen gemeinsamen „weiteren Horizont" (216): Verbundenheit im Glauben als ekklesiologisches Motiv und der Dienst in der Liebe als diakonisches Motiv leiteten diese Arbeit; sie wurde zu einem wichtigen „Raum des Ost-West-Austausches", führte zu einer besonderen „Lerngemeinschaft", zum Abbau mancher Vorurteile, zuweilen auch zu einem Sehen „wie mit vertauschten Augen" (251). Dass die Unterwanderung der Thüringer Kirchenleitung durch das MfS der Partnerschaftsarbeit „konkret

geschadet" habe, sei aus den Quellen nicht belegbar. Die engen Staat-Kirche-Beziehungen konnten sich auch, indem sie gegen die Absicht des Regimes bestimmte Freiräume ermöglichten, „durchaus positiv" auswirken (284).

Die Kirchenpartnerschaften können als „situationsgerechte Form diakonischen Handelns" und Gestaltwerdung der Gemeinschaft der Glaubenden gelten. Als Struktur vielfältiger Unterstützung halfen sie, eine ohne sie so nicht mögliche „gesellschaftliche Präsenz der Kirche" in der DDR zu sichern und den Totalitätsanspruch des SED-Regimes faktisch zu unterlaufen. Ihre Beständigkeit macht sie auch zum Vorbild für nachhaltiges kirchliches und gesellschaftliches Handeln (313–318).

Die Arbeit von Rittberger-Klas bringt in methodisch überzeugendem Vorgehen kirchliche Realität während der deutschen Teilung aus der Sicht jenes speziellen Handlungs- und Erfahrungsbereiches facettenreich zur Darstellung. Quellen und Literatur (S. 319–339) wurden umfassend berücksichtigt. Das Personenregister bietet mit Kurzbiogrammen (342–368) ergänzende Information (auf S. 368, Z. 4 ist der Zusatz „in Görlitz" zu streichen).

Berlin *Rudolf Mau*

Schulze Wessel, Martin (Hrg.): Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa, Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, Bd. 27, Stuttgart, Franz Steiner Verlag 2006, 272 S., geb., ISBN 3-515-08665-X.

Die nationalen Ideologien im 19. Jahrhundert benutzten religiöse Deutungsmuster, um den nationalen Bewegungen eine besondere Weihe zu verleihen, und die Religionsgemeinschaften versuchten sich national zu profilieren, um ihren Platz in den sich formierenden Nationalstaaten zu behaupten. Während es in Westeuropa aber zu einer allmählichen Trennung zwischen religiöser und nationaler Sphäre kam, sind in Osteuropa Religion und Nation eine Symbiose eingegangen, die im Grunde bis heute fortwirkt. Für das politische Überleben von Polen, Serben oder Bulgaren waren Kirche und Religion von eminenter Bedeutung. Beide Prozesse, die Nationalisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation, vollzogen sich in Ostmittel- und Südosteuropa in der Regel nicht im Rahmen bereits bestehender Nationalstaaten, sondern unter imperialer Fremdherrschaft. Aber auch am Ende der kommunistischen Fremdherrschaft konnten Kirche und Religion noch einmal ihre identitätsstiftende – und teilweise leider aggressionsfördernde – Wirkung entfalten. Hierauf wird in dem vorzustellenden Sammelband allerdings nicht näher eingegangen.

Der Herausgeber des vorliegenden Bandes, Martin Schulze Wessel, geht davon aus, dass „das Verhältnis von Religion und Nation (...) im östlichen Europa nicht ohne das Imperium zu denken [ist], (...) Religion stand (...) im östlichen Europa zwischen der Indienstnahme durch das Imperium einerseits und die Nation andererseits." (S. 12) Und er weist auch darauf hin, dass „religiöse Ressourcen" geeignet sind, für Krieg und Gewaltanwendung zu mobilisieren. (S. 13) Es hat lange gedauert, bis die jüngere Nationalismusforschung den Zusammenhang zwischen Religion und Nation in den Blick genommen hat. Für die osteuropäischen Völker sollte dies eine Tagung des „Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas" in Leipzig im Jahre 2000 leisten, die vor allem von Nachwuchswissenschaftlern mit unterschiedlichen Schwerpunkten aus diesem Themenkomplex bestritten wurde. Ihre Beiträge gingen aus laufenden Forschungen für Dissertationen und Habilschriften hervor, die bis zum verspäteten Erscheinen des Tagungsbandes zumeist abgeschlossen waren und ein geballtes Spezialwissen repräsentieren. Der Band ist in fünf Themenbereiche untergliedert, in denen der Stellenwert der Religion besonders zum Ausdruck kommt, und wird eingeleitet durch hinführende Bemerkungen des Herausgebers sowie einen Beitrag von Thomas Bremer über konfessionelle Konflikte – aufgrund unterschiedlicher religiöser Überzeugungen – aus theologischer Sicht und ihre Beruhigung durch ein ökumenisches Christentum.

Allen Beiträgen liegt der Konsens zugrunde, dass Nation und Religion im Zeitalter des Nationalismus in vielfältiger Weise miteinander verbunden waren, religiöse Sinngebung die nationalen wie die konfessionellen Konflikte aber auch vertiefen konnte. Dies kam unter den in religiöser Hinsicht heterogenen Verhältnissen der Osteuropa beherrschenden Vielvölkerreiche zum Ausdruck. Am bekanntesten ist der Fall der polnischen Nationsbildung, die sich angesichts der zerstörten Staatlichkeit ersatzweise auf die katholische Kirche stützen konnte. So widmen sich allein vier der insgesamt vierzehn Beiträge den Wechselwirkungen zwischen Nation und Religion am polnischen Beispiel. Zunächst untersucht Stefan Laube vergleichend die Geschichte des nationalen Heiligenkults in Polen und Deutschland im 19. Jahrhundert. Während Katholizismus und nationales Freiheitsstreben dort eine enge Bindung eingingen und sich gegen die Unterdrücker abgrenzten, diente beim deutschen Nachbarn der Heiligen-

kult der nationalen Integration, die die ohnehin gespaltenen konfessionellen Bindungen rasch überflügelte. Harald Binder kann allerdings am Beispiel der nationalen Festkultur in Krakau zeigen, dass ihr national-religiöser Anstrich mehr und mehr den jeweiligen politisch-gesellschaftlichen Bedürfnissen diente und die Tendenz zur Entsakralisierung des nationalen Anliegens bis zum Ersten Weltkrieg unübersehbar war. Diese Entsakralisierung wurde auch, Christoph Micks Ausführungen zufolge, nach dem Krieg im neuen – nun selbst multinationalen – Polen beim Erinnerungs- und Totenkult deutlich, der mit dem Denkmal des unbekannten Soldaten neue Einheit und Solidarität stiften sollte, letztlich aber nur den polnischen Opfermythos wiederbelebte und der polnischen Nation einen besonders sakralen Charakter zusprach. Etwas zu abgehoben erscheinen dem Rezensenten dagegen die Überlegungen Dirk Uffelmanns zur „polnischen Religion des Nationalismus" anhand der Analyse eines Poems des romantischen Dichters Zygmunt Krasiński und der damit verbundenen Historiosophie von Erniedrigung und Auferstehung.

Im Unterschied zu Polen war die „rumänische Nation" in Siebenbürgen konfessionell gespalten. Während im 18. Jahrhundert griechisch-katholische Geistliche und Intellektuelle den nationalen Diskurs prägten, zogen die orthodoxen erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach und verursachten dadurch eine nationale Spaltung. Die so entstandene „Konfessionsnationalität" konnte, wie Christian Maner zeigt, erst durch die Forcierung des politischen Nationsgedanken außerhalb der kirchlichen Hierarchien überwunden werden. Frithjof B. Schenk kann am Beispiel des Aleksandr Nevskij-Bildes auch im Russland des 19. Jahrhunderts die Konkurrenz zweier Identitätskonstrukte nachweisen, des kirchlichen und des imperialen. Versuche von Historikern, Nevskij als Nationalheiligen zu etablieren, hatten keinen Erfolg. Auch der zweite Beitrag zum russischen Nationalismus von Vera Urban zeigt anhand slawophiler und westlerischer Kulturtheorien die Dichotomie der russischen nationalen Identität. Die Nationalisierung der Religion erscheint demnach im imperialen Russland als Gegensatz zwischen Orthodoxie und Katholizismus. Die Konfession wird in diesen Kulturtheorien zu einem über die Nation hinausgehenden, das Russische Reich gegenüber dem Westen abgrenzenden Merkmal. Die innere Vielfalt spielte in dieser konfrontativen Sicht keine Rolle. Für die ukrainische Unabhängigkeitsbewegung 1917–1921 konstatiert Ricarda Vulpius allerdings eine wirkliche Nationalisierung der Religion, wobei sich die ukrainische Orthodoxie von der russischen emanzipierte und die Befreiung von der russischen Herrschaft als „Erlösung" verklärte. Paul Himka verweist dagegen auf die Notwendigkeit, zwischen Ost- und Westukraine zu differenzieren und kann gerade im Osten nur wenig Unterstützung eines separaten Nationalbewusstseins durch die orthodoxe Kirche feststellen.

Auch bei den Serben gab und gibt es eine ausgeprägte Gleichsetzung von Nation und Religion, wie sie zu Beginn des mittelalterlichen serbischen Staates von Stefan Nemanja und dem Mönch Sava, dem Schöpfer seiner autokephalen Kirche, begründet worden war. Klaus Buchenau kann zeigen, wie die Sakralisierung der Nation im Sava-Kult bis heute überlebt hat und nicht nur dem serbischen Nationalismus verbunden war, sondern nach den Erfahrungen und Enttäuschungen des zweiten Jugoslawien auch bei der Intelligencija eine antimoderne und antiwestliche Wendung bekam. Zum Schluss dieses gedrängten Überblicks seien noch die beiden Ungarn betreffenden Beiträge hervorgehoben, zum einen weil Joachim von Puttkammers Untersuchung der nationalen Inszenierungen von Schulfesten eine nur begrenzte Wirkung auf die Schüler feststellt, wobei vor allem die sakrale Metaphorik kaum zu einer stärkeren Bindung an die Nation beitrug. Das religiös gefärbte nationale Pathos wirkte vielmehr hohl und aufgesetzt. Zum anderen zeigt Juliane Brandt, wie die ungarischen Protestanten den Ersten Weltkrieg – weit von den friedensstiftenden Bemühungen der ökumenischen Bewegung entfernt – als ein unausweichliches „Weltgericht" ansahen, bei dem neben Gott auch die Ungarn ihr Recht bekommen würden. Mit dieser Haltung sollte nicht nur der Krieg gerechtfertigt, sondern auch die Bevölkerung für den „gerechten Krieg" mobilisiert werden. Über die in den höchst kompetenten und anregenden Beiträgen behandelten national-religiösen Diskurse und Rituale hinaus klingt hier bei beiden Autoren die weiterführende Frage nach der Rezeption „von unten" und damit nach der Einbeziehung sozialgeschichtlicher Aspekte an. Schließlich besaßen Kirche und Religion im 19. Jahrhundert doch noch eine gewisse gesellschaftliche Deutungs- und Gestaltungsmacht. Aber auch unter rein religiös-konfessionellen Gesichtspunkten besteht mit Blick auf die nichtchristlichen Gemeinschaften weiterer Forschungsbedarf.

Dresden *Karl-Heinz Schlarp*

Stempin, Arkadiusz: Das Maximilian-Kolbe-Werk. Wegbereiter der deutsch-polnischen Aussöhnung 1960–1989. Paderborn (u. a.): Ferdinand Schöningh 2006. 471 S. (= Ver-

öffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Band 107), ISBN 3-506-72975-0.

In letzter Zeit hat die Beschäftigung mit den deutsch-polnischen Beziehungen nach 1945 wieder deutlich an Konjunktur gewonnen, wodurch dankenswerterweise einige weiße Flecken ausgefüllt werden konnten. Erinnert sei hier nur an Robert Zureks Dissertation über die Kirchen und die deutsch-polnischen Beziehungen 1945–1956 („Zwischen Nationalismus und Versöhnung", Köln 2005) sowie an Krzysztof Ruchniewiczs Breslauer Habilitationsschrift zu den polnischen Bemühungen um deutsche Entschädigungen bis 1975 („Polskie zabiegi o odszkodowania niemieckie w latach 1944/45–1975", Wrocław 2007). Beide Arbeiten werden durch die 2002 bei Bernd Martin in Freiburg verteidigte, aber erst 2006 in Buchform erschienene Doktorarbeit von Arkadiusz Stempin ideal ergänzt, die sich einer der wichtigsten Institutionen der deutsch-polnischen Aussöhnung nach 1945 widmet, dem katholischen Maximilian-Kolbe-Werk (MKW). Für seine umfangreiche und detaillierte Studie hat Stempin die Archivbestände des MKW ebenso ausgewertet wie er andere Archive katholischer Laienorganisationen der Bundesrepublik nutzen konnte. Auch wenn die Idee zu dem Buch ursprünglich aus dem Förderkreis des MKW selber kam, ist keine willfährige Auftragsarbeit entstanden, sondern eine solide, mitunter auch kritische Gesamtübersicht, deren Verfasser allerdings keinen Augenblick lang einen Zweifel daran lässt, mit wie viel Sympathie er die Arbeit des MKW nachzeichnet und interpretiert. Dass er dabei sprachlich mitunter über das Ziel hinausschießt und an einigen Stellen zu einer journalistisch-flapsigen Sprache neigt („am schicksalsschwangeren Herbstabend des 18. November" [S. 52], Stanisław Stomma, der „Hohepriester des rationalen Managements" [S. 64] und vieles mehr), sei ihm insgesamt verziehen, erleichtert diese Form der Darstellung doch die Lesbarkeit der mitunter trockenen Thematik ungemein und lässt zu keinem Moment Langeweile aufkommen.

Stempin untersucht die Wirkung des Werkes und seiner Protagonisten immer eingebettet in den zeitgenössischen Kontext der bilateralen Beziehungen zwischen Westdeutschland und Polen sowie der aktuellen Stimmungen Polen gegenüber in der Bundesrepublik. Dabei wird sehr bald klar, dass die Initiativen zu einer auf moralischer Grundlage basierenden Versöhnung mit dem Kriegsgegner von einer kleinen Minderheit ausgingen, die sich im Umfeld der Organisation „Pax Christi" bewegte. Während die Mehrheit des Klerus, aber auch der katholischen Laien, auf die Stimmungen unter den Vertriebenen Rücksicht nehmen musste und wohl selber auch nur wenig Interesse für Polen aufbrachte, erkannten einzelne Persönlichkeiten, allen voran Alfons Erb und Reinhold Lehmann, die dringende Notwendigkeit einer intensiven Auseinandersetzung mit den Leiden ehemaliger KZ-Häftlinge. Dabei kann Stempin zeigen, dass der 1907 geborene Erb nicht erst infolge des Krieges erkannte, wie wichtig das Verhältnis zu Polen war, sondern dass er in der Tradition des französischen Pazifisten Marc Sagnier (1873–1950) und des heute weitgehend vergessenen „Friedensbundes Deutscher Katholiken" bzw. des Pädagogen Friedrich Wilhelm Foerster (1869–1966) stand.

Unter dem Eindruck des Frankfurter Auschwitz-Prozesses suchte man 1963 bei „Pax Christi", dessen Vizepräsident Erb war, nach Möglichkeiten der Hilfe, die man im Jahr darauf in Gestalt des sogenannten „Solidaritätsspende"-Fonds fand, der teilweise auf abenteuerlichen Wegen einer beschränkten Anzahl von überlebenden KZ-Insassen materielle Hilfe bot. Die Umwandlung in eine offizielle Organisation war erst nach der Brandt'schen Ostpolitik 1973 möglich, als auch der Kreis der Hilfsempfänger ausgeweitet werden konnte, weil die finanziellen Mittel, vor allem durch Spenden und Sonderkollekten, erweitert werden konnten. Den Akteuren kam dabei die Tatsache zu Hilfe, dass einzelne Bischöfe das Projekt von Anfang an unterstützten. Dies galt insbesondere für das Bistum Freiburg, den Ausgangspunkt der Initiative und Ort der Geschäftsstelle. Stempin kann aber auch nachweisen, auf wie viel Widerstände Erb und seine Mitarbeiter in der kirchlichen Bürokratie stießen. Auch die polnische Seite war bis 1981 nicht bereit, dem MKW mehr als unbedingt nötig entgegen zu kommen, stieß sich dessen Tätigkeit doch mit dem offiziell deklarierten Feindbild von den westdeutschen Revanchisten.

Die gewaltige Bedeutung des MKW im Aussöhnungsprozess hebt Stempin anhand einer Auswahl aus der Vielzahl eingegangener Dankesschreiben hervor. Daraus wird deutlich, wie sehr Signale der Anteilnahme etwas bei den meist unter verheerenden gesundheitlichen und wirtschaftlichen Bedingungen lebenden Betroffenen bewirken konnten. Dies galt umso mehr für die Jahre des Kriegszustandes in Polen nach dem 13. Dezember 1981, als über das MKW eine gewaltige Anzahl von Paketen verschickt werden konnte. Wie gefährdet diese Versöhnung heute dennoch noch ist, macht Stempins Vorwort unfreiwillig deutlich, in dem er ein Loblied auf den aktuellen Stand der bilateralen Beziehungen

verfasst, nicht ahnend, wie die Politik der Kaczyński-Zwillinge nur wenige Monate nachdem es geschrieben wurde, den Status Quo verändert hat.

Die bereits in den 1960er Jahren gebildeten deutsch-polnischen Netzwerke erwiesen sich für das Projekt jederzeit als hilfreich, gehörten doch zu den Unterstützern der Initiative in Polen an vorderster Stelle die Bischöfe von Breslau und Krakau, Bolesław Kominek und Karol Wojtyła, sowie die führenden Vertreter der katholischen Opposition um die Zeitschriften „Znak" und „Tygodnik Powszechny".

Stempin verschweigt nicht die internen Probleme, die mit dem Wachsen des Projektes und dem biologischen Alterungsprozess der Führungsfiguren einhergingen, kommt jedoch völlig zu Recht zum Fazit, dass Pax Christi und MKW zumindest im katholischen Milieu eine Vorreiterrolle im Aussöhnungsprozess einnahmen. Weniger bemüht war man um eine Einbeziehung der Protestanten, so dass diese mit der Organisation „Zeichen der Hoffnung" im Jahre 1977 eine eigene Einrichtung gründeten, die sich den Opfern der NS-Gewaltherrschaft in Polen widmete. Eine Untersuchung über diese Institution und das ihr zu Grunde liegende Milieu würde man sich ebenfalls wünschen.

Auf eine Problematik der Tätigkeit des MKW sei noch hingewiesen, weil Stempin nicht darauf eingeht. Das Wort „Juden" kommt bei der Beschäftigung mit den KZ-Insassen praktisch gar nicht vor. Zwar kann man argumentieren, dass hierfür bereits recht früh andere Organisationen zuständig waren, so dass es vielleicht Sinn machte, sich praktisch ausschließlich katholischen Opfern zuzuwenden. Die Kehrseite der Medaille war jedoch eine weitgehende Übernahme des nationalkatholischen Bildes von den deutschen Konzentrationslagern als Orten allein polnischen Martyriums, eines Bildes, das gewissermaßen durch die Wahl des Namenspatrons Kolbe – dessen Problematik als antisemitischen Verlegers in der Zwischenkriegszeit allerdings sowohl die Aktivisten um Erb diskutierten als auch Stempin selber anspricht – noch verstärkt wurde. Dieses Bild war freilich auch typisch für die eingeschränkte Rezeption der Shoah in der Bundesrepublik nach 1945.

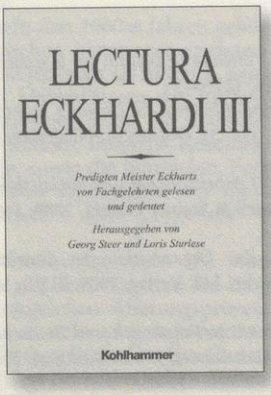
Insgesamt aber hat Stempin mit großem Fleiß eine wichtige Studie vorgelegt, deren breite Rezeption zu wünschen ist.

Mainz *Markus Krzoska*

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Alberigo, Giuseppe , Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II; Istituto per le scienze religiose – Bolgna; vouva serie 42*, , Il Mulino, 2009, 895 S., 978–88–15–12769–3
2. *Blacketer A. Raymond , The School of God. Pedagogy and Rhetorie in Calvin´s Interpretation of Deuteronomy (Studies in Early Modern Religious Reforms, Vol. 3)*, Dordrecht, Niederlande, Springer, 2006, 299 S., 1-4020-3912-3
3. *Brehmer, Karl; Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877) Arbeitsbischof und Sozialethiker. Auf den Spuren einer zeitlosen Modernität*, Regensburg, Verlag Schnell & Steiner GmbH, 2009, 165 S., 978-3-7954-2135-9
4. *Breitenstein, Mirko, Das Noviziat im hohen Mittelalter. Zur Organisation des Eintrittes bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern. Bd. 38*, Berlin, LIT Verlag, 2009, 712 S., 978-3-8258-1259-1
5. *Cahn, Jean-Paul, Kaelble Hartmut (Hrg.), Religion und Laizität in Frankreich und Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, Schriften des Deutsch-Franz. Historikerkomitees, Bd. 5*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2008, 197 S., ISBN 978-3-515-09276-0
6. *Cain, Andrew; The Letters of Jerome. Asceticisim, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2009, 286 S., 978-0-19-956355-5
7. *Danz, Christian (Hrg.), Kanon der Theologie. 45 Schlüsseltexte im Portrait*, Darmstadt, WBG Darmstadt, 2009, 320 S., 978-3-534-20789-3
8. *Firey, Abigail (Hrg.), A New History of Penance.* Brill´s Companions to the Christian Tredition A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500–1700, Vol. 14, Leiden, Bosten, Brill, 2008, 464 S., 978-90-04-12212-3
9. *Graßmann, Antjekathrin (Hrg.), Der Kaufmann und der liebe Gott. Zu Kommerz und Kirche in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hanische Studien Bd. XVIII*, Trier, Porta Alba Verlag, 2009, 162 S., 978-3-933701-34-3
10. *Hammann, Konrad , Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, XI, 582 S., 978-3-16-148526-8
11. *Kolb, Robert, Confessor of the Faith.* New York, Oxford University Press Inc., 2009, 215 S., 9780199208937
12. *Leeb, Rudolf, Martin Scheutz, Dietmar Weikl (Hrg.), Geheimprotestantismus und evangelische Kirche in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert).* Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Bd. 51, Wien, München, Böhlau-Verlag; Oldenburger-Verlag, 2009, 528 S., 978-3-486-58934-4
13. *Liebenberg, Roland , Der Gott der feldgrauen Männer. Die theozentrische Erfahrungstheologie von Paul Althaus d. J. im Ersten Weltkrieg. Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 22*, Leipzig, Evang. Verlagsanstalt, 2008, 978-3-8258-1259-1
14. *Ludwig, Ulrike , Philippismus und Orthodoxes Luthertum an der Universität Wittenberg. Die Rolle Jakob Andreäs im lutherischen Konfessionalisierungsprozess Kursachsens (1576–1580), Bd. 153*, Münster, Aschendorff Verlag GmbH & Co.KG, 2009, 582 S., 978-3-402-11578-7
15. *Meys, Oliver; Memoria und Bekenntnis. Die Grabdenkmäler evangelischer Landesherren im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Regensburg, Schnell & Steiner Verlag, 2009, 888 S., 978-3-7954-2173
16. *Pauly, Wolfgang , Geschichte der christlichen Theologie.* Darmstadt, WBG Darmstadt, 2009, 288 S., 978-3-896-78644-9
17. *Schmidt, Hans-Peter, Weidner Daniel (Hrg.), Bibel als Literatur. Trajekte. Eine Reihe des Zentrums für Literatur- und Kulturgeschichte Berlin*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2008, 352 S., 978-770545605
18. *Strohm, Christoph, de Wall Heinrich (Hrg.), Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit. Historische Forschungen Bd. 89*, Berlin, Duncker & Humblot, 2009, 443 S., 978-3-428-12515-9
19. *Von Heusinger, Sabine, Annette Kehnel (Hrg.), Generation in the Cloister – Generationen im Kloster. Youth an Age in Medieval Religous Life. Jugend und Alter in der mittelalterlichen vita religiosa.* Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter, Abhandlungen 36, Münster u. a., LIT-Verlag, 2008, 978-3-8258-1173-0



Georg Steer/Loris Sturlese (Hrsg.)

Lectura Eckhardi III

Predigten Meister Eckharts
von Fachgelehrten gelesen und gedeutet

2009. VIII, 262 Seiten. Fester Einband
€ 110,–/sFr 175,–
Für Bezieher der Meister-Eckhart-Ausgabe:
€ 98,–/sFr 159,–
ISBN 978-3-17-020571-0

Lectura Eckhardi III enthält Interpretationen von fünf deutschen Predigten (Prr. 14, 39, 51, 77 und 112) und zwei lateinischen Sermones (Sermo XLII und XLIX). Zu den bereits für »Lectura Eckhardi« publizierenden Autoren Alessandra Beccarisi, Kurt Flasch, Freimut Löser, Bernard McGinn und Georg Steer stoßen zwei neue Eckhartexperten hinzu: Andrés Quero-Sánchez und Karl Heinz Witte. Karl Heinz Witte widmet sich der Predigt 14, die mit ihrer Demutsthematik zum sog. Zyklus der Kölner Predigten gehört. Die Textexegese von Andrés Quero-Sánchez stellt im Sermo XLII die Themen Sünde, Ewigkeit und Gnade in den Vordergrund. Eine bisher unbekannte deutsche Predigt, ediert in DW IV als Predigt 112, wird durch Freimut Löser erstmals interpretiert.



Andrés Quero-Sánchez/Georg Steer (Hrsg.)

Meister-Eckhart-Jahrbuch Band 2/2008

2008. XVIII, 364 Seiten. Fester Einband
€ 54,–/sFr 86,90
Abonnement: € 44,–/sFr 70,90
ISBN 978-3-17-020175-0

Das Meister-Eckhart-Jahrbuch ist das Publikationsorgan der Meister-Eckhart-Gesellschaft und nimmt wissenschaftliche Beiträge der gesamten Eckhartforschung auf. Sie konzentrieren sich auf Untersuchungen zu Eckharts Leben (ca. 1260–1328) und Wirken in seiner Zeit, zu Eckharts Schriften, seiner Lehre, seiner weitreichenden Wirkung seit dem Mittelalter und zur Aktualität seines Denkens.
Im Jahrbuch publizieren hauptsächlich Philosophen, Theologen, Germanisten und Historiker; es ist aber auch offen für Beiträge aus den Nachbardisziplinen. Literarische Präsentationsformen sind Untersuchung, Vortrag, Dokumentation, Miszelle und Rezension. Umfangreichere Arbeiten, unter ihnen auch Textausgaben, werden der Forschung durch „Beihefte zum Meister-Eckhart-Jahrbuch" zugänglich gemacht.

www.kohlhammer.de

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart

Kohlhammer

Simonisten rechtfertigen sich

Mittelalterliche Antworten auf den Vorwurf der Simonie

von Roman Deutinger

In ihrem achten Kapitel erzählt die Apostelgeschichte, wie Philippus nach Samarien kam und dort auf einen Zauberer namens Simon traf, der großen Zulauf hatte. Weil ihn die Wunder, die der Apostel vollbrachte, sehr beeindruckten, ließ sich auch Simon bekehren und taufen. Als später die Apostel Petrus und Johannes ebenfalls nach Samarien kamen und Simon sah, wie sie durch Handauflegen den Heiligen Geist verliehen, brachte er ihnen Geld und sagte: „Gebt auch mir diese Macht, damit jeder, dem ich die Hände auflege, den Heiligen Geist empfängt". Petrus aber sagte zu ihm: „Dein Silber fahre mit dir ins Verderben, wenn du meinst, die Gabe Gottes lasse sich für Geld kaufen. Du hast weder einen Anteil daran noch ein Recht darauf, denn dein Herz ist nicht aufrichtig vor Gott".[1]

Der Zauberer Simon ist das Urbild all jener, die in den beiden folgenden Jahrtausenden christlicher Kirchengeschichte versuchen werden, sich eine geistliche Weihe – also die Übertragung des Heiligen Geistes – mit Geld zu erkaufen, weshalb man diesen Akt gemeinhin als Simonie bezeichnet. Und schon das Urteil des Petrus macht unmissverständlich klar, was man von einem solchen Versuch zu halten hat: „Dein Silber fahre mit dir ins Verderben"! Simonie ist unzulässig und muss streng bestraft werden, daran lassen sämtliche kirchlichen Autoritäten von Anfang an keinen Zweifel. Bestärkt wurde diese ablehnende Haltung durch den Umstand, dass Simon Magus schon in den ältesten Häretikerkatalogen an erster Stelle und somit als Begründer der ersten christlichen Häresie genannt ist. Die Einordnung Simons als Ketzer hat zwar zunächst nichts mit seinem unmoralischen Angebot an Petrus zu tun, sondern mit seiner Stellung als Haupt einer gnostischen, im Grunde wohl nicht einmal christlichen Sekte.[2] Dennoch zog schon die spätantike Dogmatik den Schluss: Wenn Simon einerseits ein Häretiker war und andererseits versuchte, den Heiligen Geist zu kaufen, dann muss ein solcher Kauf als Häresie gelten, wofür spätere Theologen prompt passende dogmatische Begründungen fanden.[3]

Noch in der Spätantike, genauer gesagt durch Papst Gregor den Großen († 604), vollzog sich eine inhaltliche Erweiterung des Simoniebegriffs. Ihm zufolge hat näm-

---

[1] Apg 8, 9–22.

[2] Alastair H. B. Logan, Simon Magus, in: TRE 31, 272–276; Stephen Haar, Simon Magus: the first Gnostic?, Berlin – New York 2003.

[3] Jean Leclercq, „Simoniaca haeresis", in: Studi gregoriani 1. 1947, 523–530.

lich nicht nur die direkte Geldzahlung bei der Erlangung einer Weihe als simonistisch zu gelten, sondern auch jede andere Einmischung weltlicher Interessen in den geistlichen Vorgang, so etwa die Intervention einflussreicher Fürsprecher oder vorhergehende Absprachen zwischen dem Weihekandidaten und dem Weihespender. Neben dem *munus a manu* werden von ihm auch das *munus a lingua* und das *munus ab obsequio* als Simonie gebrandmarkt, denn durch solche Machenschaften wird ja der geistliche Gnadencharakter der Weihe ebenso in Frage gestellt wie durch Geldzahlungen.[4]

Trotz des eindeutigen Verbots ist die Simonie ein Phänomen, das die gesamte Kirchengeschichte hindurch immer wieder auftritt, wenngleich mit unterschiedlicher Intensität; im früheren Mittelalter, vor der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts, sicher häufiger als zu späteren Zeiten. Es stellt sich jedoch die Frage, ob tatsächlich alle mittelalterlichen Simonisten – und das waren anscheinend nicht wenige – ein Bewusstsein von der Verwerflichkeit ihres Handelns hatten. Die Verwerflichkeit der Simonie als solcher konnte aufgrund der biblischen und patristischen Autoritäten zwar nicht bezweifelt werden, und insofern hat es eine grundsätzliche Rechtfertigung der Simonie niemals gegeben, weder im Mittelalter noch sonst. Dennoch kann man fragen, ob nicht wenigstens simonistisches Handeln in konkreten Fällen mit einer ausdrücklichen Begründung gerechtfertigt wurde, und wirklich findet man bei genauerem Hinsehen eine ganze Reihe verschiedener Verteidigungsargumente, die im Mittelalter gegen den Vorwurf der Simonie vorgebracht wurden. Diese Argumente sind bisher noch keiner genaueren Betrachtung unterzogen worden; in der umfangreichen wissenschaftlichen Literatur zur mittelalterlichen Simonie finden sie, wenn überhaupt, dann bestenfalls in Fußnoten Erwähnung.[5] Wenn sie im folgenden erstmals systematisch zusammengestellt werden, soll dabei zum einen untersucht werden, aus welchen historischen Bedingungen diese Argumente erwachsen sind; zum andern soll aber auch nach ihrer Bedeutung für die weitere Entwicklung des Simoniebegriffs und für den späteren Umgang mit diesem Phänomen gefragt werden. Aufgrund der Quellenlage wird ein Schwerpunkt zwangsläufig auf dem 11. und 12. Jahrhundert liegen, weil in dieser Zeit die simonistischen Praktiken besonders stark unter den Beschuss der Kirchenreformer gerieten und der Rechtfertigungs-

[4] Die klassische Stelle ist Gregor, Homiliae in Evangelia IV c. 4, hg. von Raymond Étaix, Turnhout 1999, 31; zur Rezeption vgl. Giorgio Picasso, Gregorio Magno e la condanna della simonia nel Medio Evo. A proposito della Causa I del „Decretum Gratiani", in: Società, Istituzioni, Spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante, Bd. 2, Spoleto 1994, 667–676.

[5] Vgl. bes. Hans Meier-Welcker, Die Simonie im frühen Mittelalter, ZKG 64. 1952/53, 61–93; Hartmut Hoffmann, Ivo von Chartres und die Lösung des Investiturproblems, DA 15. 1959, 393–440, bes. 394ff.; John Gilchrist, „Simoniaca Haeresis" and the Problem of Orders from Leo IX to Gratian, in: Stephan Kuttner/J. Joseph Ryan (Hgg.), Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law, Città del Vaticano 1965, 209–235; Gerd Tellenbach, Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert, Göttingen 1988, 140–145; Timothy Reuter, Gifts and Simony, in: Esther Cohen/Mayke de Jong (Hgg.), Medieval Transformations. Texts, Power and Gifts in Context, Leiden 2000, 157–168; Rudolf Schieffer, Simonie, in: TRE 31, 276–280; ders., Geistliches Amt und schnöder Mammon. Zur Bewertung der Simonie im hohen Mittelalter, in: Jürgen Petersohn (Hg.), Mediaevalia Augiensia. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, Stuttgart 2001, 359–374; ders., Zum Umgang der Karolingerzeit mit Simonie, in: Oliver Münsch/Thomas Zotz (Hgg.), Scientia veritatis. Festschrift für Hubert Mordek zum 65. Geburtstag, Ostfildern 2004, 117–126.

druck deshalb in dieser Zeit besonders hoch war. Deshalb fallen zwar nicht alle, aber doch die meisten einschlägigen Äußerungen in diese beiden Jahrhunderte. Zudem muss man berücksichtigen, dass die meisten Argumente zur Verteidigung der Simonie nur durch die Schriften ihrer Gegner überliefert sind. Weil aber die Zahl der Schriften gegen die Simonie gerade in der Reformzeit am größten ist, erfahren wir in dieser Zeit auch am häufigsten von den Argumenten ihrer Verteidiger. Außerdem ist es die Zeit der entstehenden Rechtswissenschaft, so dass sich die Kanonistik gerade in dieser Epoche intensiver mit den juristischen Problemen beschäftigt hat, die sich aus der Simonie ergaben.

Zunächst muss zur Abgrenzung des Gegenstandes klargestellt werden: Das bloße Abstreiten des Simonievorwurfs, soweit es nicht durch Argumente gestützt ist, kann noch nicht als Rechtfertigung simonistischen Handelns gelten. Und wenn ein deutscher Bischof im Jahr 1164 äußerte, das Verkaufen von Segen sei immer noch besser als das Verkaufen von Flüchen, so relativiert das vielleicht die Schuld des Simonisten ein klein wenig, bezweifelt sie jedoch im Grunde nicht.[6] Aber auch ein Ereignis, wie es sich im lombardischen Brescia im Jahr 1060 zugetragen hat, gehört nicht hierher: Der dortige Bischof Adelmann war gerade frisch aus Rom von einer päpstlichen Synode zurückgekehrt und eröffnete voller Reformeifer seinen Klerikern das dort verkündete Simonieverbot, was die geistlichen Herren derart in Rage brachte, dass sie ihren Bischof halb tot prügelten.[7] Schläge sind in unserem Sinn keine Argumente.

Von der historischen Forschung bisher noch am ehesten beachtet wurde die Verteidigung, mit der Geldzahlung erwerbe man nicht die geistliche Weihe selbst, sondern die zum jeweiligen kirchlichen Amt gehörige materielle Ausstattung, und dieser Vorgang falle folglich nicht unter das Simonieverbot. Dieses Argument wurde in den Schriften der Kirchenreformer am häufigsten widerlegt und demzufolge von den Verteidigern simonistischer Praktiken anscheinend auch am häufigsten vorgebracht. Erstmals begegnen wir ihm am Ende des 10. Jahrhunderts bei Abt Abbo von Fleury († 1004), der sich in seinem ‚Liber Apologeticus' von 994 gegen verschiedene Vorwürfe unter anderem dadurch verteidigte, dass er seinen Gegnern nicht nur die praktische Ausübung von Simonie vorwarf, sondern auch deren theoretische Rechtfertigung.[8] Wiederum aufgegriffen und wiederum widerlegt wurde dasselbe Argument eine Generation später von dem Mönch Guido von Arezzo († nach 1033) in

---

[6] Gerhoch von Reichersberg, Opusculum ad cardinales, hg. von Damianus ac Odulphus van den Eynde/Angelinus Rijmersdael, Gerhohi praepositi Reichersbergensis Opera inedita, Bd. 1, Romae 1955, 321: „‚Nonne iudicatis haereticum et simoniacum, si quis vendit benedictiones?' – Et ego: ‚Iudico', inquam. Et ille: ‚Nonne, inquit, peius est vendere maledictiones?'". Vgl. zu der Stelle auch Peter Classen, Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie, Wiesbaden 1960, 275f.

[7] Bonizo von Sutri, Liber ad amicum VI, hg. von Ernst Dümmler, in: MGH Ldl 1 (1891), 594: „decreta papę celaverant preter unum, Brixiensem scilicet episcopum; qui veniens Brixiam, cum decreta papę puplice recitasset, a clericis verberatus, fere occisus est."

[8] Abbo von Fleury, Apologeticus (Migne PL 139, 466 AB): „Et hujusmodi negotiatores subdola responsione solent astruere non se emere benedictionem qua percipitur gratia Spiritus sancti, sed res Ecclesiarum, vel possessiones episcopi." Zum Hintergrund der Schrift vgl. Marco Mostert, The Political Ideas of Abbo of Fleury. Theory and practice at the end of the tenth century, in: Francia 16/1. 1989, 85–100; Pierre Riché, Abbon de Fleury. Un moine savant et combatif (vers 950–1004), Turnhout 2004, 127–154.

einem Brief an Erzbischof Aribert von Mailand,[9] dann wieder 1058 durch den Kardinal Humbert von Silva Candida († 1061) in seiner ausführlichen Schrift gegen die Simonisten,[10] und noch einmal im Jahr 1066 von Petrus Damiani († 1072) in einem Brief an Papst Alexander II.[11] Und während die Traktate Abbos, Humberts und Damianis in ihrer Zeit nur wenig Beachtung fanden,[12] gilt das genaue Gegenteil für den Brief Guidos von Arezzo: Durch die falsche Zuschreibung an einen Papst Paschalis gewann dieses Schriftstück von der Mitte des 11. Jahrhunderts an höchste Autorität, wurde in zahlreiche Kirchenrechtssammlungen der Reformzeit aufgenommen und auch später immer wieder zitiert und kommentiert.[13]

Die genannten Autoren werden nicht müde, das Argument von der Trennung zwischen einem geistlichen Amt und seiner materiellen Ausstattung sowie alle, die dieses Argument vorbringen, zu diffamieren. Einfach dumm seien diese Leute, meinen Guido und Humbert; Petrus Damiani glaubt jedoch ganz im Gegensatz dazu, man könne das Argument zwar auf den ersten Blick für dumm und beschränkt halten, in Wirklichkeit stecke dahinter aber sophistische Verschlagenheit, und gerade deswegen müsse man diese Leute für verstockte Häretiker halten.[14] Das Gegenargument ist bei allen dasselbe: Das Amt und seine Ausstattung gehören untrennbar zusammen, etwa so wie Körper und Seele. Besonders bildreich wird Abbo von Fleury: Es gebe ja auch kein Feuer ohne Hitze, keinen Honig ohne Süße, keinen Wermut ohne Bitterkeit.[15] Das sind gewiss beeindruckende Worte, aber entsprechen sie auch

---

[9] John Gilchrist, Die Epistola Widonis oder Pseudo-Paschalis. Der erweiterte Text, in: DA 37. 1981, 576–604, hier 595: „Si quis autem obicerit non consecrationes sed res ipsas quę ex consecratione proveniunt, vendunt." Vgl. dazu ebd. 576–583 und John Gilchrist, The *Epistola Widonis*, Ecclesiastical Reform and Canonistic Enterprise 1049–1141, in: Brian Tierney/Peter Linehan (Hgg.), Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday, Cambridge 1980, 49–58, wieder abgedruckt in ders., Canon Law in the Age of Reform, 11th–12th Centuries, Aldershot 1993, Nr. X.

[10] Humbert, Adversus Simoniacos III, 1, hg. von Friedrich Thaner, in: MGH Ldl 1 (1891), 199: „Absit, ut mercemur consecrationem ecclesiasticam, sed solam possessionem ecclesiasticam."

[11] Petrus Damiani, Ep. 140, hg. von Kurt Reindel, Die Briefe des Petrus Damiani, Bd. 3, MGH Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 4/3 (1989), 479: „hoc pertinaciter dogmatizant: Non ad symoniacam heresim pertinere, si quis episcopatum a rege vel quolibet mundi principe per interventum coemptionis acquirat, si tantummodo consecrationem gratis accipiat." Ähnlich auch in Damiani, Ep. 141 (ebd. 497f.) und in einer verkürzenden Bearbeitung von Ep. 140; vgl. dazu Oliver Münsch, Ein Streitschriftenfragment zur Simonie, DA 62. 2006, 619–629.

[12] Zur Überlieferung von Abbos Apologeticum vgl. Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi, Bd. 2, Romae 1967, 98f.; zu Humberts Adversus Simoniacos Rudolf Schieffer, Die Entstehung des päpstlichen Investiturverbots für den deutschen König, Stuttgart 1981, 42ff.; zu Damianis Brief Reindel, Briefe (wie Anm. 11), 478.

[13] Vgl. Gilchrist, Epistola Widonis 1980 (wie Anm. 9), 52f.; ders., Epistola Widonis 1981 (wie Anm. 9), 585–593.

[14] Gilchrist, Epistola Widonis 1981 (wie Anm. 9), 595: „videtur quidem aliquid dicere, nichil autem penitus sapere"; Humbert, Adversus Simoniacos III, 1 (wie Anm. 10), 198: „insipienter"; Damiani, Ep. 140 (wie Anm. 11), 486f.: „Qui nimirum si hoc simpliciter, prout sibi videretur, exprimerent, stulti vel ebetes merito dicerentur, sed quoniam nonnulli talium id procaciter astruunt, et quibusdam cavillacionum argumentorumque versuciis pervicaciter allegare contendunt, non immerito, quod inviti dicimus, hereticorum nomen incurrunt."

[15] Abbo, Apologectium (wie Anm. 8), 466 B: „An aliquis [...] ignem aliquando tenuit, et calore caruit? Quis mel sine dulcedine? quis absinthium sine amaritudine deprehendit?"

der Wirklichkeit im zeitgenössischen Verständnis von kirchlichem Amt und zugehörigem Amtsgut?

Zunächst einmal kann man festhalten: Eine theoretische Unterscheidung von *cura animarum* auf der einen und *res temporales* auf der anderen Seite findet man keineswegs nur bei den Simonieverteidigern, sondern schon zu Beginn des 11. Jahrhunderts auch bei dem hervorragenden Juristen Fulbert von Chartres († 1028). Dessen Schüler haben diese Idee dann weiter verbreitet, und zwar durchaus im Dienst der Kirchenreform, nicht gegen sie gerichtet.[16] Deshalb konnte der englische Abt Gilbert Crispin († 1117) in seinem Simonietraktat, den er 1102 an Erzbischof Anselm von Canterbury richtete, zu dem Schluss kommen, dass die Bischöfe ohnehin nicht in der Lage waren, den Heiligen Geist zu verkaufen, sondern lediglich die äußeren Abzeichen einer Würde, weshalb für ihn übrigens alle simonistischen Weihen von vornherein ungültig waren.[17]

Faktisch ist die Trennung allerdings noch wesentlich älter. Der anscheinend früheste Fall führt in das Jahr 882, als Kaiser Karl III. die gesamten Einkünfte des gerade vakanten Bistums Metz für einige Monate seinem Verwandten Hugo überließ.[18] Wenige Jahre später wurde das Bistum Châlons an den Bischof von Thérouanne vergeben, und zwar *beneficiali more,* also wie ein weltliches Lehen allein zur Nutzung der Einkünfte.[19] Ebenso ging 920 das Bistum Verona aus politischen Gründen *ad stipendii usum* an einen Hilduin, der dort nie die Bischofsweihe erlangt hat.[20] Diese rein finanzielle Nutzung von Bistümern ohne die Wahrnehmung der damit verbundenen geistlichen Aufgaben erreichte ihren vielleicht skurrilsten Höhepunkt in dem Ehevertrag zwischen Graf Pontius von Toulouse und seiner Frau Maiora vom Jahr 1037: Als Morgengabe erhielt die Braut nichts geringeres als das komplette Bistum Albi zum Geschenk! Dass sie jemals die Bischofsweihe erhalten würde, hat bei dieser Gelegenheit sicher niemand erwartet, zumal es gleichzeitig einen regulären Diözesanbischof von Albi gab.[21] Und das war keineswegs ein Einzelfall, denn gerade in Südfrankreich gab es mehrere solcher ‚Eigenbistümer', deren

---

[16] William Ziezulewicz, The School of Chartres and Reform Influences Before the Pontificate of Leo IX, in: The Catholic Historical Review 77. 1991, 383–402; Claudia Märtl, „Res Ecclesiae", „beneficia ecclesiastica" und Regalien im Investiturstreit, in: Chiesa e mondo feudale nei secoli X–XII, Milano 1995, 451–472.

[17] Gilbert Crispin, De Simoniacis c. 6, hg. von Anna Sapir Abulafia/Gillian R. Evans, The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, London 1986, 143: „Qui ergo ab episcopis ordines emunt, id emunt quod episcopi uendere possunt: sola uidelicet exteriora officiorum signa."

[18] Annales Bertiniani a. 882, hg. von Félix Grat u. a., Annales de Saint-Bertin, Paris 1964, 248f.: „Hugoni autem, Hlotharii iunioris filio, facultates ecclesiasticas Mettensis episcopii, quas sacri canones futuro episcopo reseruari praecipiunt, ad consumendum commisit."

[19] Flodoard, Historia Remensis ecclesiae IV, 3, hg. von Martina Stratmann, Die Geschichte der Reimser Kirche, MGH SS 36, Hannover 1998, 378.

[20] Liudprand von Cremona, Antapodosis III, 42, hg. von Paolo Chiesa, Liudprandi Cremonensis opera omnia, Turnhout 1998, 89; vgl. auch Rather von Verona, Ep. 7, hg. von Fritz Weigle, Die Briefe des Bischofs Rather von Verona, MGH Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 1, Weimar 1949, 35: „iure stipendiario."

[21] Claude Devic/Joseph Vaisseté, Histoire générale de Languedoc, Bd. 5, Toulouse ^{2}1875, 428 Nr. 179: „dono tibi, dilecte sponse mee Maiore, episcopatum Albiensem, et civitatem." Zum regulären Bischof Amelius II. vgl. Jean Dufour, Les évêques d'Albi, de Cahors et de Rodez des origines a la fin du XII^{e} siècle, Paris 1989, 29ff.

Güter der Verfügungsgewalt adliger Familien unterworfen waren. Bei Klöstern war die Verleihung zu rein finanziellen Zwecken sogar noch häufiger; die im 9. und 10. Jahrhundert sehr verbreiteten Laien- und Kommendatoräbte gehören ebenfalls hierher.[22]

Man wird den Reformern insofern Recht geben müssen, als dies alles zweifellos einen Missbrauch kirchlichen Eigentums darstellte. Doch bereits Gerhoch von Reichersberg († 1169), immerhin einer der radikalsten Verfechter gregorianischer Gedanken im 12. Jahrhundert, stellte in einem Schreiben an Bernhard von Clairvaux fest, dass man ein solches Vorgehen zwar als Sakrileg einstufen müsse, als Raub von Kirchenbesitz; mit Simonie aber habe das nichts zu tun.[23] Die Untrennbarkeit von kirchlichem Amt und zugehöriger Ausstattung war also ein Ideal, auf dessen Einhaltung man drängen mochte, doch die Trennung war durchaus denkbar und in der Praxis durchaus verbreitet, und darum ist das Argument der Simonieverteidiger weder besonders dumm noch besonders sophistisch.

Die Diskussion über dieses Argument offenbart vielmehr eine begriffliche Schwäche, die beiden Seiten anscheinend gar nicht so recht bewusst geworden ist: Es gab nämlich lange Zeit gar keine verbindliche Definition des Phänomens Simonie, und darum konnten dieselben Tatbestände von den einen als simonistische Erschleichung kirchlicher Würden verstanden werden, von den anderen als rein weltliches Geschäft, das mit dem Weihecharakter des jeweiligen Amts nichts zu tun hatte. Unter anderem deshalb, weil die Reformer den Simoniebegriff so weit wie nur möglich auslegten, gab es in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts so zahlreiche Anklagen wegen Simonie, da alle möglichen Tatbestände als solche gerechnet werden konnten.[24] Gleichzeitig darf man aber nicht vergessen, dass dieselbe definitorische Unschärfe auch ein Potenzial zur Rechtfertigung derselben Tatbestände bot. Deshalb war die Diskussion um die Simonie mit der Beilegung des Investiturstreits – dessen Lösung übrigens bekanntlich gerade auf der Scheidung zwischen dem geistlichen Amt und seiner materiellen Ausstattung basierte – keineswegs zu Ende. Im Gegenteil: Jetzt erst ging die entstehende Rechtswissenschaft daran, das Phänomen Simonie über die pauschale Verdammung hinaus zu beschreiben und von erlaubtem Ämterhandel abzugrenzen. Erst jetzt wurde eine genaue und künftig allgemein gültige Definition der Simonie gefunden, im wesentlichen das Verdienst des Bologneser Rechtslehrers Rufinus in den 1160er Jahren: Er bestimmte die Simonie als „das nachdrückliche

[22] Vgl. Franz J. Felten, Äbte und Laienäbte im Frankenreich. Studie zum Verhältnis von Staat und Kirche im früheren Mittelalter, Stuttgart 1980; Roman Deutinger, Königsherrschaft im Ostfränkischen Reich. Eine pragmatische Verfassungsgeschichte der späten Karolingerzeit, Ostfildern 2006, 133–143; Susan Wood, The Proprietary Church in the Medieval West, Oxford 2006, 211–251, 301–328.

[23] Gerhoch von Reichersberg, Liber de Simoniacis, hg. von Ernst Sackur, in: MGH Ldl 3 (1897), 249ff.

[24] Rudolf Schieffer, Spirituales Latrones. Zu den Hintergründen der Simonieprozesse in Deutschland zwischen 1069 und 1075, in: HJb 92, 1972, 19–60; Hanna Vollrath, L'accusa di simonia tra le fazioni contrapposte nella lotta per le investiture, in: Cinzio Violante/Johannes Fried (Hgg.), Il secolo XI: una svolta?, Bologna 1993, 131–156.

Verlangen, etwas Geistliches zu kaufen oder zu verkaufen"[25]. Das ist eine recht weit gehende Definition, ergibt sich daraus doch etwa auch das Verbot, kirchliche Gebäude oder Messgeräte zu veräußern. Dennoch blieben auch bei dieser Abgrenzung verschiedene Fragen offen: Dürfen kirchliche Ämter, für die keine Weihe erforderlich ist, gehandelt werden, etwa Posten im kirchlichen Verwaltungs- und Gerichtswesen? Inwieweit sind Aufwandsentschädigungen erlaubt, zum Beispiel für den Konsekrator bei Kirchweihen? Gilt das Simonieverbot auch beim Ehesakrament, bei dem doch der Heilige Geist gar nicht übertragen wird? Auf diese und ähnliche Fragen fanden die Kanonisten durchaus unterschiedliche Antworten,[26] und man darf daran erinnern, dass beträchtliche Teile des spätmittelalterlichen kirchlichen Finanzwesens nur durch eine nachträgliche Einschränkung der so umfassend gedachten Simoniedefinition des Rufinus legalisiert werden konnten: der Pfründen- und Ämterhandel der Kurie, Annaten und Servitien, der Verkauf von Ablässen, Dispensen, Privilegien usw.

Gegenüber der Reformzeit standen in der juristischen Diskussion somit wieder die rein materiellen Aspekte des Phänomens im Vordergrund. Aber auch schon im 11. Jahrhundert wurden nicht alle Formen der Simonie gleichmäßig bekämpft. Nicht zufällig wird in den Reformschriften mit Vorliebe die Laieninvestitur als Simonie angeprangert, obwohl sie es bei einer engen Auslegung des Simoniebegriffs gar nicht war. Das innerkirchliche Gebührenwesen hingegen wird von denselben Leuten gerne mit Stillschweigen übergangen. Ihr Hauptanliegen war eben die *Libertas Ecclesiae*, die Freiheit der Kirche von weltlichem Einfluss; der Kampf gegen die Simonie war in diesem Rahmen eher Mittel als Selbstzweck. Das ging so weit, dass Humbert von Silva Candida die Ostkirche geradezu glücklich schätzte, weil in ihr ‚nur' innerkirchliche Simonie vorkam und nichts von den Geldern an Laien floss.[27]

Wenn man es ganz genau nimmt, handelt es sich bei der Unterscheidung zwischen geistlichem und materiellen Aspekt bei kirchlichen Ämtern aber nicht um eine echte Rechtfertigung simonistischen Handelns, sondern eher um den versuchten Nachweis, das als Simonie gebrandmarkte Verhalten sei in Wirklichkeit gar keine Simonie. Anders sieht es aus mit einem ganz auf die Lebenspraxis bezogenen Argument, dem wir in den 1050er Jahren als Reaktion auf die religiöse Volksbewegung der Pataria in Mailand begegnen. Als einer ihrer Anführer eine flammende Rede gegen die Simonie hielt, sahen sich die Mailänder Geistlichen geradezu in ihrer Existenz bedroht und wandten ein: Wovon sollten sie denn leben, wenn nicht von den Einkünften aus dem Verkauf von kirchlichen Benefizien?[28] Zwanzig Jahre später

---

[25] Rufinus von Bologna, Summa decretorum, hg. von Heinrich Singer, Paderborn 1902, 197: „Symonia est studiosa cupiditas emendi vel vendendi aliquod spirituale." Erst am Ende des 12. Jahrhunderts entstand der Zusatz „vel spirituali annexum", der den Tatbestand noch zusätzlich ausweitet und später in die allgemein gebräuchliche Simoniedefinition mit aufgenommen wurde.

[26] Joseph Weitzel, Begriff und Erscheinungsformen der Simonie bei Gratian und den Dekretisten, München 1967.

[27] Humbert, Adversus Simoniacos III, 8 (wie Anm. 10), 206.

[28] Andreas Strumensis, Vita S. Arialdi c. 10, hg. von Friedrich Baethgen, in: MGH SS 30/2 (1934), 1057: „Nam Wido, qui dicebatur archiepiscopus, et pars maxima clericorum et militum nec non et multi de populo minore, nequam viri, secernentes dixerunt ad invicem: ‚Haec namque doctrina si ad profectum venerit, nobis nostrisque filiis profecto nullo modo vivere expedit. Quae enim est nostra vita, nisi ecclesiarum beneficia, quae assidue a nobis venduntur et emuntur?".

hielt Adam von Bremen († nach 1081) den Priestern Norwegens und Dänemarks ebenso den Verkauf der Sakramente vor, musste aber gleichzeitig zugeben, dass die Geistlichen in diesen frisch missionierten Gebieten noch nicht mit regelmäßigen Zehntzahlungen rechnen konnten, auf die Gebühren für ihren Lebensunterhalt folglich angewiesen waren.[29] Diese beiden Quellen aus dem 11. Jahrhundert öffnen über den jeweiligen Einzelfall hinaus jedenfalls den Blick dafür, dass die materielle Situation des niederen Klerus im Mittelalter alles andere als rosig war und die Aufbesserung des kargen Verdienstes geradezu herausforderte – und sei es mit zweifelhaften Methoden.

Ein solches Argument ist zwar für heutige Historiker interessant, wäre aber bei einem kirchlichen Gericht sicher auf wenig Verständnis gestoßen, ebenso wenig wie die Entschuldigung, es handele sich bei diesen Zahlungen doch um eine alte Gewohnheit. Die Laterankonzilien von 1179 und 1215 machten dazu unmissverständlich klar: Um so schlimmer, wenn das schon lange so geht, denn eine Gewohnheit macht noch kein Recht.[30] Aus kirchlichen Rechtssammlungen war seit der Reformzeit der Satz geläufig, Christus habe gesagt: „Ich bin die Wahrheit" und nicht: „Ich bin die Gewohnheit".[31] Eine Gewohnheit kann demnach nur dann Rechtskraft erlangen, wenn sie der Wahrheit, und das heißt in diesem Fall dem geschriebenen Kirchenrecht, nicht widerspricht, was bei der Simonie ja eindeutig nicht der Fall ist.

Deshalb drangen auch früher schon vier bretonische Bischöfe nicht durch, die man im Jahr 848 des Verkaufs von Priesterweihen beschuldigt hatte. Als Verteidigung brachten sie vor, ihnen sei nicht bewusst gewesen, dass es sich dabei um etwas Verbotenes handelt, doch stellte die Gegenseite trocken fest: Das ist eine Ausrede, keine Entschuldigung; gerade als Priester hätten sie so etwas wissen müssen.[32] Unwissenheit schützt bekanntlich vor Strafe nicht, es sei denn, das Nichtwissen bezieht sich auf den Vorgang selbst. Allerdings bleibt dieses Argument in seinem

---

[29] Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum IV, 31, hg. von Bernhard Schmeidler, MGH SS rer. Germ. 2 (1917), 264f.: „Verum baptismus et confirmatio, dedicationes altarium et sacrorum benedictio ordinum apud illos et Danos care omnia redimuntur. Quod ex avaritia sacerdotum prodisse arbitror; quia barbari decimas adhuc dare aut nesciunt aut nolunt, ideo constringuntur in ceteris, quae deberent gratis offerri. Nam et visitacio infirmorum et sepultura mortuorum, omnia ibi venalia."

[30] Lateran III c. 7 (Conciliorum oecumenicorum decreta, Basel u. a. 1962, 191): „Putant plures ex hoc sibi licere, quia legem moris de longa invaluisse consuetudine arbitrantur, non satis, quia cupiditate caecati sunt, attendentes, quod tanto graviora sunt crimina quanto diutius animam infelicem tenuerint alligatam"; Lateran IV c. 63 (ebd. 240): „ad cumulum damnationis maioris quidam turpitudinem et pravitatem huiusmodi nituntur defendere, per consuetudinem longo tempore observatam."

[31] André Gouron, „Non dixit: Ego sum consuetudo", in: ZRG KA 74. 1988, 133–140; Peter Leisching, Consuetudo und ratio im Dekret und der Panormia des Bischofs Ivo von Chartres, ebd. 535–541; Wilfried Hartmann, Wahrheit und Gewohnheit. Autoritätenwechsel und Überzeugungsstrategien in der späten Salierzeit, in: Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Hgg.), Salisches Kaisertum und neues Europa. Heinrich IV. und Heinrich V., Darmstadt 2007, 65–84.

[32] Gesta Conuuoionis II, 10, hg. von Caroline Brett, The Monks of Redon. *Gesta Sanctorum Rotonensium* and *Vita Conuuoionis*, Woodbridge 1989, 179f.: „ ‚Et si recepimus, ignoranter fecimus'. Tunc Arsenius archiepiscopus dixit: ‚Nullus sacerdos debet ignorans esse: haec excusatio non est satisfactio'". Zum Hintergrund vgl. Klaus Herbers, Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts. Möglichkeiten und Grenzen päpstlicher Herrschaft in der späten Karolingerzeit, Stuttgart 1996, 320–336; Schieffer, Karolingerzeit (wie Anm. 5).

juristischen Verteidigungspotenzial zweifelhaft: Der Kanonist Gratian nahm Mitte des 12. Jahrhunderts als Ausgangspunkt für das gesamte Simoniekapitel seiner wegweisenden Kirchenrechtssammlung den fiktiven Fall eines Knaben, der ohne sein Wissen durch elterliche Geldzahlungen in einen Konvent aufgenommen und als Erwachsener, wiederum ohne sein Wissen, aufgrund elterlicher Geldzahlungen zum Bischof erhoben worden ist. Gratian selbst kam zu dem Ergebnis, dass seine Unwissenheit den Mann von Schuld freispreche.[33] Das Gegenteil bestimmte jedoch wenig später Papst Coelestin III. († 1198),[34] und erst Innozenz III. († 1216) kam auf die vermittelnde, aber recht komplizierte Lösung, der Betroffene sei dann entlastet, wenn er sich Geldzahlungen zu seinen Gunsten vorher ausdrücklich verbeten hatte.[35]

Ebenfalls sehr wechselnde Aussichten auf Gehör fand man mit der Aussage, man sei bei der Übernahme eines kirchlichen Amtes zu Zahlungen gezwungen worden. Diesem Argument begegnen wir erstmals in einem Text zur Ermahnung der Bischöfe, der meist dem heiligen Ambrosius zugeschrieben wurde, aber wohl erst im Zuge der karolingischen Reform entstanden ist. Einem Simonisten wird da in den Mund gelegt: „Kürzlich bin ich vom Erzbischof geweiht worden, und ich habe ihm 100 Schillinge gegeben, um die Bischofswürde zu erlangen. Hätte ich sie ihm nicht gegeben, wäre ich jetzt nicht Bischof".[36] Der Pseudo-Ambrosius hält gleich dagegen, dass das Wort *gratia* von *gratis* komme; da ein Simonist seine Weihe nicht gratis erworben habe, könne diese definitionsgemäß keine *gratia* sein und sei damit ungültig.[37] Doch möchte im 12. Jahrhundert der Pariser Theologieprofessor Petrus Lombardus († 1160) erzwungene Geldzahlungen unbestraft lassen, vorausgesetzt der Simonist distanziere sich ausdrücklich von seinem Tun.[38] Und immerhin wurden die ‚Sentenzen' des Petrus Lombardus schon bald zum approbierten Lehrbuch katholischer Dogmatik erhoben.

Gewohnheit, Unwissenheit und Zwang hatten, wie man sieht, als Argumente zur Rechtfertigung simonistischen Handelns keine Zukunft, blieben folgenlos für die weitere Diskussion und brauchen deshalb an dieser Stelle nicht weiter vertieft zu werden. Hingegen wurde ein ganz anderes Argument für die historische Weiterentwicklung des Simoniebegriffs höchst bedeutsam und verdient deshalb ausführlichere Betrachtung. Es begegnet anscheinend erstmals im frühen 11. Jahrhundert bei Bischof Tedald von Arezzo († 1036), immerhin einem Freund des als Simoniebekämpfer schon genannten Guido von Arezzo. Von Tedald wird das Bonmot überliefert, er würde gerne 1000 Pfund ausgeben, um Papst zu werden und dann endlich die

---

[33] C. 1 q. 5 c. 13 Dict. post.

[34] JL 16466.

[35] August Potthast, Regesta pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV, Bd. 1, Berolini 1874, Nr. 820.

[36] Flavio G. Nuvolone, Il *Sermo pastoralis* Pseudoambrosiano e il *Sermo Girberti philosophi papae urbis Romae qui cognominatus est Silvester de informatione Episcoporum*, in: Gerberto. Scienza, storia e mito, Bobbio 1985, 379–565, hier 537: „Ab archiepiscopo sum nuper ordinatus, centumque ei solidos dedi ut episcopalem gratiam consequi meruissem. Quos si minime dedissem, hodie episcopus non essem."

[37] Ebd. 538–541; vgl. auch denselben Einwand bei Humbert, Adversus Simonicaos I, 4 (wie Anm. 10), 108: „Denique gratia, nisi gratis accipiatur, gratia non est nec dici recte potest."

[38] Petrus Lombardus, Sententiae IV Dist. 25 c. 6 (Magistri Petri Lombardi Parisiensis Episcopi Sententiae in IV Libris Distinctae, Editio tertia, Bd. 2, Grottaferrata 1981, 415).

verdammten Simonisten aus der Welt zu vertreiben.[39] Das ist in dieser Zuspitzung vielleicht bloß als Scherz gemeint, lenkt das Augenmerk aber doch auf die Frage, mit welchen Absichten ein Simonist eigentlich sein Amt erkauft. Nicht viel später, nämlich auf der Synode von Sutri 1046, ist es kein geringerer als Papst Gregor VI., der eine ähnliche Rechtfertigung versucht. Angeklagt, die Papstwürde im Jahr zuvor seinem Vorgänger für viel Geld abgekauft zu haben, verteidigte er sich, indem er die Zahlung zwar zugab; doch habe er sie allein mit dem Ziel geleistet, die verkommene römische Kirche zu reformieren und die Papstwahl vom Einfluss des örtlichen Adelsklüngels zu befreien.[40] Nach allem, was wir über die Persönlichkeit Gregors wissen, war das durchaus aufrichtig gemeint. Geholfen hat es freilich nichts, da die Synode trotzdem seine Absetzung verfügte.[41]

In mehrfacher Hinsicht besondere Aufmerksamkeit verdient ein kleiner Traktat mit einer analogen Verteidigungsstrategie, der ins späte 11. Jahrhundert gehört.[42] Zum einen ist es der einzige Text, in dem ein Verteidiger der Simonie selbst zu Wort kommt und nicht nur von einem Gegner als abschreckendes Beispiel zitiert wird, zum andern ist die Argumentation so ausführlich und gründlich wie nirgends sonst. Der anonyme Verfasser behandelt zunächst Verwalter und Vögte, also kirchliche Ämter, die nicht mit einer geistlichen Weihe verbunden sind. Es könne doch nicht verwerflich sein, mit Hilfe von Geldzahlungen dafür zu sorgen, dass anstelle eines Unterdrückers und Ausbeuters eine anständige Person das Amt erhält. Geld in guter Absicht zu geben, so lautet der Schluss des Anonymus, könne doch kein Verbrechen sein. Entsprechendes gelte auch für die Weihen: Wenn man zur Erlangung einer Weihe Geld zahlt, weil man mit dieser Weihegewalt Gutes tun möchte, etwa die anvertrauten Seelen vor Verderbnis retten, so könne das doch nichts Schlechtes sein. Wenn ein Hirte Rute und Stab zum Schutz seiner Herde für Geld kaufen muss, weil er beides nicht besitzt, so werden diese Werkzeuge doch nicht wirkungslos, bloß weil sie gekauft und nicht geschenkt sind – man frage dazu nur einen verprügelten Wolf! Dasselbe müsse dann doch auch für ein Heilswerkzeug wie eine kirchliche Weihe gelten. Der Autor kenne genügend Personen, die es sogar ausdrücklich abgelehnt hätten, eine Pfründe gratis zu übernehmen, da sie sich sonst als Schmarotzer vorkommen würden. Dazu kann der Traktat sogar einige biblische Beispiele für freiwillige Geldzahlungen zur Erwerbung geistlicher Güter anführen.

Die Botschaft des Traktats ist klar: Nicht in jedem Fall ist eine Geldzahlung zum Erwerb geistlicher Dinge verwerflich. Es kommt auf zwei Punkte an, nämlich zum

---

[39] Donizo, Vita Mathildis I, 491–493, hg. von Luigi Simeoni, in: Rerum Italiarum Scriptores, Bd. 5/2, Bologna 1940, 23: „Mille libras certe pro papatu dare vellem / Ut, quod ego glisco, simoniacos maledictos / Eiicerem cunctos per totum denique mundum."

[40] Bonizo von Sutri, Liber ad amicum V (wie Anm. 7), 585f.: „Huius rei causa multas acquisisse pecunias dicebat, quas servabat, ut sarta tecta ęcclesię restauraret vel aliquid novi magnique faceret in urbe Roma. Cumque sepissime tyrannidem patriciorum secum tractaret, et qualiter sine ulla cleri et populi electione pontifices constituerent, nichil melius putabat quam electionem clero et populo per tyrannidem iniuste sublatam his pecuniis restaurare."

[41] Pius Engelbert, Heinrich III. und die Synoden von Sutri und Rom im Dezember 1046, in: RQ 94. 1999, 228–266; Antonio Sennis, Gregorio VI, in: Enciclopedia dei papi, Bd. 2, Roma 2000, 148–150.

[42] Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, cod. 52, fol. 221ra-vb, hg. von Siegmund Hellmann, Anecdota aus Codex Cusanus C 14 nunc 37, in: NA 30. 1905, 17–33.

einen, dass die Zahlung freiwillig erfolgt ist, und zum andern, dass sie mit einer guten Absicht verbunden war. Wenn unser Autor freiwillige Gaben so nachdrücklich vom Simonieverbot ausnehmen möchte, dann kämpft er freilich gegen Windmühlen, denn gegen freiwillige Zahlungen hatte selbst der strenge Papst Gregor der Große nichts einzuwenden.[43] Nicht einmal er hätte sie als Simonie gewertet, und spätere Päpste haben das mehrfach wiederholt. Interessanter ist der zweite Aspekt, die gute Intention. Anders als die Reformer, denen jede Simonie grundsätzlich ein Greuel ist, sieht der Autor auf die Umstände im jeweiligen Einzelfall und ist mit dieser Haltung seiner Zeit weit voraus.

Der Traktat selbst gibt keine expliziten Hinweise darauf, wann und wo er entstanden ist. Überliefert ist er in einer einzigen Handschrift aus dem 12. Jahrhundert, die nicht nur sehr viele Abschreibefehler enthält, sondern sogar einige sinnstörende Einschübe, die eigentlich nur so erklärt werden können, dass ein Simoniegegner den ursprünglichen Traktat mit Randbemerkungen versehen hat, die beim Abschreiben dann teilweise ohne Kennzeichnung in den Text übernommen wurden.[44] Außerdem wurde dem Traktat von einer anderen Hand ein zweiter, inhaltlich abweichender Schluss hinzugefügt; wir müssen also nicht nur mit mehreren Textstufen, sondern vielleicht sogar mit mehreren Verfassern rechnen. Die Provenienz der Handschrift und auch das paläographische Erscheinungsbild weisen nach Lothringen in den Raum zwischen Trier und Lüttich;[45] ein terminus post quem ist gegeben, weil Petrus Damiani – dessen Schreiben an Papst Alexander II. gegen die Simonisten übrigens wörtlich zitiert ist – als verstorben bezeichnet wird, so dass man in die Jahre nach 1072 kommt. In dieselbe Zeit und in dieselbe Gegend führt uns der Fall Bischof Otberts von Lüttich († 1119), der sich im Jahr 1095 gegen den Vorwurf verteidigen musste, er sei nicht nur auf simonistische Weise in sein Amt gekommen, sondern habe auch Pfründen und Weihen in simonistischer Weise verkauft. Dass dieser Vorwurf nicht, wie in manchen anderen Fällen,[46] aus der Luft gegriffen war, bezeugen uns mehrere zeitgenössische Quellen.[47] Bemerkenswert ist nun Otberts Rechtfertigung, leider wieder nur durch seine Gegner und sicher nur verkürzt überliefert:

---

[43] Gregorii I papae Registrum epistolarum V, 57a, hg. von Paul Ewald/Ludo M. Hartmann, Bd. 1, MGH Epp. 1 (1891), 365: „Is autem qui ordinatus fuerit, si non ex placito neque exactus aut petitus post acceptas cartas et pallium offerre aliquid cuilibet ex clero gratiae tantummodo causa voluerit, hoc accipi nullo modo prohibemus, quia eius oblatio nullam culpae maculam ingerit, quae ex accipientis ambitu non processit."

[44] Vgl. Hellmann, Anecdota (wie Anm. 42), 26 Anm. 16 und 29f. Anm. 20. Ebenso aus dem Text auszuscheiden ist aber auch ebd. 29 die Folge von Zitaten aus Gregor d. Gr., die genau das Gegenteil der unmittelbar vorausgehenden Passage besagen.

[45] Vgl. Petrus Becker, Die Benediktinerabtei St. Eucharius-St. Matthias vor Trier, Berlin – New York 1996, 226f. Nr. 374 und Rudolf Schieffer, Die Streitschriften Hinkmars von Reims und Hinkmars von Laon 869–871, MGH Conc. 4 Suppl. 2 (2003), 110ff.; dort jeweils auch die ältere Literatur. Eine Schwierigkeit für die Einordnung ergibt sich allerdings daraus, dass der Codex aus verschiedenen Teilen besteht, die erst im 15. Jh. zusammengebunden wurden; unser Traktat steht zudem auf einem einzeln eingebundenen Blatt, das folglich nicht, wie der Großteil des Codex, in Trier geschrieben sein muss.

[46] Vgl. Anm. 24.

[47] La chronique de Saint-Hubert dite Cantatorium, hg. von Karl Hanquet, Bruxelles 1906, 152–166c. 68–70 und 249c. 96; Rupert von Deutz, Chronicon S. Laurentii Leodiensis c. 45, hg. von Wilhelm Wattenbach, in: MGH SS 8 (1848), 277; Monachi cuiusdam exulis S. Laurentii

Zum einen vergebe er die Weihen durchaus umsonst, und zum andern verwende er das Geld, das er bei solchen Gelegenheiten erhalte, ja zu einem guten Zweck, er verteile es nämlich an die Armen.[48] Und das war auch nicht bloß so dahingesagt, denn es sind durchaus Stiftungen des Bischofs für wohltätige Zwecke bekannt.[49] Auch Otbert stellte somit den Gedanken der guten Absicht in den Vordergrund, doch drang er damit nicht durch. Seine Lütticher Gegner wandten sich an Papst Urban II., der Otbert prompt exkommunizierte. Nur weil die Mehrheit des Lütticher Klerus sich hinter ihren Bischof stellte, blieb der Bannstrahl wirkungslos und wurde einige Jahre später wieder aufgehoben.[50] Otberts Argumentation ist derjenigen in dem anonymen Traktat so ähnlich, dass man angesichts der ungefähren Übereinstimmung von Zeit und Raum vermuten könnte, der Text stamme von ihm oder wäre wenigstens in seinem Umfeld entstanden. Allerdings bleiben die Indizien dafür dann doch zu vage, so dass man es bei der Vermutung belassen muss.

Das Verteidigungsargument der guten Intention war nicht nur im späten 11. Jahrhundert in Lothringen geläufig, denn hundert Jahre später gelangte der Pariser Theologieprofessor Simon von Tournai († 1201) zu einer analogen Auffassung: Wenn in mehreren kanonischen Vorschriften die Simonie „um des schnöden Gewinns willen" verboten werde, dann gelte dies konsequenterweise nur für jene, die tatsächlich „um des schnöden Gewinns willen" Simonie betreiben, für alle anderen jedoch nicht.[51] Und einer seiner Schüler, der Abt Emo († 1237) aus dem niederländischen Prämonstratenserstift Bloemhof in der Nähe von Groningen, konnte mit derselben Überlegung sein Gewissen beruhigen, das ihn anlässlich einer Sturmflut im Jahr 1219 plagte. Gewiss, so Emo, waren die Sünden der Menschen schuld an dieser Strafe Gottes, aber er selber könne doch nicht dafür verantwortlich gemacht werden,

---

[= Rupert von Deutz] De calamitatibus ecclesiae Leodiensis opusculum I, 22 und X, 15f., hg. von Heinrich Boehmer, in: MGH Ldl 3 (1897), 625 und 636; JL 5538 (Migne PL 151, 396 C 397 A).

[48] Chronique de Saint-Hubert c. 78 (wie Anm. 47), 195f.: „contestatus non se in benedictionibus suis gratiam Dei vendidisse, sed potius eas gratis contulisse, non autem sibi videri injustum, si de possessionibus ecclesiasticis suum exigeret commodum, quas non habentibus distribuebat ad habendum."

[49] Vgl. Alain Marchandisse (Hg.), L'obituaire de la cathédrale Saint-Lambert de Liège (XI^{e}–XV^{e} siècles), Bruxelles 1991, 16f. (zum 31. Januar): „Commemoratio fratrum nostrorum domini Otberti episcopi pro quo habemus XXX solidos de Digeda et X ad usum pauperum." Otbert hat noch weitere Stiftungen geleistet, doch ist hier kein wohltätiger Zweck erkennbar; vgl. Édouard Poncelet, Inventaire analytique des chartes de la collégiale de Sainte-Croix a Liége, Bd. 1, Bruxelles 1911, 7f. Nr. 9; Annales Aureaevallenses a. 1117, hg. von Georg Heinrich Pertz, in: MGH SS 16 (1859), 683.

[50] Vgl. am ausführlichsten immer noch Alfred Cauchie, La querelle des investitures dans les diocèses de Liège et de Cambrai, Bd. 2, Louvain 1891; seither bes. Jean-Louis Kupper, Liège et l'Église imperiale. X^{e}–XII^{e} siècles, Paris 1981, 138–141, 390–396; Steffen Patzold, Monastische Konflikte als geregelte Spiele? Umbruch und Erneuerung in den Klöstern des Reiches im 11. und frühen 12. Jahrhundert, in: Jörg Jarnut/Matthias Wemhoff (Hgg.), Vom Umbruch zur Erneuerung? Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert – Positionen der Forschung, München 2006, 275–291.

[51] Kroniek van het klooster Bloemhof te Wittewierum, hg. von Hubertus P. H. Jansen/Antheun Janse, Hilversum 1991, 130c. 50: „Unde magister Symon Tornacensis arguit, illum duntaxat symoniam committere qui lucrum proprium captat." Man beachte auch Simons Unterscheidung zwischen Tat und Intention in Disputatio 19: Joseph Warichez (Hg.), Les Disputationes de Simon de Tournai. Texte inédit, Louvain 1932, 67f.

weil er beim Eintritt von jungen Oblaten in sein Stift von ihnen Geld angenommen hatte. Schließlich habe er dies ja nicht um seines persönlichen Vorteils willen getan.[52]

Solchen Überlegungen, es käme bei simonistischen Geschäften weniger auf die Tat selbst an als auf die damit verfolgte Intention, stellte die Kirchenrechtssammlung Gratians gewichtige kirchliche Autoritäten entgegen, etwa den apodiktischen Satz Papst Leos des Großen († 461), aus einer schlechten Handlung könne grundsätzlich nichts Gutes erwachsen.[53] Doch war Gratian zwar ein versierter Jurist, aber kein besonders tiefsinniger Theologe. Ungefähr gleichzeitig gelangte der ungleich klügere Abälard († 1142) zu der Ansicht, keine Tat sei an sich gut oder schlecht, man müsse immer auf die Umstände und auf die dabei verfolgte Intention achten.[54] Diese Ansicht brachte ihm im Jahr 1140 einen Häresieprozess ein, und so ist es kein Wunder, dass sich die Theologie in dieser radikalen Form nicht mit der abälardschen Intentionsethik anfreunden wollte. Doch eine Generation später kam Petrus Lombardus – und somit die offizielle Schuldogmatik – immerhin zu dem Schluss, es gebe Taten, die an sich so gut oder so schlecht seien, dass die Intention bei ihnen gleichgültig sei, bei den meisten anderen müsse aber darauf geachtet werden.[55] Thomas von Aquin († 1274) baut diesen Gedanken hundert Jahre später noch weiter aus: Kauf oder Verkauf von Sakramenten zählt er zwar unbedingt zu den Handlungen, die grundsätzlich schlecht sind; dient die Zahlung aber nicht dem Erwerb der Gnadengabe, sondern dem Unterhalt des Priesters oder Bischofs, liegt für ihn eine gute Intention und folglich keine simonistische Absicht vor.[56] Im 14. Jahrhundert definierte dann der Oxforder Theologieprofessor John Wyclif († 1384) die Simonie überhaupt unabhängig von der tatsächlichen Handlung als einen Willensakt, der sich auf die Ersetzung geistlicher Dinge durch weltliche richtet, allerdings mit der Konsequenz, dass er deshalb kirchlichen Besitz grundsätzlich ablehnte.[57]

Damit, dass Wyclif postum exkommuniziert wurde, war das Argument der guten Intention jedoch nicht gänzlich gestorben. Um zum Schluss noch eine Stimme aus dem 15. Jahrhundert zu Wort kommen zu lassen: Der päpstliche Notar Dietrich von

---

[52] Kroniek van het klooster Bloemhof (wie Anm. 51), 128c. 49: „Hic se ipsum accusabat et timebat periclitari ex participatione rerum etiam licite acquisitarum, quas afferunt seculo abrenunciantes, quando monasterium ingrediuntur; et examinabat utrobique intentionem sui suscipientis et alterius offerentis, ne forte vicio symonie corrumperetur"; 130c. 51: „Porro ipse testimonio conscientiae suae fixum habuit nichil prorsus horum unquam intendisse, et ob hoc sperabat et presumebat de illo inspectore desuper reatum non habere. Non enim venditur in claustro quicquam a prelato propter sua vel privata lucra, nec accipit ibi subditus ad sua lucra, quod condemnat canon." Vgl. dazu Hubertus P. H. Hansen, Emo, tussen angst en ambitie. Een Groninger abt in de dertiende eeuw, Utrecht 1984, 40–44.

[53] JK 410 = C. 1. q. 1c. 25: „difficile est, ut bono peragantur exitu, que malo sunt inchoata principio."

[54] Peter Abelard's *Ethics*, hg. von David E. Luscombe, Oxford 1971, bes. 24–34, 52–56; vgl. dazu Michael T. Clanchy, Abaelard. Ein mittelalterliches Leben, Darmstadt 2000, 353–357.

[55] Petrus Lombardus, Sententiae II Dist. 40 (wie Anm. 38), Bd. 1, Grottaferrata 1971, 556–561.

[56] Thomas von Aquin, Summa Theologica 2a 2ae q. 100 art. 2, Romae 1894, 708–710.

[57] Iohannis Wyclif Tractatus de Simonia c. 1, hg. von Siegmund Herzberg-Fränkel/Michael H. Dziewicki, London 1898, 2: „inordinata volicio spiritualia pro temporalibus commutandi." Vgl. dazu Friedrich de Boor, Wyclifs Simoniebegriff. Die theologischen und kirchenpolitischen Grundlagen der Kirchenkritik John Wyclifs, Halle/Saale 1970.

Niem († 1418) verwehrte sich anlässlich der Papstwahl des Jahres 1404 in einer Denkschrift gegen die Idee, der künftige Papst könne doch für die Vergabe von Privilegien Geld verlangen, um damit ein Heer zu finanzieren oder das Kapitol und die Engelsburg zurückzugewinnen.[58] Diese auf den ersten Blick merkwürdig bestimmt anmutende Zweckbestimmung der Gelder erklärt sich bei näherem Zusehen aus der akutellen Lage, in der Dietrich seine Kritik äußerte. Denn der Kommandant der Engelsburg hatte sofort nach dem Tod des eben verstorbenen Bonifaz IX. erklärt, er wolle diese Festung nur gegen Zahlung von 20 000 Florinen an den neuen Papst herausgeben, und das Kapitol, ebenfalls gerade erst zur päpstlichen Festung ausgebaut, war zu diesem Zeitpunkt von den aufständischen Römern eingeschlossen.[59] Die Überlegung, zur Finanzierung dieses Vorhabens dürfe man auch simonistische Methoden anwenden, hat Dietrich kaum aus der Luft gegriffen, denn die genannten guten Zwecke waren ein wesentlicher Inhalt der Politik des verstorbenen Bonifaz IX. gewesen. Und gerade dieser Papst, der „alles nur in Soldkosten dachte",[60] ist berüchtigt dafür, aus sämtlichen Amtserhebungen und Privilegierungen ein lukratives Geschäft gemacht zu haben. Der Gedanke der guten Intention mag also zur Verteidigung der simonistischen Praktiken an der Kurie schon unter Bonifaz kursiert haben, doch Dietrich von Niem kann sich mit ihm nicht anfreunden und kontert: „Nein, weil wir uns von Bösem jeder Art fernhalten müssen, und weil geschrieben steht: Umsonst habt ihr [den Heiligen Geist] empfangen, umsonst gebt ihn weiter"! Ein simonistischer Papst ist ein Ketzer und muss aus seinem Amt entfernt werden.[61] Wie die gleichzeitige und auch spätere Praxis der Kurie zeigt, stand Dietrich von Niem mit seiner Forderung freilich allein auf weiter Flur. Offensichtlich gab es immer wieder gute Gründe, von einer strengen Auslegung des kirchlichen Rechts abzuweichen, um die notwendigen Gelder zur Erreichung der päpstlichen Ziele aufzutreiben. Der Zweck sollte die Mittel heiligen.

Blickt man zusammenfassend zurück auf die mittelalterlichen Aussagen, die Argumente zur Rechtfertigung simonistischer Praktiken anführen, so kann man zunächst einmal erstaunt sein, wie zahlreich solche Aussagen trotz des eindeutigen kirchlichen Simonieverbots sind und wie verschieden sie argumentieren: teils ganz praktisch-lebensweltlich, häufiger formal-juristisch, manchmal aber auch genuin theologisch. Gelegentlich soll einfach die Ungültigkeit des Simonievorwurfs nachgewiesen werden, öfter noch soll aber das simonistische Vorgehen mit den konkreten Umständen entschuldigt werden. Dabei sind es keineswegs unverbesserliche Dummköpfe, die sich zu Wort melden, und keineswegs sind alle Argumente von vornherein

---

[58] Georg Erler, Dietrich von Nieheim (Theodericus de Nyem). Sein Leben und seine Schriften, Leipzig 1887, Anhang XXXII: „Si autem dixeris michi: Numquid papa pro tenendis stipendiariis aut recuperandis Capitolio et Castro sancti Angeli et similibus possit exigere pro qualibet per eum signanda peticione quemlibet florenum aut magis vel minus iuxta facti qualitatem?"

[59] Arnold Esch, Bonifaz IX. und der Kirchenstaat, Tübingen 1969, 441–447.

[60] Arnold Esch, Simonie-Geschäft in Rom 1400: „Kein Papst wird das tun, was dieser tut", in: VSWG 61. 1974, 433–457, das Zitat 457.

[61] Erler, Nieheim (wie Anm. 58), XXXII: „Respondeo: non, quia ab omni specie mali abstinere debemus, et quia preceptum est: gratis accepistis, gratis date"; ebd. XXXI: „hereticus censendus est et ab honore papali pellendus." Vgl. dazu auch Hermann Heimpel, Dietrich von Niem (c. 1340–1418), Münster 1932, 60f.

so haltlos, wie uns die Simoniegegner gerne weismachen möchten. Am erfolgreichsten war dabei das Argument der guten Intention, denn es bewirkte, dass manche simonistische Praktiken, trotz des grundsätzlichen Simonieverbots, in späterer Zeit sogar innerkirchlich akzeptiert wurden. Der Kampf gegen die Simonie hatte im Mittelalter nicht nur deshalb so geringen Erfolg, weil der Mensch an sich für Korruption anfällig ist, auch nicht, weil der mittelalterliche Klerus moralisch besonders verkommen gewesen wäre, und auch nicht nur, weil bestimmte soziale Bedingungen der Simonie im Mittelalter besonders förderlich waren, sondern auch deshalb, weil sich dieselben Handlungen, die von den einen als verwerfliche Simonie gegeißelt wurden, von anderen mit durchaus nachvollziehbaren Argumenten rechtfertigen ließen.

Und so führte die Verteidigung der simonistischen Praktiken langfristig auch zu einem differenzierteren Umgang mit diesem Phänomen. Differenzierter zum einen, weil man dadurch gezwungen war, genauer zu bestimmen, was man eigentlich unter Simonie zu verstehen hat und was nicht, zum andern aber auch, weil man über pauschale Verdammung hinaus lernte, genauer auf die Umstände des jeweiligen Einzelfalls zu achten. Statt wie in der Reformzeit des 11. Jahrhunderts jeden Handel mit geistlichen Gütern rundweg abzulehnen, hielt man sich im späteren Mittelalter anscheinend eher an die Richtlinie des Papstes Gelasius I. († 496), die schon Gratian in seinem Dekret an das Ende des Abschnitts über die Simonie gestellt hat: „Gelegentlich werden eben die kanonischen Vorschriften aus Notwendigkeit oder zum Vorteil der Kirche gelockert".[62]

[62] JK 636 = C. 1 q. 7 c. 23: „Aliquando enim pro necessitate uel ecclesiae utilitate mutilantur et laxantur precepta canonica."

Die Christianisierung staatlicher Wohlfahrtsinstitutionen im spätantiken Rom am Beispiel von S. Maria in Cosmedin

von Andreas Müller

„Many of the social and economic institutions and habits of the Roman Empire survived in the Byzantine world. This happened because the Church's concern was not to destroy old institutions but to consecrate them and to ameliorate social conditions and cultivate values intended to improve the moral stature of the individual."[1]

I. Einleitung

Was macht christliche Diakonie aus? Haben ihre Institutionen ein besonderes Profil?[2] Ist eine so genannte Professionalisierung von Diakonie, wie wir sie in großen diakonischen Einrichtungen wie z. B. in Bethel beobachten können, zugleich die Abkehr von ihren Ursprüngen? Oder sind die Grenzen zwischen staatlicher und kirchlicher institutionalisierter Fürsorge an ihren Anfängen nicht häufig fließender gewesen, als viele das heute annehmen mögen?

Im vorliegenden Beitrag werde ich vor allem Beispiele für eben solche fließenden Übergänge von staatlichen in kirchliche Fürsorge-Institutionen bieten. Dabei wende ich mich Einrichtungen zu, die sich „Diakonien" nannten, wenn sich auch hinter dem Begriff etwas anderes verbirgt, als heute damit in Verbindung gebracht wird.

Zur frühen Geschichte der Diakonie existieren bisher nur vereinzelte Vorarbeiten. Institutionsgeschichtliche Überblicke zur Diakoniegeschichte fehlen nahezu vollständig. Für umfassende Informationen muss man noch heute zu vielen Fragen auf die

---

[1] Demetrios J. Constantelos, Byzantine Philanthropy and Social Welfare, New Rochelle–New York ^{2}1991, 48.

[2] Der Ruf nach der Profilierung der Diakonie angesichts des Rückgangs staatlicher Refinanzierung ist in der Diakoniewissenschaft insbesondere in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts laut geworden, vgl. u. a. Markus Rückert, Diakonie und Ökonomie. Verantwortung – Finanzierung – Wirtschaftlichkeit, Gütersloh 1990. Rückert steht in einem seit längerer Zeit in der Diakonie geführten Diskurs, vgl. z. B. Jürgen Gohde, Trägt die Diakonie ihre Haut zu Markte? Gefahren und Positionen, Diakonie 22. 1996, 130–133. Gohde macht ebenfalls deutlich, dass sich Diakonie angesichts des Abbaus des staatlichen Sozialleistungssystems am Markt behaupten müsse und dabei ihr unverwechselbares Profil zu demonstrieren habe.

Ausführungen von Gerhard Uhlhorn aus dem Jahr 1894 zurückgreifen.[3] Neuere Überblicke über die Diakonie in der „Alten Kirche" beschäftigen sich hingegen in erster Linie mit dem Amt des Diakonen, zuletzt ist in diesem Sinn die *Geschichte der christlichen Diakonie* von Gottfried Hammann erschienen.[4] Institutionell-karitative Tätigkeit beschränkte sich aber in der Antike und Spätantike keineswegs auf die Bereiche, in denen Diakone tätig waren.[5] Kenntnisse über diese Bereiche soll der folgende Beitrag vermitteln. Sie sind besonders in der Zeit des Übergangs von der Spätantike zum Mittelalter kaum dargestellt worden.[6] Es wird dabei zentral um die Frage gehen, wie kirchlich-karitative Tätigkeit speziell im 6. Jahrhundert an antike Wohlfahrtseinrichtungen u. a. in Rom angeknüpft hat. Einige antike Wohlfahrtseinrichtungen als solche und auch deren – meist modifizierte – Fortführung durch das Christentum in der Kaiserzeit und im vierten und beginnenden fünften Jahrhundert sind bereits dargestellt worden, die Beschäftigung mit dem Thema im 6. Jahrhundert ist hingegen noch nicht sehr weit fortgeschritten.[7] Ich werde daher im Folgenden zunächst in einigen groben Linien die Geschichte der Stadt Rom in christlicher Zeit bis zum 6. Jahrhundert skizzieren, dann die Diakonie von S. Maria in Cosmedin vorstellen und diese schließlich in einen breiteren historischen Kontext einbetten.

II. Die Stadt Rom auf dem Weg ins Mittelalter

Mit der Einweihung Konstantinopels im Jahr 330 n. Chr. durch Kaiser Konstantin (306–337) begann ein stetiger Verfall der alten Vormachtstellung Roms im Römischen Reich. Die besonderen Förderungen, die der Stadt bisher zugekommen waren, gingen ihr nun verloren. So füllten z. B. die Getreidelieferungen aus Ägypten, von denen Rom bisher stark profitiert hatte, in erster Linie die Getreidespeicher der Stadt

---

[3] Vgl. Gerhard Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit, Darmstadt 1959 (ND der 2. Aufl. v. 1895). Die Arbeit von Johannes Leipoldt, Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche, Leipzig 1952 ist stärker mentalitätsgeschichtlich ausgerichtet. Die Diakonien fehlen hier vollkommen. Einen guten Überblick über die Geschichte des Almosengebens in der Spätantike bietet neuerdings Richard Finn, Almsgiving in the Later Roman Empire. Christian Promotion and Practice (313–450), Oxford 2006.

[4] Vgl. Gottfried Hammann, Die Geschichte der christlichen Diakonie, Göttingen 2003. Ähnliches gilt für kürzere Überblicke: Vgl. z. B. aus orthodoxer Feder den Beitrag von Ambrosius Backhaus, Diakonat in der Ostkirche, in: US 16. 1961, 146–155. Einen informativen Überblick bietet auch Herbert Krimm, Das Diakonat in der frühkatholischen Kirche, in: ders., Das Diakonische Amt der Kirche, Stuttgart ^{2}1965, 106–132, zur karitativen Tätigkeit der Diakone besonders 116f.

[5] Vgl. u. a. Wolf-Dieter Hauschild, Armenfürsorge II. Alte Kirche, in: TRE 4, 14–23.

[6] Eine sehr ausgefeilte Darstellung für den gallischen Bereich bietet allerdings Thomas Sternberg, Orientalium more secutus. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien, Münster 1991.

[7] Vgl. z. B. die Arbeiten von Jens-Uwe Krause, Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches, München 1987; Paul Veyne, Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike, Frankfurt–New York 1988 (zum Euergetismus); Carsten Drecoll, Die Liturgien im römischen Kaiserreich des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr. Untersuchung über Zugang, Inhalt und wirtschaftliche Bedeutung der öffentlichen Zwangsdienste in Ägypten und anderen Provinzen, Stuttgart 1997. Er beschäftigt sich mit den zwangsweise einforderten Diensten der Bevölkerung für das Allgemeinwesen (*munera*).

Konstantins.[8] Getreide wurde hier weit unter Preis ausgegeben und machte die Ansiedlung in dieser Stadt reizvoll.[9] Auch die Reichsteilung unter den Nachfolgern Theodosios' I. (379–395) half der Stadt kaum, obwohl Kaiser Honorius (393–423) sie wieder zur Hauptstadt des Westreichs machte. Durch die Völkerwanderung war nicht nur ihr Umfeld, sondern auch Rom selbst den Angriffen fremder Völkerschaften ständig ausgesetzt: So fand 410 n. Chr. der erste große Einfall der Westgoten in Rom unter Alarich statt, der die bedeutende, ausgiebige geschichtstheologische Reflexion in Augustins Werk *De civitate Dei* zur Folge hatte. 455 n. Chr. folgten die Vandalen. Ein deutlicher Wendepunkt des weströmischen Reiches und somit auch der Hauptstadt Rom war mit der Absetzung des Kaiser Romulus Augustulus durch den Germanen Odoaker im Jahr 476 n. Chr. erreicht. In der Folge wurde Ravenna als Regierungssitz ausgebaut.[10] Nicht nur durch die politischen Umwälzungen, auch durch Erdbeben wie jenes von 422 n. Chr. und den Metall- und Marmorraub durch die Römer selber verfiel die Stadt zunehmend.[11]

552 eroberte Kaiser Justinian Italien aus den Händen der Goten zurück. Es wurde nun als Exarchat des oströmischen Reiches verwaltet – der Sitz des Exarchen war aber nicht in Rom, sondern in Ravenna, weswegen dort im 6. Jahrhundert zahlreiche bedeutende Bauten entstanden sind. Rom hingegen zog aus der Rückeroberung wesentlich weniger Gewinn, wenn auch hier vereinzelt neue Gebäude entstanden. Ravenna vergleichbar lässt sich dabei ein tiefer und dauerhafter griechischer Einfluss verzeichnen, der sogar die Papstwahlen beeinflusste. Zu nennen ist zunächst Papst Theodor (642–649). In den Jahren 678–751 waren immerhin 11 von 13 Päpsten griechischer oder orientalischer Herkunft.[12] Bestimmend wurde bald nach der byzantinischen Rückeroberung Italiens auch die neue Bedrohung durch den Langobardeneinfall im Jahre 568 n. Chr.[13] Dieser löste eine Hungersnot im Land aus, die der Kaiser durch Getreideladungen aus Ägypten nach Rom abzumildern versuchte.[14]

---

[8] Vgl. u. a. Reinhard Stewig, Byzanz – Konstantinopel – Istanbul. Ein Beitrag zum Weltstadtproblem, Kiel 1964, 22. Nur in Zeiten großer Hungersnot wurde ägyptisches Getreide nach Rom geschickt, so durch Justin II. unter Papst Benedikt. Vgl. den *Liber Pontificalis* zu Benedikt I. (Louis Duchesne (Hg.), Le liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire. Bd. I, Paris 1896; zitiert als LP), 308. Zu der Bedeutung der ägyptischen Getreidelieferungen nach Konstantinopel vgl. Krause, Patronatsformen (wie Anm. 7), 74. Drecoll, Liturgien (wie Anm. 7), 125 f. diskutiert kritisch die Möglichkeit einer ägyptischen *annona civica* für Konstantinopel. Vgl. neuerdings zu Konstantins Politik Richard Klein, Pagane *liberalitas* oder christliche *caritas*? Konstantins Sorge für die Bevölkerung des Reiches, in: ders., Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Spätantike, Tübingen 2008, 43–80, bes. 59 f.

[9] Vgl. Hans Georg Beck, Großstadt-Probleme: Konstantinopel 4.–6. Jahrhundert, in: ders. (Hg.), Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels, München 1973, 1–26, hier 6 f.

[10] Zum Verhältnis von Ravenna und Rom zur Zeit Justinians vgl. Robert A. Markus, Ravenna and Rome 554–604, in: Byz. 51. 1981, 566–578; Nachdruck in: ders., From Augustine to Gregory the Great. History and Christianity in Late Antiquity, Aldershot 1983, Nr. XIII.

[11] Vgl. als immer noch brauchbare Übersicht [P.] Graffunder, Rom, in: PRE 2. R. A,1. 1914, 1008–1061, bes. 1059. So deckte z. B. Papst Honorius (625–628) die Peterskirche mit den Bronzeziegeln der Konstantins- respektive Maxentius-Basilika.

[12] Vgl. Henri Irénée Marrou, L'origine orientale des diaconies romaines, in: MAH 57. 1940, 95–142, hier 100.

[13] Rom selbst wurde im Jahr 578 n. Chr. von den Langobarden angegriffen vgl. Richard Krautheimer, Rom. Schicksal einer Stadt 312–1308, München ^{2}1996, 90.

[14] Vgl. LP I 308, 3–5 (wie Anm. 8).

Wenn Rom während der Herrschaft der Langobarden (568–774 n. Chr.) auch weiterhin zum Exarchat von Ravenna gehörte, so wirkten sich die Verluste des Umlandes, die damit verbundene Landflucht[15] und die Marginalisierung durch die Byzantiner, doch negativ auf die Stadtentwicklung aus. Vom byzantinischen Staat war eine Lösung stadtrömischer Probleme ebenso wenig zu erwarten wie von den Goten zuvor. Der Senat der Stadt verlor zunehmend an Bedeutung und wurde spätestens im Jahr 603 n. Chr. durch ein informelles Beratungsgremium ersetzt.[16] Das letzte überlieferte Dokument seiner Wirksamkeit ist ein Hilfegesuch an Konstantinopel angesichts der Langobarden-Gefahr aus dem Jahr 580 n. Chr.[17]

Roms Zukunft lag nunmehr in der starken Leitung durch die römischen Päpste, die bereits seit Gelasius (492–496) gewaltig an Einfluss selbst auf die Armenversorgung hinzugewonnen hatten.[18] Papst Vigilius (537–555) versuchte in den ersten Jahren seines Pontifikates eine von der kaiserlichen Macht unabhängige Politik zu betreiben.[19] Auf der anderen Seite hatte auch die justinianische Gesetzgebung reichsweit die Rolle der Bischöfe im regionalpolitischen Bereich erneut gestärkt.[20] Vigilius schickte jedenfalls ohne Beteiligung des Senats Hilfsgüter an die Bewohner Roms während der Belagerung der Stadt durch die Goten.[21] Auch Johannes III. (561–574) und Benedikt I. (575–579) übernahmen große politische Verantwortung.[22] Kirchenpolitisch vermochte sich das Papsttum erst nach dem Pontifikat Benedikts I. mit der Wahl des neuen Papstes Pelagius II. (579–590) teilweise von der kaiserlichen Kontrolle freimachen. Seine Wahl erfolgte jedenfalls ohne kaiserliche Bestätigung.[23]

Das Patrimonium der Kirche, die Ländereien in der Umgebung Roms und in Italien, wuchs im 6. Jahrhundert durch Schenkungen und Vermächtnisse kontinuierlich an.[24] Dieses Patrimonium musste in dieser Zeit allerdings auch gesichert werden. Ein Viertel der Einkünfte aus den Ländereien stand seit dem 5. Jahrhundert bereits für wohltätige Zwecke zur Verfügung[25] und wurde durch eine zentrale Wohlfahrtsorganisation im päpstlichen Palast verwaltet.[26] Wenn auch durch die Gotenkriege,

---

[15] Nach Johannes Diaconus (* um 824, † vor 882), Vita II, 27 (PL 75) 97 BC fanden allein 3000 Nonnen in der Zeit Gregors I. Zuflucht in Rom.

[16] Vgl. Krautheimer, Rom (wie Anm. 13), 82.

[17] Vgl. Hans Volkmann, Senat, in: KP 5, 105–109, hier 108.

[18] Vgl. LP I 255. Von Gelasius ist hier als „amator pauperum" die Rede. Ferner heißt es: „Hic liberavit a periculo famis civitatem Romanam."

[19] Vgl. Claire Sotinel, Kapitel V. B. Italien, in: Luce Pietrie (Hg.), Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg i. Br. u. a. 2001, 767–793, hier 779.

[20] Dies gilt u. a. auch im Blick auf die *Pragmatische Sanktion* für Italien von 554, in: CIC(B) III. Novellae, Rudolf Schoell/Wilhem Kroll (Hgg.), Berlin 1895, 799–802; vgl. Frances J. Niederer, The Roman Diaconiae. A Study of the Use of Ancient Buildings by the Christian Church Prior to 806 A.D., New York 1951, 218. Zur wichtigen Rolle der Bischöfe im byzantinischen Reich vgl. Constantelos, Philanthropy (wie Anm. 1), 68.

[21] Sotinel, Italien (wie Anm. 19), 779.

[22] Sotinel, Italien (wie Anm. 19), 781.

[23] Vgl. LP I 309 (wie Anm. 8). In dem Text ist auch von der konkreten Langobardengefahr für Rom die Rede: „Hic ordinatur absque iussione principis eo quod Langobardi obsederent civitatem Romanam et multa vastitio ab eis in Italia fieret."

[24] Vgl. Sotinel, Italien (wie Anm. 19), 779.

[25] Vgl. Krautheimer, Rom (wie Anm. 13), 83.

[26] Vgl. Krautheimer, Rom (wie Anm. 13), 90.

die byzantinische Eroberung und die Langobardenbedrohung die wirtschaftliche Position der Kirche geschwächt worden war,[27] hatte doch das Papsttum zur Zeit Gregors des Großen (590–604) das Wohlfahrtswesen innerhalb Roms aufrechtzuerhalten und zugleich neu einzurichten und zu verbessern vermocht.[28] Dies war umso notwendiger geworden, weil in Rom zur Zeit der Einsetzung Gregors ins Papsttum aufgrund der Bedrohung durch die Langobarden und einer großen Tiber-Überschwemmung, die kirchlichen Kornspeicher sowie alte Tempel vernichtet waren und die Stadt durch eine ruinierte Wirtschaft daniederlag.[29] Dass die öffentlichen Getreidespeicher aus Altersschwäche zusammengebrochen seien, hatte bereits der Kanzler Cassiodorus des Gotenkönigs Theoderich um 500 berichtet.[30] Abhilfe tat hier spätestens zur Zeit Gregors dringend not. Beim Wiederaufbau der Stadt konnte Gregor allerdings auf ein Grundgerüst sowohl an wesentlichen Versorgungsdiensten wie an städtischer Organisation bauen.[31] Spätestens in diese Zeit der Abhängigkeit Roms vom byzantinischen Machtapparat und zahlreicher Katastrophen fallen die ersten Zeugnisse stadtrömischer „Diakonien".

III. Diakonien in Rom

Schriftliche Bezeugungen solcher Diakonien liegen für das 6. Jahrhundert allerdings noch nicht vor.[32] Eindeutige Hinweise finden sich in schriftlichen Dokumenten vielmehr erst für die Zeit ab dem 7. Jahrhundert Die Hauptquelle bietet dabei der *Liber pontificalis*, eine Sammlung von Aufzeichnungen zu den Bischöfen von Rom. Diese für unseren Zeitraum wohl von Zeitgenossen abgefassten Dokumente enthalten Aussagen u. a. über die Gebäude, die einzelne Päpste gestiftet haben. Allein

---

[27] Vgl. Krautheimer, Rom (wie Anm. 13), 83f.

[28] Vgl. zu Rom unter Gregor I. Peter Llewellyn, Rome in the Dark Ages, London ²1993, 78–108; zu Rom und der byzantinischen Herrschaft 141–172; Krautheimer, Rom (wie Anm. 13), 73; Robert A. Markus, Gregor I., in: TRE 14, 135–145, hier 137f.

[29] Vgl. u. a. Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten, II X 1, Darmstadt 1956, 320. Nach ihm sind die kirchlichen Getreidespeicher (*horrea ecclesiae*) zerstört gewesen. Zu den *horrea ecclesiae* vgl. ferner Paulus Diaconus, Gregorii vita 29 (PL 75) 58B. Von den Getreidelagern der Kirche ist auch im LP I 315 unter dem Nachfolger Gregors I., Sabinian, explizit die Rede. Dort wird sogar festgehalten, dass Sabinian nach dem Friedensschluss mit den Langobarden 30 *modii* Getreide für einen *solidus* an die Bevölkerung verkaufte.

[30] Vgl. Cassiodor, Variarum libri duodecim III 29.2, hg. v. Theodor Mommsen (MGH AA 12), 94 Z. 11. Es ist anzunehmen, dass Cassiodor bei seiner Beschreibung übertreibt, weil ihm an der Erhaltung und Restaurierung der römischen Denkmäler besonders gelegen war und er dafür sicher Gelder zu erlangen suchte.

[31] Vgl. Krautheimer, Rom (wie Anm. 13), 75.

[32] Den besten Überblick nach neuestem Forschungsstand zu den stadtrömischen Diakonien bietet Raimund Hermes, Die stadtrömischen Diakonien, in: RQ 91. 1996, 1–120; der Aufsatz beschränkt sich allerdings im wesentlichen auf die Situation in Rom; vgl. ferner u. a. Henri Leclerq, Rome, Particularités. 4. Diaconies, in: DACL 14, 3009–3012; Adolf Kalsbach, Diakonie, in: RAC 3, 909–917, bes. 911f. Die ausführlichsten Arbeiten bieten Ottorino Bertolini, Per la storia delle diaconie Romane nell'alto medio evo sino alla fine del secolo VIII, in: ASRSP 70. 1947, 1–145; Niederer, Roman Diaconiae (wie Anm. 20); Ugo Falesiedi, Le Diaconie. I servizi assistenziali nella Chiesa antica, Roma 1995.

von vier Päpsten werden im 7. und 8. Jahrhundert finanzielle Unterstützungen der Diakonien berichtet.[33] Stiftungen an stadtrömischen Diakonien werden zum ersten Mal explizit bei Papst Benedikt II. (684–685) und dann vor allem bei Papst Hadrian I. (772–795) erwähnt. Hadrian hat demnach die Zahl der stadtrömischen Diakonien auf 18 aufgestockt. Deren Namen finden sich alle in einem Gesamtkatalog der stadtrömischen Kirchen, der in der Vita Leos III. (795–816) enthalten ist.[34]

Neben dem *Liber pontificalis* informieren vor allem Inschriften über Stiftungen an Diakonien. Dabei sind für das 8. Jahrhundert insbesondere zwei Stifter bekannt: Der *dispensator* Eustathius für S. Maria in Cosmedin[35] und Theodot für S. Angelo in Foro Piscium (um 755)[36] sowie für die Ausstattung von S. Maria Antiqua. Beide gehörten als *dux*, d. h. als Leiter der militärischen Selbstverwaltung, der Nobilität Roms an. Theodot war sogar *consul*. Sie tragen griechische Namen. Da die Inschriften aus dem 8. Jahrhundert stammen, können sie nicht als frühe Zeugnisse für die stadtrömischen Diakonien gelten. Sie machen aber deutlich, dass Diakonien im 8. Jahrhundert auch durch reiche Laien in Rom finanziert und geleitet wurden.[37] Obwohl keine weiteren direkten Quellen über derartige Stiftungen existieren, ist davon auszugehen, dass

---

[33] Vgl. die Angaben im LP zu Benedikt II.: LP I 363; Johannes V.: LP I 367; Konon: LP I 369 und Gregor II.: LP I 410.

[34] Vgl. LP II 18–33. Die Zahlenangaben für die Diakonien sind unterschiedlich: Krautheimer, Rom (wie Anm. 13), 96 spricht von 24 Diakonien in den ersten Jahren des 9. Jahrhunderts, die aber ihre Funktion als Wohlfahrtseinrichtung verloren und nur noch ihren Namen beibehalten hätten. Anders Adolf Kalsbach, Die Umwandlung des heidnischen in das christliche römische Stadtbild, in: Scientia Sacra. Festschrift für Karl Joseph Kardinal Schulte, Düsseldorf 1935, 71–84, hier 82. Er spricht von 16 Diakonien vor Hadrian und von 18 als Normalzahl für das Mittelalter. Frances J. Niederer, Pagan Monuments converted to Christian Use: The Roman *Diaconiae*, in: Journal of the Society of Architectural Historians 12/3. 1953, 3–6, hier 3; sie spricht von 22 Diakonien im 8. Jahrhundert; Niederer, Roman Diaconiae (wie Anm. 20), 70f. zählt nach der Liste zu Leo III. sogar 23 Diakonien. Sie hebt aber hervor, dass es im 12. Jahrhundert eine festgelegte Zahl von 18 Diakonien gegeben habe. Ähnliches hält sie auch bereits für die Zeit Hadrians I. fest. Die Zahl 18 beschränkt sich auf die Diakonien Roms mit Ausnahme derer am Vatikan, vgl. zuletzt Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 27.

[35] Vgl. den Abdruck der Inschrift bei Giovanni B. Giovenale, La Basilica di S. Maria in Cosmedin, Roma 1927, 62f. Sie wird häufiger ins 7. Jahrhundert datiert, allerdings ohne Angabe von Gründen. Vgl. etwa Walther Buchowiecki, Handbuch der Kirchen Roms II, Wien 1970, 588. Anders datiert von Guy Ferrari, Early Roman Monasteries. Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the V through the X Century, Città del Vaticano 1957, 358. Er identifiziert Eustathius allerdings, wie bereits zuvor Bertolini, mit dem zeitlich genauer einzuordnenden Eustachius. Dieser sei von 750–757 *dux* in Rom gewesen. Jean Lestocquoy, Administration de Rome et diaconies du VIIe au IXe siècle, in: RivAC 7. 1930, 261–295, hier 277. Er datiert sie überzeugend v. a. aufgrund des Vergleiches mit der Inschrift Theodots ins 8. Jahrhundert.

[36] Vgl. die Inschrift bei Angelo Silvagni, Monumenta Epigraphica christiana saeculo 13 antiquiora quae in Italiae finibus adhuc exstant I. Roma, Civitate vaticana 1943, Tafel 14 Nr. 3. Theodot wird dort als „pater huius venerabilis diaconiae" bezeichnet. Vgl. ausführlicher auch Lestocquoy, Administration (wie Anm. 35), 281–283.

[37] Vgl. Lestocquoy, Administration (wie Anm. 35), 282. Es ist aber nicht verständlich, warum eine Leitung durch Laien die kirchliche Oberaufsicht ausschließen sollte, wie dort behauptet. Auch die Vermutung von Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 30, dass die beiden Inschriften auch im Sinne der Ablösung mönchischer Leitung der Diakonien, wie es sie in der Frühzeit gegeben habe, interpretiert werden können, halte ich für zu gewagt.

solche Stiftungen in Rom keine Seltenheit waren. Die Kurie hatte bereits wohl um das 8. Jahrhundert eigene Formulare für solche Stiftungen im *Liber Diurnus* angelegt.[38]

Auffallend ist die topographische Anordnung der Diakonien.[39] Bis ins sechste Jahrhundert hinein waren die Kirchen Roms, sowohl die ursprünglichen Titelkirchen als auch die späteren Gründungen über das gesamte Stadtgebiet verteilt. Die Diakonien hingegen konzentrierten sich einerseits auf das zentrale Stadtgebiet am Tiberknie mit acht von 18 Anlagen im 8. Jahrhundert, andererseits auf die zentralen Verkehrsachsen der Stadt. Diese Verkehrsachsen lassen sich u. a. aus dem Einsiedler Pilgeritinerar des achten Jahrhunderts rekonstruieren. Somit lagen die Diakonien also einerseits an verkehrstechnisch günstig gelegenen Orten, die nicht nur leicht zu beliefern, sondern auch u. a. für die im 6. Jahrhundert stark zunehmenden und hilfsbedürftigen Pilger[40] gut zu erreichen waren. Gelegentlich standen sie auch in der Nähe von Stationskirchen, die von den Pilgern aufgesucht wurden.[41] Andererseits aber konzentrierten sie sich auf das noch relativ stark besiedelte Stadtzentrum,[42] das um den Palatin herum gelegen war, und waren somit von der römischen Bevölkerung selber gut zu erreichen, wenn auch nicht unbedingt von den bedürftigsten Teilen derselben.[43] Die Nähe zahlreicher Diakonien zum Tiber ermöglichte wiederum eine relativ leichte Belieferung derselben mit Getreide. Immerhin lagen fünf von ihnen in der Nähe des für das Anlanden von Getreide besonders günstigen linken Tiberufers.[44]

Die Diakonien knüpfen somit nicht mehr an die frühere, durch die Angaben in der Apostelgeschichte bedingte Aufteilung der Stadt unter sieben Diakone an, die aus der Zeit Papst Fabians (236–250) stammte.[45] Ihre Anordnung folgt vielmehr rein praktischen Gesichtspunkten.[46]

---

[38] Vgl. Marrou, L'origine (wie Anm. 12), 96f. Anm. 4 auf der Basis des *Liber Diurnus* Nr. 71, 88, 98. Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 25 betonte zu Recht, dass die Formulare im *Liber Diurnus* endgültig die Kontrolle der Päpste über die Diakonien dokumentieren.

[39] Vgl. zur lokalen Anordnung der Diakonien in Rom besonders René Vielliard, Recherches sur les origines de la Rome chrétienne. Les églises Romaines et leur rôle dans l'histoire et la topographie de la ville depuis la fin du monde antique jusqu'à la formation de l'état pontifical. Essai d'urbanisme chrétien, Rom 1959, 123–128.

[40] Zum Pilgerwesen in Rom zur Zeit Gregors I. vgl. Krautheimer, Rom (wie Anm. 13), 90; 94f.; Llewellyn, Rome (wie Anm. 28), 173ff.

[41] Vgl. Niederer, Pagan Monuments (wie Anm. 34), 6.

[42] Zur Besiedlung Roms Ende des 6. Jahrhunderts vgl. Krautheimer, Rom (wie Anm. 13), 81; 90.

[43] Vgl. zum Ganzen auch Niederer, Pagan Monuments (wie Anm. 34), 5.

[44] Vgl. Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 36.

[45] Vgl. zu der Einteilung Roms in sieben Regionen unter Fabian u. a. Louis Duchesne, Notes sur la topographie de Rome au Moyen-Âge II, in: MAH 7. 1887, 217–243, hier 237.

[46] Vgl. zuletzt Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 34; er weist darauf hin, dass die Position der Diakonien entweder durch die verkehrstechnisch günstige Lage wieder verwendeter Gebäude oder durch ihre jeweiligen Aufgaben bestimmt gewesen sei.

IV. S. Maria in Cosmedin – ein archäologischer Zeuge

Die ersten schriftlichen Belege für die stadtrömischen Diakonien stammen – wie bereits festgestellt – erst aus dem 7. Jahrhundert. Zur Beantwortung der Frage nach den Ursprüngen der Diakonien Roms lassen sich aber weitere Quellen anführen, die deren Anfänge bereits ein Jahrhundert früher belegen: Die archäologischen Überrestquellen. Ein Beispiel dafür bietet die Kirche S. Maria in Cosmedin, der wir uns im Folgenden genauer zuwenden wollen. Diese Diakonie wurde freilich im 8. (um 780) und im 12. Jahrhundert (um 1120) zu einer bedeutenden Kirche vergrößert, 1684–1718 barockisiert und im ausgehenden 19. Jahrhundert reromanisiert.[47] Nichtsdestoweniger lassen sich an ihr wichtige Details zur Geschichte der frühen stadtrömischen Diakonien beobachten.

Auch für S. Maria in Cosmedin haben wir eine erste Bezeichnung als Diakonie erst aus dem 8. Jahrhundert vorliegen. Es handelt sich um die erwähnte Stiftungsinschrift des Eustathius. Ein Zugang zu der Anlage allein von der mit ihr verbundenen terminologischen Kennzeichnung ist allerdings problematisch. Die archäologischen Untersuchungen von Giovanni Battista Giovenale und Richard Krautheimer haben aber ergeben, dass an dieser Stelle mehrere Vorgängerbauten existierten. Schon die Lage der Kirche, die nicht konsequent geostet ist, spricht für solche Vorgängerbauten.[48]

Aus vorchristlicher Zeit sind auf dem Gelände der Kirche zwei Bauten gefunden worden, die unterschiedlichen Funktionen nachkamen. Zur Zeit des Papstes Hadrian I. ist im 8. Jahrhundert die Kirche nach Osten hin erweitert und dabei eine Krypta in das Podium eines Vorgängerbaus hineingebaut worden, von dem sich noch eine Reihe von Tuffblöcken erhalten haben.[49] Die Identifikation als Überreste eines klassischen Gebäudes ist durch die Art der Verlegung der Blöcke gesichert. Dieses Podium hat immerhin 18 × 21 m bemessen. Wahrscheinlich verfügte es von Süden[50] her über eine Treppenanlage. Unter anderem Giovenale und Herbert Alexander Stützer hielten es für die Basis des Tempels von Ceres, Liber und Libera, also der Götter für den Getreidesegen und die Fruchtbarkeit. Richard Krautheimer hat hier wegen der potentiellen Ausrichtung nach Süden den Tempel des Hercules Pompeianus lokalisiert, was aber von der Forschung nicht breit rezipiert worden ist.[51] Filippo

---

[47] Vgl. als Übersicht zur Baugeschichte der Kirche Krautheimer, Rom (wie Anm. 13), 92; Giuseppe de Spirito, S. Maria in Cosmedin, ecclesia, in: Lexicon topographicum urbis Romae III, 216. Die bisher ausführlichste Darstellung ihrer Geschichte hat Giovenale, La Basilica (wie Anm. 35) geliefert. Eine brauchbare Zusammenfassung bietet Buchowiecki, Handbuch (wie Anm. 35), 582–598. Vgl. ferner ihre Behandlung bei Richard Krautheimer (Hg.), Corpus Basilicarum Christianarum Romae. The Early Christian Basilicas of Rome (IV–IX cent.) II, Vatikan 1959, 277–307. Eine neuere kurze Übersicht über S. Maria in Cosmedin findet sich in Matilda Webb, The Churches and Catacombs of Early Christian Rome. A Comprehensive Guide, Brighton u. a. 2001, 175–177.

[48] Vgl. Krautheimer, Corpus (wie Anm. 47), 281.

[49] Vgl. Kalsbach, Umwandlung (wie Anm. 34), 75.

[50] Anders Buchowiecki, Handbuch (wie Anm. 35), 586: „Die Front des Tempels war wohl nach dem Forum boarium gekehrt."

[51] Vgl. Krautheimer, Corpus (wie Anm. 47), 287 Anm. 2. Er verweist auch auf die Hypothese, dass dort die *ara maxima Herculis victoris* gestanden haben soll.

Coarelli identifiziert es mit dem Podium der *ara maxima Herculis*.[52] Gegen einen Tempel spräche u. a. die Höhe des Podests.[53] Diese Annahme ist allerdings von Adam Ziolkowski überzeugend hinterfragt worden.[54] Eine endgültige Entscheidung der Zuordnung maße ich mir nicht an. Der Ceres-Tempel dürfte so oder so in der Nähe der heutigen Kirche gelegen haben. Er war im Jahr 496–493 v. Chr. durch den Diktator Aulus Postumius auf dem Forum Boarium errichtet worden. Der Tempel war wohl nicht nur von griechischen Bauleuten gebaut, sondern auch von griechischen Priesterinnen aus Unteritalien betreut worden.[55] Er wurde zwischen 386 und 391 n. Chr. geschlossen und vermutlich als Sitz der Verwaltung der staatlichen Lebensmittelversorgung Roms genutzt, also der *annona*.[56]

Die Struktur des anderen Gebäudes lässt sich aus dem aufgehenden Mauerwerk bzw. den in den Kirchbau integrierten Säulen ableiten. An der inneren Frontwand und am nördlichen Seitenschiff finden sich nämlich noch kannelierte Säulen mit größtenteils Kompositkapitellen, auf denen an der Frontwand mit Stuck dekorierte Bögen aufliegen. Die Säulen fanden hier als Spolien ihre Wiederverwendung und stammen wohl aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. Es handelt sich bei dem Gebäude insgesamt um eine 31 × 17 m große „Loggia", die lediglich nach Osten hin durch eine Mauer abgeschlossen war. Die Loggia ist nach Krautheimer entsprechend der Mauer- und Stucktechnik in das dritte Viertel des vierten nachchristlichen Jahrhunderts zu datieren.[57] Sie wurde über mehrere Jahrzehnte unhinterfragt mit der ehemaligen *statio annonae* gleichgesetzt. Zu dieser Identifikation tragen drei Inschriften bei, die bei dem Gebäude gefunden wurden und den Titel „praefectus annonae" sowie „praefectus urbi"[58] aufweisen.[59] Somit könnte hier oder zumindest in der Umgebung sogar die Dienststelle des Präfekten gewesen sein, der die Getreideversorgung Roms leitete. Freilich ist diese Identifikation durch die Forschungen Filippo Coarellis über das Forum Boarium hinterfragt worden. Er vermutet, dass die vermeintliche „Loggia"

---

[52] Vgl. Filippo Coarelli, Il Foro Boario dalle origini alla fine della republica, Rom ^{2}1992, 60–77; zuletzt ders., Rom. Ein archäologischer Führer, Mainz 2000, 310 f. Er datiert den noch existierenden „großen Körper aus Antienetuff" in die Zeit der großen Wiederaufbauten auf dem Forum Boarium des 2. Jahrhunderts v. Chr.

[53] Vgl. Coarelli, Foro (wie Anm. 52), 70. Gegen die Identifikation mit dem Ceres-Tempel spricht nach Coarelli, ebd. 68 u. a., dass dieser außerhalb des *pomeriums* gelegen haben müsse.

[54] Vgl. Adam Ziolkowski, I limiti del Foro Boario alla luce degli studi recenti, in: Athenaeum 82. 1994, 184–196, hier 195 f. Ziolkowski vergleicht die beiden Berichte von Dionysios und Servius über die *ara maxima*. Er stellt dabei fest, dass Coarelli Dionysios nur teilweise auswertete. Dieser sei hingegen so zu verstehen, dass lediglich der Ruhm der *ara maxima* bei den Römern groß war, keineswegs aber das reale Aussehen. Daher lässt sich das große Podium unter S. Maria in Cosmedin nicht mit dem Herkules-Altar identifizieren. Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 100 Anm. 405 geht auf diese Bemerkungen Ziolkowskis nur sehr oberflächlich ein.

[55] Vgl. Herbert A. Stützer, Das alte Rom, Stuttgart u. a. 1971, 74.

[56] Vgl. Buchowiecki, Handbuch (wie Anm. 35), 586.

[57] Vgl. Krautheimer, Corpus (wie Anm. 47), 288.

[58] Das Amt des Stadtpräfekten hatte Papst Gregor I. womöglich selber inne, bevor er sich aus dem weltlichen Leben zurückzog, vgl. Markus, Gregor I. (wie Anm. 28), 136. Überhaupt lässt sich bei Gregor eine enge Verschmelzung christlicher und römischer Loyalitäten in der stadtrömischen Aristokratie beobachten, die letztlich zu seiner Bezeichnung als *consul Dei* auf seinem Epitaph führte; vgl. ebd. 142.

[59] Vgl. Buchowiecki, Handbuch (wie Anm. 35), 586.

das *consaeptum sacellum* des dahinter von ihm identifizierten Herkules-Altars darstellte. Während Coarelli selber diese Vermutung als solche kennzeichnet,[60] sieht Raimund Hermes sie sogar als gesichert an.[61] Gegen diese mit solcher Gewissheit geäußerte Behauptung lassen sich allerdings mehrere Fragen stellen: Ist zu vermuten, dass die Säulenhalle, die in der rekonstruierbaren Form relativ sicher in das dritte Viertel des vierten nachchristlichen Jahrhunderts zu datieren ist, noch als solch ein Aufbewahrungsort der Herkules-Reliquien mit relativ großem Aufwand gestaltet worden ist? Oder handelt es sich wirklich nur um eine aufwendige Renovierung?[62] Das müsste ohnehin angenommen werden, weil das *consaeptum sacellum* bereits bei Livius und Tacitus erwähnt wurde.[63] Es ist jedenfalls ausgeschlossen, dass die (möglicherweise dachlose![64]) Konstruktion der „Loggia", die nach den Kapitellen Ende 2. bzw. Anfang 3. Jahrhundert von Coarelli datiert wird, tatsächlich die bei den beiden antiken Autoren genannte wäre. Eine solche Renovierung und nicht nur Verwendung von Spolien wie den Kapitellen müsste archäologisch eindeutig nachweisbar sein! Ist es ferner wirklich denkbar, dass entgegen der gängigen Lehrmeinung, die nicht mit Umwandlungen paganer Tempel in christliche Einrichtungen in Rom vor dem 7. Jahrhundert rechnet, hier bereits im 6. Jahrhundert eine solche vorliegt?[65] Sicher sind die drei genannten Inschriften nicht zwingend auf die „Loggia" zu beziehen. Coarelli verweist darauf, dass weitere Inschriften entsprechender Magistrate an anderen Stellen der Stadt gefunden worden seien.[66] Die Lokalisierung der *statio annonae* am Forum Boarium macht aber wegen dessen verkehrstechnisch äußerst günstiger Lage und der Nähe zum städtischen Verwaltungszentrum durchaus Sinn. Schon vor der Einführung des Amtes eines „praefectus annonae" und eines „praefectus urbi" durch Augustus hatten bereits die *aediles plebis* am zumindest nahe gelegenen Ceres-Tempel ihren Amtssitz.[67]

Wenn aber die *statio* am Forum Boarium gelegen hat, auf welches Gebäude außer dem unsrigen sollten die Inschriften bezogen werden? Wenn auch im Blick auf die

---

[60] Vgl. Coarelli, Rom (wie Anm. 52), 311: „Die traditionelle Bezeichnung als *Statio Annonae* [...] entbehrt jeder Grundlage. Wahrscheinlicher ist, daß es sich um ein mit dem Altar verbundenes Heiligtum handelt. Vielleicht war hier das *consaeptu saccellum* (sic!), das ein antiker Schriftsteller erwähnt [...]." Vgl. eine ähnlich vorsichtige Zurückhaltung in Coarelli, Foro (wie Anm. 52), 76.

[61] Vgl. Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 35: „Doch ist in der antiken Säulenhalle vielmehr das *consaeptum sacellum* des dahinterliegenden Tempel des Hercules zu sehen." Hermes relativiert später seine Aussagen zumindest etwas: Coarelli habe gezeigt, dass „es sich mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit – mehr lassen Überreste und Überlieferung nicht zu – um das *consaeptum sacellum* des sich unmittelbar an die *porticus* anschließenden Altars des Hercules" gehandelt habe. Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 41.

[62] So Coarelli, Rom (wie Anm. 52), 311. Er geht davon aus, dass die Portikus in flavischer Zeit gebaut und am Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts umgebaut worden ist.

[63] Vgl. Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 41.

[64] Vgl. zu der These, dass die Loggia ursprünglich kein Dach hatte, Francesco Tolotti, Sugli edifici antichi di S. Maria in Cosmedin, in: Coarelli, Foro (wie Anm. 52), 439–442, bes. 440.

[65] Vgl. noch Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 44.

[66] Coarelli, Foro (wie Anm. 52), 74f.

[67] Vgl. Stützer, Das alte Rom (wie Anm. 55), 73; Buchowiecki, Handbuch (wie Anm. 34), 585. Auch Filippo Coarelli geht in seinem Artikel Statio annonae, in: Lexicon topographicum urbis Romae IV, 345f. davon aus, dass die *statio annonae* sich in der Nähe der Flusshäfen befunden hat. Hier lokalisiert er sie auf der Basis von CIL XV 7172 in der Nähe zum Flora-Tempel zu Füßen des Aventin.

„Weiternutzungsthese" der *statio annonae* durchaus Vorsicht angesagt ist, so bleibt sie doch nach wie vor zumindest eine reizvolle Hypothese. Entscheidend ist ohnehin im Blick auf die Weiterführung antiker bzw. spätantiker Annona-Praxis nicht die unmittelbare Weiternutzung von Gebäuden, sondern die Kontinuität einer vergleichbaren Praxis in deren Umfeld. Eine solche vermag auch Hermes für S. Maria in Cosmedin nicht abzustreiten.[68]

Senkrecht in die Loggia wurde um 550 n. Chr. eine Halle gebaut,[69] deren Mauern aus wieder verwendetem gelbem Tuffstein im Mittelschiff der Kirche noch gut erhalten, allerdings inzwischen verkleidet sind. In den oberen Mauerteilen wurden kleinere Tuffsteine und auch Ziegelschichten gefunden. Insbesondere an der zum heutigen Narthex hin gelegenen Wand lassen sich noch Reste der in die Loggia-Bögen gezogenen Mauern beobachten. Wahrscheinlich handelte es sich bei dieser Halle um ein Oratorium, also einen Gebetsraum. Er war 17 m lang, 7,40 m breit und 8,70 m hoch, somit ein relativ kleiner, keineswegs repräsentativer Raum. Seine Bedeutung dürfte vor allem darin gelegen haben, den neuen kirchlichen Rahmen der Getreideverteilung hervorzuheben.[70] Das Oratorium wurde zu beiden Seiten von Wirtschaftsräumen flankiert, die zweigeschossig waren. Das untere Stockwerk war zur Halle hin offen und könnte auch jeweils als ein Schiff gestaltet gewesen sein. Die Räume des oberen Stockwerkes waren durch jeweils sechs bogenartige Öffnungen mit dem Hauptraum verbunden. Der endete im Osten an der Mauer des antiken Podiums. Reste von Säulenbasen nahe der Ostwand in der Mitte des Oratoriumschiffes sind womöglich die Überreste eines Altars oder eines Ziboriums. Die Datierung der Halle und der Wirtschaftsräume hat Krautheimer durch die Beobachtung gestützt, dass die Mauertechnik für Rom einzigartige Züge aufweist. Das Alternieren von Tuff- und Ziegelsteinen in den Bögen sei aber in Neapel im 6. Jahrhundert üblich gewesen. Auch der Bautyp mit den Galerien zu beiden Seiten verweise in das 6. Jahrhundert und auf byzantinischen Einfluss.[71] Bereits Giovenale hat ferner mehrere Bauteile wie ein Kapitell, datierte Ziegelsteine und Chor-Schranken aus dem 6. Jahrhundert in der Kirche gefunden. Selbst der Name der Kirche, der sich ebenso in Ravenna und in Neapel findet, verweist darauf, dass die Diakonie womöglich nicht allzu lange Zeit nach der byzantinischen Rückeroberung Italiens angelegt worden war. Er geht wahrscheinlich auf das Kosmidion-Viertel in Konstantinopel zurück, das um das Kloster SS. Kosmas und Damian beim heutigen Eyüp liegt.[72] In dem dortigen Kloster hat es eine großangelegte Armen- und Krankenversorgung womöglich bereits zu Beginn des 6. Jahrhunderts gegeben.[73] Die Benennung von S. Maria in Cosmedin wird also sowohl inhaltlich als auch dadurch leicht erklärbar, dass die Kirche im damaligen griechischen Viertel Roms lag – seit dem 8. Jahr-

[68] Vgl. Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 35; er stellt zumindest die Nachbarschaft zu ehemaligen Getreidespeichern fest.

[69] Niederer, Pagan Monuments (wie Anm. 34), 3 datiert die *diaconia* allerdings ohne Begründung bereits in den Anfang des 6. Jahrhunderts. Es ist sehr fraglich, ob eine derartige Umgestaltung unter den Goten überhaupt denkbar gewesen wäre.

[70] Vgl. Niederer, Pagan Monuments (wie Anm. 34), 3.

[71] Vgl. Krautheimer, Corpus (wie Anm. 47), 304.

[72] Vgl. Buchowiecki, Handbuch (wie Anm. 35), 597, unter Rückgriff auf Charles Diehl.

[73] So zumindest Bernhard Kötting, Peregrinatio religiosa, Münster ^{2}1980, 215–218.

hundert wurde dieses sogar als *schola Graecorum* bezeichnet.[74] Die Identifikation des Raumes aus dem 6. Jahrhundert mit einer Diakonie lässt sich aus der Tatsache ableiten, dass er nachweislich im 8. Jahrhundert diese Funktion innehatte und eine andere kirchliche Funktion zuvor nicht belegt ist. Andererseits lässt die vermutliche Funktion des Vorgängerbaus als *statio annonae* oder zumindest eines entsprechenden Gebäudes in der Nachbarschaft wahrscheinlich werden, dass bereits in oder in der Nähe des Gebäudes des 6. Jahrhunderts eine entsprechende Wohlfahrtsinstitution ansässig war.[75]

Im 8. Jahrhundert wurde die Kirche von Papst Hadrian I. erweitert und womöglich den Griechen, die vor dem Bilderstreit aus den östlichen Reichsgebieten flüchteten, übergeben.[76] Jedenfalls wird sie bereits gegen Ende des 8. Jahrhunderts im Einsiedler Itinerar als *aecclesia Graecorum* bezeichnet. Wahrscheinlich stand zu dieser Zeit die karitative Einrichtung schon im Schatten der liturgisch genutzten Kirche.[77]

S. Maria in Cosmedin stellt somit eine der mindestens fünf Diakonien in Rom dar, von denen Spuren aus der Zeit um 600 n. Chr. erhalten geblieben sind. Bei den übrigen handelt es sich um S. Giorgio al Velabro, S. Teodoro, S. Maria in Via Lata und S. Maria Antiqua.[78] Auch die vier übrigen Anlagen sind – ebenso wie spätere Diakonien[79] – in (oder bei?)[80] älteren Gebäuden zur Getreidelagerung oder -verteilung untergebracht und verfügen jeweils über ein Oratorium mit bescheidener Größe.[81] Rein äußerlich hat sich bei der neuen Nutzung der Gebäude meist nicht viel verändert.[82]

---

[74] Vgl. Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 39.

[75] So auch Niederer, Roman Diaconiae (wie Anm. 20), 98.

[76] Vgl. etwa Pierre Grimal/Caroline Rose, Die Kirchen Roms. Glanzvolle Symbole der Ewigkeit, Darmstadt 1997, 68.

[77] Vgl. zur zunehmenden „Sakralisierung" der stadtrömischen Diakonien generell Kalsbach, Umwandlung (wie Anm. 34), 84; zur zunehmenden Einbindung der Diakonien in die kirchliche Hierarchie Lestocquoy, Administration (wie Anm. 35), 284–294.

[78] Vgl. Krautheimer, Rom (wie Anm. 13), 91. Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 43 vermutet die Gründung von S. Giorgio al Velabro im 7. Jahrhundert, S. Teodoro im 6. Jahrhundert (ebd. 52) und S. Maria in Via Lata im 6. Jahrhundert (ebd. 57). Hermes hält letztere für das „wohl deutlichste Beispiel für die Übernahme antiker Nutzbauten durch die frühmittelalterliche Fürsorgeinstitution, die er ja z. B. für S. Maria in Cosmedin bestreitet. Nach Hermes kann auch S. Maria Antiqua als eine sehr frühe Diakonie gelten, die im 6. Jahrhundert an die *horrea Agrippiana* gebaut wurde und sogar deren Mauerwerk als Außenmauer für die neue Apsis benutzte (ebd. 51).

[79] Vgl. Niederer, Pagan Monuments (wie Anm. 34), 3. Niederer bemerkt, dass in neun Fällen noch Spuren der antiken Vorgängerbauten vorhanden sind.

[80] So neuerdings Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), u. a. 52.

[81] Vgl. Krautheimer, Rom (wie Anm. 13), 92. Von S. Giorgio al Velabro ist allerdings nur bekannt, dass sie sich im Bereich des ehemaligen Viehmarkts befunden hat. Vgl. Niederer, Pagan Monuments (wie Anm. 34), 4. Die einzige Ausnahme, bei der eine frühchristliche Diakonie über eine größere Kirche verfügte, war demnach die womöglich auch als Palastkapelle genutzte Kirche von S. Maria Antiqua.

[82] Vgl. Niederer, Pagan Monuments (wie Anm. 34), 3.

V. Zur Herkunft und Funktion der stadtrömischen Diakonien

In den schriftlichen Quellen über die stadtrömischen Diakonien ist wohl einiges über ihre Ausstattung gesagt. Angaben über ihre Gründung fehlen abgesehen von zwei späten Beispielen (S. Hadrian; S. Kosmas und Damian) aber vollständig. Auch über die eigentliche Arbeit der Diakonien erfahren wir durch die stadtrömischen Quellen erst ab dem 8. Jahrhundert genaueres. Um sowohl die historische Herkunft als auch die Funktion einer Diakonie wie S. Maria in Cosmedin im römischen Stadtbild besser verstehen zu können, sind im folgenden drei Fragen zu beantworten: 1.) Wie funktionierte die Annonenverwaltung in Rom, bei der der Vorgängerbau von S. Maria in Cosmedin eine zentrale Rolle gespielt hat? 2.) Was ist über die Institution „Diakonie" im gesamten römischen Reich bis zum 6. Jahrhundert bekannt? und 3.) Was wissen wir sonst noch über das Wohlfahrtswesen in Rom?

V.1. Zur funktionellen Sukzession vor Ort: Anonna und frumentatio

Wir haben beobachten können, dass S. Maria in Cosmedin auf den Fundamenten einer *statio annonae* aufbaute, die durch im Umfeld gefundene Inschriften sogar als der Sitz des Annona-Präfekten identifiziert werden kann. Der vermutliche Vorgängerbau von S. Maria in Cosmedin nahm somit eine zentrale Rolle bei der Organisation der Annona im antiken Rom ein.

Die staatliche Versorgung von Städten mit Getreide ist bereits in vorchristlicher Zeit bekannt gewesen. Das erste Beispiel dafür stammt aus Athen: Demosthenes wurde dort im Jahr 339 v. Chr. zum σιτώνης gewählt.[83] Durch dieses Amt wurde der staatliche Einkauf von Getreide geregelt, der zum Schutz der Bürger vor Hungersnot beitragen sollte.[84] Finanziert wurden solche Maßnahmen zunächst durch Staatseinkünfte wie Erträge durch Grundstücke, aber auch durch freiwillige Beiträge seitens der Vermögenden.[85] Sie kamen allen Bürgern eines Stadtstaates unabhängig von ihrer sozialen Schicht zugute.[86] Regelmäßige Unterstützung der Bürger ist vor allem aus Samos durch eine Inschrift aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. bekannt. Dort wurden monatlich Getreiderationen an alle Bürger verteilt, die sie persönlich beantragten.[87] Auch auf Samos wurde das Getreide, das aus den Zinsen einer Art „Stiftung" bezahlt wurde, an alle Bürger, nicht nur an die Armen kostenlos verteilt.[88]

---

[83] Vgl. Demosthenes or. XVIII, 248 (Mervin R. Dilts (Hg.), Oxford 2002, 295). Auch auf Rhodos waren Armenspeisungen bekannt; vgl. zusammenfassend Constantelos, Philanthropy (wie Anm. 1), 8.

[84] Vgl. hierzu Hendrik Bolkestein, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum, New York 1979, 254. Bolkestein bemerkt allerdings, dass es schon vor Demosthenes Träger dieses Amtes gegeben habe.

[85] Vgl. Bolkestein, Wohltätigkeit (wie Anm. 84), 256.

[86] Vgl. Bolkestein, Wohltätigkeit (wie Anm. 84), 259; 262.

[87] Vgl. Bolkestein, Wohltätigkeit (wie Anm. 84), 263.

[88] Vgl. Bolkestein, Wohltätigkeit (wie Anm. 84), 264–266.

Im römischen Reich hat es ebenfalls eine staatlich organisierte Getreideverteilung gegeben. Diese wurde als *annona* bezeichnet.[89] Die *cura annonae* des Staates bestand zunächst darin, für genügend Getreide in der Stadt Rom zu erschwinglichen Preisen zu sorgen. Insbesondere in Zeiten von Hungersnöten wurde im Auftrag des Staates Getreide in der näheren oder weiteren Umgebung Roms eingekauft und zu „normalen" Preisen verkauft.[90] Mit der Zunahme der Bevölkerung Roms wurde es auch aus dem ferner gelegenen Sardinien und vor allem Sizilien bezogen. Unter dem Volkstribun Gaius Gracchus (153–121 v. Chr.) trat neben die *cura annonae* die geregelte so genannte *frumentatio*. Diese stand zunächst nur für die besonders Bedürftigen zur Verfügung, die in entsprechende Listen eingetragen waren. *Frumentatio* gab es ausschließlich in Rom.[91] Mit der *lex Clodia* des Jahres 58 v. Chr.[92] wurde diese sogar kostenlos an alle Bürger Roms abgegeben. Finanziert wurde sie nicht aus einer Stiftung wie in Samos, sondern aus der Staatskasse, die mit Tributen unterworfener Völker gefüllt war.[93] Obwohl diese Getreideverteilung wohl allen Bürgern galt,[94] wurde sie womöglich bereits unter Iulius Caesar (100–44 v. Chr.) wieder zur Unterstützung minder bemittelter Bürger.[95] Augustus (63 v. Chr.–14 n. Chr.) setzte zur Beaufsichtigung der Kornverteilung ab dem Jahre 4 v. Chr. vier Präfekten ein (*praefecti frumenti dandi*).[96] Daneben hatte ab dem Jahre 7 n. Chr. ein ständiger *praefectus annonae* aus dem Ritterstand für die Beschaffung des Getreides im gesamten Imperium zu sorgen.[97]

Die Getreideversorgung Roms war nach der „Zeitenwende" zunehmend schwieriger geworden. Schon im 3. Jahrhundert waren die Felder in der unmittelbaren Umgebung Roms aus Rentabilitätsgründen aufgegeben worden und um 500 n. Chr. bereits versumpft. Auch die Versorgung aus den überseeischen Gebieten wurde seit dem 3. Jahrhundert durch Bauernaufstände, durch den steigenden Eigenbedarf in diesen Gebieten sowie eine zunehmend unrentable Latifundienlandwirtschaft infolge schrumpfender Sklavenzahlen erheblich gestört. Hinzu kamen die großen Gebietsverluste Nordafrikas, Galliens und Spaniens im 5. Jahrhundert. Versorgt wurde Rom nun nur noch aus Sizilien, Süditalien und Sardinien. U.a. der starke Rückgang von Nahrungsmitteln im Stadtgebiet hat sogar zu einer massiven Reduzierung der Ein-

---

[89] Zur Annona vgl. als Überblick Walther Sontheimer, Anonna, in: KP 1, 363 f. Vgl. ferner Veyne, Brot und Spiele (wie Anm. 7), u. a. 390–416. Zur Erhebung der Annona in Ägypten vgl. Drecoll, Liturgien (wie Anm. 7), 124–126; 138–145.

[90] Vgl. Livius II 9,6 f. (Benjamin O. Foster (Hg.), I. 246–48) und X 11,9 (ebd. IV. 398).

[91] Vgl. [J.] Oehler, Annona, in: PRE I,2, 2316–2320, bes. 2317 f.

[92] Vgl. Paulus Hildebrand (Hg.), Scholia in Ciceronis orationes Bobiensia, Leipzig 1907, 93 f.

[93] Bolkestein, Wohltätigkeit (wie Anm. 84), 373.

[94] Bolkestein, Wohltätigkeit (wie Anm. 84), 371–373 betont, dass von den Armen als einzig Begünstigten der *frumentatio* in dieser Zeit nicht die Rede ist. Das Getreide wurde vielmehr als Besitz des Volkes unter den Bürgern verteilt. Von Armenfürsorge ist daher hier nicht zu sprechen.

[95] Die Veränderung des Charakters der Getreideversorgung unter Caesar ist umstritten. Bolkestein, Wohltätigkeit (wie Anm. 84), 376 f. behauptet, dass Caesar mit der Beschränkung der Getreideverteilung von 320000 auf 150000 Empfänger lediglich der Landflucht entgegenwirken wollte. Von einer Beschränkung der *frumentationes* auf die Bedürftigen könne nach den Quellen nicht die Rede sein.

[96] Vgl. zu den *praefecti frumenti dandi* Hans Volkmann, *p. frumenti dandi*, in: KP 4, 1100 f.

[97] Vgl. zum *praefectus annonae* Hans Volkmann, *p. annonae*, in: KP 4, 1098 f.

wohnerzahl der Metropole von etwa 800000 um 400 n. Chr. auf etwa 90000 zur Zeit Gregors I. geführt.

Ende des 6. Jahrhunderts existierten die *praefecti annonae* noch, die die *annona* offiziell leiteten. Sie vermochten aber ihre Arbeit wahrscheinlich kaum selber durchzuführen.[98] An ihre Stelle war vielmehr die Kirche getreten, die allerdings den staatlichen Stellen gegenüber bei ihrem Dienst noch verantwortlich war. Sie stand somit anscheinend nicht nur in der Nachfolge der Armenfürsorge der *frumentatio*, sondern auch der allgemeinen Getreideversorgung der Stadt. Gelegentlich kam es dabei zum Konflikt zwischen staatlichen und kirchlichen Institutionen für die Getreideversorgung.[99]

Die Lage der Diakonie von S. Maria in Cosmedin ist sicher nicht zufällig ausgewählt. Bei der Wiederverwendung antiker öffentlicher Bauten knüpfte die Kirche häufig bewusst an deren vorherige Funktion an, wie wir bereits auch bei anderen Diakonien des 6. Jahrhunderts feststellen konnten.[100] Es liegt daher die Vermutung nahe, dass auch in der Diakonie bei S. Maria in Cosmedin eine ähnliche Praxis wie im Vorgängerbau gepflegt wurde. Um eine solche Vermutung zu untermauern, ist aber der Funktion von Diakonien im 6. Jahrhundert im byzantinischen Reich nachzugehen. Über die Diakonien außerhalb Roms stehen nämlich mehr Informationen für diese frühe Zeit zur Verfügung als über die stadtrömischen Diakonien selber.

V.2. Die weite Verbreitung von Diakonien im Mittelmeerraum

Die Verbreitung von Diakonien im Mittelmeerraum ist zum ersten Mal von Henri I. Marrou aufgearbeitet worden.[101] Er hat dabei eine historische Entwicklungslinie nachzuzeichnen versucht. Seiner Meinung nach sind die Diakonien im ägyptischen Bereich aus dem Umfeld des Mönchtums heraus entwickelt worden. Im 6. Jahrhundert finden sich dann Hinweise auf Diakonien zunächst in Alexandria, später im palästinischen Gerasa, schließlich auch in den durch die justinianische Rückeroberung eng mit Konstantinopel verbundenen Städten Italiens gegen Ende des 6., Anfang des 7. Jahrhunderts. Eine solche historische Herleitung wirkt zwar verführerisch, ist aber angesichts der fragmentarischen Quellenlage äußerst gewagt. Durch die archäologischen Untersuchungen an S. Maria in Cosmedin ist z. B. deutlich geworden, dass die Diakonie hier viel früher eingerichtet worden ist, als Marrou konstatiert hatte. Wenn wir uns also den Diakonien außerhalb Roms zuwenden, so geschieht dies weniger mit der Absicht, eine lückenlose Geschichte aufzuweisen, als vielmehr das Profil der Institution deutlicher zu konturieren.

---

[98] Vgl. Niederer, Roman Diaconiae (wie Anm. 20), 215.

[99] Vgl. Charles Diehl, Exarchat, Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne (568–751), Nachdruck New York [1960], 129–130. Auf solche Konflikte könnte auch Kanon 3 der Synode in Rom des Jahres 595 zurückzuführen sein. Die Synode untersagte, Gelände als Kirchengut durch das simple Ausstellen von *tituli* zu beanspruchen, vgl. Karl J. von Hefele, Conciliengeschichte 3, Freiburg i.Br. ^{2}1877, 57–59, hier 58.

[100] Vgl. Krautheimer, Rom (wie Anm. 13), 91.

[101] Vgl. nochmals Marrou, L'origine (wie Anm. 12).

a) „Diakonien" in Italien außerhalb Roms[102]

Bereits der Begriff *diaconia*, aber auch die Benennung der Diakonien in Rom legen nahe, die Verwurzelung dieser Institution im byzantinischen, griechisch geprägten Umfeld zu suchen.[103] Wenn dort von *diaconia* die Rede ist, so geschieht dies aber keineswegs immer im Sinne einer Institution. Diakonie kann vielmehr auch einfach nur eine Handlung bezeichnen, nämlich das Almosen bzw. den Dienst des Verteilens. In diesem Sinn erwähnt auch Papst Gregor d. Gr. diakonische Tätigkeit in einem Brief nach Pisaurum (Pesaro) um 595/96,[104] in dem eine eher kommerzielle Einrichtung mit karitativer Ausrichtung erwähnt wird.

In einem anderen Brief vom Dezember 601 ernennt oder bestätigt Gregor einen „Religiosen", d. h. wohl Asketen namens Johannes, der mit der Sorge für den Tisch für die Armen und die Verteilung der Diakonie beauftragt ist.[105] Diesem Johannes werden auch die Selbstbestimmungsrechte über die Einnahmen seiner Einrichtung zugestanden. Diakonie wird hier also eher im Sinne von zu verteilenden Gaben verstanden.

In einem Brief vom April 601 an den Praetorianerpräfekten von Italien Johannes äußert sich Gregor über die Situation in Neapel. Er wirft dem Präfekten vor, Getreidelieferungen und Zinsen der Diakonie in Neapel entzogen zu haben.[106] Das Wort *diaconia* ist dabei wiederum undeutlich gebraucht. Es kann ebenfalls in dem Sinne verstanden werden, dass Diakonie hier eher eine Dienstleistung als eine Institution meint. Explizit wird aber die Verteilung von regulären Einkünften aus öffentlichen Einnahmen erwähnt. Bemerkenswerterweise sind die Begriffe *consuetudines diaconiae* und *annonae* nebeneinander gestellt. Es legt sich nahe, *diaconia* hier als den Dienst der Verteilung von Gütern zu verstehen, die als *annona* staatlich zur Verfügung gestellt wurden. Die Auslieferung dieser *annona* bestand nicht als Rechtsanspruch, sondern eben als *consuetudo*.[107] Die Verteilung ist wahrscheinlich durch kirchliche Beauftragte durchgeführt worden, da sich der römische Bischof für die

---

[102] Ich werde nur einige frühe Beispiele behandeln. Zu weiteren, späteren Belegen für Diakonien in Italien, genauer in Cremona und Lucca, vgl. Kalsbach, Diakonie (wie Anm. 32), 913.

[103] Vgl. Marrou, L'origine (wie Anm. 12), 100.

[104] Vgl. ep. V 25 (CCHR.SL 140, 292 f.) Vgl. Kalsbach, Umwandlung (wie Anm. 34), 80. M.E. zu Unrecht interpretiert Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 19 die Stelle im Sinne einer „Diakonieanstalt".

[105] Vgl. ep. XI 17 (CCHR.SL 140A, 886). Kalsbach (wie Anm. 34), 81 stellt zu Recht fest, dass aus der Regeste nicht zu ersehen ist, ob es sich bei dem Religiosen Johannes – wie häufig behauptet – um einen Adressaten in Ravenna handelt – dies gilt freilich für den Subdiakon gleichen Namens in ep. XI 16.

[106] Vgl. ep. X 8 (CCHR.SL 140A, 834). Jeffrey Richards, Gregor der Große. Sein Leben – seine Zeit, Graz u. a. 1983, 95 interpretiert die Handlung als Beschlagnahmung kirchlichen Getreides. Wahrscheinlich ist aber eher davon auszugehen, dass der Kirche durch *consuetudo* zustehendes Korn nicht zur Auslieferung gewährt wurde. Vgl. Lestocquoy, Administration (wie Anm. 35), 266. Allerdings geht er von einer staatlichen Kontrolle der Güter aus, ohne die Leitung der Diakonie davon zu unterscheiden.

[107] Vgl. Kalsbach, Umwandlung (wie Anm. 34), 80.

Diakonie in Neapel explizit einsetzt.[108] Sowohl im Fall des Religiosen Johannes als auch in Neapel hätten demnach kirchlich beauftragte Laien die Verwaltung und Verteilung von öffentlichen Einkünften übernommen.

Für die Institutionen „Diakonien" in Neapel existieren auch inschriftliche Belege, allerdings ebenfalls erst aus dem 8. Jahrhundert. Eine auffällige Parallele zu der römischen Stiftertätigkeit liegt in der Diakonie S. Johannes und Paulus vor. Die aus den Jahren 721/22 stammende Inschrift verweist auf einen *dux* und *consul* Theodoros als Stifter bzw. Erneuerer der Diakonie.[109] Etwas zeitgleich mit den römischen Stiftungen wurden in Neapel also ebenfalls von einem *dux* vergleichbare Einrichtungen gestiftet. Allerdings existiert von der Diakonie S. Andreas ad Nidum auch eine Inschrift, die den *subdiaconus*, *rector* und *dispensator* Theodimus wohl im Anfang des 8. Jahrhunderts als Stifter erwähnt.[110] Dies ist der einzige Hinweis darauf, dass gelegentlich auch Diakone mit der Verwaltung einer Diakonie betraut werden konnten. Aus der Vita des neapolitanischen Bischofs Agnellus (673–ca. 694) lässt sich ferner entnehmen, dass in der von ihm gestifteten Diakonie des Hl. Januarius einige Zellen für die „Brüder in Christo" existierten. Diakonien konnten also im 7. Jahrhundert auch als Hospize oder gar Klöster dienen.[111] Die Diakonie des Hl. Januarius wurde etwa in dem Zeitraum gestiftet, in dem wir auch in Rom von ersten Stiftungen der Päpste an die Diakonien im *Liber pontificalis* erfahren, zur Zeit Papst Benedikts II. im ausgehenden 7. Jahrhundert. Von der Stiftung einer ganzen Diakonie durch den römischen Bischof ist allerdings erst ein Jahrhundert später unter Papst Hadrian die Rede. Dennoch kann man aus derartigen Hinweisen nicht mit Henri I. Marrou schließen, dass die Diakonien Roms ein Import u. a. aus Neapel gewesen seien. Lediglich nach den Briefen Gregors I. könnte man auf eine Vorzeitigkeit – von freilich keineswegs eindeutig institutionell verstandenen – Diakonien in Neapel schließen. Die Inschriften verweisen im Blick auf die Stiftertätigkeit allerdings auf eine zeitlich parallele Entwicklung.

---

[108] Lestocquoy, Administration (wie Anm. 35), 266 vermutet hingegen, dass die Diakonie ein Zweig der staatlichen Institution der *annona* war. Dafür bleibt er aber den Beweis schuldig. Es reicht nicht zu bemerken, dass der Präfekt die Möglichkeit hatte, die Einkünfte der Diakonie zu unterbinden. Vielmehr ist davon auszugehen, dass er die Möglichkeit hatte, staatliche Getreidelieferungen an eine kirchliche Einrichtung zu unterlassen. Ferner leuchtet nicht ein, dass der Papst hier als „mandataire de l'empereur absent et remplaçant visible de l'exarque de Ravenne" fungiert. Nach Lestocquoy sollte er nicht als Vertreter der Kirche gehandelt haben. Vgl. Lestocquoy, ebd., 267

[109] CIG IV/2 Nr. 9543. Die Lesart ist hier allerdings keineswegs sicher – erhalten sind lediglich die Buchstaben di[....].

[110] Vgl. Marrou, L'origine (wie Anm. 12), 107.

[111] Vgl. Marrou, L'origine (wie Anm. 12), 108.

b) Diakonien in Konstantinopel

Das Institut der Diakonien war keineswegs auf Italien beschränkt. Im Gegensatz zur älteren Forschung[112] haben jüngere Untersuchungen insbesondere von Siegeln Diakonien auch im Bereich Konstantinopels nachweisen können.[113] Die Anzahl der bekannten Diakonien gleicht der in Rom: Hier wie dort existieren Hinweise auf genau 18 Diakonien.[114] Vier der Siegel werden auf das 7. Jahrhundert datiert,[115] eines sogar ins 6. Jahrhundert.[116] Von der Gründung von Diakonien im 6. Jahrhundert berichtet auch der Kirchenhistoriker Johannes von Ephesus. Er bringt die Diakonien mit den „Monophysiten" in enge Verbindung. Demnach habe der jakobitische Patriarch Paul II. der Schwarze von Antiochien (564–577; † 586) zahlreiche Diakonien während seines Exils in Konstantinopel gegründet.[117] Diese Diakonien bestanden nach dem Verschwinden der Nonchalkedonenser in der Stadt fort. Wahrscheinlich hatten die Diakonien kein einheitliches Erscheinungsbild, waren auch z. T. jeweils ausschließlich von Frauen oder Männern geführt. Sie waren gelegentlich einem Kloster oder einer Kirche angeschlossen und kamen mit anderen Wohlfahrtsinstituten in der Hauptstadt nicht in Konkurrenz. Ähnlich wie in Rom lagen sie auch in Konstantinopel an zentralen Punkten der Stadt, u. a. am Konstantinsforum.[118] Hauptsächlich dienten sie zur Bekämpfung aktueller Notlagen und boten – wie für Rom aus späteren Quellen bekannt – sogar kostenlose Bäder an.[119] Soziale Probleme hat es z. B. in justinianischer Zeit in der Hauptstadt gegeben – davon legt letztlich der Nika-Aufstand im Januar 532 Zeugnis ab.[120] Getreideverteilung durch den Kaiser ist zumindest zu großen Festivitäten belegt, so z. B. bei der Einweihung der Hagia

---

[112] Marrou, L'origine (wie Anm. 12), 110 hat behauptet, dass es in Konstantinopel keine Diakonien gegeben habe. Vgl. zu diesen u. a. Raymond Janin, La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, I. Le siége de Constantiople et le Patriarcat oecuménique. 3. Les églises et les monastères, Paris [2]1969, bes. 564–581; Vitalien Laurent, Le Corpus des sceaux de l'empire byzantin V 2.1. L'église, Paris 1965, 125–143 und ders., Le Corpus des sceaux de l'empire byzantin V 3. L'église. Supplément, Paris 1972, 227. In der Einleitung zu seinem Diakonie-Kapitel geht Laurent von der Entwicklung der Diakonien in Ägypten und der langsamen Verbreitung bis nach Italien aus. Rom habe lange Zeit die Einrichtung von Diakonien vermieden (ebd. 126). Laurent berücksichtigt hier die archäologischen Funde nicht!

[113] Vgl. zum Folgenden Janin, La géographie (wie Anm. 112), 551f.

[114] Vgl. die bei Laurent aufgeführten Namen, die zusammengezählt 18 Diakonien ergeben. 18 Diakonien sind bis zum 8. Jahrhundert ebenfalls aus Neapel bezeugt, vgl. Laurent, Corpus V 2,1 (wie Anm. 112), 126. Zu Rom vgl. Duchesne, Notes (wie Anm. 45), 236; Marrou, L'origine (wie Anm. 12), 95 und Anm. 34.

[115] Es handelt sich um die Diakonien „τῶν Δεξιοκράτους" (die Gegend des heutigen Ayakapi am Goldenen Horn); vgl. Janin, La géographie (wie Anm. 112), 554, „Θεοτόκου τῶν Βήρον" und „τῆς Θεοτόκου"; vgl. (ebd.), 552.

[116] Vgl. das Siegel der Diakonie des Hl. Martinakios, nach Laurent, Corpus V,3 (wie Anm. 112), 230f.

[117] Vgl. Johannis Ephesini Historiae ecclesiasticae III 2,15, übers. v. Ernest W. Brooks (CSCO.S CVI/55), Louvain 1952, 55.

[118] Vgl. Constantelos, Philanthropy (wie Anm. 1), 72; Laurent, Corpus V 2,1 (wie Anm. 112), 126.

[119] Vgl. hierzu bereits A[lexander] Philipsborn, Der Fortschritt in der Entwicklung des byzantinischen Krankenhauswesens, in: Byz. 54. 1961, 338–365, hier 363.

[120] Vgl. John L. Boojamra, Christian Philanthropy. A Study of Justinian's Welfare Policy and the Church, in: Byz. 7. 1975, 345–373, hier 353.

Sophia.[121] Ob die Diakonien in Konstantinopel der Getreideverteilung dienten, lässt sich nach dem bisherigen Kenntnisstand aber nicht sagen. Sicher ist, dass es bereits im 6. Jahrhundert Diakonien in Konstantinopel wie auch in anderen Städten im östlichen Bereich des Römischen Reiches gegeben hat.[122] Damit kann die These von Kalsbach, dass die Diakonie im Osten „an das Kloster gebunden" sei und daher außerhalb der Städte bleibe, als widerlegt gelten.[123]

c) Diakonien in Palästina

Ein sicherer epigraphischer Beleg für Diakonien im 6. Jahrhundert liegt in Palästina bzw. dem heutigen Jordanien vor, nämlich in der Dekapolisstadt Gerasa. In der Propyläenanlage des Artemistempels wurden dort spätestens[124] nach dem Einsturz der Nordbrücke, über die die Prozessionsstraße zu dem Heiligtum führte, mehrere Gebäude eingebaut. Durch eine Inschrift, die genau auf das Jahr 565 n. Chr. zu datieren ist, lässt sich der Gebäudekomplex als Diakonie identifizieren.[125] Bemerkenswert ist hier die theologische Deutung des Ortes durch die beigegebenen Psalmverse aus Ps. 64, 5–6 (LXX) und Ps. 85, 1–3 (LXX), der beginnt: „Wende Dein Ohr mir zu, erhöre mich Herr! Denn ich bin arm und gebeugt […]" Durch die Psalmverse wird also die Hilfe, die an dem Ort erfahrbar wird, als Hilfe von Gott interpretiert.

Die Gerasener Diakonie weist mehrere Parallelen zu den römischen Diakonien auf. Sie liegt sowohl zentral im Herzen der Stadt am *cardo maximus* als auch in einer wieder verwendeten antiken Baustruktur. Die Anordnung der einzelnen Gebäudeteile ist hier aber noch klarer zu erschließen, als dies z. B. bei der etwa zeitgleich entstandenen Anlage S. Maria in Cosmedin möglich ist. Der östliche Teil, die eigentliche Straße, wurde in eine Kirche umgewandelt. Die Exedren hingegen, die

---

[121] Nach Fertigstellung der Hagia Sophia verteilte Justinian an die Armen und Bedürftigen 30000 *Modia* Mehl, vgl. die Schrift eines Anonymus zur Einweihung der Hagia Sophia bei Theodor Preger, Scriptores originum Constantinopolitarum I, Leipzig 1901, 104; solche Getreidespenden durch den Kaiser sind selbst in dem bekannten Brief des Iulian an Asarkios erwähnt, dieser sollte u. a. ebf. 30000 Scheffel (=Modia) Getreide jährlich in Galatien auf Kosten des Kaisers verteilen vgl. Sozomenos V 16,5–15 (FC 73/2, 628–634).

[122] Vgl. Konstantina Mentzou-Meimari, Ἐπαρχιακὰ εὐαγῆ ἱδρεύματα μέχρι τοῦ τέλους τῆς εἰκονομαχίας, in: Byzantina 11. 1982, 243–308, hier 250. Sie verweist auf den allgemein sehr unzureichenden Kenntnisstand zu den Diakonien in Konstantinopel und betont, dass generell auch im Osten Diakonien in den Städten existierten. Als Beispiel ist Antiochia anzuführen vgl. ebd. 269f. bzw. Theodor Nissen, Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum Spirituale, in: ByZ. 38. 1938, 351–376, hier 367f.

[123] Vgl. Kalsbach, Diakonia (wie Anm. 32), 916.

[124] Marcel Restle, Gerasa, in: RBK 2, 734–766, hier 757 vermutet, dass in der Propyläenanlage womöglich schon ein oder zwei Jahrhunderte zuvor eine Basilika entstand.

[125] Fälschlicherweise geht Restle, Gerasa (wie Anm. 124), 757 davon aus, dass die Inschrift auf ein Diakonikon verweisen würde. Vgl. hingegen den Text der Inschrift selber, abgedruckt bei Marrou, L'origine (wie Anm. 12), 113: „εὐδοκίᾳ Θεοῦ, συνέστη ἡ διακονία ἐν μη[ν(ὶ) Ἀρτε]μισ(ίῳ), ἰνδ(ικτιῶνος) ιγ' ,ἔτους χκζ'". Vgl. Mentzou-Meimari, ἱδεύματα (wie Anm. 122), 273. Hier ist die griechische Jahreszahl aber verdreht abgedruckt ζκχ. Thomas Sternberg, Der vermeintliche Ursprung der westlichen Diakonien in Ägypten und die Conlationes des Johannes Cassian, in: JAC 31. 1988, 173–209, hier 201f. hat die Existenz einer Diakonieanstalt in Gerasa bezweifelt. Vgl. dagegen aber die überzeugende Argumentation von Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 87 Anm. 177.

zum *cardo* hin lagen, wurden zu zwei geschlossenen Räumen. Dazwischen lag das großzügig gestaltete Atrium. Marrou hält das Atrium für den Warteraum der Gabenempfänger, die Rundhallen für Magazine oder Büros der Diakoniten. Diese Rekonstruktion klingt plausibel.[126]

Womöglich waren Diakonien in diesem Zeitraum auch im Rahmen von Klöstern im palästinischen Raum zu finden. Im Typikon, der Klosterregel, des Mönchsvaters Sabas tauchte im 6. Jahrhundert ebenfalls die Bemerkung auf: οἱ διακονηταὶ σχολάζουσιν ἐν ταῖς διακονίαις.[127] Es ist allerdings nicht sicher auszumachen, ob sich diese Feststellung bereits in der ersten Rezension der Regel findet.[128] Ferner hat Konstantina Mentzou-Meimari eindringlich davor gewarnt, vorschnell Äußerungen wie diese auf eine Institution zu beziehen. Zumindest der Begriff διακονία kann im griechischsprachigen Bereich in den Klöstern auch einfach nur eine bestimmte Beauftragung im Kloster bedeuten.[129] Einen eindeutigen Beleg für Mönche, die als Diakoniten in Diakonien arbeiten, haben wir aber zumindest für das 6. Jahrhundert aus Ägypten vorliegen.

d) Diakonien in Ägypten

In Ägypten sind eine ganze Reihe von Dokumenten über „Diakonien" im Bereich des Mönchtums erhalten. So berichtet bereits die gegen Ende des 4. Jahrhunderts kompilierte *Historia Monachorum in Aegypto* über den Einsatz von klostereigenen Gütern durch einen Abt Serapion aus der Gegend von Arsinoe εἰς διακονίαν πτωχῶν sogar in Alexandria.[130] Damit dürfte aber keine Diakonie als Institution im engeren Sinne gemeint sein, sondern vielmehr der Dienst an den Armen. Dem entspricht die lateinische Übersetzung des Rufin, in der „in usus pauperum" zu lesen ist.[131]

Ähnliches gilt für die Belege in der apophthegmatischen Literatur, die allerdings im Einzelnen nur schwer zu datieren sind. Auch in dieser tauchen mit der Diakonie betraute Mönche auf.[132] Bei Johannes Cassian, der die ägyptische Wüste gegen Ende

---

[126] Sicher ist Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 18 zuzustimmen, der betont, dass die Verallgemeinerung des Paradigmas Gerasa für den ganzen christlichen Osten kaum haltbar ist. Dennoch ist das Beispiel gerade im Blick auf die von Hermes vollkommen unterschlagene theologische Deutung des Handelns in der Diakonie nicht unbedeutend.

[127] Vgl. Marrou, L'origine (wie Anm. 12), 111.

[128] Marrou, L'origine (wie Anm. 12), 112 verweist darauf, dass die Bemerkung über die Diakoniten in den wohl ältesten Regelrezensionen Sin. gr. 1096 und 531 fehlt.

[129] Vgl. Mentzou-Meimari, ἰδεύματα (wie Anm. 122), 251. Für den Begriff διακοντής vermag sie keinen Beleg aus den Schriften des Kyrill von Skythopolis anzuführen. Dass Mönche im syrischen Raum sogar Schiffe mit Getreide in Notgebiete schickten, belegt Augustin, De moribus ecclesiae catholicae I 67 (PL 32, 1339).

[130] Vgl. André J. Festugière (Hg.), Historia monachorum in Aegypto, Bruxelles 1961, 114f. Die Mönche bringen demnach von der Ernte manches nach Alexandrien zum Nutzen der Armen und Gefangenen und Fremden. Hier wurden die Diakonien durch die Arbeit der Mönche finanziert.

[131] Vgl. Eva Schulz-Flügel (Hg.), Tyrannius Rufinus, Historia Monachorum sive De vita sanctorum patrum, Berlin–New York 1990, 349. Sie datiert die griechische Fassung des Textes in jedem Fall nach 395 n. Chr. Schulz-Flügel, ebd. 17.

[132] Vgl. u. a. Gerontikon, Elias 3 (PG 65) 184 B, der als derjenige der Diakonie, d. h. des Almosenverteilens bezeichnet wird; Johannes der Perser 2 (PG 65) 237 A.

des 4. Jahrhunderts besucht hat, werden *diaconia* und *dispensatio* im Blick auf einen Theonas von Diolkos erwähnt.[133] Auch hier ist – insbesondere nach den erhellenden Ausführungen von Thomas Sternberg[134] – kaum anzunehmen, dass bereits eine institutionell verstandene *diaconia* die Verteilung von ihr aus der Landbevölkerung zugetragenen Güter übernahm. Vielmehr dürften einzelne für einen solchen Dienst bestimmte Mönche die Verteilung von Gaben, die den Klöstern allgemein gespendet wurden, als Oikonomen durchgeführt haben. *Diaconia* wäre dann die Aufgabe des Verteilens oder auch allgemeiner der Güterverwaltung[135] und nicht ein eigentliches karitatives Institut im oder am Rande des Klosters. In jedem Fall ist im ägyptischen Mönchtum der Akt des Almosenverteilens[136] bzw. des Dienstes an anderen überhaupt – in Anlehnung an neutestamentliche Terminologie wie in Lk. 10,40, Act. 6,2f. oder Apk. 2,19 – als *diakonia* bezeichnet worden.[137] Sternberg hebt dabei besonders hervor, dass das Bild des karitativ tätigen Mönches zu korrigieren sei, „der in speziellen Diakonien jegliche Einnahmen allein zu Armenpflegezwecken benutzt, ohne irgendwelche durch das Kloster selbst genutzte Zuwendungen zurückzuhalten."[138]

Für unsere Frage nach einer entsprechenden Institution weiterführend sind die bereits angekündigten Hinweise auf Diakonien oder Diakoniten aus dem 6. Jahrhundert, die sich in den Papyri von Kôm Ischqau (Aphrodito) finden und die Jean Maspéro bereits 1911 publiziert hat. In insgesamt acht Texten ist dort von „Diakonien" oder Diakoniten die Rede.[139] Aus den Texten lässt sich eine wesentlich engere

---

[133] Vgl. Johannes Cassian, Collatio XXI – näheres bei Marrou, L'origine (wie Anm. 12), 110; Kalsbach, Umwandlung (wie Anm. 34), 83.

[134] Vgl. Sternberg, Ursprung (wie Anm. 125) zur Collatio XXI bes. 175–180; 185–190. Sternberg generalisiert aber zu stark, wenn er sämtliche Belege für „Diakonia" in Ägypten als Begriff für eine Armenpflegeeinrichtung in Zweifel zieht, vgl. ebd. 174. Eine kürzere Zusammenfassung der Thesen Sternbergs findet sich in Sternberg, Orientalium (wie Anm. 6).

[135] Vgl. Sternberg, Ursprung (wie Anm. 125), 200. Sternberg übergeht m. E. zu stark die Möglichkeit, dass es auch in Ägypten im 6. Jahrhundert eine Entwicklung hin zu einer stärkeren Institutionalisierung der Diakonie im Sinne einer Armenfürsorge-Institution und zwar möglicherweise auch neben der bisherigen klassischen Güterverwaltung gegeben haben könnte. Auf den in meiner weiteren Argumentation zentralen P. Maspéro 67286 geht Sternberg nicht ein.

[136] Almosenverteilung gab es selbst im (wahrscheinlich) melitianischen Kontext. So ist z. B. zu vermuten, dass vom Kloster Hathor aus bereits um die Mitte des 4. Jahrhunderts u. a. durch eine Witwe bedürftige Personen mit Weizen und Brot versorgt wurden. Vgl. P. Nepheros 36, in: Bärbel Kramer/John C. Shelton (Hgg.), Das Archiv des Nepheros und verwandte Texte, Mainz 1987, 119f. und dazu Bärbel Kramer, Neuere Papyri zum früheren Mönchtum in Ägypten, in: Glenn W. Most u. a. (Hg.), Philanthropia kai eusebeia. Festschrift für Albrecht Dihle, Göttingen 1993, 217–233, hier 230. Wahrscheinlich ist auch die Diakonie der Kirche des Dorfes Taniathis im Sinne des Almosenverteilens allgemein zu verstehen – vgl. dazu allerdings mit der Deutung der Diakonie als einer Institution Amato P. Frutaz, Una diaconia diocesana in Egitto, in: Miscellanea Liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg, Roma 1949, 71–74.

[137] Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 86 Anm. 169 unterscheidet in Anlehnung an Sternberg zwischen „Diaconia monasterii" in Ägypten im 4. Jahrhundert und „monasterium Diaconiae" in Rom im 7. Jahrhundert

[138] Vgl. Sternberg, Ursprung (wie Anm. 125), 185. Vgl. neuerdings noch zugespitzter Finn, Almsgiving (wie Anm. 3), 96f.

[139] Vgl. u. a. die relativ ausführliche Darstellung bei Mentzou-Meimari, ἰδεύματα (wie Anm. 122), 301f. Sternberg, Ursprung (wie Anm. 125), 199f. u. a. mahnt allerdings zum vorsichtigen Umgang

Verbindung zwischen Klöstern und den Diakonien ableiten,[140] als sie aus den sonstigen Teilen des römischen Reiches bekannt ist.[141] Mönche sind in Ägypten von ihrem Kloster mit der Verwaltung von „Diakonien" betraut worden und wurden dann gelegentlich als *diakonites* bezeichnet. „Diakonien" dienten nach den Papyri auch als eine Art Hospiz insbesondere für Einsiedler. Solche Hospize wurden nachweislich von reichen Laien finanziert.[142] Sie verfügten sogar über eigene Ländereien. Für unser Thema besonders interessant ist der Papyrus Maspéro 67286. Ihm ist zu entnehmen, dass dem Metanoia-Kloster im Kanopos-Tal bei Alexandria durch die kaiserliche Macht ein Teil der öffentlichen *annona* im Jahr 527/528n. Chr. zur Verfügung gestellt wurde, um womöglich die Armen in Alexandrien damit zu versorgen.[143] Annonenlieferungen für Alexandria sind in der Novelle VII, 8 Justinians vom 15. April 535 jedenfalls erwähnt.[144] Zwei Diakoniten des Klosters holten nach dem Papyrus die *annona* (ἐμβολή) aus Aphrodito und Antaiopolis mit einem Schiff ab. Hier liegt somit wie in Rom eine enge Verknüpfung von Diakonie und Annona vor; wobei sie in Rom nur durch die archäologischen Überrestquellen zu vermuten, in Ägypten hingegen durch eine Quittung auf Papyrus gesichert sind.[145] Auch hier macht die Armenfürsorge allerdings nur einen Teil der Arbeit des Klosters aus. Dennoch entsteht der Eindruck, als ob die Annona hier ausschließlich für die Armenfürsorge genutzt wurde.

---

mit diesen Texten. Er verweist z. B. darauf, dass hier in der Regel von Einnahmen, Besitz und Leitung, nie aber von der Distribution die Rede ist. Eine genaue Untersuchung des jeweiligen Sitzes im Leben der Papyri, die die Beobachtung Sternbergs erklären helfen könnte, steht aber noch aus.

[140] Sternberg, Ursprung (wie Anm. 125), 198 verweist mit P. VP Bad. IV 94 allerdings darauf, dass „Diakonie" in Ägypten auch auf diözesaner Ebene vorkam.

[141] Mentzou-Meimari, ἱδεύματα (wie Anm. 122), 308 hält sogar fest, dass die Diakonien eher an Städte gebunden sind als an Klöster. Ägypten bilde eine Ausnahme.

[142] Vgl. P. Maspéro Nr. 67096, Z. 4–10. Das Schreiben der Mönche der Diakonie des Klosters der Christus-tragenden Apostel des Berges, des so genannten Pharaous, richtet sich an den *dux* der Thebais Flavius Marianus und stammt aus dem Jahr 522 vgl. Maspéro Nr. 67003. Der Diakonie wurden von einer Witwe Ländereien geschenkt. Mentzou-Meimari, ἱδεύματα (wie Anm. 122), 301 vermutet, dass die Diakonie dieselbe ist, die im P. Maspéro I 67096 vorkommt. Letztere gehört allerdings zu dem Kloster der Christus-tragenden Apostel des Berges des Apa Apollos. Eine Gleichsetzung ist keineswegs sicher.

[143] Vgl. den Text und die Einleitung bei Jean Maspéro, Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire: Papyrus grecs d'époque byzantine III. Nos 67279–67359, Le Caire 1916, 25–28. In dem Text ist allerdings nur von Diakoniten, nicht explizit von einer Diakonie die Rede. In der Kaiserzeit hatten die über Alexandrien nach Rom verschifften Getreidemengen eine große Bedeutung. Manfred Clauss geht von etwa 250000 Tonnen Getreide aus, die hier jährlich nach Rom geliefert wurden. Vgl. Manfred Clauss, Die Geschichte Alexandrias und seines Umlandes, in: ders./Franck Goddio (Hgg.), Ägyptens versunkene Schätze, München u. a. 2006, 42–72, hier 58. Im 6. Jahrhundert dürfte von Ägypten aus kaum noch Getreide nach Rom geliefert worden sein.

[144] Vgl. Novellae VII, 8 (wie Anm. 20), 60. Die Annona in der justinianischen Gesetzgebung ist m. W. noch nicht im Überblick erforscht. Interessante Ergebnisse verspricht u. a. ein Blick in Gian G. Archi/Anna M. Bartoletti Colombo (Hgg.), Legum Iustiniani imperatorum vocabularium. Novellae. Pars latina I, Milano 1977, 213–215. Schon für die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts sind Anteile staatlicher Annonen an Klöster über den Erzbischof nachgewiesen. Vgl. Sternberg, Ursprung (wie Anm. 125), 184 nach P. Lond. 1914 aus dem Jahr 335.

[145] Vgl. zum Transport der Annona durch das Metanoia-Kloster auch Roger Remondon, Le monastère alexandrin de la Métanoia était-il bénéficiare du fisc ou à son service?, in: Studi in onore di Edoardo Volterra, Milano 1971, 769–781, bes. 777; 779.

Möglicherweise war auch in Rom die *diaconia* spätestens in einer zweiten Phase von 680–731 eng mit dem Mönchtum verbunden, da in diesem Zeitraum von *monasteria diaconiae* im *Liber pontificalis* die Rede ist.[146]

Nach den bisherigen Ausführungen lässt sich das Profil von Diakonien also auch durch den Blick auf vergleichbare Einrichtungen im gesamten Mittelmeerbereich genauer fassen. Einschränkend lässt sich dabei allerdings festhalten, dass bei der Bezeichnung von Institutionen mit dem Terminus „Diakonie" keineswegs immer dasselbe gemeint sein muss. Eine Differenzierung ist allerdings auf der Basis des tradierten Quellenmaterials nicht mehr durchzuführen. Deswegen gehe ich davon aus, dass auch Institutionen wie jene in Gerasa, über deren genaue Arbeit aus schriftlichen Quellen nichts mehr zu erheben ist, ähnlich wie die anderen so bezeichneten „Diakonien" gearbeitet haben.

Ferner war die von der Institution „Diakonie" durchgeführte Arbeit sicher keineswegs nur auf solche Einrichtungen beschränkt, die auch explizit „Diakonien" genannt wurden. Die Verteilung von Gütern an Bedürftige z. B. haben auch anders benannte Institutionen durchgeführt. Der Begriff „Diakonie" scheint freilich zunehmend auf solche Institutionen angewendet worden zu sein, die sich auch die Verteilung staatlicher Mittel zur Aufgabe gemacht haben.

V.3. „Christliche" Wohlfahrtspflege in Rom

Durch die archäologischen Beobachtungen insbesondere zu S. Maria in Cosmedin und die Überlegungen zum Diakonia-Wesen im 6. Jahrhundert hat sich als Hypothese ergeben, dass das institutionelle staatliche Wohlfahrtswesen in dieser Zeit zunehmend unter dem Dach der Kirche organisiert worden ist. Der Kirche standen sowohl in Rom als auch z. B. in Neapel und Alexandria staatliche Finanzen zur Verfügung, um dem Dienst an den Bedürftigen nachzukommen. Mit einiger Wahrscheinlichkeit hat sie in Diakonien wie S. Maria in Cosmedin in erster Linie das staatlich finanzierte Getreide verteilt, und einem solchen Ort der Verteilung ein Oratorium angegliedert.[147] Dass die Kirche grundsätzlich über staatliche Annonen verfügte, lässt sich der justinianischen Novelle VII,1 entnehmen. Dort wird reichsweit verboten, die zum kirchlichen Gute gezählten Annonen zu veräußern.[148] Möglicherweise begann die Belehnung der Kirche mit Annonen sogar schon unter

[146] Vgl. Ferrari, Monasteries (wie Anm. 35), 361. Ferrari vermutet, dass die Diakonien in dieser Zeit regulären Klöstern unterstanden und von diesen personell ausgestattet wurden. Dann wäre zumindest in gewissem Sinne vom *monasterium Diaconiae* zu reden; vgl. Anm. 137.

[147] Die Bemerkung des Biographen Gregors I., Johannes Diaconus, dass in seiner Zeit u. a. die Diakonien bereits aus der kirchlichen Kasse finanziert wurden (vgl. Vita II.24; PL 75, 97) ist möglicherweise eine historische Rückprojektion der Zustände des späten 9. Jahrhunderts in die Zeit Gregors. Bereits bei Paulus Diaconus († um 799), Vita Gregorii Magni II 29 (PL 75) 58 B findet sich freilich die Notiz, dass Gregor u. a. die Diakonien aus den kirchlichen Getreidelagern versorgen ließ.

[148] Vgl. Novellae VII, 1 (wie Anm. 20), 52.

Konstantin.[149] Zumindest in Alexandrien könnte es im 4. Jahrhundert eine staatliche Getreidezuweisung an die Kirche gegeben haben, die diese an die Armen verteilen sollte.[150] Eine religiöse Deutung der Wohlfahrt wie in Gerasa lag nahe. Der Papst hat sich aktiv für eine ausreichende Lieferung an Getreide eingesetzt, wie einem Brief Gregors I. an den Prätor Justinus in Sizilien aus dem Jahr 590 zu entnehmen ist.[151] Es ist sogar aus einem Schreiben Gregors vom April 599 bekannt, dass ein Teil des Getreides des Reiches in kirchlichen Lagerhäusern gespeichert und im Auftrag der Regierung durch kirchliche *defensores,* d. h. Anwälte der Kirche, ausgeteilt worden ist.[152] Kirche hat sich aber – wie wir schon im Blick auf Papst Vigilius feststellen konnten[153] – nicht auf die Förderung des staatlichen annona-Programms bzw. einen reinen Verteildienst beschränkt. Insbesondere den Briefen Gregors I. kann man entnehmen, dass auch Einkünfte aus dem kirchlichen Patrimonium zur Finanzierung der Wohlfahrt eingesetzt wurden.[154] Die kirchliche Versorgung der Stadt trat also im 6. Jahrhundert zunehmend neben die Fortführung der alten staatlichen Versorgung

---

[149] Die Versorgung der Armen durch Konstantin ist bereits in Eusebs *Vita Constantini* IV 28 (Bruno Bleckmann/Horst Schneider (Hgg.), FC 83, 442) erwähnt, diejenige durch Constantius II. ist im Chronicon Paschale belegt (Ludovicus Dindorfius (Hg.), Bd. 1, 545), das allerdings erst in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts datiert wird.

[150] Vgl. Sokrates h.e. II 17. Hier ist davon die Rede, dass Athanasios von Seiten des Kaisers vorgeworfen wurde, die Getreidelieferungen für andere Zwecke missbraucht zu haben. Die historische Zuverlässigkeit der Aussagen ist wegen des polemischen Hintergrunds der Notiz umstritten. Vgl. Sozomenos, h.e. III 9,5 (Günther C. Hansen (Hg.), in: FC 73/2, 362) und dazu Hans G. Beck, Großstadt-Probleme (wie Anm. 9), 15 Anm. 51. Beck vermutet, dass Konstantin ganz allgemein einzelnen Kirchen aus dem Steueraufkommen der Annona einen Anteil für die Armenpflege überließ.

[151] Vgl. Gregor ep. I 2 (CChr.SL 140; 3) zu dem dort erwähnten Citonatus vgl. Girolamo Arnaldi, L'approvvigionamento di Roma e l'amministrazione dei „Patrimoni di S. Pietro" al tempo di Gregorio Magno, in: Roczniki humanistycne 34. 1986, 63–74, hier 70. Richards erwähnt weiter, dass im Februar 599 Gregor den Rektor Romanus von Syrakus aufforderte, den Reichsvertretern, die nach Sizilien geschickt worden seien, um Korn für die öffentlichen Vorratshäuser einzukaufen, behilflich zu sein. Vgl. ep. IX 107 (CChr.SL 140A; 659f).

[152] Vgl. Gregor ep. IX 116 (CChr.SL 140A; 669–670). Hier ist von „horrea nostrae ecclesiae" und „horrerarii ecclesiae" die Rede. Cyridanus, der Leiter der Versorgungsabteilung erklärte die kirchlichen Beamten wohl als der Unterschlagung verdächtig und befahl, das Getreide ihrer Kontrolle zu entziehen und ihre Kontobücher zu beschlagnahmen. Wenn hier auch kein direkter Bezug zwischen dem staatlichen Getreide und den Diakonien zur Verteilung desselben hergestellt wird, so ist diese doch zumal angesichts der Parallelen außerhalb Roms wahrscheinlich. Die Argumentation bei Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 32 dass die römischen Diakonien keine staatliche Unterstützung bekommen hätten, lässt sich dementsprechend hinterfragen.

[153] Vgl. Anm. 21.

[154] Vgl. die Angaben des Johannes Diaconus in der Vita Gregors (vita II, 26). Ein weiterer Beleg für die kirchliche Finanzierung von Getreidelieferungen liegt in einem Brief Gregors I. vom August 591 an den sizilianischen Rektor Petrus vor; vgl. ep. I 70 (CChr.SL 140, 78f; wie Anm. 104). Zur Getreideversorgung in Rom zur Zeit Gregors des Großen und zum Patrimonium S. Petri vgl. Arnaldi, L'approvvigionamento (wie Anm. 151). Auch der Brief an den Diakon Cyprian aus dem Jahr 595 belegt, dass Gregor in Notfällen aus dem kirchlichen Vermögen Getreide verteilte, vgl. Gregor ep. VI 4 (CChr.SL 140, 372; wie Anm. 104). Letztlich macht Gregor in einem Brief an Bischof Protasius von Aquae Gallae vom Juli 596 deutlich, dass das Eigentum des „Hl. Petrus und seiner Armen" nicht zurückgehalten werden dürfe, vgl. Gregor ep. VI 56 (CChr.SL 140, 429; wie Anm. 104). Generell zu den Kirchenfinanzen im interessierenden Zeitraum vgl. Arnold H. M. Jones, Church Finance in the Fifth and Sixth Centuries, in: JThS 11. 1960, 84–94.

durch die *annona*, die zuletzt Kaiser Justinian in seiner *Pragmatischen Sanktion* für Italien von 554 n. Chr. wieder eingesetzt hatte.[155] In Rom ging jedenfalls im Gegensatz zu anderen Teilen des Reiches die Entwicklung in die Richtung, dass sich die ausschließlich kirchliche Leitung des städtischen Wohlfahrtswesens auch im Bereich der Getreideversorgung zunehmend durchsetzte. Die Kirche konnte dabei freilich auf eine alte, bereits für das 3. Jahrhundert unter Bischof Cornelius ausgeübte Praxis der Armenversorgung zurückgreifen, die sie nun aber im großen institutionalisierten Stil auszuüben vermochte.[156]

VI. Zusammenfassung

1. Stadtrömische Diakonien wie S. Maria in Cosmedin haben die Tradition der antiken Getreideverteilung an die römische Bevölkerung fortgeführt. Topographisch knüpften sie dabei an die nicht-kirchlichen Stellen der Getreideverteilung an und bemächtigten sich teilweise sogar antiker Bauten für den gleichen Zweck.
2. Auch die in kirchlicher Trägerschaft befindlichen Diakonien wurden mit Getreidelieferungen vom Staat versorgt. Zeugnisse dafür liegen insbesondere in den Papyri von Aphrodito vor. Die Diakonien übernahmen zunächst wohl lediglich die Aufgabe der Verteilung.
3. In Rom lassen sich erst ab dem ausgehenden 7. Jahrhundert private Stifter oder Päpste ausmachen, die die Diakonien finanziell getragen haben. Wenn Stifterangaben vor dem 7. Jahrhundert auch im *Liber pontificalis* fehlen, bedeutet dies nicht, dass es vor dieser Zeit noch keine kirchlich betriebenen Diakonien in Rom gegeben hat. Die archäologischen Funde u. a. von S. Maria in Cosmedin sprechen dagegen.[157]

---

[155] Robert A. Markus, Gregory the Great and his World, Cambridge 1997, 121–124; Llewellyn, Rome (wie Anm. 28), 78. Zur *Pragmatischen Sanktion* vgl. Richards, Gregor der Große (wie Anm. 106), 95. Er bemerkt, dass die *annona* bis ins 7. Jahrhundert fortgeführt wurde. Schon Theoderich hatte die Annona wieder eingesetzt, vgl. Ingemar König, Aus der Zeit Theoderichs des Großen. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar einer anonymen Quelle, Darmstadt 1997, XII 60 (80) und XII 67 (84). Die pragmatische Sanktion XXII nahm auf diese Maßnahme Theoderichs Bezug (vgl. Novellae, wie Anm. 20), 802, 15: „Annonam etiam, quam et Theodoricus dare solitus erat et nos etiam Romanis indulsimus, in posterum etiam dari precipimus." Vgl. zu der *annona* in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts auch Lestocquoy, Administration (wie Anm. 35), 264. Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 10 stellte allerdings unter Verweis auf mehrere Aufsätze in Frage, ob die *Pragmatische Sanktion* in Italien tatsächlich Wirksamkeit erlangte. Eine abschließende Diskussion dieser Frage steht m. E. noch aus.

[156] Schon unter Cornelius hatte die Kirche von Rom um 250 n. Chr. mehr als 1500 Witwen und bedürftige Personen ernährt vgl. Euseb, Kirchengeschichte VI 43, 11 (GCS Euseb II/2) 618, 17–19.

[157] Diese Tatsache fand bei Lestocquoy, Administration (wie Anm. 35), 271 keine Berücksichtigung. Auch Niederer, Roman Diaconiae (wie Anm. 20), 141 argumentiert diesbezüglich inkonsistent. Auf der einen Seite nimmt sie die archäologische Erkenntnis eindeutig auf und sieht bereits im frühen 6. Jahrhundert die Einrichtung einer Diakonie in S. Maria in Cosmedin (vgl. ebd. 201), übernimmt aber dennoch Marrous Behauptung einer Vorzeitigkeit der östlichen Diakonien. Zugespitzt findet sich bei ihr die These (ebd. 144): „The diaconiae, then, appear in Rome in the late seventh and eigth centuries, but they have Eastern forerunners [...]". Später spricht sie korrekter davon, dass die Oratorien der Einführung der Bezeichnung als Diakonie vorausgehen. Ob sie allerdings, wie von

4. Auch wenn die Kirche offensichtlich zu Anfang die Getreidelieferungen der *diaconiae* weitgehend nicht selbst finanzierte, waren solche Diakonien doch – wesentlich stärker als von Uhlhorn behauptet[158] – kirchlich geprägt. Ein deutliches Beispiel für die enge Verbindung von Kirchraum und Verteilstelle bietet die Diakonie in Gerasa. Auch die frühen stadtrömischen Diakonien waren mit einem Oratorium ausgestattet. Eine rein staatliche Verwaltung der Diakonien, wie sie Jean Lestocquoy behauptet hat, ist schon aus archäologischen Gründen nicht anzunehmen.[159] Dennoch lässt sich über die theologische Deutung der diakonischen Tätigkeit nur noch sehr wenig aussagen.
5. Es ist zu vermuten, dass in Rom die Übernahme der Getreideverteilungen in den Diakonien ein weiteres Element zur Stärkung der politischen Rolle des Papsttums dargestellt hat.[160] Die karitative Tätigkeit der Kirche, die zunehmend die staatliche Rolle bei der Versorgung der römischen Bevölkerung übernahm, kann als eine der Voraussetzungen zur Entwicklung des Kirchenstaates gelten. Sie ist u. a. durch die zentrale Rolle, die der Bischof in der städtischen Verwaltung in Justinians Gesetzgebung einnahm, vorbereitet worden.[161]
6. Eine ausgeprägte Vorzeitigkeit der Diakonien im östlichen Teil des Reiches und auch im übrigen Italien vor denen in Rom wird durch die archäologischen Funde widerlegt. Es ist vielmehr davon auszugehen, dass Diakonien in der beschriebenen Form im Osten wie im Westen etwa zeitgleich entstanden sind und sich im gesamten „byzantinischen Reich" einschließlich des Exarchats Ravenna mit Rom verbreitet haben.[162] Insbesondere am Rande oder im Zentrum größerer Städte ist von Diakonien wie derjenigen in S. Maria in Cosmedin auszugehen. Lediglich Impulse für die Bezeichnung derartiger Orte christlicher Wohlfahrt als Diakonie könnten vom ägyptischen Mönchtum ausgegangen sein, das dabei allerdings wiederum auf dem biblischen Diakonia-Begriff fußte. Zumindest in

---

ihr behauptet, auch der „Organisation Diakonie" vorausgehen, ist keineswegs zu belegen. Niederer, Roman Diaconiae (wie Anm. 20), 214.

[158] Uhlhorn, Liebestätigkeit (wie Anm. 3), 160f. sieht die „Diakonien" ambivalent. Mit der alten Gemeindearmenpflege hätten diese nichts mehr zu tun. Uhlhorns Aussagen gipfeln in der Feststellung: „die christliche caritas bekommt eine deutliche Ähnlichkeit mit der antiken liberalitas." (ebd. 161).

[159] Vgl. Lestocquoy, Administration (wie Anm. 35), 270 u. a.

[160] Nach Kalsbach, Diakonie (wie Anm. 32), 910 wurde der Papst dabei gleichsam zum Annonapräfekten. Zurückhaltender urteilt Marrou, L'origine (wie Anm. 12), 96. Er geht nur von einer bischöflichen Ergänzung der Annona aus. Sehr positiv unterstreicht Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 4 u. a. die Auswirkungen der römischen Diakonien für die Stellung des Papstes in Rom. Zusammenfassend schreibt er: „So sind die Diakonien in ihrer teilweisen Sukzession zur *annona* neben der Bedeutung, die sie so für die wirtschaftliche Entwicklung haben, Ausdruck der wachsenden Macht des Papstes in Rom." Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 74. Zur Stärkung der Rolle von Bischöfen durch ihre karitative Tätigkeit im sozialen Gefüge von Städten vgl. zuletzt Finn, Almsgiving (wie Anm. 3), bes. 205–214.

[161] Vgl. hierzu Boojamra, Philanthropy (wie Anm. 120), 355, 367 und 372.

[162] In anderen Bereichen des ehemaligen Römischen Reiches hatte die „Anstaltsfürsorge" andere institutionelle Formen angenommen, so in Gallien vor allem im Xenodochium oder in Form von Matrikeln, vgl. dazu grob Sternberg, Ursprung (wie Anm. 125), 208, und ausführlich Sternberg, Orientalium (wie Anm. 6). „Diakonien" in Form der römischen Institutionen sind nach Sternberg, Ursprung (wie Anm. 125), 208 erst im 8./9. Jahrhundert in Gallien zu beobachten, d. h. wohl in Folge der karolingischen Reformen in Anlehnung an römische Gebräuche.

dieser begriffsgeschichtlichen Hinsicht dürfte der Satz gelten: Ex oriente diaconia.[163]

Kommen wir noch einmal auf die eingangs gestellten Fragen zurück. Der Blick auf die Geschichte des frühen Christentums macht deutlich, dass bei den Anfängen institutionalisierter Diakonie in Rom auf staatliche Mittel zurückgegriffen werden konnte. Das Proprium christlicher Diakonie war weniger im institutionellen Bereich selber zu beobachten als vielmehr in dessen Rahmung. Die Oratorien oder Kirchen neben den Diakonien weisen deutlich darauf hin. Sie weisen auch darauf hin, dass für die Betreiber solcher Einrichtungen mit der Diakonie mehr verbunden war als reine ‚Wohlfahrtspflege'. Die erfahrbare Hilfe wurde – wie besonders die Inschriften in Gerasa deutlich gemacht haben, immer auch als eine Hilfe Gottes, die Orte karitativer Wohltätigkeit also als Institutionen göttlicher Oikonomia verstanden.

[163] Auch Hermes, Stadtröm. Diakonien (wie Anm. 32), 17 stimmt der These grundsätzlich zu, dass die Diakonien Vorläufer im Osten des römischen Reiches hätten. Mit Thomas Sternberg hinterfragt er aber die Herleitung, wie sie Marrou geboten hat. Seine Vermutung, dass byzantinische Mönche die Diakonien in Rom eingeführt hätten (vgl. Anm. 20), hat mich allerdings nicht überzeugt. Diese Trägergruppe ist für Rom aus den Quellen nicht deutlich genug zu entnehmen. Auch leuchtet mir z. B. mit Blick auf Konstantinopel der Unterschied zwischen den Auswirkungen der beiden Städte auf die Organisation der Diakonien nicht ein – hier wäre noch viel zu forschen. Differenzen sind am ehesten in der Art der Einbindung der Diakonien in die gesamtkirchliche Struktur wahrzunehmen.

Die volkssprachliche Bibel in den Niederlanden des 16. Jahrhunderts

Zwischen Antwerpener Buchdruckern und Löwener Buchzensoren

Von Wim François

Einleitung

Antwerpen gilt zu Recht als das herausragendste Buchdruckzentrum Nordwest-Europas im 16. Jahrhundert.[1] Wir befinden uns an einem Schnittpunkt, an dem verschiedene religiöse und geistliche Strömungen ineinander fließen oder aufeinander prallen. Das gilt für die spätmittelalterlichen Frömmigkeitsbewegungen ebenso wie für den Humanismus, die Reformation und die katholische Reform als Reaktion darauf. Jede dieser Bewegungen hat im Verlagsprogramm der Antwerpener Buchdrucker und Verleger, ja selbst in den konkreten Bibelausgaben, die in dieser Zeit aus den Buchpressen kamen, ihre Spuren hinterlassen.[2] Zugleich suchten die kirchlichen und bürgerlichen Obrigkeiten in den Niederlanden die Grenzen der Zulässigkeit volkssprachlicher Bibelübersetzungen auszuloten. Seit 1482 standen die Niederlande unter Habsburgischer Regierung. Im 16. Jahrhundert wurde die politische Landschaft namentlich von Karl V. (Regierungszeit 1506/15–55) und Philip II. (Regierungszeit 1555–81) beherrscht. Für die Niederlande bestellten die Habsburger jedoch meistens

* Dank gilt Herrn Sven Christer Scholven für seine außerordentliche Mitarbeit an der Übersetzung des vorliegenden Beitrags.

[1] Siehe u. a.: Leon Voet, De typografische bedrijvigheid te Antwerpen in de 16e eeuw, in: Antwerpen in de XVIde eeuw. Genootschap voor Antwerpse geschiedenis, Antwerpen 1975, 233–255; Andrew G. Johnston/Jean-François Gilmont, L'imprimerie et la Réforme à Anvers, in: Jean-François Gilmont (Hg.), La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517–v.1570), Paris 1990, 191–216; Francine de Nave, Antwerpen, dissident drukkerscentrum in de 16de eeuw: algemene synthese, in: Dirk Imhof/Gilbert Tournoy/Francine de Nave (Hgg.), Antwerpen, dissident drukkerscentrum. De rol van de Antwerpse drukkers in de godsdienststrijd in Engeland (16de eeuw), Antwerpen 1994, 13–22; Rita Schlusemann, Buchmarkt in Antwerpen am Anfang des 16. Jahrhunderts, in: Thomas Kock/Rita Schlusemann (Hgg.), Laienlektüre und Buchmarkt im späten Mittelalter, Frankfurt am Main 1997, 33–59.

[2] Siehe auch: Paul Arblaster, ‚Totius Mundi Emporium'. Antwerp as a Centre for Vernacular Bible Translations 1523–1545, in: Arie-Jan Gelderblom/Jan L. de Jong/Marc Van Vaeck (Hgg.), The Low Countries as a Crossroads of Religious Beliefs, Leiden–Boston 2004, 9–31.

einen Generalstatthalter(in). Beim Ausbau ihrer Religionspolitik verließen die Habsburger sich nicht so sehr auf die Bischöfe, die größtenteils politische Figuren waren, sondern nahmen vor allem die Dienste der gut ausgebildeten *magistri* der Theologischen Fakultät in Anspruch, die seit 1432 an der Universität Löwen angesiedelt war.

Der nachfolgende Artikel soll deutlich machen, dass während des gesamten 16. Jahrhunderts, vor allem in Antwerpen, Bibeln in der Volkssprache veröffentlicht wurden. Zugleich jedoch erreichten die Buchzensoren – bei denen es sich häufig um Löwener Theologen handelte –, sowohl die Produktion, als auch das Lesen dieser Bibeln in zunehmendem Maße einzuschränken. Damit ist zugleich die allgemeinere Frage aufgeworfen, was von der oftmals geäußerten Behauptung zu halten ist, wonach es Katholiken verboten war, die Bibel zu lesen.

I. Volkssprachliche Bibelübersetzungen der Inkunabel- und Frühdruckzeit

Die ersten Buchdrucker ließen sich Anfang der 1480er Jahre in der Metropole Antwerpen nieder.[3] Ihr Verlagsprogramm mit volkssprachlichen Bibelausgaben fügte sich noch ganz in die mittelniederländischen Bibelübersetzungen ein, die die spätmittelalterliche Spiritualität widerspiegelten.[4] Es handelte sich dabei jedoch nie um Gesamtübersetzungen, sondern in der Regel um Übersetzungen von Teilabschnitten, unter anderem um Bücher, die die Episteln und Evangelien enthielten, die während der Messe gelesen wurden. Für diese Texte wurde in erster Linie die sogenannte nord-niederländische Übersetzung des Neuen Testaments von Johan Schutken in Anspruch genommen. Der *Librarius* des Klosters zu Windesheim hatte es Ende des vierzehnten Jahrhunderts für die *laici spirituales* angefertigt, weil diese sich, ganz im Geist der *Devotio Moderna*, an den Quellen der Heiligen Schrift laben wollten.[5] In den meisten Drucken der Episteln und Evangelien wurde die sonntägliche Evangeliumslesung zudem von einer kurzen Auslegung oder Predigt begleitet.[6] Diese *epistelen ende evangelien mitten sermonen* gaben den gewöhnlichen Gläubigen Halt, die größtenteils mittwochs, freitags und selbstverständlich an Sonn- und Feiertagen zur Messe gingen und die lateinischen Schriftlesungen anhand einer nieder-

[3] Voet, De typografische bedrijvigheid te Antwerpen in de zestiende eeuw (wie Anm. 1), 233–234; Johnston/Gilmont, L'imprimerie et la Réforme à Anvers (wie Anm. 1), 192; de Nave, Antwerpen, dissident drukkerscentrum in de 16de eeuw (wie Anm. 1), 13; Schlusemann, Buchmarkt in Antwerpen (wie Anm. 1), 34.

[4] Zu mittelniederländischen Bibelübersetzungen siehe: August den Hollander/Erik Kwakkel/Wybren Scheepsma (Hgg.), Middeleeuwse bijbelvertalingen, Hilversum 2007. Ferner: Paul Arblaster u. a., The Bible before the Reformation, in: Paul Arblaster/Gergely Juhász/Guido Latré (Hgg.), Tyndale's Testament, Turnhout 2002, 107–114.

[5] Sabrina Corbellini, De Noordnederlandse vertaling van het Nieuwe Testament. Het paradijs in een kloostercel, in: Den Hollander/Kwakkel/Scheepsma (Hgg.), Middeleeuwse bijbelvertalingen (wie Anm. 4), 131–145.

[6] Patricia Stoop, De bijbelvertaling in Middelnederlandse epistel- en evangeliepreken. ‚Wat wi verstaen bi deser', in: Den Hollander/Kwakkel/Scheepsma (Hgg.), Middeleeuwse bijbelvertalingen (wie Anm. 4), 169–177, hier 177.

ländischen Übersetzung verfolgen wollten.[7] An Sonn- und Feiertagen besuchten die meisten Gläubigen auch die Matutin und die Vesper. Ein Psalter oder *Souter* in der Volkssprache ermöglichte es den Gläubigen, auch den Psalmen des Offiziums in Übersetzung zu folgen. Für den Text wurden auch hier in erster Linie die Übersetzungen von Geert Grote und Johan Schutken in Anspruch genommen, die diese Ende des vierzehnten Jahrhunderts angefertigt hatten.[8] Perikopenbücher und *Souter* waren im Spätmittelalter sehr populär und sollten noch bis ins sechzehnte Jahrhundert hinein verschiedene Nachdrucke erfahren.[9]

Daneben waren bei den Gläubigen im Spätmittelalter auch die *Leben Jesu* beliebt. Die am meisten verbreitete Ausgabe war die sogenannte Pseudo-Bonaventura-Fassung des *Lebens Jesu*, die lange mit Ludolf von Sachsen in Verbindung gebracht wurde. Dabei handelt es sich eigentlich um eine mittelniederländische Übersetzung vom Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts, angefertigt auf der Grundlage einer lateinischen Evangelienharmonie, die möglicherweise von Michael von Massa erstellt wurde, einem italienischen Augustinereremiten aus der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts, der sich wiederum von den *Meditationes Vitae Christi* des Pseudo-Bonaventura hatte inspirieren lassen. Heute wird jedoch keine Verbindung mehr mit der *Vita Christi* Ludolfs von Sachsen angenommen. Dieses *Leben Jesu* wurde vielleicht in Kreisen der Devoten ins Mittelniederländische übertragen, gedacht als Handreichung bei der Meditation über das Leben und Leiden Christi. In Antwerpen veröffentlichte man das Werk bereits 1487 und 1488 unter dem Titel *Vita Christi. Tboeck vanden leven Jhesu Christi.* Daneben erschien im Jahre 1500 in Antwerpen auch zum ersten Mal eine Ausgabe von *Dat Leven ons Heren Jesu Christi*, die eine Reihe von Meditationen über das Christusmysterium enthielt. Ihre Texttradition ist indes noch wenig erforscht.[10]

---

[7] Vgl. dazu nach wie vor Cebus Cornelis de Bruin, De Statenbijbel en zijn voorgangers. Nederlandse bijbelvertalingen vanaf de Reformatie tot 1637. Bewerkt door Frits Gerrit Murk Broeyer, Haarlem–Brüssel 1993, 36–37. Zudem Thom Mertens, Middelnederlandse bijbelvertaling, in: Ria Jansen-Sieben/Jozef D. Janssens/Frank Willaert (Hgg.), Medioneerlandistiek. Een inleiding tot de Middelnederlandse letterkunde, Hilversum 2000, 275–284, hier 277–278.

[8] Youri Desplenter, Middelnederlandse psaltervertalingen. ‚Het is nergens voor nodig om veel meer boeken dan het psalter te bestuderen', in: Den Hollander/Kwakkel/Scheepsma (Hgg.), Middeleeuwse bijbelvertalingen (wie Anm. 4), 77–86; Kurt Erich Schöndorf, Psalmenübersetzungen (spätmittelalterliche, deutsche und niederländische), in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 7, 883–898, hier 889–892.

[9] Bzgl. dieser Ausgaben vgl. die Website www.bibliasacra.com. Hier findet sich eine Datenbank mit Informationen sowohl in Form von Text, als auch in Form von Abbildungen über alle Bibeln, die zwischen 1477 und 1553 in den Niederlanden und in Belgien gedruckt wurden. *Biblia Sacra* ist das Ergebnis eines gemeinsamen Forschungsprojekts, angestoßen durch die geisteswissenschaftliche Fakultät der *Universiteit van Amsterdam* (Niederlande) und der theologischen Fakultät der *Katholieke Universiteit Leuven* (Belgien), in Zusammenarbeit mit der theologischen Fakultät der *Vrije Universiteit* Amsterdam. Leiter des Projektes ist Prof. Dr. August den Hollander (*Vrije Universiteit*). Nähere Informationen zu den Buchdrucken finden sich auch in Gerard van Thienen/John Goldfinch (Hgg.), Incunabula Printed in the Low Countries: A Census, Nieuwkoop 1999.

[10] August den Hollander, Middelnederlandse Levens van Jezus. ‚Uuten .iiii. ewangelisten ene evangelie ghemaect', in: Den Hollander/Kwakkel/Scheepsma (Hgg.), Middeleeuwse bijbelvertalingen (wie Anm. 4), 179–190, hier 189; Paul Arblaster/Gergely Juhász, catalogue n° 51, und Paul Arblaster, catalogue n° 52, in: Arblaster/Juhász/Latré (Hgg.), Tyndale's Testament (wie Anm. 4), 109–111. Zu den Drucken siehe auch: Van Thienen/Goldfinch (Hgg.), Incunabula Printed in the Low Countries (wie Anm. 9), 264–266, 275–276.

Anfang des sechzehnten Jahrhunderts[11] fällt noch ein besonderes Übersetzungsprojekt auf, bei dem ein Leidener Buchdrucker und zwei Antwerpener Kollegen für kurze Zeit eine Anzahl altmittelalterlicher Übersetzungen in Druckfassung anboten, was zweifellos ein Zeichen des regelrechten Bibelfiebers darstellt, das Anfang des sechzehnten Jahrhunderts in aller Heftigkeit ausbrach. In Leiden druckte Jan Severs um 1512 die Apostelgeschichte und die Offenbarung des Johannes in der nordniederländischen Fassung des Neuen Testaments von Johan Schutken und der *Devotio Moderna*.[12] Der Antwerpener Buchdrucker Claes de Grave (tätig 1499–ca. 1540) fertigte seinerseits zwischen 1513 und 1518 noch vier Ausgaben einer sogenannten Historienbibel an, welche die Erzählungen des Alten Testaments enthielten.[13] 1522 gab Jacob van Liesvelt (tätig 1513–1544) eine Ausgabe der Evangelien heraus, die noch auf der sogenannten süd-niederländischen Übersetzung der vier Evangelien basierte, deren älteste Fassung (möglicherweise) noch aus der Zeit vor 1275 datierte![14] Im selben Jahr 1522 oder 1523 fertigte derselbe Van Liesvelt noch zwei Drucke der Briefe des Apostels Paulus sowie eine Ausgabe der katholischen Briefe in der Übersetzung Johan Schutkens und der *Devotio Moderna* an.[15]

Dennoch zeigen die Jahre 1522–23 deutlich, dass die Bibelübersetzungen des Mittelalters ihre beste Zeit gehabt hatten. Stattdessen gewannen neue Texte, jene von Erasmus, Luther u. a. mehr und mehr an Bedeutung. Zugleich wuchs aber auch die Besorgnis der Behörden über diese Publikationen,[16] insbesondere dort, wo die volkssprachliche Bibellektüre während des Mittelalters keineswegs als ein Ausdruck von Heterodoxie angesehen worden war. In Bezug auf die Bibelübersetzungen in den Niederlanden liegt in Jahren 1522–23 deshalb auch klar ein Wendepunkt.

---

[11] Zu Bibelausgaben des sechzehnten Jahrhunderts siehe: De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7); Aurelius Augustinus den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen. Dutch Translations of the Bible 1522–1545, Nieuwkoop 1997. Vgl. hierzu auch die Datenbank www.bibliasacra.com (wie Anm. 9).

[12] De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 37.

[13] De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 37–38. Von Bedeutung bleibt auch: H. van Druten, Geschiedenis der Nederlandsche Bijbelvertaling, eerste deel, eerste stuk, Leiden 1895, 309–326.

[14] De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 72–73; Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 33, 211–212, 258–260. Zudem Theo Coun, De Zuidnederlandse vertaling van de vier evangeliën. ‚Diet dede verstont se qualec', in: Den Hollander/Kwakkel/Scheepsma (Hgg.), Middeleeuwse bijbelvertalingen (wie Anm. 4), 117–129.

[15] De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 73; den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 33, 212, 268–273.

[16] Zu Bibelausgaben und Bibelzensur, siehe: August den Hollander, Verboden bijbels. Bijbelcensuur in de Nederlanden in de eerste helft van de zestiende eeuw, Amsterdam 2003; Wim François, Die ‚Ketzerplakate' Kaiser Karls in den Niederlanden und ihre Bedeutung für Bibelübersetzungen in den Volkssprache. Der ‚Proto-Index' von 1529 als vorläufiger Endpunkt, in: DRCH 84. 2004, 198–247; Ders., Vernacular Bible Reading and Censorship in Early Sixteenth Century. The Position of the Louvain Theologians, in: Den Hollander/Mathijs Lamberigts (Hgg.), Lay Bibles in Europe. 1450–1800, Löwen 2006, 69–96; Wim François, De Leuvense theologen en de bijbel in de volkstaal. De discussie tussen 1546 en 1564, in: TTh 47. 2007, 340–362.

II. Humanistisch-reformatorische Bibeldrucke

1. Bibelübersetzungen im Geiste Erasmus' von Rotterdam

Mehrere nordwest-europäische Bibelhumanisten, unter ihnen Erasmus, waren im Geist der *Devotio Moderna* aufgewachsen. Folglich integrierten sie einerseits bestimmte Ideen dieser Bewegung in ihr neues Denken, setzten sich andererseits jedoch auch deutlich davon ab. So war Erasmus davon überzeugt, dass sowohl der Theologe als auch der gewöhnliche Mann und die Frau ihren Glauben aus den Quellen der Schrift speisen müssen (*ad fontes*).[17] Erasmus hat verschiedene Plädoyers für die Laienbibel gehalten, unter anderem in seiner *Paraclesis* (1516) und in der *Praefatio* (1520), beides Einleitungen in Ausgaben seines lateinisch-griechischen Neuen Testaments. Mit besonderem Nachdruck tat der Humanist dies allerdings in der Einleitung in seine Matthäusparaphrasen von 1522.[18] Zudem hob er hervor, dass die Ausbildung von Theologen und Priestern nicht so sehr auf den scholastischen Kommentaren des Mittelalters fußen sollte, sondern vielmehr von der Heiligen Schrift selbst und den Hilfswissenschaften biblische Sprachen und Rhetorik Gebrauch gemacht werden sollte. Auch sei das sorgfältige Studium der Kirchenväter vonnöten. Erasmus' eigene lateinisch-griechische Übersetzung des Neuen Testaments konnte im Rahmen dieser erneuerten theologischen Ausbildung durchaus ihren Dienst erweisen, musste aber nach Auffassung des Humanisten auch die Grundlage für Bibelübersetzungen in die Volkssprache bilden (eine Arbeit, an die er sich selbst niemals gewagt hatte). Dennoch ging von allen niederländischen Bibelübersetzungen zwischen 1522 und 1545 ungefähr ein Viertel vollständig oder zumindest anteilig auf Erasmus' lateinisch-griechische Ausgabe zurück.[19]

Der erste Text, bei dem das der Fall war, war eine Ausgabe des Matthäusevangeliums von 1522, die der Amsterdamer Buchdrucker Doen Pietersoen herausgegeben hatte.[20] Dabei handelte es sich um eine Vulgataübersetzung, die anhand von Eras-

---

[17] Zu Erasmus und zum biblischen Humanismus, siehe u. a.: Albert Rabil, Erasmus and the New Testament: the Mind of a Christian Humanist, San Antonio TX 1972; Jerry H. Bentley, Humanists and Holy Writ, Princeton NJ 1983; Peter Walter, Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam, Mainz 1991; Cornelis Augustijn, Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer, Leiden–New York–Köln 1996; Alastair Hamilton, Humanists and the Bible, in: Jill Kraye (Hg.), The Cambridge Companion to Renaissance Humanism, Cambridge 1996, 100–118.

[18] Wim François, La condamnation par les théologiens parisiens du plaidoyer d'Érasme pour la traduction de la Bible dans la langue vulgaire (1527–1531), in: Aug(L) 55. 2005, 357–405, hier 357–377. Siehe auch: Heinz Holeczek, Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale, Leiden 1975, 189–202; Craig R. Thompson, ‚Scripture for the Ploughboy and Some Others', in: Dale B.J. Randall/George Walton William (Hgg.), Studies in the Continental Background of Renaissance English Literature. Essays Presented to John L. Lievsay, Durham NC 1977, 3–28. Ferner: Guy Bedouelle/Bernard Roussel (Hgg.), Le temps des Réformes et la Bible, Paris 1989, 53–121.

[19] Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 241.

[20] Simon Willem Bijl, Erasmus in het Nederlands tot 1617, Nieuwkoop 1978, 12–30; De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 67–72; Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 39–40, 212, 261–263; J. Alton Templin, Pre-Reformation Religious Dissent in The Netherlands, 1518–1530, Lanham MD 2006, 137–154.

mus' *Novum Testamentum* in der Ausgabe von 1519 ‚korrigiert' worden war. Diese Fassung hatte Johan Pelt angefertigt, Guardian der Franziskaner in Amsterdam und später evangelischer Prediger in Bremen. In der sogenannten „Conclusie" des Übersetzers klang bereits eine an Luther erinnernde Rechtfertigungslehre an.

Die bekannteste mittelniederländische Übersetzung von Erasmus' *Novum Testamentum* war indes zweifellos die Ausgabe von Cornelis Hendricsz Lettersnijder, die 1524 in Delft erschien.[21] Typisch humanistisch war auch die behutsame wissenschaftliche Vorgehensweise, mit der die Texte von Erasmus und der Vulgata miteinander verglichen wurden.[22] Eines der Vorworte, das mit den Worten „een corte vermaninghe" begann, spornte einen jeden ausdrücklich an, die Heilige Schrift zu lesen. Der Hinweis war eine (Teil-) Übersetzung der *Praefatio* aus Erasmus' *Novum Testamentum*. Dieser Text war einige Monate zuvor erstmals in Übersetzung erschienen in einer Ausgabe des Neuen Testaments, die der Antwerpener Drucker Adriaen van Berghen (tätig 1500–1541) angefertigt hatte.[23] Dazu sogleich mehr. Im Vorwort zum Römerbrief klingt in Lettersnijders Ausgabe abermals eine von Luther inspirierte Rechtfertigungslehre an. Das ist ein Hinweis darauf, dass die noch jungen reformorientierten Kreise in den Niederlanden sowohl Ideen von Erasmus, als auch von Luther ohne Unterschied miteinander kombinierten, um so das gottesdienstliche Leben wieder zu den Quellen zurückzuführen. Auf dieses Phänomen wird noch eigens zurückzukommen sein. Außer der niederländischen Ausgabe von Erasmus' *Novum Testamentum* gab Lettersnijder auch Erasmus' *Paraphrases* über das Matthäusevangelium auf Niederländisch heraus (neben anderen Werken des Humanisten).[24] Vielleicht nahm auf diese Weise allmählich ein Projekt Gestalt an, dass Erasmus selbst vor Augen hatte. Vor allem beabsichtigte er, den Text der Heiligen Schrift durch eine Übersetzung in die Volkssprache einem lateinunkundigen Leserkreis zugänglich zu machen. Auch die fundierten Kommentare zu den einzelnen Büchern der Bibel dienten diesem Zweck. Es fällt auf, dass die Initiative zur Übersetzung und zum Druck der Erasmus'schen Bibelausgaben aus Holland kam, und nicht aus Antwerpen. S.W. Bijl und namentlich B.J. Spruyt verorten diese Bibelübersetzung und andere Erasmusausgaben deshalb in einem Delft-Haager Kreis von Anhängern des biblischen Humanismus.[25]

---

[21] De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 105–109; Bijl, Erasmus in het Nederlands (wie Anm. 20), 32–49; Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 56–58, 218, 289–291; Ders., De edities van het Nieuwe Testament door de Delftse drukker Cornelis Henricsz Lettersnijder, in: NAKG/DRCH 75. 1995, 165–187, hier 183.

[22] In der Übersetzung werden die Passagen, die Erasmus zusätzlich zur Fassung der Vulgata hatte, zwischen Pfeile (⇡⇣) gesetzt. Wo der Text der Vulgata ausführlicher war als die Erasmus'sche Fassung, war der Text in gröberem Druck wiedergegeben. Wo Erasmus' Fassung und die Vulgata sich voneinander unterschieden, wurden die Varianten aus der Vulgata, selbstverständlich in Übersetzung, am Rand wiedergegeben. Zusätze von Bearbeitern, die als Umschreibungen der Übersetzung in den Text aufgenommen wurden, wurden zwischen viereckige Klammern gesetzt.

[23] Bijl, Erasmus in het Nederlands (wie Anm. 20), 13–14, 33–34; August den Hollander, Dat Oude ende dat Nieuwe Testament (1526). Jacob van Liesvelt en de nieuwe markt voor bijbels in de zestiende eeuw, in: Jaarboek voor Nederlandse Boekgeschiedenis 6. 1999, 105–122, hier 110–111.

[24] Bijl, Erasmus in het Nederlands (wie Anm. 20), 49, 84–96.

[25] Bijl, Erasmus in het Nederlands (wie Anm. 20), 38–44, 92–94; Bart Jan Spruyt, De Delfts-Haagse Kring (ca. 1520–ca. 1525). Evangelisch humanisme in het vroeg zestiende eeuwse Delft en Den Haag, in: Johan Cornelis Okkema/G.N.M. Vis/Frederik Angenietus van Lieburg/Bart Jan Spruyt

2. *Bibelübersetzungen im Geiste Martin Luthers*

Etliche Humanisten meinten, dass ihr Streben nach kirchlichen Reformen in der Reformation verwirklicht wurde. Schließlich suchten beide, Humanismus und Reformation, über eine Rückkehr zu den biblischen Quellen eine Reform der Kirche zu verwirklichen. Für Luther war die Heilige Schrift gar die einzig erforderliche und ausreichende Quelle für Theologie und Leben (*sola scriptura*). Luther behauptete daher, keinen anderen Interpretationsschlüssel zu akzeptieren als die Schrift selbst, die in sich hinreichend klar war (*claritas scripturae*), und die sich selbst auslegen konnte (*sacra scriptura sui ipsius interpres*). Traditionen auf der Ebene der Liturgie, der kirchlichen Ordnung und selbst des Dogmas, die nicht durch ein ausdrückliches Schriftwort gestützt werden konnten, wies er zurück. Genau wie Erasmus war Luther der Auffassung, dass gewöhnliche Menschen die Bibel lesen können müssen. Im Gegensatz zu Erasmus hat er jedoch selbst in einem mühsamen und lebenslangen Ringen mit dem hebräischen und griechischen Urtext die Bibel in die Volkssprache (in diesem Falle ins Deutsche) übersetzt. Seine Übersetzung des Neuen Testaments wurde bereits im September 1522 veröffentlicht (das bekannte ‚Septembertestament'). Die Umsetzung des Alten Testaments gelangte zunächst in verschiedenen Teilen an die Öffentlichkeit und war erst 1534 vollständig fertig.[26] Trotz seiner Überzeugung von der Klarheit und *selfsufficiency* der Schrift versah Luther seine Bibelausgaben mit allerlei paratextuellen Elementen, wie etwa Prologen, Vorreden zu einzelnen Büchern der Bibel, der Angabe von *summaria* zu Beginn der Kapitel, Randbemerkungen und dergleichen. Dadurch wollte er die ‚persönliche' Interpretation des Lesers in eine bestimmte reformatorische Richtung steuern und seine Auffassung von der Rechtfertigung aus Glauben in den Herzen der Leser verankern.[27]

(Hgg.), Heidenen, papen, libertijnen en fijnen. Artikelen over de kerkgeschiedenis van het zuidwestelijk gedeelte van Zuid-Holland van de voorchristelijke tijd tot heden, Delft 1994, 107–119, hier 114–117; Bart Jan Spruyt, Cornelius Henrici Hoen (Honius) and His Epistle on the Eucharist (1523). Medieval Heresy, Erasmian Humanism, and Reform in the Early Sixteenth-Century Low Countries, Leiden–Boston 2006, 73–74.

[26] Von den zahlreichen Beiträgen zum Stellenwert der Schrift bei Luther und vor allem zu seiner Übersetzungsarbeit siehe u. a.: Birgit Stolt, Luthers Übersetzungstheorie und Übersetzungspraxis, in: Helmar Junghans (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, 2 Bände, Göttingen 1983, Bd. 1, 241–252; Bd. 2, 797–800; Siegfried Raeder, Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift, in: Junghans (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers, Bd. 1, 253–278; Bd. 2, 800–805; Martin Brecht, Martin Luther, 3 Bände, Stuttgart 1981–87, Bd. 2, 53–63; Bd. 3, 101–118; Albrecht Beutel, In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis, Tübingen 1991, 235–280, zusammengefasst in: Ders., Luthers Bibelübersetzung und die Folgen, in: EvTh 59. 1999, 13–24; Stefan Strohm, Évolution du texte de la Bible de Luther. Réflexion sur les problèmes rencontrés dans l'histoire de son édition de la Réforme à nos jours, in: Bertram Eugene Schwarzbach (Hg.), La Bible imprimée dans l'Europe moderne, Paris 1999, 166–188; John Lewis Flood, Martin Luther's Bible Translation in its German and European Context, in: Richard Griffiths (Hg.), The Bible in the Renaissance. Essays on Biblical Commentary and Translation in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, Aldershot 2001, 45–70; Eric W. Gritsch, Luther as Bible Translator, in: Donald K. McKim (Hg.), The Cambridge Companion to Martin Luther, Cambridge 2003, 62–72. Ferner: Bedouelle/Roussel (Hgg.), Le temps des Réformes et la Bible (wie Anm. 18), 200–213.

[27] Werner Schwarz, Principles and Problems of Biblical Translation. Some Reformation Controversies and their Background, Cambridge ²1970, 167–212, hier 208–212; Mark U. Edwards, Printing, Propaganda, and Martin Luther, Berkeley CA 1994, 109–130, hier 122–123.

Luthers Bibelausgaben bildeten, direkt oder indirekt, die Grundlage für ungefähr die Hälfte aller niederländischen Bibelausgaben, die zwischen 1522 und 1545 veröffentlicht wurden.[28] Deutlich stärker als an der niederländischen Übersetzung von Erasmus' Neuem Testament, das in Delft herausgegeben worden war, waren die Antwerpener Drucker an einer Übersetzung von Luthers Neuem Testament interessiert. In seinem Standardwerk über die niederländischen Bibelübersetzungen hat C.C. de Bruin versucht, hierfür eine Erklärung zu formulieren: „Der Delfter Text schien [...] eher für eine geistliche Elite, denn für die breite Masse geschrieben zu sein. Zudem hatte die Lutherübersetzung sich, dank ihres inneren Wertes, ihrer Überzeugungskraft und leicht zugänglichen, volkstümlichen Sprache, längst einen Platz in den Herzen der Menschen gesichert. Das Delfter Neue Testament erschien schlicht ein Jahr zu spät."[29]

Es war namentlich Adriaen van Berghen, der 1523 als erster in den Niederlanden eine niederländische Ausgabe des Neuen Testaments auf den Markt brachte, deren Übersetzung der Evangelien, der Apostelgeschichte und der Offenbarung auf dem noch taufrischen Septembertestament Luthers von 1522 basierte.[30] Am Ende desselben Jahres 1523 gab der Amsterdamer Drucker Doen Pietersoen als erster ein Neues Testament heraus, das eine vollständige Übersetzung der Luther'schen Fassung bot, bestehend aus den Evangelien, der Apostelgeschichte und der Offenbarung in der Übersetzung Van Berghens sowie einer Übersetzung der Briefe, die Pietersoen selbst angefertigt hatte. Für die Briefe übernahm Pietersoen auch die Randbemerkungen und Vorreden Luthers.[31] Diese Lutherübersetzung Van Berghens und Pietersoens von 1523 wurde schließlich zur Standardfassung für sämtliche niederländischen Lutherübersetzungen zwischen 1522 und 1545. Übrigens war der Antwerpener Drucker Van Berghen auch der erste, der als Vorwort zu seiner Lutherübersetzung von 1524 eine Teilübersetzung der Erasmus'schen *Praefatio* übernahm, darunter namentlich dessen Plädoyer für eine Lesung der volkssprachlichen Bibel durch Laien.[32]

Im Unterschied zur Standardfassung von Van Berghen und Pietersoen bot der Deventerer Drucker Albert Pafraet 1525 eine Übersetzung von Luthers Neuem Testament in einer leicht künstlich anmutenden Einheitssprache an, die teils aus holländischen und brabantischen, teils aus östlich-mittelniederländischen Elementen bestand. Diese Fassung enthielt gleichfalls Luthers Glossen und Prologe.[33] Das Neue Testament Pafraets sollte später von einer begrenzten Anzahl von Druckern und Herausgebern übernommen werden und so die Grundlage für einen der insgesamt fünf ‚Cluster' mit niederländischen Übersetzungen bilden.[34]

---

[28] Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 241.

[29] De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 108.

[30] De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 76–80; Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 46–47, 213–214, 264–267.

[31] De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 79, 84; Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 40, 214–215, 274–279.

[32] Den Hollander, Dat Oude ende dat Nieuwe Testament (1526) (wie Anm. 23), 110–111.

[33] Vorsichtshalber erschien diese Ausgabe dann auch anonym und mit Basel als Erscheinungsort.

[34] De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 85–91; Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 77, 222–223, 304–306; Ders., Verboden bijbels (wie Anm. 16), 10.

1526 schließlich fertigte der Antwerpener Drucker Christoffel van Ruremund (tätig 1522–1531) eine Übersetzung von Luthers Neuem Testament an, auch wenn darin einige allzu scharfe reformatorische Passagen geglättet worden waren. Diese Fassung enthielt keine lutherischen Vorreden und Glossen mehr; „sonder glosen ende prologhen", war auf dem Titelblatt zu lesen. Überdies waren in diese Ausgabe auch jene alttestamentarischen Perikopen aufgenommen worden, die während der Messe als Episteln vorgelesen wurden, wie es ab 1526 allmählich üblich wurde. Dadurch wurde auch formal Anschluss gesucht an die mittelalterlichen Perikopenbücher, die vor allem den Zweck verfolgten, den Laien dabei zu helfen, den lateinischen Schriftlesungen in der Kirche zu folgen.[35] Alle diese Eingriffe suchten Stück für Stück den wahrhaft katholischen Charakter der Bibelausgaben zu unterstreichen, um namentlich die aufkommende Buchzensur zu beruhigen. Übrigens sollte die Fassung Christoffel van Ruremunds die Grundlage für einen weiteren bedeutsamen Cluster von Bibelausgaben in den Niederlanden bilden.[36]

Im selben Jahr 1526 brachte Jakob van Liesvelt die allererste vollständige (und illustrierte) niederländische Bibel der Neuzeit auf den Markt. Inhaltlich brachte diese gleichfalls eine Lutherübersetzung, in der allerdings auch sämtliche paratextuellen Elemente ausgelassen worden waren. Diese Bibelausgabe Van Liesvelts gilt als ein Meilenstein in der Geschichte der Herausgabe niederländischer Bibeln.[37] Gleichwohl geriet erst Van Liesvelts Bibelausgabe von 1532 gleichsam zur ‚Mutter' von einer ganzen Reihe von Editionen in den dreißiger und vierziger Jahren.[38]

3. Erasmus-Luther'sche Mischausgaben

Mitte der zwanziger Jahre des sechzehnten Jahrhunderts flossen in den Niederlanden biblische Spiritualität, Ideen von Luther und Auffassungen von Erasmus ineinander. So nahm ein reformorientiertes Denken allmählich Gestalt an, ohne dass jedoch bereits von deutlichen konfessionellen Grenzen die Rede sein konnte. Der gemischte – sowohl von Erasmus, als auch von Luther beeinflusste – Charakter dieses jungen reformorientierten Denkens spiegelt sich, wie eben gesehen, namentlich in den

---

[35] Diese alttestamentarischen Perikopen waren erstmals in das niederländische Neue Testament aufgenommen worden, das Hiero Fuchs 1525 in Köln herausgegeben hatte; vgl. De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 81–84; Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 60–61, 219, 295–297.

[36] De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 111; Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 70, 225, 333–335; Wim François, „Every fooll wold tynck to be a doctor." Christoffel and Hans (I) van Ruremund, Their Vernacular Bibles and Their Censors – im Erscheinen.

[37] De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 94–96; Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 25–26, 33, 224, 326–329; Ders., Dat Oude ende dat Nieuwe Testament (1526) (wie Anm. 23), 114–116.

[38] De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 96–98; Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 34, 229–230; Ders., Dat Oude ende dat Nieuwe Testament (1526) (wie Anm. 23), 117–118; Wim François, Jacob van Liesvelt as a Martyr for the Evangelical Belief?, in: Johan Leemans/Jürgen Mettepenningen (Hgg.), More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity, Löwen 2005, 341–369, hier 346–351.

Bibelausgaben der ersten Jahre wider: Übersetzungen von Erasmus' Text werden mit Vorreden kombiniert, die bei Luther entlehnt sind, und umgekehrt.

Besonders deutlich wird das anhand der Bibelausgabe, die Merten de Keyser (tätig 1525–1536) 1525 für Govaert van der Haeghen (tätig 1518–1535) anfertigte, wiederum in Antwerpen. Bereits auf der textlichen Ebene ist die Verwobenheit des Luthertextes mit Erasmus'schen Elementen deutlich zu sehen. Das Neue Testament von Merten de Keyser und Govaert van der Haeghen sollte schließlich auch eine der Mutterausgaben für eine der fünf Cluster-Editionen werden, die von den zwanziger bis in die vierziger Jahre in den Niederlanden anzutreffen sind.[39]

Fünf Jahre lang beherrschten diese Erasmus-Luther'schen Übersetzungen den Markt der niederländischen Bibelübersetzungen. Oftmals waren sie in einem kleinen Sedez- oder Oktav-Format gedruckt, so dass man sie leicht verbergen konnte. Unter anderem fanden sie in sog. ‚Konventikeln' Verwendung, in denen die Heilige Schrift gelesen, die alten Doktrinen kritisiert und die neue Lehre besprochen wurde.

4. Französische Bibelausgaben

Wir dürfen allerdings nicht außer Acht lassen, dass die südlichen Teile der habsburgischen Niederlande französischsprachig waren (insbesondere Wallonisch-Flandern, Artois, Hennegau, Namur, Tournai und das Tournaisis) und dass auch dort das ‚Bibelfieber' anstieg. Die Antwerpener Drucker brachten daher auch französische Ausgaben des Neuen Testaments auf den Markt. Der erste, der das tat, war der bereits erwähnte Antwerpener Drucker Adriaen van Berghen, der – unter dem Namen ‚Adrien de Mons' – 1523 *Le tressainct et sacres texte du nouviaulx testament* für den Buchhändler Jehan Brocquaert aus Tournai druckte. Obwohl dieser Text bislang wenig erforscht ist, wird dennoch ein ‚lutherischer Ursprung' vermutet. Diese Ausgabe des Neuen Testaments bildet im eigentlichen Sinne das Pendant zur niederländischen Ausgabe von Luthers Neuem Testament, die Van Berghen im selben Jahr anfertigte. Der Antwerpener Drucker kann daher mit Fug und Recht als Pionier der lutherischen Bibelausgaben in den Niederlanden gelten.

Im selben Jahr 1523 hatte der französische Bibelhumanist Jacques Lefèvre d'Étaples (ca. 1455–1536/38) in Paris seine französische Übersetzung des Neuen Testaments auf den Markt gebracht.[40] Lefèvre d'Étaples war zu dieser Zeit Generalvikar *in*

---

[39] Bijl, Erasmus in het Nederlands (wie Anm. 20), 45–48; De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 109–111; Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 62–63, 220–221, 301–303.

[40] Zu Lefèvre d'Étaples und seinen Bibelübersetzungen siehe u. a.: Pierre-Maurice Bogaert/Jean-François Gilmont, De Lefèvre d'Étaples à la fin du XVIe siècle, in: Pierre-Maurice Bogaert (Hg.), Les Bibles en français: Histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours, Turnhout 1991, 47–106, hier 54–57; Fréderic Delforge, La Bible en France et dans la francophonie. Histoire, traduction, diffusion, Paris–Villiers-le-Bel 1991, 55–57; Guy Bedouelle, Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Écritures, Genf 1976, 112–116; Wim François, The Condemnation of Vernacular Bible Reading by the Parisian Theologians (1523–31), in: Wim François/August den Hollander (Hgg.), Infant Milk or Hardy Nourishment? The Bible for Lay People and Theologians in the Early Modern Period, Löwen 2009, 111–139, hier 112–118, 125–130. Zur Ausgaben an sich vgl. Bettye Thomas Chambers, Bibliography of French Bibles. Fifteenth- and Sixteenth-Century French-Language Editions of the Scriptures, Bd. 1, Genf 1983, passim.

spiritualibus im Bistum Meaux, wo unter der Leitung von Bischof Guillaume Briçonnet eine Reform des kirchlichen Lebens durchgeführt wurde. Als Toppriorität galt dabei, die Gläubigen stärker mit den biblischen Quellen in Berührung zu bringen. Lefèvres Übersetzung des Neuen Testaments von 1523 basierte größtenteils auf der Vulgata. Ein gutes Jahr später, 1524–25, fertigte Willem Vorsterman (ca. 1504–1543) davon auch einen Antwerpener Druck an. Nachdem Lefèvres Bibelübersetzungen in den Jahren 1525–26 von den Pariser Theologen verboten worden waren, ließ sich der französische Drucker Martin Lempereur (unter seinem niederländischen Namen Merten de Keyser) in Antwerpen nieder. Dieser war gerade der strikter werdenden Buchpolitik in seinem Heimatland entflohen, in der Absicht, im ‚liberaleren' Antwerpen seinen Druckereibetrieb fortsetzen zu können. Eine seiner ersten Ausgaben stellte die französische Psalmenübersetzung dar, die Lefèvre d'Étaples 1524 in Paris herausgegeben hatte. Sowohl Lempereur als auch Vorsterman (und später auch andere Drucker) sollten im weiteren Verlauf noch verschiedene Ausgaben von Lefèvre auf den Markt bringen.

5. *Englische, dänische, italienische und spanische Bibelübersetzungen*[41]

Während dieser Zeit werden allerdings nicht nur Bibeln in niederländischer und französischer Sprache in Antwerpen gedruckt, sondern auch englischsprachige Fassungen in der Übersetzung William Tyndales (ca. 1494–1536).[42] Denn seit der Synode von Oxford (1407–09) war die Veröffentlichung der Bibel in England – als Reaktion auf das Auftreten Wyclifs – nahezu verboten. 1525 reiste William Tyndale deshalb nach Köln, Worms und Marburg, wo er das Neue Testament ins Englische übersetzte. Für seine Übersetzung bezog sich Tyndale zum einen auf den griechischen Text aus Erasmus' *Novum Testamentum* (in der dritten Auflage von 1522) und zum anderen auf Luthers Neues Testament (ebenfalls die dritte Auflage, allerdings von 1524). Erstmals gedruckt wurde Tyndales Neues Testament 1526 in Worms, aber nahezu zeitgleich erschienen in Antwerpen Raubdrucke, die sowohl von Christoffel van Ruremund als auch von dessen vermutlichem Bruder Hans (I) van Ruremund (ca. 1522–ca. 1529) gedruckt wurden. Sicherlich kannte Christoffel den englischen Markt sehr gut. Wie viele andere Drucker auf dem Kontinent auch, war er technisch deutlich besser ausgestattet als die wenigen englischen Kollegen seiner Zunft und gab

---

[41] Arblaster, ‚Totius Mundi Emporium' (wie Anm. 2), 21–22. Zu den einzelnen Ausgaben vgl. www.bibliasacra.com

[42] Zu William Tyndale und seinen Bibelübersetzungen siehe u. a.: Frederick Fyvie Bruce, History of the Bible in English, Cambridge ²2002, 24–52; David Daniell, William Tyndale. A Biography, New Haven CT–London 1994, 108–111, 142–145, 169; Ders., The Bible in English. Its History and Influence, New Haven CT–London 2003, 133–159, hier 143–146. Eine gute Zusammenfassung in Ders., William Tyndale, the English Bible, and the English Language, in: Orlaith O'Sullivan/Ellen N. Herron (Hgg.), The Bible as Book. The Reformation, London–New Castle DE 2000, 39–50; Guido Latré, William Tyndale: Reformer of a Culture, Preserver of a Language, Translator for the Ploughboy, in: Arblaster/Juhász/Latré (Hgg.), Tyndale's Testament (wie Anm. 4), 11–24; Guido Latré, catalogue n° 92, in: Arblaster/Juhász/Latré (Hgg.), Tyndale's Testament (wie Anm. 4), 148–149. Ferner: Henry Wansbrough, Tyndale, in: Griffiths, The Bible in the Renaissance (wie Anm. 26), 116–132.

deshalb bereits seit einigen Jahren erfolgreich Druckerzeugnisse für den aufblühenden englischen Markt heraus. Vor allem druckte er die liturgischen Bücher für den *Sarum*-Ritus (den Ritus, der in der so genannten Church of Salisbury und in weiten Teilen Englands befolgt wurde).[43] Ihre illegalen Bibeldrucke schmuggelten die Gebrüder Van Ruremund über den Hafen von Antwerpen oder die Jahrmärkte in Bergen-op-Zoom dann nach London. Die kleinen losen Seiten dieser Bibeln im Taschenformat wurden dabei meistens geschickt zwischen den größeren Seiten von ‚unschuldigen' Publikationen versteckt, manchmal auch zwischen den Falten von getrockneten Tuchballen.

Die englischen Autoritäten drängten deshalb sowohl bei der Stadt Antwerpen als bei der Statthalterin der Niederlande, der Tante Kaiser Karls, Margarete von Österreich (Regierungszeit 1507–15 und 1517–30) darauf, diesen geheimen Handel zu unterbinden. Dementsprechend erklärte der Antwerpener Schultheiß 1527 den Besitz eines Neuen Testaments in englischer Sprache in der Stadt für illegal und ordnete an, alle vorhanden Exemplare zu beschlagnahmen und zu verbrennen. Diese Maßnahme wurde allerdings ausgesprochen lasch umgesetzt.[44] Noch im selben Jahr 1527 oder 1528 kam Tyndale übrigens selbst nach Antwerpen. Für die Dauer seines Aufenthaltes hatte er sich in einem Haus einquartiert, das mit der englischen Kaufleute-Nation assoziiert war und deshalb über einen extra-territorialen Status verfügte. Auf diese Weise konnte er sich dem Zugriff der richterlichen Gewalt noch für geraume Zeit entziehen. Dort begann er mit der Übersetzung des Alten Testaments und veröffentlichte 1530 die englische Übersetzung des Pentateuch und ein Jahr später (1531) seine Übersetzung des Buches Jona. 1534 gab er zudem eine überarbeitete Fassung seines Neuen Testaments und des Buches Genesis bei Merten de Keyser – Martin Lempereur heraus, der gleichsam zu seinem Haus- und Hofdrucker wurde. Ein Rivale auf theologischem Gebiet, aber eine Hilfe in Sachen Übersetzungsarbeit war George Joye, der gleichfalls Teile des Alten Testaments zu übersetzen vermochte, die dann von Lempereur seit 1531 herausgegeben wurden. Zu guter Letzt, vielleicht 1534, begab sich noch Miles Coverdale nach Antwerpen, wo er Tyndales Übersetzungsarbeit abschloss. Tyndale selbst war seit Mai 1535 inhaftiert und wartete im Gefängnis von Vilvoorde auf seinen Prozess. Der Löwener Theologe Jacobus Latomus (ca. 1475–1544) war sein wichtigster Befrager und probierte Tyndale vergeblich zum Widerruf zu bewegen. Tyndale wird schließlich wegen seiner doktrinären Schriften zum Tod verurteilt und nicht etwa aufgrund seiner englischen Bibelübersetzung (wie hier und da gelegentlich noch zu lesen ist). Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit war es Lempereur, der 1535 die Coverdale-Bibel herausbrachte, die erste vollständig in englischer Sprache gedruckte Bibel. In seiner

---

[43] Zu den Aktivitäten der Antwerpener Drucker, und namentlich der Gebrüder Van Ruremund auf dem englischen Markt vgl. Frederick C. Avis, England's Use of Antwerp Printers 1500–1540, in: Hans Widmann (Hg.), GutJb, Mainz 1973, 234–240, hier 234–235 und 239; Elizabeth Armstrong, English Purchases of Printed Books from the Continent 1465–1526, in: EHR 94. 1979, 268–90, hier 288; de Nave, Antwerpen, dissident drukkerscentrum in de 16de eeuw, 15–16 (wie Anm. 1).

[44] François, „Every fooll wold tynck to be a doctor." Christoffel and Hans (I) van Ruremund (wie Anm. 36); Gwendolyn Verbraak, William Tyndale and the Clandestine Book Trade. A Bibliographical Quest for the Printers of Tyndale's New Testaments, in: François/Den Hollander (Hgg.), Infant Milk or Hardy Nourishment? (wie Anm. 40), 167–189.

Übersetzung des Neuen Testaments, des Pentateuch und des Buches Jona folgte Coverdale der Vorlage Tyndales auf dem Fuß.

Erwähnenswert sind weiterhin einige dänische Bibelübersetzungen von Christiern Pedersen.[45] Dieser war ein bekennender Humanist und zudem Kaplan König Christians II. von Dänemark, einem Schwager Kaiser Karls V., der zwischen 1524 und 1530 im brabantischen Lier im Exil lebte. Sowohl der König, als auch sein Kaplan waren Lutheraner; allerdings waren die Autoritäten aus dynastischen Gründen bereit, über diesen Umstand großzügig hinwegzusehen, solange die beiden sich diskret verhielten. Während der Zeit seines Exils in den Niederlanden brachte Pedersen unter anderem ein Neues Testament (1529, 1531) und einen Psalter (1531) in dänischer Sprache heraus, die beide von Willem Vorsterman veröffentlicht wurden. Neben diesen niederländischen, englischen, französischen und dänischen Bibel-Ausgaben erschienen in Antwerpen schließlich noch eine italienische Fassung von Antonio Brucioli (1538), die von Johannes Grapheus (tätig ca. 1520–1569) herausgegeben wurde,[46] sowie eine Edition Francisco de Enzinas' in spanischer Sprache (1543), die bei Steven Mierdmans (tätig 1542–1546) aus der Presse kam.[47]

III. Vulgata-Übersetzungen und die Haltung der katholischen Obrigkeit

1. Vulgata-Übersetzungen und die Toleranzpolitik der katholischen Obrigkeit in den zwanziger und dreißiger Jahren

Nachdem die Erasmus-Luther'schen Übersetzungen den niederländisch-sprachigen Bibelmarkt fünf Jahre lang exklusiv beherrscht hatten, erschienen schließlich auch Ausgaben, die ausdrücklich römisch-katholisch sein wollten. In diesem Zusammenhang war namentlich die Ausgabe tonangebend, die der Antwerpener Drucker Michiel Hillen van Hoochstraten (tätig 1506–1546) 1527 auf den Markt brachte. Streng genommen handelt es sich indes auch hierbei um eine Ausgabe von ge-

---

[45] Paul Arblaster, Catalogue n° 82–84, in: Arblaster/Juhász/Latré (Hgg.), Tyndale's Testament (wie Anm. 4), 136–37; Bertil Molde/Volmer Rosenkilde (Hgg.), Det Ny Testamente oversat af Christiern Pedersen Antwerpen 1529, Kopenhagen 1950.

[46] Andrea Del Col, Appunti per una indagine sulle traduzioni in volgare della Bibbia nel Cinquecento italiano, in: Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano: 3–5 aprile 1986, Modena 1987, 165–188, hier 167–183; Edoardo Barbieri, Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento. Storia e bibliografia ragionata delle edizione in lingua italiana dal 1471 al 1600, Bd. 1, Mailand 1991, 107–127, 270–271. Siehe auch: Ders., Éditeurs et imprimeurs de la Bible en italien (1471–1600), in: Schwarzbach (Hg.), La Bible imprimée dans l'Europe moderne (wie Anm. 26), 246–259; Franco Giacone, „*Du vulgaire illustre*" à l'illustration de la Parole: la Bible de Brucioli (1532), in: Schwarzbach (Hg.), La Bible imprimée dans l'Europe moderne (wie Anm. 26), 260–287. Ferner: Gigliola Fragnito, La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471–1605), Bologna 1997, 29–39.

[47] Marcelino Menendez Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles, Hg. Enrique Sanchez Reyes, Madrid 1947, 283–295; Jonathan L. Nelson, 'Solo Saluador': Printing the 1543 New Testament of Francisco de Enzinas (Dryander), in: JEH 50. 1999, 94–116; Jorge Bergua Cavero, Francisco de Enzinas. Un humanista reformado en la Europa de Carlos V, Madrid 2006, 51–75. Siehe auch: Marcel Bataillon, Érasme et l'Espagne: Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI[e] siècle, Genf [2]1998, 552–554 und 590–591.

mischtem Charakter. Denn Hillen van Hoochstraten hatte vor allem den Text von Lettersnijders Erasmusübersetzung (1524) weitgehend an die Vulgata angepasst. Selbstverständlich druckte er die Episteln aus dem Alten Testament ab, die in der Liturgie gelesen wurden. So avancierte Hillens ‚vulgatisierte' Ausgabe in den Niederlanden im Verlauf der dreißiger und vierziger Jahre gleichfalls zur Stamm-Mutter einer ganzen Reihe von Bibelausgaben.[48]

Als Reaktion auf Erasmus und Luther fühlten sich die katholischen Autoritäten herausgefordert, ihren Standpunkt zur Bedeutung der Bibel in der Theologie und in der Spiritualität der Laien schärfer zu formulieren. Gegen Erasmus und Luther gab vor allem der Löwener Theologe Jacobus Latomus den Ton an. Latomus hatte sich bereits gegenüber Erasmus gegen einen allzu großen Einfluss der humanistischen Bibeltheologie und deren Hilfswissenschaften – Sprachwissenschaft und Rhetorik – verwahrt. Auch mit Luther hatte er durchaus kontrovers über dessen *sola-scriptura*-Doktrin und über andere Elemente aus der neuen Lehre diskutiert, und obwohl Luther persönliche Angriffe nicht scheute, sollte er Latomus doch später als seinen wichtigsten und profiliertesten Gegner bezeichnen. Latomus war der „doctissimus adversariorum"; alle anderen, unter ihnen auch Erasmus, waren im Vergleich zu ihm bloß quakende Frösche.[49] Ausdrücklich wandte sich Latomus gegen Luther, indem er argumentierte, dass die Heilige Schrift infolge des Gebrauchs von Parabeln und Metaphern an verschiedenen Stellen unklar war und dass sie weder sämtliche Herrenworte, noch alle Lehrsätze und Gebräuche der apostolischen Kirche enthalte. Es sei Aufgabe der kirchlichen Tradition, den Inhalt des Evangeliums weiter zu entfalten und mit überlieferten Praktiken aus der Liturgie und Ordnung der Kirche anzureichern die nicht ausdrücklich in der Heiligen Schrift bezeugt seien. Vor allem die scholastischen Theologen hätten sich durch ihre erschöpfende und treffsichere Handhabe des Glaubensgutes ausgezeichnet, hieß es. Theologen müssten daher nicht in erster Linie die Heilige Schrift studieren, sondern vor allem die scholastische Theologie und ihre Hilfswissenschaften, die aristotelische Philosophie und Dialektik. Soweit die Gelehrten auf die Schrift zurückgreifen müssten, genüge eine Ausgabe der lateinischen Vulgata voll und ganz. Diese spiegele die Lehre der Kirche am besten wider und unterstütze sie. Latomus zufolge galt dasselbe *mutatis mutandis* für die einfachen Gläubigen:[50] Am besten wurden sie sowohl auf der Grundlage der zwölf Glaubensartikel, dem Vater unser, den Zehn Geboten und den Geboten der Kirche

---

[48] De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 108; Bijl, Erasmus in het Nederlands (wie Anm. 20), 48–49; Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 81, 225–226, 336–338; Ders., Het Nieuwe Testament: Cornelis Henricsz. Lettersnijder (wie Anm. 21), 183.

[49] WA.TR 1, 202,5–7 (Nr. 463, 1533 Febr. bis März): „Unus Latomus ist der feinst scriptor contra me gewest. Et signate vobis hoc: Unus Latomus scripsit contra Lutherum; reliqui omnes, etiam Erasmus, sunt ranae coaxantes"; WA.TR 2, 189,22–26 (Nr. 1709, 1532 Juni bis Juli); WA.TR 4, 145,22–23 (Nr. 4119, 1538 Nov. 16 oder 17): „Respondit Lutherus: Ille omnium antagonistarum meorum est insignis"; WA.TR 5, 75,7–8 (Nr. 5345, 1540 Sommer): „Latomus fuit doctissimus adversariorum Lutheri; is serio scripsit."

[50] Jacobus Latomus, Pro dialogo de tribus linguis apologia, in: Opera, quae praecipue adversus horum temporum haereses eruditissime, ac singulari iudicio conscripsit [...], Hg. Jacobus Latomus jr./Ruard Tapper, Löwen: Bartholomaeus Gravius 1550, 170v D – 171r B: „[...] Cum igitur haec ita se

unterwiesen, als auch an Hand von Beispielen aus dem Leben Jesu, Marias und der Heiligen. Die Schrift vernahmen Laien am besten durch das Vorlesen in der Kirche; die tiefere Bedeutung erschloss ihnen sodann der Prediger. Die individuelle Bibellektüre brachte demgegenüber die Gefahr mit sich, dass die Gläubigen selbst ein Urteil über den Glauben und die Sakramente fällten. Sie war gleichwohl möglich, vorausgesetzt, dass die Gläubigen die Schrift „humiliter et modeste" lasen, und das Gelesene in Übereinstimmung mit der traditionellen Lehre der Kirche demütig nachvollzogen (die Lehre musste sich freilich in den konkreten Bibelausgaben widerspiegeln, wie das etwa in den Ausgaben der Vulgata der Fall war). Insgesamt ließen die Löwener Theologen einer Lektüre der Bibel in der Volkssprache also zumindest eine Hintertür offen. Allerdings dürften vor allem Karl V., seine Statthalterin und ihre Entourage, die dem Denken Erasmus' nahestanden, die Löwener Theologen zu solch einer toleranten Position ermuntert haben.

Um die Haltung der Theologen zutreffend zu erfassen, ist es nicht nur erforderlich, ihre Schriften zu lesen, sondern vor allem der Frage nachzugehen, welche Haltung sie im Zusammenhang mit den volkssprachlichen Bibeln in den Niederlanden in der Praxis einnahmen. Sie waren vor allem mitverantwortlich für die Redaktion der Erlasse, die die Statthalterin Margarete von Österreich, im Namen Kaiser Karls, gegen die ‚Lutheraner' und ihre Veröffentlichungen verlautbaren ließ; solche Edikte (gemeinhin als ‚Plakate' bezeichnet) stellten eine weitere Entfaltung des Wormser Edikts von 1521 dar. Außerdem fungierten die Theologen auch als Berater bei Ketzerprozessen und als Buchzensoren.[51] In Übereinstimmung mit der skizzierten Toleranzpolitik war mit den Ketzeredikten indes kein allgemeines Verbot von Bibelübersetzungen in der Volkssprache verbunden (selbst solche Ausgaben, die auf der Lutherbibel basierten, waren anfänglich nicht ohne weiteres untersagt). Ausdrücklich verboten waren ab 1525/26 allerdings solche niederländischen und französischen Bibelübersetzungen, die mit reformatorischen Glossen, *Summaria* und/oder Vorreden versehen waren, und die deshalb die Interpretation des Lesers unverkennbar in eine heterodoxe Richtung lenkten. Gleichfalls war es verboten, die Heilige Schrift in allerlei geheimen Konventikeln in der Volkssprache zu lesen, sie nach eigener Auf-

habeant, non est putandum expediens, tradere laicis idiotis scripturam in lingua vernacula, nisi bene et fideliter versa fuerit, et lectores humiles sint et mites, quique scripturae aut non intellectae, aut illorum vitia redarguenti non resistant neque irascantur"; Jacobus Latomus, De fide et operibus, in: Opera omnia, Hg. Latomus jr./Tapper, 134v C – 135r A: „[...] Nam ut nunc sunt homines, tutius sit, multos praesertim simplices et idiotas sacras literas non legere, quam sic legere ut de fide et sacramentis disputent, iudicent, et non intellecta reprehendant, ut fere faciunt, quibus persuasum est, licet falso doctores veteres in explicanda scriptura errasse. Illa certe vel maxima videbitur utilitas legentium, si humiliter et modeste scripturas legerint, [atque] videbunt nostri temporis haereticos, et schismaticos, tanquam ex scripturis desumpta tradere, quae in scripturis non habentur. Imo quorum contraria clare in scriptura continentur. Itaque definent credere, falsis ac fallacibus doctoribus." Eine Zusammenfassung des Inhalts ist zu finden in François, Vernacular Bible Reading and Censorship (wie Anm. 16), 71–75.

[51] Den Hollander, Verboden bijbels (wie Anm. 16), 6–10; François, Die ‚Ketzerplakate' Kaiser Karls und Bibelübersetzungen in den Volkssprache (wie Anm. 16); Ders., Vernacular Bible Reading and Censorship (wie Anm. 16), 79–89.

fassung zu interpretieren oder darüber zu diskutieren.[52] Niemandem war es demzufolge gestattet, aus der Schrift vorzulesen, geschweige denn sie anderen auszulegen (insbesondere nicht die schwierigen Passagen), es sei denn, der Betreffende hatte zuvor eine theologische Ausbildung genossen. So bestimmte es auch das Edikt von 1529, das zudem ein spezifisches Verbot über die Bibelausgaben von Adriaen van Berghen, Christoffel van Ruremund und den mysteriösen, noch immer nicht vollständig identifizierten „Johannes Zel" verhängte.[53] Wer diese verbotenen Bibelübersetzungen und andere reformatorische Literatur nicht innerhalb von vierzig Tagen bei der Obrigkeit abgab und dadurch offenkundig an seiner oder ihrer ketzerischen Gesinnung festhielt, wurde dem Ketzeredikt von 1529 zufolge mit dem Tod und mit der Beschlagnahmung seiner Güter bestraft. Außerdem wird 1529 auch eindeutig eine präventive Zensur eingeführt: Alle Bücher, und folglich auch sämtliche Bibelausgaben, mussten im Vorfeld durch die bevollmächtigten Buchzensoren ‚visitiert' und gutgeheißen werden. Wer sich nicht daran hielt, wurde mit einer Geldstrafe von 500 Gulden belegt.[54]

De facto war diese Präventivzensur allerdings schon einige Monate zuvor eingeführt worden. 1528 hatte die niederländische Vorsterman-Bibel die Erlaubnis zur offiziösen Bibelübersetzung für die Niederlande erhalten, nachdem dies ausdrücklich durch den Löwener Theologen und Inquisitor Nicolas Coppin (†1533) gutgeheißen worden war. Die Vorsterman-Bibel musste eine Alternative zur oben erwähnten Lutherbibel bieten, die Jacob van Liesvelt zwei Jahre zuvor herausgebracht hatte. Die Lutherübersetzung klingt jedoch in der Ausgabe Vorstermans von 1528 noch deut-

---

[52] Corpus documentorum Inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae. Verzameling van stukken betreffende de pauselijke en bisschoppelijke Inquisitie in de Nederlanden, Hg. Paul Fredericq. Bd. 5: Tijdvak der Hervorming in de zestiende eeuw. Eerste vervolg (24 september 1525 – 31 december 1528), Gent/'s Gravenhage 1902, n° 529, 142–148; Recueil des ordonnances des Pays-Bas. Deuxième série: 1506–1700. Bd. 2: Contenant les ordonnances du 29 janvier 1519 au 31 décembre 1529, Hg. Charles Laurent/Jules-Pierre-Auguste Lameere, Brüssel 1898, 402–405, hier 403–404: Es war verboten klandestine Zusammenkünften zu organisieren „omme aldaer te lezen, spreken, confereren ofte predicken van den evangelien, epistelen van Sinte Pauwels, of andere gheschriften van der helegher schriften, in latyne, vlaemsche ofte walsche; nochte aldaer de zelve te interpreteren oft opt verstandt van dien te disputeren ofte confereren, in wat manieren dattet zy." Ausdrücklich verboten waren ebenso „[...] alle evangelien, epistelen prophetien ende andere boucken van der helegher schrifturen, in duutsch, vlaemsch ofte walsche, gheappostilleert, ghegloseert, oft hebbende prefatie of prologue, inhoudende dolinghen, erreuren ofte doctrine van den voorseyden Luther ende zyne adherenten, by der helegher Kercke ghereprobeert ofte repugnerende der ghemeene leeringhe ende doctrine van der zelver, waer ende in wat plecken de zelve gheschreven ofte gheprent zyn, [...]."

[53] In den Niederlanden ist kein Drucker mit diesem Namen bekannt. Aber es gibt gute Gründe für die Annahme, dass damit entweder Jan (I) van Ghelen (1526), Hans (I) van Ruremund (1525), oder sogar Hiero Fuchs (1525) gemeint sein kann. Zur Diskussion vgl. François, Die ‚Ketzerplakate' Kaiser Karls und Bibelübersetzungen in den Volkssprache (wie Anm. 16), 219–223.

[54] Recueil des ordonnances des Pays-Bas, Bd. 2, Hg. Laurent/Lameere (wie Anm. 52), 578–583, hier 579–581: „[...] Que nul, de quelconques nacion, sexe, estat ou condition, ne présume ou s'avance doresnavant translater, escripre ou imprimer, planer ou lyer en nostre dict romant pays de Brabant, aucuns livres, coyeres ou quelconques dictiers de la sainte Escripture, en franchois ou thiois, ne en autre langaige que latin, ne aussi le faire faire; ne de apporter ou faire apporter en nostredict pays lesdicts livres ou aulcun d'iceulx qui seroient translatez, escriptz ou imprimez en aultre pays, sans le congié préalablement de l'ordinaire ou de nosdicts chancellier et gens de nostredict conseil oudict pays et leur approbation desdicts livres, coyers ou escriptures[...]."

lich an.[55] Die späteren Ausgaben des Antwerpener Druckers sollten sich allerdings mehr und mehr auf die Edition Michiel Hillen van Hoochstratens stützen, der 1527 den Text von Lettersnijders Erasmusübersetzung weitgehend an die Vulgata angepasst hatte.

Auf der französischen Seite gelang es Martin Lempereur 1530 eine vollständige französische Bibel in der Übersetzung Jacques Lefèvre d'Étaples' auf den Markt zu bringen. Diese Ausgabe war zuvor von Coppin gutgeheißen worden und avancierte so zur offiziösen Bibelübersetzung für den französischsprachigen Teil der Niederlande. Auch hierbei handelt es sich im Wesentlichen um eine Vulgataübersetzung, wenn auch verschiedene Passagen im Text angeglichen worden waren auf der Grundlage von Erasmus' *Novum Testamentum* und der lateinischen Übersetzung des hebräischen Alten Testaments, die der Dominikanermönch und Hebraist Santes Pagninus 1527/28 herausgegeben hatte.[56] Es entbehrt allerdings nicht einer gewissen Ironie, dass die Löwener Theologen damit einer Ausgabe ihren *consent* erteilten, die durch die Pariser Gelehrten verboten worden war! Im Unterschied zu ihren Löwener Kollegen waren die Pariser Theologen nämlich radikale Gegner einer Übersetzung der Bibel in die Volkssprache.[57] Die späteren Ausgaben von Lefèvre d'Étaples – Lempereur sollten übrigens eine der Vorsterman-Bibel genau entgegengesetzte Entwicklung durchlaufen, indem sie sich immer stärker von der Vulgata entfernten und sich zunehmend an das hebräische und griechische Original der Bibel anlehnten, auch wenn sie dazu den Umweg über die lateinische Fassung wählten, die der Französische Drucker Robert Estienne 1532 herausgebracht hatte.[58]

Der eben erwähnte ‚Proto-Index von 1529', der 1531 von Kaiser Karl nochmals feierlich verkündet wurde, stellte noch ein Jahrzehnt lang die Grundlage der Buchpolitik dar. Die Ausführung dieser ‚Ketzerpolitik' oblag vor allem Maria von Ungarn, der Schwester Karls V., die seit Anfang 1531 neue Statthalterin der Niederlande war (Regierungszeit 1531–55). Die Akzeptanz der zwei halboffiziellen Bibelausgaben verhinderte jedoch nicht, dass auch noch andere Fassungen ein *cum gratia et privilegio* zu erwerben suchten. Diesbezüglich schienen zahlreiche Stadträte recht schnell den Spielraum zu nutzen, den die kaiserlichen Erlasse ihnen ließen. Das war

---

[55] Cornelis Augustijn, De Vorstermanbijbel van 1528, in: NAKG/DRCH 56. 1975–1976, 78–94; De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 111–118; Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 1–2, 90–92, 226, 350–357; Arblaster, ‚Totius Mundi Emporium' (wie Anm. 2), 22–25. Diese Angaben müssen jedoch durch die jüngste Untersuchung Youri Desplenters an der *Universiteit Gent* ergänzt werden: Youri Desplenter, Vroegmoderne Nederlandse bijbelvertalingen middeleeuwser dan vermoed. Vondst van een vijftiende-eeuwse getuige van het Vorsterman-psalter (1528), in: TNTL 123. 2007, 185–207.

[56] Guy Bedouelle, Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Écritures (wie Anm. 40), 114–116; Bogaert/Gilmont, De Lefèvre d'Étaples à la fin du XVIe siècle (wie Anm. 40), 57–60; Delforge, La Bible en France (wie Anm. 40), 58–60. Zur Ausgabe an sich vgl. Chambers, Bibliography of French Bibles (wie Anm. 40), 70–72 n° 51.

[57] François, The Condemnation of Vernacular Bible Reading by the Parisian Theologians (wie Anm. 40), 128–130.

[58] Alfred Laune, Lefèvre d'Étaples et la traduction française de la Bible, in: RHR 32. 1895, 56–72, hier 65–67; Ders., Des secours dont Lefèvre d'Étaples s'est servi pour sa traduction française de l'Ancien Testament, in: Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 50. 1901, 595–607; Bogaert/Gilmont, De Lefèvre d'Étaples à la fin du XVIe siècle (wie Anm. 40), 58–59, 62–65.

namentlich in der Stadt Antwerpen der Fall, wo die meisten Bibeln gedruckt wurden. Die städtischen Behörden wollten einerseits die wirtschaftlich bedeutsamen Druckereien nicht so ohne weiteres an die Kette legen und andererseits den Ruf Antwerpens als freie Hafenstadt so lange wie möglich erhalten. Die Zentralregierung ihrerseits sah zweifellos ein, dass das Wohl der Antwerpener Kapitalmärkte für die Steuereinnahmen des Staates lebensnotwendig war.[59] Antwerpener Drucker konnten daher ihre Bibelübersetzungen weiterhin auf den Markt bringen. Vor allem unter Katholiken, humanistisch gebildeten Familien, Menschen, die mit Luthers Ideen sympathisierten, sowie anderen religiösen Dissidenten fanden diese Ausgaben reißenden Absatz. Dass es sich dabei mehr als einmal um eine Lutherübersetzung handelte, stellte für sich genommen kein Hindernis dar, solange die betreffende Ausgabe keine paratextuellen Elemente enthielt. Obendrein versahen die weitaus meisten Drucker ihre Titelseite mit einem cum *gratia et privilegio* (was freilich längst noch nicht bedeutete, dass die Bibel tatsächlich kontrolliert, geschweige denn für unbedenklich erklärt worden war).

Übersetzungen, die im Lauf der Jahre einige Verbreitung fanden,[60] waren, wie bereits erwähnt, das Neue Testament mit seinem Erasmus-Luther'schen Mischtext, das erstmals 1525 von Merten de Keyser für Govaert van der Haeghen gedruckt wurde und die Übersetzung von Luthers Neuem Testament, die Albert Pafraet im selben Jahr erstmals herausgegeben hatte. Die Mehrheit der Ausgaben gehörte jedoch zu den drei erwähnten großen Clustern. (1) Eine erste Serie dieser Bibeln griff noch auf die Ausgabe Christoffel van Ruremunds von 1526 zurück. Sie enthielt einen einigermaßen geglätteten Luthertext und vermied sämtliche allzu provozierenden paratextuellen Elemente. (2) Des Weiteren gab es eine weit verbreitete Gruppe von Ausgaben, die noch auf das Neue Testament Michiel Hillen van Hoochstratens von 1527 zurückging, und die eine ‚vulgatisierte' Version der Lettersnijder'schen Übersetzung von Erasmus' *Novum Testamentum* enthielt, die ihrerseits ins Jahr 1524 datiert. Diese von Hillen van Hoochstraten erstmals veröffentlichte Übersetzung übernahm auch Willem Vorsterman für seine autorisierte Bibelübersetzung. In den vierziger Jahren wird sie zudem von Henrick Peetersen van Middelburch (tätig 1520–1549) einige Male gedruckt. (3) Ein dritter Cluster betrifft schließlich die Ausgaben Jacob van Liesvelts, die seit 1532 mit einem *cum gratia et privilegio* versehen waren, obwohl die paratextuellen Elemente einen immer deutlicheren protestantischen Charakter aufwiesen. Die Ausgabe von 1542, die mit ausgesprochen reformatorisch gefärbten Glossen versehen war, markiert in diesem Zusammenhang einen Höhepunkt.[61] Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass zwischen 1522 bis

[59] De Nave, Antwerpen, dissident drukkerscentrum in de 16de eeuw (wie Anm. 1), 14; Johnston/Gilmont, L'imprimerie et la Réforme à Anvers (wie Anm. 1), 191–192; Willem Pieter Blockmans, De vorming van een politieke unie (14de – 16de eeuw), in: J.C.H. Blom/Emiel Lamberts (Hgg.), Geschiedenis van de Nederlanden, Amsterdam 1994, 65–160, hier 133–135.

[60] Für eine Skizze siehe: Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 199–203.

[61] De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 98–99; Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 36, 229–230, 480–483; Ders., Dat Oude ende dat Nieuwe Testament (1526) (wie Anm. 23), 118–120; François, Jacob van Liesvelt as a Martyr for the Evangelical Belief? (wie Anm. 38), 349–351.

1545 allein im niederländischsprachigen Teil etwa achtzig Ausgaben der Bibel oder einzelner ihrer Teile erschienen, die meisten in Antwerpen.

2. Die Ketzeredikte von 1540 und die allmähliche Strafverschärfung

1540 wurde indes ein neues ‚großes' Ketzeredikt verkündet,[62] mit der Folge, dass eine gewisse Anzahl Bücher der Liste verbotener Literatur hinzugefügt wurden. Volkssprachliche Bibeln waren allerdings nicht darunter. Hier blieben die alten Regelungen in Kraft. Selbst 1540 wurde also kein generelles Verbot von volkssprachlichen Bibelübersetzungen ausgesprochen. Wohl aber wurde die präventive Zensur verstärkt. Bevor ein Buch mit religiösem Inhalt (also auch eine Bibel) gedruckt werden konnte, war die vorherige Zulassung des katholischen *ordinarius loci* erforderlich. Zudem musste der betreffende Drucker bzw. Verleger im Besitz einer offiziellen Druckerlaubnis sein. Wer beim Übertreten dieser Präventivzensur gefasst wurde, war ab 1540 im Grundsatz mit der Todesstrafe bedroht. In der Praxis allerdings sollte diese Maßnahme zunächst als *ultima ratio* nur in den Fällen zur Anwendung gelangen, in denen ein Werk, das ohne Erlaubnis gedruckt worden war, eindeutig Ketzereien zum Inhalt hatte. In den vierziger Jahren wurden noch verschiedene Edikte erlassen, die die Bestimmungen des ‚großen Ketzerediktes' von 1540 weiter entfalteten. Angesichts der Vielzahl an fremdsprachigen Bibeln, die in jener Zeit gedruckt wurden, ist es nicht unwichtig festzustellen, dass per Erlass vom 7. April 1543 der Druck von Büchern in englischer und spanischer Sprache verboten wurde,[63] was zum Jahreswechsel 1544/45 noch auf italienische Druckerzeugnisse ausgedehnt wurde.[64] Die Gründe für dieses Verbot liegen auf der Hand: Der Inhalt dieser Bücher war nicht zu kontrollieren, so dass diese Bücher in ihrem jeweiligen Bestimmungsland ohne weiteres unzulässiges Gedankengut verbreiten konnten.

Mitte der vierziger Jahre verschärfte man die Bestrafung und einige Drucker bzw. Verleger wurden infolgedessen tatsächlich zum Tod verurteilt: Adriaen van Berghen wurde 1542 in Den Haag enthauptet.[65] Jacob van Liesvelt traf 1545 dasselbe Schicksal in Antwerpen. Allerdings bleibt ein direkter Zusammenhang zwischen der Verurteilung und seiner Bibelausgabe von 1542 (und deren reformatorischen Glossen) unsicher. Die Prozessakten jedenfalls bringen seine Hinrichtung nicht mit der Bibel von 1542 in Verbindung. Dass die Enthauptung van Liesvelts auf die reformatori-

---

[62] Recueil des ordonnances des Pays-Bas. Deuxième série: 1506–1700. Bd. 4: Contenant les ordonnances du 9 janvier 1536 (1537, n.st.) au 24 décembre 1543, Hg. Jules-Pierre-Auguste Lameere/Henri Simont, Brüssel 1907, 224–229.

[63] Recueil des ordonnances des Pays-Bas, Bd. 4 (wie Anm. 62), 447–448,

[64] Recueil des ordonnances des Pays-Bas. Deuxième série: 1506–1700. Bd. 5: Contenant les ordonnances du 1er janvier 1543 (1544, n.st.) au 28 décembre 1549, Hg. Jules-Pierre-Auguste Lameere/Henri Simont, Brüssel 1910, 112–114, hier 112.

[65] Maria Elizabeth Kronenberg, De drukker-martelaar Adriaen van Berghen († 1542), in: Het Boek. Tweede reeks van het Tijdschrift voor Boek- en Bibliotheekwezen 16. 1927, 1–8. Siehe auch: Anne Rouzet u. a., Dictionnaire des imprimeurs, libraires et éditeurs des XVe et XVIe siècles dans les limites géographiques de la Belgique actuelle, Nieuwkoop 1975, 12–14; De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 84–85; Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 42–49.

schen Anmerkungen in seiner Bibel zurückzuführen ist, und vor allem auf die Glosse, wonach des Menschen Seligkeit allein von Christus abhängt, geht zum ersten Mal aus dem Bericht Jacques van Wesebekes von 1569 hervor. Van Wesebeke war zum Zeitpunkt der Hinrichtung van Liesvelts, 1545, Stadtsekretär von Antwerpen und deshalb Augenzeuge gewesen. Später allerdings wurde er wegen seines protestantischen Glaubens in die Verbannung geschickt und zog nach Wesel. Es ist nicht ohne weiteres deutlich, welche Glosse Van Wesebeke in seinem Bericht von 1569 meint (und ob er überhaupt eine spezifische Glosse vor Augen hat). Die Zusammenfassung zu Röm 10[66] sowie der Verweis auf diese Passage in „Die Tafel des nyeuwen Testaments" vorne in der Bibel,[67] stimmen inhaltlich noch am ehesten mit der Glosse überein, die van Wesebeke anführt. Dennoch stellt sich die Frage, ob sein Bericht als vertrauenswürdiges Zeugnis gelten kann, weil er zumindest der Legendenbildung um Van Liesvelt Vorschub leistete, dieser sei als Märtyrer für das Wort Gottes gestorben.[68] Einige Drucker, allen voran Steven Mierdmans, sollten jedenfalls in den darauf folgenden Jahren Antwerpen verlassen, mit der Folge, dass die Stadt ihre Spitzenposition als Zentrum der evangelisch ausgerichteten Buchproduktion einbüßte. Protestantische Bibeln wurden fortan im Ausland gedruckt, vor allem in Emden.[69]

3. Der Löwener Index und die Löwener Bibel

1546 erreichte die behördliche Bibelpolitik eine neue Stufe. Das Konzil von Trient hatte während seiner vierten Sitzung, am 8. April jenes Jahres, keine Aussage zur Zulässigkeit von Bibelübersetzungen in die Volkssprache getroffen, trotz der intensiven Lobbyarbeit der Gegner, die sich unter anderem auf die Pariser Verurteilung 1525–26 beriefen. Diese Sache hatte das Konzil *de facto* den örtlichen Autoritäten zur Entscheidung überlassen.[70]

---

[66] Röm 10: „[...] dye rechtveerdicheyt welcke waerdich maect totten eewighen leven alleen is bi die wet ende tgeloove Jesu Christi."

[67] „Die gracie Jesu cristi maect ons salich ende niet die wercken" (Den Bybel [...], Antwerpen: Jacob van Liesvelt 1542, vv).

[68] François, Jacob van Liesvelt as a Martyr for the Evangelical Belief? (wie Anm. 38), 351–360. Siehe auch: Floris Prims, Geschiedenis van Antwerpen. Bd. 7: Onder de eerste Habsburgers (1477–1555); 1: De politische orde, Antwerpen 1938, 128–129; 3: Geestelijke orde, Antwerpen 1940, 291, 294–296; Paul Bergmans, Liesvelt (Jacques van), in: BNBelg 12. 1892–1893, 121–124; Rouzet u. a., Dictionnaire (wie Anm. 65), 128–129; De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 99–102; Den Hollander, De Nederlandse bijbelvertalingen (wie Anm. 11), 28–36.

[69] Henk F.K. van Nierop, Censorship, Illicit Printing and the Revolt of the Netherlands, in: Alastair C. Duke/Coenraad Arnold Tamse (Hgg.), Too Mighty to be Free. Censorship and the Press in Britain and the Netherlands, Zutphen 1987, 29–44, hier 33; Johnston/Gilmont, L'imprimerie et la Réforme à Anvers (wie Anm. 1), 194–199, 213; Arblaster, ‚Totius Mundi Emporium' (wie Anm. 2), 30.

[70] Zu dieser Phase des Trienter Konzils vgl. Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient. Bd. 2: Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47, Freiburg 1957, 42–82, hier 76–77; Victor Baroni, La Contre-Réforme devant la Bible. La question biblique, Lausanne 1943, 92–129. Den Text der Schlussdekrete: Acta. 34. Sessio quarta, in: Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio. T. V. Actorum Pars IIa, Hg. Stephan Ehses, Freiburg i. Breisgau 1911,

Zur selben Zeit, am 9. Mai 1546, erstellten die Löwener Theologen einen Index mit verbotenen Büchern, wodurch etwa fünfzig Bibeln in niederländischer und französischer Sprache als unzuverlässige Ausgaben zensiert wurden.[71] Dabei handelte es sich um Ausgaben, die ohne Angabe des Druckers oder des Erscheinungsortes und -jahres veröffentlicht worden waren. Deutlicher als früher wurde zudem klargestellt, dass Lutherübersetzungen nicht mehr erwünscht waren und dass die Vulgata die Norm darstellte. Weiterhin verurteilte man die Editionen, die mit Glossen, Summarien und Vorreden versehen waren.[72] Bereits die Ankündigung von allerlei paratextuellen Elementen auf der Titelseite reichte aus, um eine Ausgabe auf den Index zu setzen. Gleichwohl waren einige Bibelausgaben, die man auf der Grundlage dieser Kriterien auf dem Index erwartet hätte, dort nicht verzeichnet. Sie waren offensichtlich den wachsamen Augen der Löwener Theologen/Buchzensoren entgangen.

Andererseits wurde bei der Bekanntgabe des Index von 1546 derselbe Mechanismus in Gang gesetzt wie beim ‚Proto-Index' von 1529. Auch in diesem Fall wurde nicht bloß, gleichsam negativ, ein Verbot verschiedener Ausgaben beschlossen, vielmehr trafen der kaiserliche Hof in Brüssel, die theologische Fakultät und der Drucker Bartholomeus van Grave (tätig 1530–1578) aus Löwen gleichzeitig auch Vorkeh-

---

91–92. Zur Diskussion über Bibelübersetzungen in die Volkssprache vgl. insbesondere Stephan Ehses, Das Konzil von Trient und die Übersetzung der Bibel in die Landessprache, in: Wilhelm Schmidt/Joseph Plassmann/Stephan Ehses/Hans Meyer/Erich Wasmann (Hgg.), Fünf Vorträge von der Limburger Generalversammlung, Köln 1909, 37–50; Mariano Revilla, La controversia sobre las versiones vernáculas de la Biblia en el Concilio de Trento, in: RelCult 10. 1930, 88–104; Ferdinand Cavallera, La Bible en langue vulgaire au Concile de Trente (IVe Session), in: Mélanges E. Podéchard. Études de sciences religieuses offertes pour son éméritat au doyen honoraire de la Faculté de Théologie de Lyon, Lyon 1945, 37–56; Peter G. Duncker, La Chiesa e la versione della S. Scrittura in lingua volgare, in: Ang 24. 1947, 140–167, hier 147–157; Hermann A.P. Schmidt, Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue critique chez les premiers réformateurs et au Concile de Trente, übersetzt von Suitbert Caron, Rom 1950, 81–95; Leopold Lentner, Volkssprache und Sakralsprache. Geschichte einer Lebensfrage bis zum Ende des Konzils von Trient, Wien 1964, 226–264, hier 237–264; Robert E. McNally, The Council of Trent and Vernacular Bibles, in: TS 27. 1966, 204–227; Vittorio Coletti, L'éloquence de la chaire. Victoires et défaites du latin entre Moyen Âge et Renaissance, übersetzt von Silvano Serventi, Paris 1987, 199–219; Sergio Fernández López, Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar. Defensores y detractores, León 2003, 161–178.

[71] Jesús Martínez de Bujanda/Léon-Ernest Halkin/Patrick Pasture/René Davignon, Index de l'Université de Louvain, 1546, 1550, 1558, Sherbrooke–Genf 1986. Zu den Bibelausgaben, die auf dem Index standen, siehe vor allem: Den Hollander, Verboden bijbels (wie Anm. 16), 11–21.

[72] Martínez de Bujanda/Halkin/Pasture/Davignon, Index de l'Université de Louvain (wie Anm. 71), 405. Vgl. Recueil des ordonnances des Pays-Bas, Bd. 5 (wie Anm. 64), 255–257, hier 256–257: „[…] Daer zyn oock zommighe Bibelen die in haer opschrift ende titel beloven te volghen die editie oft uutgheven des boucks te zyne nae tinhaud van den ouden latynschen interpretatuer oft oversettere, ende dat zy in haer walsche ende duutsche interpretatie der latynscher oversettynghe volghen, twelck zy nochtans niet en doen, maer in den zelven bouck mynghelen veel dynghen uut den griecsche, wechnemende uut den middel des text der schrifturen tghene dat die oude latynsche oversettynghe in heeft […] Zyn oock noch zommighe ander Bibelen, daer den text van den ouden latynschen oversettere ende interpretateur zeer ghetrauwelic ghevolght werdt, maer die prenters hebben hem daerinne ontgaen, dat zy zommighe praefatien ofte voor-prologhen, oft annotatien, by teeckenynghen oft argumenten, dat is, cortelicke begripen der boucken ende epistelen, ofte registeren, ghenomen hebben van zulcke lieden wiens ghetrauwigheyt hemlieden niet ghenough ghebleken en es. Ende also eyst ghebuert dat het ghemeene volc int middel vanden Bibelen vele dynghen onwiselicken leset, die uut lutheraensche expositien ende glosen van woorde te woorde ghenomen zyn."

rungen zur Publikation einer neuen, autorisierten Bibelübersetzung. 1548 schließlich erschien diese Löwener Bibel, die der Löwener Augustiner Chorherr Nicolaus van Winghe (ca. 1495–1552) auf der Grundlage der Vulgata ins Niederländische übersetzt hatte. Dabei war er unter anderem von dem Löwener Theologen Pieter de Corte (1491–1567) beaufsichtigt worden.[73] Zwei Jahre später erschien die Löwener Bibel in französischer Sprache, die von dem Theologen Nicolas de Leuze (†1598) und seinem Assistenten François de Larben erstellt worden war. Auch in diesem Fall hatte Pieter de Corte die Beaufsichtigung übernommen.[74] In gewissem Sinne ersetzten diese Ausgaben sowohl die Bibel Willem Vorstermans von 1528, als auch diejenige von Lefèvre d'Étaples – Lempereur von 1530. Ausdrücklich legten die Löwener Bibelübersetzer den Lesern ans Herz, dass die Heilige Schrift stets im Einklang mit der kirchlichen Tradition interpretiert werden müsse. Beispielhaft geht dies etwa aus der Vorrede Nicolaus van Winghes hervor.[75] Das bedeutete im konkreten Fall, dass gewöhnliche Menschen sich mittels der persönlichen Lektüre der Bibel auf die Predigten in der Kirche vorbereiten konnten, um so die Schrift besser zu verstehen.

Dass zudem eine qualitativ hochwertige Ausbildung römisch-katholischer Prediger und Theologen beabsichtigt war, belegt die Einrichtung zweier königlicher Lehrstühle an der theologischen Fakultät, die gleichfalls 1546 erfolgte, darunter einer für Bibelkunde. Dies war auch eine Folge des Trienter Konzils, das in seiner fünften Sitzung, am 17. Juni 1546, eine gute Predigtausbildung ausdrücklich angemahnt hatte.[76] In dem Maße wie der Humanismus sich in Löwen ausbreitete, wurde zudem akzeptiert, dass Gelehrte die hebräischen und griechischen Originale in Anspruch nahmen, sofern dadurch das authentische Zeugnis der Schrift noch besser zum Vorschein kam.

---

[73] Zur ‚Löwener Bibel' in niederländischer Sprache vgl. Pacificus [Van Herreweghen], De Leuvense bijbelvertaler Nicolaus van Winghe. Zijn leven en zijn werk, in: OGE 23. 1949, 5–38, 150–167, 268–314, 357–395. Daneben widmen sich noch einige andere interessante Veröffentlichungen der Löwener Bibel; vgl. u. a. Leo van Buyten, Het kontrakt van Bartholomeus Gravius, Anthonis-Maria Bergaigne en Jan Waan voor het drukken van de ‚Leuvense Bijbels' (1547), in: Mededelingen van de Geschied- en Oudheidkundige Kring voor Leuven en omgeving 5. 1965, 83–95; De Bruin/Broeyer, De Statenbijbel en zijn voorgangers (wie Anm. 7), 141–147; Jean-François Gilmont, La concurrence entre deux Bibles flamandes, in: Ders., Le livre & ses secrèts, Genf–Louvain-la-Neuve 2003, 151–162, besonders 152–155.

[74] Zur Löwener Bibel in französischer Sprache vgl. Pierre-Maurice Bogaert/Jean-François Gilmont, La première Bible française de Louvain (1550), in: RTL 11. 1980, 275–309; Ders., De Lefèvre d'Étaples à la fin du XVIe siècle (wie Anm. 40), 89–91; siehe auch Baroni, La Contre-Réforme devant la Bible (wie Anm. 70), 306–308.

[75] Nicolaus van Winghe, Onderwijs van der Heylegher Scriftueren, in: Den gheheelen Bybel [...], übersetzt von Nicolaus van Winghe, Löwen: Bartholomeus van Grave 1548, A1r – C2v. Zu diesem Traktat existiert lediglich eine sehr knappe Darstellung in Pacificus [Van Herreweghen], De Leuvense bijbelvertaler Nicolaus van Winghe (wie Anm. 73), 311–314. Für eine ausführliche Darstellung siehe meinen Artikel Wim François, Het voorwoord bij de ‚Leuvense bijbel' van Nicholaus van Winghe (1548). Over Schrift, Traditie en volkstalige Bijbellezing, in: OGE 79. 2005–2008, 7–50.

[76] Zu dieser Phase in der Geschichte des Konzils vgl. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 2 (wie Anm. 70), 83–103, hier 102–103. Vgl. auch den Text der Schlussdekrete: Acta. 93. Sessio quinta, in: Concilium Tridentinum. T. V. Actorum Pars IIa, Hg. Ehses (wie Anm. 70), 241–243. Zur Entstehung des Tridentinischen Dekrets über die Predigtreform vgl. Johann E. Rainer, Entstehungsgeschichte des Trienter Predigtreformdekretes, in: ZKTh 39. 1915, 255–317, 465–523; Arthur All-

4. Die fünfziger Jahre: Wachsender Argwohn gegenüber der Volksbibel unter den Katholiken

In den fünfziger Jahren nahmen innerhalb der Kirche die Zweifel an der Legitimität von Bibelübersetzungen in die Volkssprache zu. Grund hierfür ist selbstverständlich der Vormarsch des Protestantismus. Die Versorgung der römisch-katholischen Gläubigen mit orthodoxen Vulgataübersetzungen hatte daran wenig ändern können. Dass auch die Löwener Theologen schließlich immer weniger zu Kompromissen bereit waren, geht aus einem Dokument aus den Jahren 1551/52 hervor, in dem der Theologe Johannes Henten (1500–1566) einige Positionen von Erasmus zensiert, darunter unter anderem dessen ausdrückliches Plädoyer für Bibelübersetzungen in die Volkssprache.[77] Dieses Dokument sollte den Löwener Delegieren zum Konzil von Trient mitgegeben werden, um es dort der allgemeinen Kirchenversammlung vorzulegen.

Darüber hinaus riet die Fakultät in den Jahren 1552/53 Kaiser Karl, ein generelles Verbot von Bibelübersetzungen in der Volkssprache auszusprechen. Den Anlass dazu gaben die Anabaptisten, die etwa in Kortrijk wieder Oberwasser hatten – nachdem man sie zeitweise unterdrückt hatte – und sich bei ihrem Vormarsch auf eine ‚falsche' Interpretation der Schrift beriefen. Der Kaiser schenkte dem Rat der Löwener Theologen indes kein Gehör. Einer der Wortführer der Löwener Ablehnungsfront war der aus Sizilien stammende Priester und Theologe Giovanni di Bononia (1518–1564), der seine Bedenken gegen die Volksbibel auch in einem außergewöhnlichen Traktat niederschrieb. [78]

---

geier, Das Konzil von Trient und das theologische Studium, in: HJ 52. 1932, 313–339; Lentner, Volkssprache und Sakralsprache (wie Anm. 70), 264–274; Louis B. Pascoe, The Council of Trent and Bible Study. Humanism and Scripture, in: CHR 53. 1966, 18–38; Antonio Larios, La reforma de la predicación en Trento (Historia y contenido de un decreto), in: Communio 6. 1973, 22–83; Andrew Byrne, El ministerio de la palabra en el concilio de Trento, Pamplona 1975, 58–92; Frederick J. McGinness, An Erasmian Legacy. Ecclesiastes and the Reform of Preaching at Trent, in: Ronald K. Delph/Michelle M. Fontaine/John Jeffries Martin (Hgg.), Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy. Contexts and Contestations, Kirksville MO 2006, 93–112.

[77] Collectaneum eorum in quibus Erasmus Roterodamus videtur erronee aut scandalose scripsisse... *KB Brüssel*, Ms. II, 194, f. 1–52. Vgl. Roland Crahay, Les censeurs louvanistes d'Érasme, in: Joseph Coppens (Hg.), Scrinium Erasmianum. Historische opstellen gepubliceerd onder de auspiciën van de Universiteit te Leuven naar aanleiding van het vijfde eeuwfeest van Erasmus' geboorte, Bd. 1, Leiden 1969, 221–249, hier 233–237.

[78] Zwei Nachweise dieser Verhandlungen sind erhalten: Brievenregister van de Faculteit Theologie, *Löwen, Die Staatsarchive in Belgien*, Fonds Oude Universiteit Leuven, 443, f. 21r – 23v, unter anderem f. 22r: „postulare sane nobis [...] imo et rogare clementissimum et religiosissimum principem caesarem semper Augustum videtur ut ad extremum remedium confugiat et publico edicto imperitae et indoctae ac instabili multitudini [...] lectionem tam veteris quam novi testamenti prorsus interdicat." Auch: Fridericus Furius Caeriolanus Valentini, Bononia, sive de Libris sacris in vernaculam linguam convertendis, Libri duo, Basel: Johann Oporinus/Michael Martin Stella, 1556–57, 1–97. Eine Einleitung in die Bononia, eine lateinische Textfassung und eine spanische Übersetzung des Werkes finden sich in Fridericus Furió Ceriol, Obra completa, Hg. Henry Méchoulan/Jordi Peréz Durà, València 1996, 143–621, hier 344–345, 594–596. Zur Bononia siehe ferner: Donald William Bleznick, Furió Ceriol y la controversia sobre la traducción de la Biblia, in: Revista Hispánica Moderna 34. 1968, 195–205; Guy Bedouelle, Le débat catholique sur la traduction de la

In Rom selbst[79] wurde 1559 auf Anraten von Papst Paul IV. per Dekret der Römischen Inquisition ein Index mit verbotenen Büchern verkündet.[80] Ausdrücklich war darin die Bestimmung aufgenommen, dass ohne die schriftliche Genehmigung des Heiligen Offiziums der Römischen Inquisition keine einzige Ausgabe der Bibel oder des Neuen Testamentes in der Volkssprache mehr gedruckt, gelesen, oder besessen werden durfte. Diese allzu strenge Haltung ließ sich jedoch in der Praxis nicht durchsetzen und wurde dementsprechend durch Papst Pius IV., der Paul IV. auf dem Stuhle Petri nachfolgte, abgeschwächt.

Das Konzil von Trient setzte dann während der achtzehnten Sitzung 1562 eine Kommission ein, die den Auftrag hatte, einen neuen Index vorzubereiten. Dieser wurde schließlich 1564, noch unter dem Pontifikat Pius' IV., veröffentlicht. Die vierte der sogenannten zehn Regeln stellte fest, dass eine freie Lektüre der Bibel in der Volkssprache mit viel mehr Nachteilen als Vorteilen verbunden sei. Darum war eine ausdrückliche Zulassung notwendig, und diese konnte durch den Bischof oder Inquisitor gestattet werden, basierend auf entsprechenden Gutachten des Pastors und des Beichtvaters. Für Ordensleute lag die Zulassung in der Hand ihrer Oberen.[81]

Diese Bestimmungen von Trient fanden auch ihren Weg in die Niederlande. Der Index von Trient wurde bereits 1568 in Lüttich gedruckt und herausgegeben. Im Habsburger Teil der Niederlande, der seit 1555 unter der Herrschaft Philipps II. stand, machte sich der spanische Theologe Benito Arias Montano (1527–1598), im Auftrag des Statthalters, des Herzog von Alba, an die Arbeit, den Index von Trient an die spezifischen Gegebenheiten der Niederlande anzupassen, d. h. solche Werke aufzunehmen, die hierzulande verboten waren. Das hatte 1569 die Veröffentlichung von zwei Indices zur Folge: Einer erschien in Lüttich, der andere in Antwerpen.[82] Ein neuer, noch umfangreicherer Antwerpener Index kam bereits im Folgejahr 1570 heraus. Auch diesen hatte Arias Montano erstellt. Im Vergleich zum Löwener Index waren diesem eine Anzahl von volkssprachlichen Bibeln hinzugefügt worden, darunter unter anderem sowohl die in Emden gedruckte Fassungen in niederländischer Sprache als auch die Bibel Sebastien Castellions auf Französisch und die Genfer

---

Bible en langue vulgaire, in: Irena Backus/Francis M. Higman (Hgg.), Théorie et pratique de l'exégèse. Actes du troisième colloque international sur l'histoire de l'exégèse biblique au XVI[e] siècle (Genève, 31 août – 2 septembre 1988), Genf 1990, 39–59, hier 48–59; Fernández López, Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar (wie Anm. 70), 203–210.

[79] Zur Entwicklung des römischen Standpunkts nach dem Konzil von Trient vgl. Fragnito, La Bibbia al rogo (wie Anm. 46), 75–109; Ders., Il ritorno al Latino, ovvero la fine dei volgarizzamenti, in: Lino Leonardi (Hg.), La Bibbia in Italiano tra Medioevo e Rinascimento, Florenz 1998, 395–407, hier 396–398.

[80] Jesús Martínez de Bujanda u. a., Index de Rome 1557, 1559, 1564. Les premiers index romains et l'index du Concile de Trente, Sherbrooke–Genf 1990, 37–39, 128–131, 137, 307–331, hier 325 und 331. Siehe auch: Fragnito, La Bibbia al rogo (wie Anm. 46), 92–94.

[81] De Bujanda u. a., Index de Rome 1557, 1559, 1564, (wie Anm. 80), 91–99, 143–153, 814–815. Siehe auch Fragnito, La Bibbia al rogo (wie Anm. 46), 95–100.

[82] Jesús Martínez de Bujanda/Léon-Ernest Halkin/René Davignon/Ela Stanek, Index d'Anvers. 1569, 1570, 1571, Sherbrooke–Genf 1988, 567: Unter anderem fällt auf, dass die zehn Regeln von Trient zwar in die Lütticher Edition aufgenommen worden waren, nicht aber in den ‚offiziellen' Index von Antwerpen.

Bibel.[83] In der Praxis blieben damit ausschließlich diejenigen Bibeln zugelassen, die die Löwener Theologen gutgeheißen hatten. 1571 erschien dann in Antwerpen ein *Index Expurgatorius*, der gleichfalls unter der Federführung von Arias Montano zu Stande gekommen war. Er enthielt alle diejenigen Passagen, die aus bestimmten Werken entfernt werden mussten, bevor das entsprechende Buch zur Lektüre frei gegeben werden konnte.[84]

In Rom wiederum versuchte das Heilige Offizium der Inquisition den Index des Trienter Konzils von 1564 präzise gemäß ‚ihres eigenen' Indexes von 1559 auszulegen, und somit die Ausbreitung von Bibelübersetzungen in der Volkssprache in Fesseln zu legen, indem sie deren Zulassung auch von ihrer vorhergehenden Genehmigung abhängig zu machen versuchte. Die Kongregation für den Index, die Papst Pius V. eingesetzt hatte, um einen neuen, dritten Index zu erstellen, kehrte in ihrer Fassung von 1590 in der Frage der volkssprachlichen Bibelübersetzungen (‚siebte Regel') dann auch zu den Bestimmungen des restriktiven Index von 1559 zurück. Dieser ‚Index von 1590' wurde allerdings in der Praxis nie verkündet.[85] Dasselbe Schicksal war der Version von 1593 beschieden, die in den Pontifikat Clemens VIII. fiel. Diese sah vor, die vierte Regel von Trient beizubehalten, was allerdings durch die Römische Inquisition verhindert wurde.[86] Erst 1596, noch immer unter Clemens VIII., wird ein neuer Index von verbotenen Büchern erstellt, der hinsichtlich der volkssprachlichen Bibelübersetzungen gleichfalls die vierte Regel des Konzils von Trient bestätigte. Das Heilige Offizium der Römischen Inquisition griff jedoch auch hier ein und fügte dem Index im allerletzten Moment einen Anhang zu, der die vierte Regel mit einer „observatio" versah. Diese stellte kurz und bündig fest, dass die Möglichkeit zur Zulassung der volkssprachlichen Bibellektüre vonseiten lokaler Inquisitoren, Bischöfe und Ordensoberer inzwischen durch das Heilige Offizium der Römischen Inquisition widerrufen worden sei.[87]

Aus dem Vorhergehenden wird deutlich, dass die zentralen Organe der römisch-katholischen Kirche im Verlauf des sechzehnten Jahrhunderts einen immer restriktiveren Standpunkt hinsichtlich volkssprachlicher Bibelübersetzungen einnahmen. Stattdessen nahmen sie die gute Predigt in den Fokus: Die Pfarrer sollten den Massen darin die Grundprinzipien des Glaubens auslegen und vor allem die Schrifttexte im Licht der kirchlichen Tradition interpretieren. Dazu war es erforderlich, die Geistlichen selbst ‚exegetisch' gut auszubilden.

---

[83] De Bujanda/Halkin/Davignon/Stanek, Index d'Anvers (wie Anm. 82), 75–77, 251–256, 259–268, 672–673. Die Regeln von Trient werden auch im Index von 1570 nicht abgedruckt.

[84] De Bujanda/Halkin/Davignon/Stanek, Index d'Anvers (wie Anm. 82), 718: Hier werden vier der zehn Regeln von Trient abgedruckt. Die vierte Regel über volkssprachliche Bibellektüre war indes nicht darunter. Die Auswahl betraf namentlich einige der Regeln, die sich auf die ‚Säuberung' einzelner Werke bezogen.

[85] Jesús Martínez de Bujanda/Ugo Rozzo/Peter G. Bietenholz/Paul F. Grendler u. a., Index de Rome. 1590, 1593, 1596. Avec étude des index de Parme 1580 et Munich 1582, Sherbrooke–Genf 1994, 344, 796. Siehe auch: Fragnito, La Bibbia al rogo (wie Anm. 46), 143–156.

[86] De Bujanda/Rozzo/Bietenholz/Grendler u. a., Index de Rome 1590, 1593, 1596 (wie Anm. 85), 345–346, 856. Siehe auch: Fragnito, La Bibbia al rogo (wie Anm. 46), 156–171.

[87] De Bujanda/Rozzo/Bietenholz/Grendler u. a., Index de Rome 1590, 1593, 1596 (wie Anm. 85), 346, 479, 929, 936. Siehe auch: Fragnito, La Bibbia al rogo (wie Anm. 46), 173–198.

5. *Niederländische und französische Vulgataübersetzungen in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts*

Offensichtlich kaum durch die anhaltenden Auseinandersetzungen berührt, gaben Drucker in den südlichen Niederlanden auch weiterhin Bibeln heraus. Solange diese Gebiete unter spanisch-habsburgischer Herrschaft standen, handelte es sich nicht um Ausgaben im Geist der Reformation, sondern vielmehr um Editionen der Löwener Bibel. 1553, also genau zu der Zeit, als die Löwener Theologen ihren berüchtigten Rat, volkssprachliche Bibeln ganz zu verbieten, gegenüber dem Kaiser formulierten, veröffentlichte der Löwener Drucker Anthonis-Maria Bergaigne (tätig 1550–1562) eine revidierte Fassung der niederländischen Version der Löwener Bibel. DiesernText brachte man in den folgenden Jahren stets aufs Neue heraus. Auch der wachsende Argwohn in Rom wurde offensichtlich nicht als ein zwingendes Verbot von Bibelübersetzungen in die Volkssprache verstanden. Im Gegenteil, sowohl 1556 und 1560 – also unmittelbar nach der Veröffentlichung des ersten päpstlichen Index! –, als auch 1565 – nach der Bekanntgabe des Index von Trient – gab der Antwerpener Drucker Hans de Laet (tätig 1545–1566) Neuausgaben der Löwener Bibel heraus. Auch das Druckerhaus Arnold Birckmann brachte 1565 und 1566 in Köln eine prächtig illustrierte Ausgabe der Löwener Bibel auf den Markt. Desweiteren erschien in den fünfziger und sechziger Jahren eine ganze Reihe von Ausgaben des Neuen Testaments mit dem Text der Löwener Bibel, darunter unter anderem eine Fassung, die von Hans (II.) van Liesvelt und Maria Ancxt (tätig 1546–1566) herausgegeben wurde, dem Sohn und der Witwe jenes berühmten Bibeldruckers, der 1545 auf dem Schafott sein Leben gelassen hatte. Die Nachfolger Jacob van Liesvelts setzten jedoch die Tradition der protestantischen Bibelübersetzungen nicht fort, sondern boten brav den Text der Löwener Bibel an. Diese Ausgaben des Neuen Testaments waren zumeist in einem Oktav- oder Sedez-Format gedruckt, so dass die einfachen Leute sich diese Ausgabe leisten konnten. 1560 brachte Maria Ancxt, teilweise in Mitherausgeberschaft mit der Witwe des Henrick Peetersen van Middelburch (tätig 1550–1561), auch eine vollständige Bibel heraus, die von der Edition Hans de Laets inspiriert war.[88] 1566 publizierte der berühmte Antwerpener Drucker Christoffel Plantijn (tätig 1548–1589) seine erste Ausgabe der Löwener Bibel. In den sechziger und namentlich in den siebziger Jahren brachte das Druckhaus noch verschiedene Ausgaben des Neuen Testaments auf den Markt.[89] Nach der Veröffentlichung der Sixto-Clementinischen Vulgata in den neunziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts erfuhr die Löwener Bibel abermals eine gründliche Revision. Diese revidierte Fassung erschien schließlich 1599 und sollte unter dem Namen ‚Moerentorfbibel' bekannt werden, benannt nach dem Antwerpener Drucker Jan Moretus (tätig 1557–1610), dem Schwiegersohn und Nachfolger Christoffel Plantijns. Diese Löwe-

[88] Zu diesen Ausgaben siehe: Geneviève Glorieux, Belgica Typographica 1541–1600. Catalogus librorum impressorum ab anno MDXLI ad annum MDC in regionibus quae nunc Regni Belgarum partes sunt, 4 Bände, Nieuwkoop 1968–1994.

[89] Charles de Clercq, Les Éditions bibliques, liturgiques et canoniques de Plantin, in: GP 34. 1956, 157–192, hier 160; Leon Voet, The Plantin Press (1555–1589). A Bibliography of the Works Printed and Published by Christopher Plantin at Antwerp and Leiden, Bd. 1, Amsterdam 1980, 381–391.

ner Bibel sollte danach, mit einigen sprachlichen Anpassungen, bis zum Anfang des neunzehnten Jahrhunderts immer wieder gedruckt werden.[90]

1567 veröffentlichte Plantijn auch die französische Fassung des Neuen Testaments des Pariser Theologen René Benoist im Sedez-Format. Sie stellte zwar eine römisch-katholische Fassung der Genfer Bibel dar, wurde aber gleichwohl sofort durch die Pariser Theologische Fakultät verurteilt. Die Antwerpener Fassung dieses Neuen Testaments (und der Bibel als ganzer) wurde indes von dem oben genannten Löwener *magister* Johannes Henten durchgesehen und am Ende für gutgeheißen, also genau dem Theologen, der zuvor Erasmus hatte zensieren wollen, unter anderem aufgrund einer Anzahl von allzu leidenschaftlichen Äußerungen zu Gunsten der Volksbibel.[91] Plantijn sorgte 1573 noch für eine zweite Ausgabe des Neuen Testaments in französischer Sprache, bei der auf der Titelseite geschrieben stand, sie sei „übersetzt durch die Löwener Theologen." Der Name von René Benoist wurde interessanterweise nicht mehr erwähnt. 1578 gab Plantijn auch die vollständige Bibel von Benoist im Folio-Format heraus. Im weiteren Verlauf des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts erschienen noch verschiedene Neuausgaben der französischen Fassung der ‚Bibel der Löwener Theologen' (zu unterscheiden von der ‚Löwener Bibel' aus dem Jahr 1550). Diese sollte sich schließlich zur autorisierten römisch-katholischen Fassung in französischer Sprache entwickeln, nicht allein in den Niederlanden, sondern auch in anderen Teilen der französischsprachigen Welt.[92]

Schluss

Zwischen 1523 und 1545 war Antwerpen unverkennbar die Hauptstadt der volkssprachlichen Bibel in Nordwest-Europa. Es erschienen Bibeln vor allem auf Niederländisch, Französisch und Englisch. Aber auch Fassungen in dänischer, italienischer oder spanischer Sprache verließen die Druckpressen. Darunter waren Editionen, die (eindeutig) die Handschrift von Erasmus oder Luther trugen, auch solcher deren römisch-katholische Signatur unverkennbar war. Zugleich jedoch ließen der Text

---

[90] Nico Tromp, De ontvouwing van uw Woord verlicht. Driehonderdvijftig jaar rooms-katholieke Bijbelvertaling in Nederland en Vlaanderen, in: Alfons W.G. Jaakke/Evert Willem Tuinstra (Hgg.), Om een verstaanbare bijbel. Nederlandse bijbelvertalingen na de Statenbijbel, Haarlem–Brüssel 1990, 107–136, hier 114–116.

[91] Siehe oben Anm. 77.

[92] Für einen Überblick über die Ausgaben siehe: Chambers, Bibliography of French Bibles (wie Anm. 40), 380–381 n° 385, 414–415 n° 430, 421–423 n° 439; Voet, The Plantin Press (1555–1589). A Bibliography, Bd. 1 (wie Anm. 89), 391–393, 402–406. Für eine Analyse siehe: De Clercq, Les Éditions bibliques, liturgiques et canoniques de Plantin (wie Anm. 89), 161–162; Ders., La Bible française de René Benoist, in: GutJb, Mainz 1957, 168–174; Bogaert/Gilmont, De Lefèvre d'Étaples à la fin du XVIe siècle (wie Anm. 40), 91–101; Elizabeth Morley Ingram, Dressed in Borrowed Robes. The Making and Marketing of the Louvain Bible (1578), in: Robert Norman Swanson (Hg.), The Church and the Book. Papers Read at the 2000 Summer Meeting and the 2001 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, Woodbridge 2004, 212–221; Alison Carter, René Benoist. Scripture for the Catholic Masses, in: Luc Racaut/Alec Ryrie (Hgg.), Moderate Voices in the European Reformation, Aldershot 2005, 162–177.

selbst und die paratextuellen Elemente gleichermaßen eine Mischung höchst unterschiedlichen Ursprungs erkennen.

Die katholischen Autoritäten in den Niederlanden tolerierten volkssprachliche Bibelausgaben im Grundsatz, sprachen jedoch von 1525/26 an ein Verbot für solche Ausgaben aus, die paratextuellen Elemente enthielten und die deshalb geeignet waren, bei arglosen Laien ein ‚heterodoxes' Verständnis der Schrift zu fördern. Gleichwohl kann man während der ersten Jahre kaum von einer strengen Repression sprechen. Eher ging es um eine ‚verhandelte bzw. ausgehandelte Zensur' (‚censure negociée')[93] zwischen den zivilen Autoritäten, den Buchzensoren und dem Druckereiwesen, die von dem Bestreben inspiriert war, die Rechtgläubigkeit zu bewahren, ohne den ökonomischen Belangen der Druckindustrie oder dem legitimen religiösen Bedürfnis der Bevölkerung Schaden zuzufügen.

Nach der vierten Sitzung des Konzils von Trient im Jahre 1546 wurde aber von den Löwener Theologen allein noch eine volkssprachliche Übersetzung der Vulgata zugelassen. Protestantische Bibeln verschwanden in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts nahezu vollständig aus dem Fundus der Antwerpener Drucker. Sie wurden fortan vor allem im Ausland gedruckt, namentlich in Emden.

1564 wurde dann eine Maßnahme ergriffen, die weniger die Produktion von Bibelausgaben beinflusste, als vielmehr die Lesekultur zu steuern beabsichtigte. Katholische Laien, die die Bibel in der Volkssprache lesen wollten, mussten dazu gemäß der vierten Regel des Trienter Index ausdrücklich ihren Bischof um Zustimmung ersuchen, und ab 1599 sogar eine Erlaubnis der römischen Inquisition einholen. Im Zuge weiterer Forschungen wird noch zu klären sein, inwieweit diese Regel in den katholischen Gebieten der Niederlande tatsächlich befolgt wurde und in welchem Maße sie dem Durchschnittslaien die Lektüre der Bibel als geistliche Übung sogar vergällte. Die weit verbreitete Auffassung, wonach Katholiken die Bibel nicht lesen durften, scheint zumindest für das Ende des sechzehnten Jahrhunderts in die Nähe der tatsächlichen Ereignisse zu kommen. Damit ist unmittelbar die Frage verbunden, ob die anhaltende Produktion von volkssprachlichen Bibeln dann vor allem unter Ordensleuten und Pfarrern einen Absatzmarkt fand, für letztere insbesondere als Inspirationsquelle bei der Vorbereitung der Sonntagspredigt.

[93] Vgl. Ingeborg Jostock, La censure négociée. Le controle du livre à Genève 1560–1625, Genf 2007, 18, wo die Autorin das Phänomen der ‚censure négociée' überall im frühmodernen Europa verbreitet sieht, und es in ihrem Buch mit Blick auf das calvinistische Genf untersucht (1560–1625).

KRITISCHE MISZELLE

Die Ravennater Papyrusurkunde Tjäder 34, der *Codex argenteus* und die ostgotische arianische Kirche

von Knut Schäferdiek

Der Papyrus 34 der Sammlung von Tjäder[1] ist eine aus Ravenna stammende und ursprünglich dort archivierte Privaturkunde aus dem sechsten Jahrhundert. Später ist sie nach Neapel gelangt und befindet sich heute in der dortigen Biblioteca nazionale. Besondere Aufmerksamkeit hat sie von germanistischer Seite gefunden, weil sie einige Sätze in gotischer Sprache enthält. Sie ist aber ebenso von kirchenhistorischem Interesse, denn sie wirft ein einzigartiges Schlaglicht auf die ostgotische arianische Kirche des sechsten Jahrhunderts insbesondere in Ravenna, stellt dabei allerdings den Interpreten auch vor eine Reihe offener Fragen. Das Schriftstück wurde bei dem Notar Deusdedit der Ravennatischen Hafenstadt Classis zu Protokoll gegeben. Mit ihm lässt „der gesamte Klerus" der gotisch-arianischen Kirche St. Anastasia ein Rechtsgeschäft beurkunden. Diese Kirche war Sitz eines Bischofs. Sie gehörte somit zu einer Reihe arianischer Bischofskirchen, die zur Zeit der ostgotischen Herrschaft in und um Ravenna errichtet worden sind.[2] Das Bischofsamt der Anastasiakirche war allerdings zur Zeit des Vertragsabschlusses nicht besetzt. Es unterzeichnet kein Bischof, vielmehr wird nur von einem möglichen zukünftigen Bischof gesprochen. Die Urkunde bezeichnet die Kirche als „ecclesia gotica sanctae Anastasiae, ecclesia legis Gothorum sanctae Anastasiae" oder „basilica Gothorum". Über ihre Lage wird nichts gesagt. Einer der Unterzeichner, Minnulus, begegnet jedoch auch in einer anderen Ravennater Urkunde.[3] Dort erscheint er als „vir reverendus, clericus legis Gothorum ecclesiae Ravennatis". Das weist auf Ravenna selbst. Die Anastasiakirche war demnach mit einiger Wahrscheinlichkeit die gotisch-arianische Bischofskirche der Stadt (heute Santo Spirito), der auch ein Baptisterium zugeordnet war (Santa Maria in Cosmedin). Allerdings gab es außerhalb der Stadt noch eine 516 von einem gotischen Bischof Unimund errichtete arianische Kirche mit zugehörigem Bischofs-

---

[1] Jan-Olof Tjäder, Die nichtliterarischen Papyri Italiens aus der Zeit 445–700. Bd. 2: Papyri 29–59, Stockholm 1982; fotografische Wiedergabe: ebd., Bd. 3, Lund 1954, Tafel 116–121. Erstausgabe: Gaetano Marini, I Papiri Diplomatici raccolti ed illustrati, Rom 1805, 180–183; sorgfältige Ausgabe von germanistischer Seite: Hans Ferdinand Maßmann, *Frabauhtabokos* oder die gothischen Urkunden von Neapel und Arezzo, Wien 1838.

[2] Agnellus, LP 70 u. 86, hg. v. Claudia Nauerth, in: Fontes Christiani 21 (^{2}1996), 302 u. 340–344.

[3] Tjäder, Urk. 33 (wie Anm. 1); siehe auch Anm. 27.

haus.[4] Die Anastasiakirche scheint jedoch mit einer zu vermutenden Schreibwerkstatt und der Bildung einer Gruppe von Spudaioi nach dem Vorbild von Konstantinopel eine zentrale und gewichtige Rolle gespielt zu haben.[5] Warum die Beurkundung durch den Notar von Classis erfolgt ist, bleibt ohne Kenntnis der näheren Verhältnisse unklar.

Der Klerus der Kirche hatte sechzehn Jahre zuvor in einer Notlage von einem Defensor Petrus, wohl einem *defensor civitatis*, ein Darlehen von 120 Solidi erhalten. Zur Begleichung dieser Schuld überlässt er diesem nun ein Feuchtgebiet (*palus, padules* [sic], gotisch *saiws*). Es handelt sich offensichtlich um ein wirtschaftlich nutzbares Grundstück. Daher muss man für *palus* wohl von der Grundbedeutung „stehendes Gewässer" ausgehen und an ein Teich- oder Weihergelände denken. Das wird auch durch das parallel gebrauchte gotische *saiws* (= λίμνη) nahegelegt. Das Grundstück mit Randstreifen (*adiacentia*) – dieser Begriff ist hier wohl nicht nur notarielles Formelgut – umfasst acht Unzien. Sein Wert beträgt 180 Solidi. Die Differenz von 60 Solidi gegenüber dem zu tilgenden Darlehen wird vom Erwerber bei Vertragsabschluss bar ausgezahlt. 10 Solidi an fälligen Zinsen hat er erlassen. Schon vorher ist den Geistlichen der Schuldschein über das gewährte Darlehen ausgehändigt worden.

Das Anastasia-Patrozinium der Kirche ist durch die Papyrusurkunde unanfechtbar gesichert: „nostrae sanctae Anastasiae, aclisie gotice sancte Anastasie, eclesie legis Gothorum s(an)c(t)ae Ananstasie, eclesie s(upra)s(scriptae) legis Gothorum s(an) c(tae) Anastasie." Die Patronin ist sicher Anastasia von Sirmium, die zur Zeit Diokletians das Martyrium erlitten haben soll und deren geschichtliche Gestalt sich im Gestrüpp einer wuchernden Legende verliert. Ihre Verehrung haben die Ostgoten gewiss schon aus dem Osten mitgebracht. Von 456 bis 473 haben sie in Panonnien, im Einflussbereich von Sirmium gesiedelt, und dort sind auch die Anfänge des ostgotischen Christentums zu suchen. Außer gelehrter Willkür im Umgang mit einer erstrangigen Quelle gibt es keinen Grund für die seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts öfters wiederholte Behauptung, die Anastasiakirche sei eigentlich oder ursprünglich eine der Anastasis, der Auferstehung Christi geweihte Kirche. Verwiesen wird dafür auf Beispiele in Konstantinopel und Rom.[6] Sie werden dafür nicht nur auf unzulässige Weise verallgemeinert; sie treffen vor allem überhaupt nicht zu. Aus Konstantinopel gibt es Nachrichten über zwei Kirchen, denen der Begriff Anastasia – ohne den Zusatz „heilig" – als Name beigelegt worden ist, eine großkirchliche und eine novatianische. In beiden Fällen bezieht sich dieser Name nicht auf die Anastasis, die Auferstehung Christi. Als Gregor von Nazianz 379 zunächst als Erneuerer der damals unbedeutenden Konstantinopeler nikänischen Gemeinde seine kurzzeitige Tätigkeit in der Kaiserstadt aufnahm, stand ihm dafür nur eine kleine Hauskirche zur Verfügung. Als Zeichen der Wiedererstehung des rechten, vom Arianismus nahezu verdrängten nikänischen Glaubens wurde sie Anastasia genannt. Nach einer anderen, offensichtlich sekundären volkstümlichen Deutung, wurde der Name dagegen auf eine angeblich von Gregor in diesem

[4] Agnellus, LP 70 u. 86 (wie Anm. 2), 302 u. 340–344.
[5] Dazu s. u. bei Anm. 33.
[6] Johann Peter Kirsch, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie 1, 1923 f.

Oratorium bewirkte Auferweckung einer Toten zurückgeführt. In der Folgezeit wurde dieses Oratorium zu einer großen Kirche ausgebaut, und diese wurde später der Märtyrerin Anastasia geweiht.[7] Nach späterer byzantinischer Überlieferung ist dem um 470 eine Translation der Ananstasiareliquien in diese Kirche vorausgegangen.[8] Dass der ursprüngliche Name tatsächlich als ‚Wiedererstehung' oder ‚Wiederherstellung' zu verstehen ist, zeigt auch das Beispiel der novatianischen Kirche in Konstantinopel. Nachdem sie während der Herrschaft des Kaisers Konstantios (337–361) abgerissen und in eine Vorstadt verlagert werden musste, hat die Gemeinde sie unter erheblichem Einsatz zur Zeit Julians (361–363) wieder aufgebaut und deshalb Anastasia genannt.[9] Rückschlüsse auf die Benennung der gotisch-arianischen Kirche der heiligen Anastasia in Ravenna lassen sich aus diesen Konstantinopeler Überlieferungen nicht ziehen. Mit ihnen verband sich vielmehr das Gedächtnis der Überwindung des Arianismus. Unbegründet ist ebenfalls die Annahme, in Rom sei die alte Titelkirche Sant' Anastasia al Pallatino ursprünglich eine Anastasis-Kirche gewesen. Der älteste Beleg, die Akten der römischen Synode von 499, weist sie als „titulus Anastasiae" aus.[10] Sie war sicher wie die meisten römischen Titelkirchen nach einer Person benannt, über deren Identität allerdings nichts bekannt ist. Dass Konstantins Halbschwester Anastasia die Stifterin gewesen sein könnte, ist nur eine vage Vermutung. In Anknüpfung an diesen Namen erhielt sie später das Patrozinium der Anastasia von Sirmium, die wiederum von der Legende zu einer römischen Heiligen gemacht wurde.

Die *lex Gothorum*, der die Anastasiakirche zugeordnet wird, ist selbstverständlich das sogenannte arianische Bekenntnis der Goten. Nach Piergiuseppe Scardigli allerdings soll hier nicht deren Bekenntnis angesprochen werden, „vielmehr ihre Auffassung von den Rechten eines jeden einzelnen und der ganzen Gemeinschaft".[11] Was immer das bedeuten soll – für das richtige Verständnis von *lex* an dieser Stelle genügt ein Seitenblick ins zeitgenössische Frankenreich. Dort schreibt nämlich der Bischof Nicetius von Trier, Chrodechilde, die Frau des Frankenkönigs Chlodwig, habe diesen einst der *lex catholica* zugeführt.[12] Die Urkunde zeigt, dass die Wendung *lex Gothorum* von den gotischen Arianern selbst verwendet wurde.

---

[7] Gregor von Nazianz, Oratio 42,26 PG 36, 489B; Sokrates, Kirchengeschichte V 7,1, hg. v. Günther Christian Hansen, Berlin 1995, 278; Sozomenos, Kirchengeschichte VII 5,1–4, hg. v. Joseph Bidez/Günther Christian Hansen, Berlin 1960, 306; Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte (Epitome), Fragm. 203; 228, hg. v. Günther Christian Hansen, Berlin 1971, 73; 74.

[8] Henri de Valois hat diese Überlieferung als II 65 in seine Ausgabe der Kirchengeschichte des Theodoros Anagnostes (Paris 1673) aufgenommen.

[9] Sokrates, Kirchengeschichte II 38,17–24, 166 (wie Anm. 7).

[10] Epistulae Romanorum pontificum, hg. v. Andreas Thiel, Braunsberg.1867, 652f. Die Behauptung eines ursprünglichen Anastasistitels stützt sich auf die Lesung Anastasix statt Anastasia in überalterten Ausgaben.

[11] Piergiuseppe Scardigli, Die Goten. Sprache und Kultur, München 1973, 295f. Das als Anhang I (S. 269–301) dieses Buches abgedruckte Kapitel „Die lateinisch-gotischen Papyrus-Urkunden aus Ravenna" ist eine überarbeitete deutsche Fassung von: ders., I papiri Ravennati Tjäder 34 †8, in: Miscellanea di studi in onore di Bonaventura Tecchi, Rom 1969, 16–48.

[12] Nicetius von Trier, Brief an Chlodoswinde: *Epistulae austrasicae* 4,18, hg. v. Wilhelm Gundlach, in: Chr.SL 117 (1957), 422.

Die Beurkundung erfolgte an einem nicht genannten Tag im zehnten Postkonsulat „des Vorgenannten": „Actum diae et decies p(ost) c(onsulatum) s(upra)s(crip)ti". Der Name des vorgenannten Konsuls ist in dem erhalten Teil des Papyrus nicht überliefert. Es kann sich jedoch nur um Anicius Faustus Albinus Basilius handeln, der 541 als letzter ordentlicher Konsul amtiert hat. Nach seinen Postkonsulatsjahren ist noch längere Zeit datiert worden. Damit ergibt sich 551 als Datum der Urkunde. Das Jahr fällt in die Endphase des von Kaiser Justinian zur Rückgewinnung der Herrschaft über Italien seit 535 geführten langwierigen Gotenkrieges und damit zugleich in die Endphase der ostgotischen Herrschaft in Italien. Im Oktober 552 unterlagen die Goten in einer Schlacht südlich von Neapel dem byzantinischen Heer unter Führung des kaiserlichen Hofbeamten Narses. Dabei fand auch ihr letzter König Teja den Tod. Damit erlosch das ostgotische Königtum, und der ostgotische Volksverband verfiel der Auflösung. In Ravenna aber war die gotische Herrschaft bereits elf Jahre vor dem Datum der Urkunde zu Ende gegangen. Im Mai 540 hatte der kaiserliche Heermeister Belisar die Stadt nach kurzer Belagerung kampflos besetzen können. Sie blieb seitdem bis zur Eroberung des byzantinischen Exarchats Ravenna durch die Langobarden 751 in byzantinischer Hand.

Als Vertragspartner des Gläubigers erscheint „der gesamte Klerus" (*universus clerus*) der Anastasiakirche. Im weiteren Sinn bezeichnet der Begriff Klerus eigentlich die Geistlichkeit insgesamt, alle durch einen Weiheakt qualifizierten Angehörigen des geistlichen Standes. Tatsächlich aber gehören nicht alle Unterzeichner der Ravennater Urkunde dem geistlichen Stand an. Vielmehr zählen auch ein *Defensor* und mehrere *spodei* dazu, die keine geweihten Geistlichen sind. Anscheinend wird hier der Ausdruck „der gesamte Klerus" in einem unspezifischen Sinn gebraucht. Er meint eine Körperschaft, deren Angehörige im Dienst der Anastasiakirche stehen, aber nicht ausnahmslos einen Weihegrad besitzen. Sie schließt zudem auch Mitglieder ein, die zur Zeit des Vertragsabschlusses nicht am Ort sind. Es erscheint grundsätzlich möglich, gilt aber nicht für wahrscheinlich, dass diese dem Vertrag noch nachträglich ihre Zustimmung versagen. Für diesen Fall ist eine Entschädigung des Gläubigers vorgesehen. Im Formular der gotischen Unterschriften werden die Angehörigen dieser Körperschaft **gahlaibai* genannt, eigentlich „die, mit denen einer das Brot (*hlaifs*) gemein hat". Damit werden ursprünglich offenbar Hausgenossen oder Gefolgsleute in ihrem Verhältnis zueinander gekennzeichnet. Die lateinische Unterschrift des Subdiakons Petrus nennt die Mitunterzeichner entsprechend *colliverti* [= *colliberti*] *vel comministri*, etwa „in gemeinsamer Abhängigkeit und gemeinsamem Dienst Stehende". Das Vermögen der Ravennater Anastasiakirche unterlag demnach während der Vakanz des Bischofssitzes einem genossenschaftlichen Verfügungsrecht des ihr zugeordneten „gesamten Klerus" in einem weitgefassten Sinn. Grundsätzlich allerdings steht dieses Verfügungsrecht nicht anders als in katholischen Kirchen dem Bischof zu. Daher wird vorausgesetzt, dass bei einer Beendigung der Vakanz der neue Bischof die getroffene Verfügung anfechten kann. Auch für diesen Fall wird dem Gläubiger eine Entschädigung zugesichert.

Die Unterzeichner werden in der Urkunde zweimal namentlich aufgeführt, zunächst in der Abschlussklausel des Vertrags in einer im Wesentlichen nach Ständen geordneten Liste und danach in gleicher Reihenfolge mit ihren Unterschriften. Beide Listen zählen achtzehn Einträge; doch hat die Namen- gegenüber der Unterzeichner-

liste einen Namen übergangen, und der Schluss der Unterzeichnerliste mit dem letzten Namen aus der der Namenliste samt den angekündigten Unterschriften von Zeugen ist nicht mehr erhalten. Auch sonst gibt es zwischen beiden Listen einzelne Unterschiede.

Namenliste	Unterzeichnerliste
Optarit	*Ufitahari papa* (unterzeichnet gotisch)
et Vitalianus praesbyteri	*Signum † Vitaliani praesbyteri* (sehbehindert)
Suniefridus diaconus	*Sunjaifriþas diakon* (unterzeichnet gotisch)
Petrus subdiaconus	*Petrus subdiaconus*
Wiliarit	*Signum † Wiliarit clerici* (sehbehindert)
et Paulus clerici	*Paulus clericus*
fehlt	*[...]la defensor*
nec non et Minnulus	*Willienant*[13]
et Danihel	*Igila*
Theudila	*Theudila clericus*
Mirica	*Merila bokareis* (unterzeichnet gotisch)
et Sindila spodei	*Signum † Sinthilanis spodei*
Costila	*Signum † Costilanis ustiarii*
Gudilevus	*Signum † Gudelivi ustiarii*
Guderit	*Signum † Guderit ustiarii*
Hosbut	*Signum † Hosbut ustiarii*
et Benenatus ustiarii	*Signum † Benenati ustiarii*
Wiliarit	*Wiljariþ bokareis* (unterzeichnet gotisch)
et Amalatheus idem spodei	nicht erhalten

Anders als die im Wortlaut variierenden lateinischen Unterschriften folgen die vier gotischen Signaturen wortgetreu dem selben Formular: *Ik* – es folgt der Name mit Amtsbezeichnung – „ufmelida handau meinai jah andnemum skilliggans ·j· jah faurþis þairh kawtsjon miþ diakona Alamoda unsarama jah miþ gahlaibaim unsaraim andnemum skilliggans ·rk· wairþ þize saiwe." Das heißt: „Ich" – Name, Amtsbezeichnung – „habe mit meiner Hand unterschrieben, und wir haben 60 Solidi erhalten, und früher haben wir durch den Schuldschein mit einem Diakon, (nämlich) unserem Alamod, und mit unseren Genossen 120 Solidi erhalten als Preis dieser Teiche." Hier begegnet ein Diakon Alamod, der in der Namen- und der Unterzeichnerliste nicht erscheint. Piergiuseppe Scardigli allerdings möchte in *Alamod* „einen fiktiven Namen" sehen, „der symbolisch für die ganze Kommunität steht".[14] Diesen Namen stellt er zu einem erschlossenen Nomen **alamoþs*, das „einmütig" oder „gleichgesinnt" bedeuten soll. Der symbolische Name *Alamod* bezeichne daher jemanden, „der sich zum Vermittler des Willens der Gemeinschaft macht".[15] Jan-Olof Tjäder hat diese Deutung vereinfacht. Er sieht in *alamoda* den Dativ von

[13] Im Papyrus Uuillienane; vgl. zu diesem Namen Nicoletta Francovich Onesti, I nomi gotici dei papiri di Napoli e di Arezzo, in: Linguistica e Filologia 21. 2005, 7–28, hier 10.

[14] Scardigli, Goten (wie Anm. 11), 282.

[15] Scardigli, Goten (wie Anm. 11), 283.

**alamoþs* und übersetzt: „mit unserem für uns alle einstehenden (uns alle vertretenden) Diakon".[16] Magnús Snædal hat das noch einmal präzisiert. Er weist darauf hin, dass nach der Wortfolge des gotischen Textes das Possessivpronomen *unsarama* Attribut zu *alamoda* und nicht zu *diakona* ist. Daher übersetzt er: „with (the) diacon, our representative".[17] So verstanden, müsste „miþ diakona alamoda unsarama" auf den Diakon *Sunjaifriþas* der Namen- und der Unterzeichnerliste bezogen werden.

Die zu Grunde liegende Deutung des hypothetischen **alamoþs* ist jedoch spekulativ. Das erste Glied, *ala-*, entspricht dem deutschen Präfix „all" („alles", „ganz"), und das zweite ist das gotische Wort *moþs* aus germanisch **moþa*, das einen Zustand emotionaler Erregung bezeichnet. Im Bibelgotischen steht *moþs* für „Zorn" (οργή, θυμός). In den Komposita *laggamodei* (μακροθυμία, Langmut) oder *mukamodei* (ἐπιεικεία, Nachsicht) meint es allgemein eine geistig-seelische Einstellung, die durch das jeweilige Bestimmungswort näher gekennzeichnet wird. Diese Etymologie aber führt für **alamoþs* weit eher auf „hochgemut", „hochgestimmt" als auf „einmütig" oder „gleichgesinnt", ganz zu schweigen von der daraus in einem gewagten Gedankensprung abgeleiteten Bedeutung im Sinne von „Vertreter". Nicht einzusehen ist auch, warum neben einem angeblich als Vertreter für alle auftretenden Diakon zusätzlich noch einmal die Unterzeichner der Urkunde als „unsere Genossen" aufgeführt werden. Es empfiehlt sich daher, bei der herkömmlichen Deutung zu bleiben und in *Alamod* den Namen eines Diakons zu sehen. Dass in der Namen- und der Unterzeichnerliste kein Diakon dieses Namens vorkommt, spricht nicht gegen diese Interpretation. Genannt wird er im dritten Teilsatz des Formulars. Darin geht es um den Empfang des Schuldscheins durch den jeweiligen Unterzeichner zusammen mit einem Diakon Alamod und den Mitunterzeichnern. Die Aushändigung des Schuldscheins hat einige Zeit vor der Ausstellung und Unterzeichnung der Vertragsurkunde stattgefunden. Das ergibt sich auch aus den lateinischen Unterschriften, die jedoch Alamod nicht nennen. Bei der Vertragsunterzeichnung aber war dieser nicht mehr zugegen. Entweder war er mittlerweile nicht mehr am Ort oder verstorben. Daher wird er als „unser Alamod" bezeichnet, als der Alamod, den die Unterzeichner noch im Gedächtnis haben. Vielleicht aber handelt sich auch nur um die sprachliche Härte einer holprigen Wortfolge. Gemeint wäre dann, wie herkömmlich angenommen: „[...] mit unserem Diakon Alamod". Jedenfalls begegnet hier noch ein weiteres zeitgenössisches Mitglied der Geistlichkeit der Anastasiakirche. In einer nicht mehr erhaltenen, früher in Arezzo bewahrten, nur durch einen Druck einer Abschrift überlieferten lateinisch-gotischen Verkaufsurkunde aus der Zeit um 540 begegnet ebenfalls ein Diakon Alamod.[18] Es ist denkbar, dass er mit dem gleichnamigen Diakon der Urkunde von 551 identisch ist. Verwertbare Anhaltspunkte außer der Gleichheit des Namens und Standes gibt es dafür aber nicht.

Die beiden Listen beginnen mit den Presbytern Optarit – so die Namenliste – oder Ufitahari – so seine Unterschrift in der Unterzeichnerliste – und Vitalianus. Der erste

---

[16] Tjäder, Papyri (wie Anm. 1), 97.

[17] Magnús Snædal, Naples, Arezzo, Verona, in: Christian T. Petersen (Hg.), Gotica Minora (I), Hanau 2002 (ohne Bandpaginierung).

[18] Urkunde †8 bei Tjäder (wie Anm. 1); Text bei Scardigli, Goten (wie Anm. 11), 279f. nach dem Druck von Antonio Francesco Gori (Florenz 1731), der eine Abschrift des Papyrus durch Giovanni Battista Doni (1594–1647) wiedergibt.

hat einen gotischen, der zweite einen lateinischen Namen. Er unterzeichnet wegen schwacher Augen nur mit einem Handzeichen. Der Name Optarit der Namenliste lässt sich als formale Latinisierung von Ufitahari erklären.[19] Es ist aber auch an einen zweiten, dem Unterzeichner beigelegten gotischen Namen gedacht worden.[20] Er unterzeichnet mit vorangestelltem Kreuz in gotischer Sprache: „† Ik Ufitahari papa ufm(el)ida handau meinai" („† Ich, der Presbyter Ufitahari, habe mit meiner Hand unterschrieben"). Der Amtsbezeichnung *presbyter* der Namenliste entspricht hier das gotische *papa*. Es wird damit als geläufige gotische Bezeichnung des Presbyters ausgewiesen. Sie ist auch durch einen Eintrag im gotischen liturgischen Kalenderfragment bezeugt.[21] Die griechische Vorlage dieses Kalenders ist nach 419 ins Gotische übersetzt worden. Hier belegt die griechische hagiographische Parallelüberlieferung, dass gotisch *papa* den Presbyter bezeichnet.[22] Gemeinhin wird diese gotische Amtsbezeichnung als Aufnahme eines volkstümlichen griechischen Sprachgebrauchs angesehen, der πάπας für den christlichen Priester verwendete. Doch ist auch eine Vermittlung über das lateinische *papa* denkbar. Das Wort ist zwar in den schriftlichen Zeugnissen eine respektvolle Bezeichnung für den Bischof; aber das deutsche Lehnwort ‚Pfaffe', althochdeutsch *pfaffo*[23] als Bezeichnung für den Weltgeistlichen zeigt, dass *papa* umgangssprachlich in einem weiteren Sinn verwendet worden ist. Allerdings wird von germanistischer Seite häufig noch angenommen, das althochdeutsche Wort sei aus dem Gotischen entlehnt. Doch für die Annahme eines gotischen Einflusses auf den christlichen Wortschatz des Althochdeutschen ist kein realer kirchengeschichtlicher Haftpunkt einsichtig zu machen.[24]

Als nächster unterzeichnet der Diakon Suniefridus/Sunjaifriþas, auch er in gotischer Sprache und mit vorangestelltem Kreuz. Die gotische Amtsbezeichnung lautet *diakon* Sie begegnet auch im Formular der gotischen Unterschriften.[25] Das erste Glied des Namens Sunjaifriþas stellt sich zu germanisch **sunja* , „Wahrheit", und das zweite zu germanisch **friþu*, „Friede". Gelegentlich ist daher vermutet worden, der Name solle womöglich einen christlichen Unterton anklingen lassen.[26] Doch das ist ausgesprochen spekulativ, zumal die Bedingungen der Namengebung, insbesondere der familiäre Kontext, nicht bekannt sind. Welche Bedeutung einem Namen in einem bestimmten sozialen Umfeld beigelegt wird, lässt sich nicht einfach aus der Etymologie ableiten. Die Nachbenennung spielt dabei eine große Rolle.

---

[19] Francovich Onesti (wie Anm. 13), 18–20.

[20] Scardigli, Goten (wie Anm. 11), 281. Er spricht allerdings nicht von einem anderen Namen, sondern ohne Begründung von einer „Übersetzung von Ufitahari". Davon kann jedoch keine Rede sein.

[21] Gotisches Kalenderfragment zum 29. Oktober, Wilhelm Streitberg (Hg.), Die gotische Bibel, Heidelberg ^{7}2000, 472; Magnús Snædal (Hg.), A Concordance to Biblical Gothic, I, Reykjavík 1998, 70.

[22] Vgl. Knut Schäferdiek, Das gotische liturgische Kalenderfragment – Bruchstück eines Konstantinopeler Martyrologs, in : ders., Schwellenzeit, Berlin – New York 1996, 147–168, hier 158.

[23] Noch im zweiten Viertel des neunten Jahrhunderts führt Walahfrid Strabo das Wort in der unverschobenen Lautgestalt *papo* an: Walahfrid Strabo, De exordiis 7, in: MGH Capit II 2 (^{2}1897), hg. v. Viktor Krause, 484.

[24] Vgl. dazu Knut Schäferdiek, Gab es eine gotisch-arianische Mission im süddeutschen Raum?, in: ders., Schwellenzeit (wie Anm. 22), 203–221, besonders 206–208.

[25] Siehe Anm. 14; im Bibelgotischen heißt der Diakon **diakaunus* (I Tim 38.12).

[26] Francovich Onesti (wie Anm. 13), 16.

Auf den Diakon Sunjaifriþas folgt der Subdiakon Petrus mit einer lateinischen Unterschriftsformel. Er trägt einen biblischen Namen. Daher ist unklar, ob er gotischer oder römischer Herkunft war. Dass er lateinisch unterzeichnet, besagt dafür kaum etwas; denn auch drei, vielleicht vier Unterzeichner mit gotischem Namen unterschreiben lateinisch. Einer von ihnen, Igila, führt nach Ausweis der Namenliste neben diesem gotischen Namen zugleich auch den biblischen Namen Danihel.

Als nächstes schließt sich eine Gruppe von *clerici* an. Im engeren Sinn bezeichnet *clericus* ganz allgemein den niederen Geistlichen. Hier aber erscheinen die *clerici* neben dem Subdiakon und den im Folgenden genannten Ostiariern als besondere Gruppe innerhalb der niederen Geistlichkeit. Zu ihr gehören auf jeden Fall oder vielleicht auch allein die Lektoren. In der Namenliste folgen auf die *clerici* Wiliarit und Paulus ohne Amtsbezeichnung „ferner auch" (*nec non et*) Minnulus und Danihel. Ein Minnulus begegnet wiederum in einer anderen, 541 erstellten Ravennater Papyrusurkunde.[27] Dort nennt er sich selbst „clericus legis Gothorum eclesiae Ravennatis" und wird als „lictor" (= *lector*) bezeichnet. Höchstwahrscheinlich handelt es sich in beiden Urkunden um dieselbe Person, zumal der Name Minnulus ungewöhnlich ist. Er verbindet gotisch **minn*, „klein, gering" mit dem lateinischen Diminutivsuffix *ulus*.

In der Unterzeichnerliste der Urkunde von 551 unterschreibt Minnulus selbst mit dem gotischen Namen Willienant. Nach der Urkunde 33 war er Sohn eines Presbyters mit dem griechischen Namen Cristodorus. Dessen Geburt dürfte wohl noch in die Zeit vor der Niederlassung der Ostgoten Theoderichs in Italien fallen. Sein Name kann als Hinweis darauf verstanden werden, dass zu den frühen ostgotischen Christen Menschen unterschiedlicher ethnischer Herkunft gehörten. Gleiches lässt sich auch für die terwingischen Christen des vierten Jahrhunderts feststellen. Die Benennung des Sohnes mit einem gotischen Namen ist dann Anzeichen einer gotischen Assimilation. Eine herausragende terwingische Parallele ist Ulfila, der Schöpfer der gotischen Schriftkultur und Bibelübersetzung. Er war ein Nachkomme provinzialrömischer Vorfahren aus Kappadokien. Ein Vater gotischer Abstammung ist ihm erst von der Geschichtsschreibung des neunzehnten Jahrhunderts angedichtet worden.

Nicht ohne weiteres deutlich ist die Anzahl der Kleriker. Die Namenliste zählt auf: „Wiliarit et Paulus clerici : nec non et Minnulus et Danihel, Theudila Mirica et Sindila spodei." Kaum hilfreich, eher verwirrend ist die Interpunktion. Ein Versuch, Klarheit zu gewinnen, muss auf die Selbstzeugnisse der Unterzeichnerliste und die Angaben zur Person des Minnulus in der Urkunde 33 von 541 zurückgreifen. Minnulus unterzeichnet mit dem gotischen Namen Willienant ohne Amtsbezeichnung. Er war jedoch nach Ausweis der Urkunde 33 Kleriker.[28] Das muss dann auch für Danihel gelten, der mit ihm durch die Konjunktion „und" auf die gleiche Stufe gestellt wird. Demnach scheint die Reihe der Kleriker bis zu Danihel zu reichen, und mit Theudila beginnt scheinbar die der *spodei*, von denen noch die Rede sein wird. Doch in der Unterzeichnerliste unterschreibt Theudila als „clericus eclesie s[upra] s[criptae] legis Gothorum s(an)c(tae) Anastasie." Nach diesem Selbstzeugnis zählt

[27] Tjäder (wie Anm. 1), Urk. 33.
[28] Vgl. Anm. 27.

auch er noch zu den Klerikern. Der Anschein seiner Zugehörigkeit zu den *spodei* in der Namenliste beruht demnach auf einer Unaufmerksamkeit oder einem Missverständnis bei der Aufnahme der Personendaten. Jan-Olof Tjäder hält es allerdings für möglich, dass Minnulus, Danihel und Theudila *spodei* waren, die eine Klerikerweihe empfangen haben.[29] Doch dann wäre ihre einfache Bezeichnung als *spodei* nicht korrekt; denn die Klerikerweihe bedeutet einen Statuswechsel. Unachtsam ist der Schreiber der Namenliste auf jeden Fall gewesen, denn sie ist unvollständig. In der Unterzeichnerliste folgt auf die Unterschrift der Kleriker Wiliarit und Paulus die eines Defensors. Der aber fehlt in der Namenliste. Von seinem Namen sind in der Unterzeichnerliste nur noch die Schlussbuchstaben „la" erkennbar. Es könnte sich um den Schluss des gotischen Diminutivsuffixes *ila* handeln, mit dem zahlreiche gotische Namen gebildet werden. Seine Einreihung unter die Kleriker unterbricht allerdings deren Abfolge und fällt aus der Systematik einer Auflistung nach Weihegraden heraus; denn das Amt eines *defensor ecclesiae* ist ein Laienamt. Die Abfolge der Unterzeichner war durch die Namenliste vorgegeben. Da der Defensor dort aber übergangen worden war, muss er sich selbst, sei es aus eigener, sei es aus fremder Initiative, an dieser Stelle der Unterzeichner eingereiht haben.

Den Namen Minnulus und Danihel der Namenliste stehen in der Unterzeichnerliste die Namen Willienant und Igila gegenüber. Eine denkbare Erklärung dafür ist, dass die Namenliste sie mit einem allgemein gebräuchlichen Beinamen aufführt, während sie selbst mit ihrem eigentlichen Namen unterzeichnen. Dafür könnte auch die Bedeutung von Minnulus, „Kleinerchen", sprechen. Von den unter Einschluss Theudilas fünf Klerikern unterzeichnet einer (Wiliarit) wegen schwacher Augen nur mit einem Handzeichen. Die übrigen unterzeichnen lateinisch. Lateinisch signiert auch der Defensor. Nach der Unterzeichnerliste tragen vier der *clerici* gotische Namen, und einer, Paulus, hat einen biblischen Namen. Wie schon bei dem Subdiakon Petrus ist dabei unklar, ob er gotischer oder römischer Herkunft ist.

Nach der Reihe der Kleriker ist erneut die Systematik der Auflistung gestört. Es folgen zunächst zwei *spodei*, danach fünf Ostiarier und zum Schluss noch einmal zwei *spodei*. Diese werden als „idem spodei" eingeführt. Das weist auf die erste Zweiergruppe zurück und kennzeichnet die zweite als Nachtrag. Eigentlich sollten die *spodei* demnach vor den Ostiariern eingereiht werden, obwohl sie im Gegensatz zu diesen nicht zum geistlichen Stand gehören. Unwahrscheinlich ist, dass sie eine Weihe zu *clerici* empfangen hatten. Ihre Bezeichnung als *spodei* wäre dann zumindest nicht korrekt. Zudem kann der schreibunkundige Sinthila kaum zu den *clerici* in dem in dieser Urkunde gemeinten Sinn gezählt haben. Die Ostiarier bilden die unterste Stufe des geistlichen Standes. Ihre Stellung war kein Aufstiegsamt und erforderte keine Schriftbeherrschung. Daher unterzeichnen alle nur mit einem Handzeichen. Darin mag auch ihre nicht ganz geglückte Einordnung am Schluss der beiden Listen begründet sein. Die Reihe der schreibunkundigen Ostiarier wurde an die Nennung des ebenfalls schreibunkundigen *spodeus* angeschlossen und unterbrach so die Aufzählung der *spodei*. Vier der Ostiarier haben gotische Namen (Costila, Gudilevus, Guderit, Hosbut), und einer trägt einen lateinischen Namen (Benenatus).

---

[29] Jan-Olof Tjäder, Der Codex argenteus und der Buchmeister Viliaric, in: Ulf Eric Hagberg (Hg.), Studia gotica, Stockholm 1972, 144–164, hier 151.

Die *spodei* bilden eine besondere Gruppe. *Spodei* ist die lateinische Wiedergabe des griechischen σπουδαῖοι, „Eifrige". Diese Spudaioi bildeten halbmonastische Laienbruderschaften. Bezeugt sind sie für Konstantinopel und für die Grabes- oder Auferstehungskirche in Jerusalem, bei der sie in einem eigenen Kloster organisiert waren. Mit ihnen vergleichbar sind die Philoponoi (φιλόπονοι, „Bemühte") in Alexandrien. Außerdem begegnen Spudaioi noch im Gefolge des Katholikos der armenischen Kirche. Sie lebten asketisch und leisteten kirchliche Dienste inner- und außerhalb des Gottesdienstes.[30] Die Urkunde verzeichnet vier *spodei:* Mirica/Merila, Sinthila, Wiljariþ und Amalatheus. Alle haben gotische Namen. Dabei unterscheidet sich Mirica/Merila in der Namen- und der Unterzeichnerliste durch die Verwendung je eines anderen Diminutivsuffixes, während der Stamm zu germanisch **mērija*, „berühmt" zu stellen ist. Vermutlich ist Merila in der Unterzeichnerliste die korrekte und Mirica mit Ablaut e<i eine eher im alltäglichen Umgang gebräuchliche Form des Namens.[31] Sinthila unterzeichnet mit Handzeichen, konnte also nicht schreiben. Der Gruppe gehörten demnach Männer mit unterschiedlichem Bildungsstand an. Die Unterschrift des letzten Gruppenangehörigen, Amalatheus, ist nicht erhalten. Es verbleiben die Unterschriften von Merila und Wiljariþ. Beide unterzeichnen gotisch. Die Bezeichnung *spodeus* verwenden sie dabei allerdings nicht. Ihre Zugehörigkeit zu den *spodei* ergibt sich nur aus der Namenliste. Sie selbst bezeichnen sich als *bokareis*. Offenbar haben sie innerhalb der Gruppe der *spodei* eine besondere Aufgabe wahrgenommen.

Bokareis ist eine Suffixableitung von *bok-*. Der Singular *boka* heißt „Buchstabe" (γράμμα), in der Verbindung *frabauhtaboka* (Verkaufsurkunde) aber auch „Urkunde". Der Plural *bokos* bedeutet „Urkunde, schriftliche Erklärung" (βιβλίον, γράμμα), „Brief" (ἐπιστολή), „Buch" (βίβλος, βιβλίον) und schließlich auch „die Schriften" im Sinn von „die heilige Schrift" (γράμματα, γραφαί). Das Suffix *areis* bildet Nomina agentis, Worte, die den Ausübenden einer Tätigkeit bezeichnen. In der gotischen Bibel steht *bokareis* für den Schriftgelehrten (γραμματεύς). Diese Bedeutung kommt hier nicht in Betracht. Die Schriftgelehrten als schriftkundige Ausleger der Tora waren eine Einrichtung des Frühjudentums und gelten in den Evangelien als Gegner Jesu. Es hat zwar gelegentlich auch urchristliche Schriftgelehrte gegeben, aber das war eine vorübergehende Erscheinung. In der ausgebildeten kirchlichen Ämterordnung lag die verbindliche Schriftauslegung beim Bischof und bei den von ihm beauftragten Presbytern. Der Bedeutungsbreite von *boka/bokos* entsprechend könnten die *bokareis* Urkundenschreiber (Notare) sein. Es ist jedoch wenig wahrscheinlich, dass es bei der gotisch-arianischen Bischofskirche mit ihrem kleinen Personalbestand gleich zwei solcher Notare gegeben hat. Die Verhältnisse der unvergleichlich viel größeren römischen Kirche können hier nicht verglichen werden. Möglich ist auch, dass die Aufgabe des Notars wie im kirchlichen Osten durch einen Diakon

---

[30] S. Petrides, Le monastère de Spoudaei à Jerusalem et les Spoudaei de Constantinople, in: Échos d'Orient 4. 1900/1901, 225–231; ders., Spoudaei et Philopones, in: Échos d'Orient 7. 1904, 341–348; Paul Diels, Die „Spodei" der Gotenkirche in Ravenna, in: Walther Steller (Hg.), Festschrift für Theodor Siebs zum 70. Geburtstag, Breslau 1933, 11–16; Hans-Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München 1959, 138f.

[31] Dazu Francovich Onesti (wie Anm. 13), 15f. Sie bezeichnet allerdings Mirica als Latinisierung; doch dafür gibt es keinen Grund.

wahrgenommen wurde. Weit eher sind die *bokareis* daher Buchschreiber. Den Verkaufsvertrag unterzeichen sie gotisch und nicht in der lateinischen Urkundensprache. Ihre Beherrschung auch der gotischen Schriftsprache hebt sie von anderen Schreibern ab. Die Zugehörigkeit solcher *bokareis* zur gotisch-arianischen Bischofskirche in Ravenna deutet darauf hin, dass dieser Kirche wahrscheinlich eine Schreibwerkstatt angegliedert war. Sie wurde von entsprechend ausgebildeten Laienbrüdern (*spodei*) betrieben. Jan-Olof Tjäder möchte sogar alle *spodei* der Urkunde als Angehörige dieser Schreibwerkstatt ansehen, einschließlich des schreibunkundigen Sinthila, der dort handwerkliche Hilfsarbeiten geleistet haben könnte.[32] Doch als *bokareis* sind nun einmal nur Merila und Wiljariþ belegt.

Die Spudaioi waren keine allgemein verbreitete Erscheinung. Das Vorbild für die Bildung der Gruppe der *spodei* in Ravenna können nur die Spudaioi der Konstantinopeler Kirche gewesen sein. Die Gemeinschaft des Spudaionklosters bei der Grabeskirche in Jerusalem kommt dafür nicht in Betracht. Konstantinopel, nicht Jerusalem stand historisch wie geographisch im Blickfeld der gotischen Kirche. Die häufig vertretene Annahme, die Anastasiakirche sei eigentlich wie die Jerusalemer Grabeskirche eine Anastasis- oder Auferstehungskirche gewesen, beruht, wie bereits gezeigt, auf falschen Voraussetzungen. Die Ravennater *spodei* erscheinen auch nicht als eigene klösterliche Gemeinschaft. Sie sind der Anastasiakirche zugeordnet und Angehörige ihres „Klerus" in dem hier vorausgesetzten weitgefassten Sinn. Die Ausrichtung am Vorbild des Reichspatriarchats Konstantinopel deutet zumindest an, woran der gotische Bischof der Königstadt Ravenna gemessen sein wollte. Ob er aber auch tatsächlich innerhalb der unabhängigen ostgotischen arianischen Kirche eine Vorrangstellung eingenommen hat und wie diese gegebenenfalls definiert wurde, ist nicht mehr festzustellen. Die arianische Kirche des Wandalenreichs kannte immerhin das Spitzenamt eines Patriarchen.[33] Dort bestanden jedoch andere politische Rahmenbedingungen als im Herrschaftsbereich Theoderichs. Trotz ihrer vermutlichen Bedeutung scheint die Anastasiakirche keine reiche Vermögensausstattung besessen zu haben. 535 war sie genötigt, ein Darlehen aufzunehmen. Zu dessen Rückzahlung war sie nicht in der Lage. Vielmehr war sie gezwungen, es durch eine Überlassung von Grundvermögen an den Gläubiger abzulösen.

Vier Unterzeichner der Verkaufsurkunde haben gotisch unterschrieben. Dass sie nicht lateinisch hätten unterzeichenen können, ist denkbar unwahrscheinlich. Das Lateinische spielte auch in der gotisch-arianischen Kirche eine Rolle, und zwar wohl schon von Anfang an. Das zeigt das lateinisch abgefasste Bekenntnis Ulfilas, das auch seinen Umgang mit der altlateinischen Bibel erkennen lässt. Ein ostgotisches Beispiel sind die Gotica Veronensia. Es sind gotische Randbemerkungen zu lateinischen arianischen Evangelienhomilien im Codex LI (49) der Kapitelbibliothek von Verona vom Ende des fünften oder Anfang des sechsten Jahrhunderts. Sie vermerken den gotischen Text der in den einzelnen Homilien behandelten Evangelienstellen.[34] Wahrscheinlich sind diese Homilien als Predigtvorlagen in der gotischen Kirche

---

[32] Tjäder, Codex argenteus (wie Anm. 29), 152.

[33] Victor von Vita, Historia persecutionis II 13 u. 54, in: CSEL 7 (1881), 28 u. 45.

[34] Ausgabe der Homilien: Roger Gryson, Scripta arriana latina, in: CChr.SL 87 (1982), 7–46; Ausgabe der Randbemerkungen, in: ders., Le recueil arien de Verone, Steenbrugge 1982, 77–92.

verwendet worden. Als erste haben die höheren Geistlichen, der Presbyter Ufitahari und der Diakon Sunjaifriþas, gotisch unterzeichnet. Der zweite Presbyter mit dem lateinischen Namen Vitalianus hat wegen schlechter Augen nur mit Handzeichen unterschrieben. In der bereits erwähnten, früher in Arezzo bewahrten, aber nur durch den Druck einer Abschrift überlieferten Urkunde hat um 540 ein Diakon Gudilub ebenfalls einen lateinischen Verkaufsvertrag gotisch unterzeichnet.[35] Anscheinend war diese Verwendung des Gotischen im Kontext lateinischer Urkunden durch höhere gotische Geistliche nicht singulär. In der Urkunde von 551 haben außerdem noch die beiden in der gotischen Schriftsprache geübten *bokareis* Merila und Wiljariþ gotisch unterzeichnet. Sie sind damit dem Vorbild der höheren Geistlichen gefolgt und haben auch deren Formular übernommen.

Zwei der übrigen Unterzeichner haben wegen schlechter Augen und sechs, weil sie offenbar nicht schreiben konnten, mit Handzeichen unterschrieben. Die übrigen sechs haben lateinisch unterzeichnet. Drei oder vier davon hatten gotische Namen. Der Befund scheint auf den ersten Blick für die Annahme Jan-Olof Tjäders zu sprechen, dass alle, die gotisch schreiben konnten, auch gotisch unterzeichnet haben, während die übrigen nur noch lateinisch schreiben konnten, die gotische Schriftsprache also gar nicht mehr gelernt hatten.[36] Doch diese Erklärung ist wohl zu einfach. Grundsätzlich unterschätzt sie das Beharrungsvermögen einer einmal etablierten Kirchen und Gottesdienstsprache. Zwar zeigt die Existenz zweisprachiger Lektionare, dass im arianischen Gottesdienst auch das Lateinische verwendet wurde. Das ist jedoch kein Anzeichen einer Verdrängung des Gotischen. Zur arianischen Kirche zählten vielmehr sicher auch lateinischsprachige Christen aus der Tradition des lateinischen Arianismus und vielleicht auch solche, die während der Zeit der gotischen Herrschaft übergetreten sind. Zwei Unterzeichner der Ravennater Urkunde haben einen lateinischen Namen. Sie könnten zu den Arianern römischer Herkunft zählen. Allerdings gehören sie zu denen, die nur mit Handzeichen unterschrieben haben, einer wegen schwacher Augen und der zweite, weil er nicht schreiben konnte. Hinzu kommen möglicherweise noch zwei Unterzeichner mit latinisierten biblischen Namen. Die gotische Gottesdienstsprache aber ist sicher erst mit dem Ende der gotisch-arianischen Kirche erloschen. So weit war es aber auch nach dem Ende der ostgotischen Herrschaft noch längst nicht. Das gotische arianische Christentum ging vielmehr auf die Langobarden über, die sich seit 568 in Italien festsetzten. Die gotischen Unterschriften belegen, dass es um 550 auch im byzantinischen Ravenna noch lebendig war. Alle unterzeichnenden *clerici* hatten gotische Namen. Mindestens einer von ihnen war Lektor, vermutlich aber haben alle dieses Amt ausgeübt. Um ihre liturgischen Aufgaben zu erfüllen, mussten sie zumindest Grundkenntnisse der gotischen Schriftsprache haben. Warum aber nur die höheren Geistlichen und die *bokareis* gotisch unterzeichnet haben, bleibt offen. Möglicherweise spricht sich darin ein besonders ausgeprägtes Bewusstsein für die Bedeutung der *lex Gothorum* aus. Die Goten sind es, die den rechten Glauben bewahren, die von der lateinischen Umwelt als arianisch diskreditierte homöische Orthodoxie. Es klingt hier ein ähnliches Selbstbewusstsein an wie in der Betonung

[35] Vgl. Anm. 18.
[36] Tjäder, Codex argenteus (wie Anm. 29), 153.

der Zuverlässigkeit der gotischen Bibelübersetzung in der *Praefatio Brixiana*.[37] Vor allem aber entspricht es auch der selbstbewussten Bezeichnung der eigenen Position als *lex gothica*, mit der man ihrer Diskreditierung als „arianisch" entgegengetreten ist.

Die Annahme, dass der Anastasiakirche eine Schreibwerkstatt angegliedert war, hat auch die Frage nach einer möglichen Beziehung des *Codex argenteus* zu dieser Werkstatt aufgeworfen. Sehr wahrscheinlich ist in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in Ravenna die Handschrift LXV 1 der Biblioteca Laurenziana in Florenz mit den Büchern I–VI der Weltgeschichte des Orosius entstanden. Darin findet sich am Ende von Buch V folgender Schlussvermerk: „Confectus codex in statione magistri Uiliaric antiquarii. Ora pro me scribtore sic dominum habeas protectorem" (fol. 144^{v}: „Der Codex wurde in der Werkstatt des Meisters Viliaric, des Buchschreibers, gefertigt. Bete für mich, den Schreiber, so mögest du den Herrn zum Beschützer haben").[38] Jan-Olof Tjäder hat vorgeschlagen, diesen *Uiliaric antiquarius* mit dem *Wiljariþ bokareis* der Anastasiakirche gleichzusetzen.[39] Die Annahme, dass es an dieser Kirche eine Schreibwerkstatt gegeben hat, würde dadurch zur Gewissheit. Doch gegen diese Gleichsetzung gibt es erhebliche Bedenken. Uiliaric und Wiljariþ sind verschiedene zweigliedrige Namen, die lediglich das erste Glied gemeinsam haben. Das weist auf zwei verschiedene Personen. Die Behauptung, beide seien dennoch identisch und die Schreibung Uiliaric der Orosiushandschrift beruhe nur auf einer Verwechselung oder Nachlässigkeit, verlangt eine belastbare Begründung. Ein Hinweis darauf, dass beide Buchschreiber waren und in Ravenna gewirkt haben – *Uiliaric* wahrscheinlich irgendwann während der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts, *Wiljariþ* auf jeden Fall 551 –, liefert sie nicht. Er nennt keine unverwechselbaren Merkmale.

Auch anderes ist noch zu bedenken. *Wiljariþ* war Arianer. Der gotische Name *Uiliaric* besagt aber noch nicht ohne weiteres, dass auch er arianisch war. Gewiss sind in gotisch-arianischen Schreibwerkstätten auch lateinische Texte geschrieben oder bearbeitet worden. Das zeigen einmal zweisprachige Lektionare: der 1945 angeblich durch Wasserschaden verloren gegangene Codex 651/20 der Universitätsbibliothek Gießen, tatsächlich nur ein Pergamentblatt, war ein Bruchstück eines gotisch-lateinischen Evangeliars, und der *Codex Carolinus* der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel enthält ein Fragment eines gotisch-lateinischen Epistolars.[40] Weitere lateinische Texte aus einer gotisch-arianischen Schreibwerkstatt sind die in der altlateinischen Evangelienhandschrift *f* (Brescia, Biblioteca Queriniana) überlieferte *Praefatio Brixiana* zu einer nicht erhaltenen Bibelausgabe aus dem fünften Jahrhundert[41] sowie der Evangelientext der Handschrift *f* selbst, der offenbar nach einer gotischen Vorlage bearbeitet worden ist.[42] Doch ein Überlieferungsinteresse an

---

[37] Wie Anm. 41.

[38] Tjäder, Codex argenteus (wie Anm. 29), 147f.

[39] Tjäder, ebd. 152f.

[40] Zu den Handschriften der gotischen Bibel vgl. Elfriede Stutz, Codices Gotici, in: RAG^{2} 5, 52–60.

[41] Dazu Walter Henss, Leitbilder der Bibelübersetzung im 5. Jahrhundert. Die Praefatio im Evangeliencodex Brixianus (f) und das Problem der gotisch-lateinischen Bibelbilinguen, Heidelberg 1973 (mit Ausgabe und Übersetzung).

[42] Dazu Elfriede Stutz, Gotische Literaturdenkmäler, Stuttgart 1966, 41f.

einem Werk wie der Weltgeschichte des Orosius bestand wohl eher in einem lateinisch-katholischen Umfeld. Ferner werden die *bokareis* Merila und Wiljarþ als *spodei* der Anastasiakirche zugeordnet. Der Vermerk der Orosiushandschrift dagegen gibt keinen Hinweis auf eine Anbindung der Werkstatt des Meisters Uiliaric an eine kirchliche Einrichtung oder auf eine kirchliche Stellung ihres Leiters. Tjäder aber sieht auf Grund der zweifelhaften Gleichsetzung beider Buchschreiber in Wiljariþ den Leiter („Buchmeister") einer leistungsfähigen gotisch-arianischen Schreibwerkstatt in Ravenna. Daraus folgert er weiter, „daß eine nicht unbedeutende Möglichkeit besteht, daß der ravennatische *bokareis*, der *magister* und *antiquarius* Wiljarith/Viliaric diejenige Offizin leitete, in der der CA" (= *Codex argenteus*) „hergestellt wurde".[43] Ohne weiteres vorausgesetzt wird dabei, dass Wiljariþ diese Stellung eines „Buchmeisters" auch schon zur Zeit Theoderichs d. Gr. (493–526) innegehabt hat, denn diese Zeit gilt aus guten Gründen als die wahrscheinliche Entstehungszeit des *Codex argenteus*. Immerhin stellt Tjäder seine These mit einiger Zurückhaltung vor. Dennoch ist sie mittlerweile bereits als eine vermeintlich gut begründete Auslegung in Handbücher eingedrungen.[44] Letztlich überschreitet sie jedoch selbst unter der anfechtbaren Voraussetzung einer Identität von Uiliaric und Wiljariþ bei weitem die Grenze dessen, was sich noch begründet vermuten lässt.

Tatsächlich aber gibt es, wie schon angesprochen, auch ohne diese Gleichsetzung Grund zu der Annahme, dass der Anastasiakirche eine Schreibwerkstatt angegliedert war. Im Zusammenhang damit ist zudem auch eine begründete Vermutung über die Herkunft des *Codex argenteus* möglich. Die Schreibwerksatt ist sicher schon beim Ausbau des gotisch-arianischen Kirchenwesens zur Zeit Theoderichs eingerichtet worden. Dabei wurden nicht nur Kirchen errichtet. Es entstand ein Ausstattungsbedarf und damit auch ein Bedarf an liturgischen Büchern. Ihn zu decken, erforderte *bokareis*, spezialisierte Schreiber, die auch mit der gotischen Schriftsprache umgehen konnten. In der darauf ausgerichteten Ravennater Schreibwerkstatt ist dann wahrscheinlich als Auftragsarbeit auch der *Codex argenteus* entstanden. Das legt jedenfalls seine wahrscheinliche Zweckbestimmung nahe. Er ist ein Evangeliar. Das darf nicht nur beiläufig zur Kenntnis genommen werden. Ein Evangeliar ist ein liturgisches Buch, das seinen eigentlichen Ort im Gottesdienst und auf dem Altar einer Kirche hat. Die aufwendige repräsentative Ausführung der „Silberbibel" entspricht dem Ausstattungsbedarf einer gleichermaßen repräsentativen Kirche. Wahrscheinlich war sie das Evangelienbuch der arianischen Christuskirche in Ravenna, der herrschaftlichen Hofkirche Theoderichs d. Gr. (San Apollinare Nuovo). Am Fuß der Seiten stehen Kanontafeln. Sie sind in Säulenarkaden mit korinthischen Kapitellen gerahmt, die als Architekturzitat aus dieser Kirche gedeutet werden können. Das Prunkevangeliar des *Codex argenteus* spiegelt so kaum eine vermeintliche auf das Schriftwort bezogene gotische Bibelfrömmigkeit oder ein gotisches Kulturbewusstsein. Es ist vielmehr ein eindrucksvolles Beispiel einer religiösen Repräsentation politischer Herrschaft mit christlich-kirchlichen Ausdrucksmitteln.

Diese Funktion des *Codex argenteus* als Königsevangeliar ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass er bis heute immerhin noch gut zur Hälfte erhalten ist –

[43] Tjäder, Codex argenteus (wie Anm. 29), 155.

[44] Stutz, Codices (wie Anm. 40), 56; Herwig Wolfram, Die Goten, München [4]2001, 325.

188 Blätter von ehemals 336 Blättern, davon 187 in der Universitätsbibliothek in Uppsala[45] und eines im Archiv des Doms von Speyer.[46] Sehr wahrscheinlich ist der Codex nämlich rechtzeitig vor der byzantinischen Besetzung Ravennas mit Teilen des Königsschatzes in Sicherheit gebracht worden. Nachrichten gibt es darüber allerdings nicht. In den Quellen begegnet er erst im sechzehnten Jahrhundert. Gegen die Mitte der fünfziger Jahre dieses Jahrhunderts haben die in Köln lebenden niederländischen humanistischen Theologen Georg Cassander (1513–1566) und Cornelius Wouters (1512–1578) den heute in Uppsala befindlichen Teil in der Reichsabtei (Essen-) Werden vorgefunden, ihn als gotische Evangelienhandschrift erkannt und in nicht mehr erhaltenen Briefen beschrieben. Das Einzelblatt ist erst 1970 bei Restaurierungsarbeiten im Speyrer Dom gefunden worden. Es sind auch scharfsinnige Überlegungen über mögliche Überlieferungswege angestellt worden.[47] Sie können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass man darüber tatsächlich nichts weiß und ohne kaum zu erhoffende zusätzliche Nachrichten auch nichts wissen kann. Fest steht lediglich, dass in karolingischer Zeit nördlich der Alpen gelegentlich Handschriften mit gotischen biblischen Texten zu finden waren. Das belegen Zusätze mit gotischen Textproben in je einer Handschrift aus Salzburg[48] und Saint-Denis,[49] und es bezeugt Walahfrid Strabo.[50]

Salvian von Marseille berichtet, dass Wandalen, wohl 422 in Spanien, bei einem Zusammenstoß mit einem römischen Aufgebot die Bibel oder biblische Texte als siegverheißendes Feldzeichen verwendet haben.[51] Um 1940 ist in einem gotischen Grab des sechsten Jahrhunderts aus dem Gräberfeld von Hács-Béndekpuszta südlich des Plattensees im ungarischen Komitat Somogy ein zwischenzeitlich wieder verloren gegangenes beschriftetes Bleitäfelchen gefunden worden. Es enthielt einige Zeilen aus dem Johannesevangelium und war zusammengefaltet dem Bestatteten beigegeben worden. Demnach war die biblische Aufschrift von vornherein nicht zum Lesen bestimmt, sondern diente allein als Schutzzeichen. Das Bibelbuch oder geschriebene biblische Texte konnten so als heilbringende Zeichen eingesetzt werden, wobei Heil durchaus auch in einem innerweltlichen Sinn zu verstehen ist. Vor diesem Hintergrund darf auch der *Codex argenteus* gesehen werden. Er ist sicherlich nicht oder jedenfalls nicht in erster Linie wegen seines materiellen Wertes vor dem byzantinischen Zugriff in Sicherheit gebracht worden. Entscheidend dürfte dafür vielmehr eine

---

[45] Faksimileausgabe (schwarz-weiß, mit ausführlicher Einleitung): Otto von Friesen/Anders Grape, Codex argenteus Upsaliensis iussu senatus universitatis phototypice editus, Uppsala 1927.

[46] Piergiuseppe Scardigli, Das Speyrer Blatt, in: Wilhelm Streitberg (Hg.), Die gotische Bibel, mit einem Nachtrag von Piergiuseppe Scardigli, Heidelberg ^{7}2000, 501–507.

[47] Eine Übersicht darüber bietet Lars Munkhammar, The Mystery of the Thousend Years, in: Christian T. Petersen (Hg.), Gotica Minora (I), Hanau 2002 (wie Anm. 17).

[48] Codex 795 der Nationalbibliothek Wien: Alkuin-Briefe und andere Traktate. Im Auftrage des Salzburger Erzbischofs Arn um 799 zu einem Sammelband vereinigt. Codex Vindobonensis 795 der Österreichischen Nationalbibliothek, Graz 1969, fol 20v; Die gotische Bibel (wie Anm. 46), 475–478.

[49] Codex lat. 528 der Nationalbibliothek Paris: Bernhard Bischoff, Ein karolingisches Denkmal des Gotischen (zweite Hälfte des neunten Jahrhunderts), in: ders., Anecdota novissima, Stuttgart 1984, 256–258; Piergiuseppe Scardigli, Gotica Parisina, in: Die gotische Bibel (wie Anm. 46), 514f.

[50] Walahfrid Strabo, De exordiis 7, in: MGH Capit II 2 (^{2}1897), 484.

[51] Salvian von Marseille, De gubernatione dei VII 11, in: SC 220 (1975), 426.

ihm zugemessene symbolische Bedeutung gewesen sein. Seiner liturgischen Bestimmung nach war er das Evangelienbuch der Hofkirche Theoderichs. Als Königsevangeliar war er aber zugleich ein Erfolg verheißendes Heilszeichen. Auch dem entsprach seine repräsentative Ausführung. Diese Bedeutung konnte noch gewichtiger werden, seit die ostgotischen Könige nach der Königserhebung des Heerführers Vitigis (536–540) nicht mehr die angestammte Legitimation einer Zugehörigkeit zur Amalerdynastie besaßen, der ein göttlicher Ursprung zugeschrieben worden war.[52]

Der Vertrag von 551 zeigt, dass die Anastasiakirche in Ravenna auch elf Jahre nach der byzantinischen Inbesitznahme der Stadt noch in gotisch-arianischer Hand und ihre Geistlichkeit handlungsfähig war. Ihr Bischofssitz aber war unbesetzt. Zwar spricht die Urkunde von einem möglichen zukünftigen Bischof; doch das war nur eine theoretische Aussage. Mit der Vakanz kündigt sich an, dass jedenfalls in Ravenna die Tage der arianischen Kirche gezählt waren. Das ist kaum eine Folge der *sanctio pragmatica* Justinians von 554. Mit ihr wurde der *Codex Justinianus* für das ehemalige ostgotische Herrschaftsgebiet in Kraft gesetzt. Dabei wurde auch die Rückerstattung von Vermögenswerten römischer Eigentümer verfügt, die unter ostgotischer Herrschaft entfremdet worden waren.[53] Es besteht jedoch kein Anlass anzunehmen, dass gotische arianische Kirchen auf enteignetem privatem Grund errichtet oder mit solchem Grund ausgestattet worden sind. In der jüngeren Diskussion ist überdies überhaupt die Vorstellung in Frage gestellt worden, dass die Ansiedlung der Goten im Herrschaftsbereich Theoderichs in größerem Umfang durch Zwangsabtretungen von Land erfolgt ist.[54]

Ausschlaggebend für die Entwicklung in Ravenna ist vielmehr ein Edikt, das Justinian (527–565) während der Amtszeit des Ravennater Bischofs Agnellus (557–570) erlassen hat. Der gleichnamige Bistumschronist aus dem neunten Jahrhundert referiert seinen Inhalt: „Temporibus istius Iustinianus rectae fidei augustus omnes Gothorum substantias huic ecclesiae et beato Agnello episcopo habere concessit, non solum in urbibus, sed et in suburbanis villis et viculis etiam, et templa et aras, servos et ancillas, quicquid ad eorum ius vel ritum paganorum pertinere potuit, omnia hui condonavit et concessit et per privilegia confirmavit et corporaliter per epistolam tradi fecit."[55] Das heißt: „Zu dessen Zeit hat der rechtgläubige Kaiser Justinian das gesamte Vermögen der Goten dieser Kirche und dem heiligen Bischof Agnellus als Besitz gewährt, nicht allein in den Städten, sondern auch in den vorstädtischen Ortschaften und Dörfern, sowohl Kirchen als auch Altäre, Knechte und Mägde, alles ihrem Besitzanspruch oder dem Brauch der Heiden Zuordnenbare, alles hat er ihm verliehen und gewährt und durch Privilegien bestätigt und veranlaßt, dass es tatsächlich durch eine Urkunde übergeben wurde." Das Regest zeigt, dass es nicht um eine Rückerstattung entfremdeten Vermögens an private Eigentümer geht. Vielmehr wird das „gesamte Vermögen der Goten" in Ravenna und seinen Vor-

[52] Zu den religiösen Aspekten des ostgotischen Königtums vgl. Andreas Goltz, Sakralkönigtum § 14, in: RGA^2 26, 238–247.

[53] Sanctio pragmatica de petitione Vigilii vom 13. August 554: Corpus Iuris Civilis III. Novellae, hg. v. Rudolf Schoell/Wilhem Kroll, Berlin 1895, 800.

[54] Wolfram, Goten (wie Anm. 44), 295–299; Frank M. Ausbüttel, Theoderich der Große, Darmstadt 2003, 65f.

[55] Agnellus, LP 85 (wie Anm. 2), 338.

städten der katholischen Kirche übereignet. Es bestand wahrscheinlich vornehmlich oder ganz aus Königs- und Kirchengut. Nur beiläufig erwähnt der Chronist, dass nicht nur dieser gotische Besitz samt seinen Kirchen (*templa*) erfasst wurde. Er spricht auch von heidnischen Kultstätten (*arae*) und von Vermögen, das heidnischem Kultbrauch gewidmet war. Das Edikt strebte eine umfassende religiöse Konformität an. Neben dem gotischen Arianismus sollte es auch überdauernde Reste des einheimischen Heidentums beseitigen. Es wurde von Bischof Agnellus umgesetzt. Dabei hat er die gotischen Kirchen „rekonziliiert", wie es nicht zutreffend, aber vermutlich unreflektiert und daher untechnisch heißt.[56] Die Anastasiakirche wurde bei dieser Gelegenheit dem Märtyrer Theodor von Euchaïta gewidmet,[57] einem christlichen Fanatiker, der 306 wegen Niederbrennung eines Tempels hingerichtet worden war. Später erhielt sie den Titel Spirito Santo. Durch das Edikt Justinians und seine Umsetzung durch Agnellus war der gotisch-arianischen Kirche in Ravenna ihre bisherige Existenzgrundlage entzogen. Möglicherweise ist ein Teil der Gemeinden und auch der Geistlichkeit in die katholische Kirche übergewechselt. Angesichts des offensichtlichen Selbstbewusstseins der in gotischer Sprache unterzeichnenden Geistlichen und *bokareis* ist aber denkbar, dass ein harter Kern in den Untergrund abgetaucht und erst über einen längeren Zeitraum abgestorben ist. Aufweisbare Spuren gibt es jedoch nicht.

[56] Agnellus, LP 86 (wie Anm. 2), 340.
[57] Agnellus, LP 86 (wie Anm. 2), 340–42.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Dr. Wim François
Katholieke Universiteit Leuven
Research Unit: History of Church and Theology
Sint-Michielsstraat 6 bus 3102
B-3000 Leuven

Prof. (emer.) Dr. Knut Schäferdiek
Jahnstr. 38g
53797 Lohmar

Andreas Müller
Bäckerstr. 52
32423 Minden
Tel. 0571-3884329

PD Dr. Roman Deutinger
Historisches Seminar der LMU
Mittelalterliche Geschichte
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München

Vorausschau auf den Aufsatzteil des Schwerpunkthefts: Märtyrerdebatten der christlichen Kirchen im 20. Jahrhundert

Gemeinhardt, Peter, Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation

Hauschild, Wolf-Dieter, Märtyrergedanken in der evangelischen Kirche

Kaiser, Jochen-Christoph, Protestantisches Märtyrertum im 20. Jahrhundert. Kirchlich-zeitgeschichtliche Anfragen an ein neues Handbuch

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Gladigow, Burkhard: Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft, hrg. v. Christoph Auffarth und Jörg Rüpke. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer GmbH 2005. (Religionswissenschaft heute, Bd. 1). Pp. 301. ISBN 3-17-018873-9.

Christoph Auffarth und Jörg Rüpke, beide Schüler des renommierten Religionswissenschaftlers Burkhard Gladigows, haben zu dessen 65. Geburtstag einen Band mit seinen wichtigsten Publikationen zum Thema herausgegeben. Die sorgsame Auswahl der zwischen 1976 und 2000 publizierten Texte entspricht ganz der Intention der mit vorliegender Publikationen startenden Reihe „Religionswissenschaft heute". Im Zentrum sollen „religionsgeschichtliche Arbeiten, die systematische Ergebnisse oder Anknüpfungspunkte für andere Disziplinen bieten", stehen sowie „Darstellungen zur Religionsgeschichte Europas und zu Entwicklungen, die das religiöse Gesicht der Welt in der Gegenwart prägen".

Die konzise Einleitung der beiden Herausgeber mit Bibliographie zeigt Burkard Gladigows wissenschaftlichen Werdegang und seine weit gespannten Interessen und Arbeitsschwerpunkte vor der hier skizzierten Fachentwicklung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Sie lässt auch Persönliches aufscheinen. Fokussiert werden die Perspektiven und Visionen des Religionswissenschaftlers hin zu dem „Projekt" einer „Europäischen Religionsgeschichte", an dem, wie Gladigow formuliert, „die komplexen Sinnbeziehungen erschlossen werden können, in deren Rahmen die traditionellen Religionen nur Elemente, Teilsysteme eines weitergefaßten Orientierungssystems darstellen"(301). Dies ist sein Ausblick und zugleich schließender Satz der Sammlung.

Fünf Kapitel bündeln seine Schriften thematisch wie problemorientiert. Einführend werden drei Aufsätze zur „Religionswissenschaft im Kontext der Kulturwissenschaften" (I) präsentiert. Es geht hier um grundsätzliche Fragestellungen zur Verortung von Religionswissenschaften im Kontext der anderen wissenschaftlichen Disziplinen. Dies geschieht immer mit forschungsgeschichtlichem Rückblick vor allem in kritischer Auseinandersetzung mit der (für ihn einstigen) Bezugsdisziplin Theologie.

Die folgenden Kapitel (II–IV) sind Gladigows Forschungsschwerpunkten gewidmet: Der Religionsgeschichte des alten Griechenlands und Roms, allerdings auch hier wieder thematisch fokussiert und gegenwärtigen, interdisziplinären kulturwissenschaftlichen Fragestellungen zugeordnet z. B. dem „iconic turn". Unter „Bilder und Vorstellungen von Göttern" (II) werden fünf Beiträge zusammengeführt, welche paradigmatisch die Öffnung der Disziplin zu nicht schriftlichen (textuellen) kulturellen Phänomenen aufzeigen, sich auf andere Medien der religiösen Kommunikation, Bildern und dem rituellen Umgang mit ihnen konzentrieren und die unterschiedlichen Funktionen im jeweiligen Symbolsystem der Kultur herausstellen.

Im Zentrum des Abschnittes „Viele Götter – viele Religionen" (III) stehen Strukturfragen und die Herausarbeitung von Charakteristika polytheistischer Religionen, v. a. mit Blick auf das antike Griechenland. Besonders inspirierend ist dabei die Frage, inwieweit die am historischen Material erarbeiteten Beschreibungsmodelle sich auch auf neuzeitliche, besonders gegenwärtige Pluralismen religiöser Gegenwartkultur übertragen lassen, was sie unterscheidet, inwieweit „Polytheismus" als Signum der Moderne aufrechterhalten werden kann.

„Tod und Gewalt, Opfer und Heil" ist ein weiterer Themenbereich unter dem eine umfassende religionswissenschaftliche Systematik des Opfers bis hin zu Gabe-Ritualen gegeben wird und Fragen nach den situativen, gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen analysiert und exemplarisch vorgeführt werden. Der letzte Artikel „Religion im Rahmen der theoretischen Biologie" leitet in das Schlusskapitel „Europäische Religionsgeschichte" über. Interdependenzen zwischen der Geschichte der Naturwissenschaften und der Religionsgeschichte in Europa werden skizziert, das im Zuge der Aufklärung erwach-

sene Spannungsverhältnis von Religion und Naturwissenschaften, das die europäische Religionsgeschichte als Gegenstand wie Disziplin entscheidend prägte und prägt. Von Einblicken in evolutionsbiologische Deutungen religiöser Phänomene, vom Ritual bis zur Religion selbst, führt das thematische Spektrum hin zu einer „Religionsgeschichte physikalischer Entwicklungen". Wissenschaftler werden damit als Produzenten von Orientierungswissen (14) wie als Konsumenten von Religion wahrgenommen.

Religionswissenschaftliches Arbeiten versteht Gladigow als eine Linie von Religionsgeschichte und damit wohl auch als religiöse Praxis.

Die die systematischen Überblicksdarstellungen der wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklungen des Faches im Fächerkanon – ganz im Sinne einer Archäologie der Disziplinen – vor allem der Auseinandersetzung mit einer kontextgelösten, theologisch geprägten, substantialistisch argumentierenden Phänomenologie der Religion und die nachdrückliche Kritik, Religion und Religionswissenschaft gleichzusetzen, sind Basis seines Ansatzes. Ganz ähnliche Entwicklungen lassen sich im Übrigen seit dem 19. Jahrhundert in der Ethnologie, der Volkskunde sowie Vor- und Frühgeschichte im Umfeld von Religionsdeutungen erkennen. Hier wie dort sind der Einfluss vor allem protestantischer Theologie, des Evolutionismus und der methodische Zugriff des kontextgelösten Vergleichs (Analogiesuche) unübersehbar.

Gladigow verfolgt, dies zeigt der Band anschaulich (wenn auch mit inhaltlichen Wiederholungen), über ein viertel Jahrhundert konsequent den Weg zu einem kulturwissenschaftlichen Modell, das Religion als kulturelles und anthropologisches Phänomen begreift, als ein „Deutungs- oder Symbolsystem" im Anschluss an soziologisch-ethnologischen Konzepte des späten 20. Jahrhunderts (Geertz, etc.), eine Entwicklung also, die in den anderen kulturwissenschaftlichen Disziplinen längst vollzogen wurde. Er fordert daher eine Erweiterung des Forschungsfeldes auf das Gesamtspektrum an religiösen Orientierungen in Europa auch für die Phase nach der Christianisierung, die, wie er schreibt, „gänzlich in die Obhut des Kirchenhistorikers" gestellt werde.

Als anregend erweisen sich vor allem die Fragstellungen zur Relevanz seiner Systematiken und Modelle für die Analyse und Interpretation von religiösen Phänomenen der Moderne wie der Gegenwart für eine kulturwissenschaftlich orientierte Geschichtswissenschaft.

Eichstätt *Angela Treiber*

Jahrbuch für badische Kirchen und Religionsgeschichte [Sigel-Vorschlag des Rez.: JBKRG]. Im Auftrag des Vorstands des Vereins für Kirchengeschichte in der Evang. Landeskirche in Baden hrg. von Albrecht Ernst, Thomas K. Kuhn u. Udo Wennemuth. Bd. 1. Stuttgart, Kohlhammer 2007. 302 S., 20 Abb., Kart. ISBN 978-3-17-019791-6 (Die Vereinsmitglieder erhalten das Jahrbuch als kostenlose Jahresgabe.).

Der badische Verein für Kirchengeschichte, in Vorformen seit 1921 bestehend, hat sich mit seinem Jahrbuch ein anspruchsvolles und ehrgeiziges Ziel gesetzt – nämlich für den Raum des Oberrheins und angrenzender Gebiete Kirchengeschichte, Christentums- und Religionsgeschichte zu präsentieren und zu fördern und damit die Landeskirchengeschichte voranzutreiben und zu dokumentieren, so der Vereinsvorsitzende, PD Dr. Johannes Ehmann, in seinem Geleitwort. Hatte der Verein nämlich bisher zwar schon rund siebzig wissenschaftliche Buchveröffentlichungen herausgebracht – überwiegend Monographien, darunter auch Quellensammlungen – , so war ein Periodikum seit rund zwanzig Jahren ein immer wieder gefordertes Desiderat geblieben, sieht man von dem vereinsinternen Korrespondenzblatt *Die Union* in den Jahren 1997 bis 2006 (14 Nummern) ab. Mit dem fehlenden badischen Kirchengeschichtsperiodikum stand der Verein zudem gegenüber seinen regionalen Nachbarvereinen vereinzelt da – erscheinen doch die *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte* bereits seit 1886 (zuletzt Bd. 106, 2006), die *Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde* seit 1925 bzw. 1950 (zuletzt Bd. 74, 2007) – beide jährlich, also ebenfalls praktisch Jahrbücher – und das *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung* seit 1949 (zuletzt Bd. 56, 2007).

Das im Dezember 2007 erstmals publizierte badische Jahrbuch – es war bereits 2005 für 2006 angekündigt worden – gleicht den anderen genannten Periodika in vielem (wenn auch gegenüber diesen der Umfang des ersten Bandes rund 100 Seiten geringer war). Die drei persönlichen Herausgeber Albrecht Ernst (Staatsarchivdirektor in Stuttgart), Thomas K. Kuhn (Professor in Basel und Bochum) und Udo Wennemuth (Kirchenrat in Karlsruhe als Leiter von Landeskirchlichem Archiv und Landeskirchlicher Bibliothek im Evangelischen Oberkirchenrat, zugleich Geschäftsführer des Vereins und damit Schriftleiter des Jahrbuchs) sind durch wissenschaftliche Veröffentlichungen vielfach ausgewiesene, gleichzeitig in aktiven Berufsverpflichtungen stehende Kirchenhistoriker sowie

Mitglieder im Vereinsvorstand. Die wiederkehrenden Rubriken des Jahrbuchs sind weitgehend die üblichen (einschließlich mancher kaum zu vermeidender Überschneidungen): *1. Beiträge zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte* (hier u. a. zu Melanchthon und zum Augsburger Religionsfrieden im Blick auf Baden und die Kurpfalz); *2. Jubiläen und Gedenktage* (hier u. a. zu Bonhoeffer und zu Paul Gerhardt in Baden); *3. Aus Gemeinden, Orten und Regionen* (zur Förderung und Anregung der lokal- und regionalgeschichtlichen Forschung); *4. Biographisches* (personenbezogene Forschung, auch Autobiographisches); *5. Quellen und Editionen* (neue und unbekannte Quellen und Materialien von allgemeinem Interesse mit Kommentierung); *6. Einführungen und Hilfsmittel* (Vorstellung von territorialkirchengeschichtlichen und historiographischen Hilfsmitteln); *7. Buchbesprechungen*; *8. Projekte, Mitteilungen und Berichte* (Forschungsvorhaben, Tagungsberichte, Vereinsnachrichten). – Insgesamt umfasst der erste Band 25 Beiträge mit einer Länge zwischen 35 und drei Seiten und 13 Rezensionen, verfasst von 25 verschiedenen Autoren und Autorinnen. Bei den Beiträgen handelt es sich allerdings oft um gedruckte Vorträge, was im ersten Band einer Neuerscheinung akzeptabel sein mag.

Eine Besonderheit stellt die Erweiterung der Kirchengeschichte hin zur Religionsgeschichte dar, womit mehr gemeint ist als die religiöse Volkskunde in den pfälzischen Blättern. Dazu heißt es im Editorial: „Neben Themen der evangelischen Christentumsgeschichte sollen auch die Geschichte anderer Konfessionen, der Juden und anderer Religionen in Baden in den Blick genommen werden." Was das konkret heißt, muss abgewartet werden; im ersten Band ist dies noch nicht ersichtlich.

Der Rezensent hat bisher ein Sigel für das Jahrbuch, ein Autorenverzeichnis und ein Abkürzungsverzeichnis vermisst. Eine Rubrik „Leserbriefe" ist erfahrungsgemäß ein ambivalentes Unterfangen, würde jedoch die Zahl der Leser und Abonnenten möglicherweise anheben. Einige Schwarz-Weiß-Abbildungen mehr als im ersten Band werden dem Jahrbuch gut tun. Das Lektorat durch den Schriftleiter sollte noch intensiver sein, um unnötige, bisweilen ärgerliche Versehen auszuschließen; nicht nur in Buchbesprechungen tauchten solche auf.

Dem neuen Jahrbuch des badischen Kirchengeschichtsverein ist Erfolg zu wünschen, das heißt eine lange Laufzeit, und den Abonnenten und Lesern eine regelmäßige Erscheinungsweise ohne Verzögerungen. Tatsächlich ist auch bereits Ende 2008 der zweite Band des JBKRG (so inzwischen das offizielle Sigel) mit 230 S. und 25 sw-Abbildungen erschienen.

Durmersheim *Gerhard Schwinge*

Koschorke, Klaus, Ludwig, Frieder, Delgado, Mariano (Hrg.): Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450 – 1990, Kirchen und Theologiegeschichte in Quellen Bd. VI: Außereuropäische Christentumsgeschichte, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 2004, 342 S., Brosch., 3-7887-2045-X.

Auf 320 Seiten präsentiert dieser Band, welcher der in Studium und Lehre seit langem bewährten Reihe „Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen" zugefügt wurde, 317 Quellentexte aus der in ihrer Vielfalt faszinierenden neuzeitlichen Geschichte des Christentums in den außereuropäischen Erdteilen Asien, Afrika und Lateinamerika, wo heute über 60% (im Falle der katholischen Kirche sogar 67%) aller Gläubigen leben.

Das Werk ist in drei kontinentale Segmente gegliedert, die wiederum jeweils in fünf Epochen unterteilt sind: 1450–1600, 1600–1800, 1800–1890, 1890–1945, 1945–1990. Diese Periodisierung mag vielleicht an einzelnen Stellen in regionaler oder konfessioneller Perspektive etwas willkürlich erscheinen; im ganzen ist sie aber überzeugend; sie ermöglicht wertvolle kontinentübergreifende Perspektiven. Alle ausgewählten Quellen sind durch eine prägnante Überschrift im ausführlichen Verzeichnis der Texte (S. 321–332) erfasst. Vorangestellt ist der Edition jeweils eine kurze verortende und kontextualisierende Einleitung.

Dabei wird man in einzelnen Fällen deren Akzentuierung sicher kritisch diskutieren können; dazu ein Beispiel: vgl. auf S. 52 die Bemerkungen zu Karl Gützlaff: „Der von der deutschen Erweckungsbewegung geprägte Karl Gützlaff (1803–1851) löste mit seinen enthusiastischen ‚Chinesischen Berichten' von 1841–1846 in Europa große Missionsbegeisterung aus. Sprachbegabt und überzeugt, daß China nur durch ‚einheimische Evangelisten' missioniert werden könne, wirkte Gützlaff – seit 1843 in Hongkong tätig – durch die Ausbildung chinesischer Prediger indirekt auch auf indigene Bewegungen wie die Taiping-Bewegung ein." Über denselben Missionar schreibt die derzeit in Mainz arbeitende chinesische Doktorandin Yan Wang in einer Besprechung der Dokumentation der 2001 in Erfurt zu Gützlaffs 150. Todestag veranstalteten Tagung, vergessen solle man nicht „Gützlaffs ungewöhnlich eifrigen Missionsdrang, seinen Ehrgeiz, den zeitweiligen Handel mit

Opium und seine darüber hinaus nicht zu vernachlässigende Rolle während des Opiumkrieges. Letzteres scheint seinem Respekt vor der chinesischen Zivilisation völlig zu widersprechen. ... Für Chinesen ist es nicht so leicht, Gützlaffs skrupellose Tätigkeit und Ambition für den britischen Kolonialismus in den Schatten eines Kulturvermittlers zu stellen. Allerdings beginnt man in China seit einiger Zeit, neu über ihn nachzudenken. Man sieht ihn jetzt weniger als Vertreter der evangelischen Kirche und mehr als Typus eines unabhängigen Missionars mit zahlreichen charakterlichen Besonderheiten und Absonderlichkeiten." (Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte 8, 2008, S. 357).

Auf die Edition folgen jeweils auch weiterführende Literaturhinweise. In Verbindung mit den auf S. 333 zusammengestellten Standardwerken zur Geschichte des Christentums in Asien, Afrika und Amerika steckt das Werk so voller Anregungen zum vertiefenden Studium. Das Länderregister zählt 54 Nationen auf; China und Indien, Ghana, Kongo, Nigeria und Südafrika, Brasilien, Mexiko und Peru sind am stärksten repräsentiert.

Soweit möglich, wird Quellen der Vorzug gegeben, die von einheimischen Christen bzw. Kirchen selbst verfasst worden sind. Deutschsprachigen Lesern und Nutzern des Bandes wird dadurch angeboten, eine nicht-eurozentrische Perspektive auf einzelne Ereignisse und Phasen der Kirchengeschichte einzunehmen. Dem Werk ist breite Aufnahme in Studium und Lehre zu wünschen, da es die im 21. Jahrhundert dringend erforderliche Öffnung kirchlichen und vor allem auch kirchengeschichtlichen Bewusstseins für globale Zusammenhänge in Vergangenheit und Gegenwart nachhaltig fördern kann.

Mainz *Johannes Meier*

Alte Kirche

Gregory of Nyssa: The Letters. Introduction, Translation and Commentary by Anna M. Silvas (= Supplements to Vigiliae Christianae 83), Leiden-Boston, Brill Verlag, 2007. XIX und 283 S., Geb., 978-90-04-152908.

Bei dem anzuzeigenden Band handelt es sich um die erste moderne Übertragung des gesamten Briefcorpus Gregors von Nyssa in die englische Sprache auf der Grundlage des aktuellen Forschungsstandes. Bisher musste man sich mit der Übersetzung von achtzehn Briefen durch W. Moore und H. A. Wilson in der Reihe *Nicene and Post-Nicene Fathers* von 1893 begnügen. Nach der großen kritischen Edition Giorgio Pasqualis in den *Gregorii Nysseni Opera* (Berlin 1925), die dreißig Briefe Gregors bot, sowie nach den weiteren Studien des 20. Jahrhunderts, die Umfang und Einordnung des Briefcorpus Gregors weiter vertieften, war die Übertragung von Moore und Wilson vollends ungenügend. Silvas' Übersetzung füllt daher eine große Lücke in der Gregor-Forschung im englischen Sprachraum. Denn die Übertragung eines antiken Textes in eine moderne Sprache stellt ja immer auch dessen Kommentierung dar.

Für den deutschen Sprachraum hatte diese Aufgabe Dörte Teske in der *Bibliothek der Griechischen Literatur*, Band 43 (Stuttgart 1997) erfüllt, für den französischen Pierre Maraval in den *Sources Chrétiennes*, vol. 363 (Paris 1990). Im Vergleich mit diesen beiden Übertragungen wird die Eigenart von Silvas' Werk am deutlichsten. Entsprechend dem Charakter der Reihe bietet Teske allein die deutsche Übersetzung der dreißig Briefe, begleitet von einer übergreifenden, aber strikt auf Inhalt und Einordnung der Briefe ausgerichteten Einleitung sowie knappen Anmerkungen. Maraval erarbeitet dagegen eine kritische Neuedition mit französischer Übersetzung, eingeleitet von zwei umfangreichen Kapiteln zur Person Gregors „nach seinen Briefen" und der Textüberlieferung, ergänzt durch einen reichen Anmerkungsapparat, den Silvas durchgehend auswertet (vgl. S. XII).

Silvas' Ausgabe ist ganz anders strukturiert, was sich vor allem darin zeigt, dass sie ihren Band erstmalig nicht auf die dreißig von Pasquali herausgegebenen Briefe beschränkt. Sie bilden das Herzstück (S. 103–210), davor stehen aber zwei „Präludien": Briefe von Gregors älterem Bruder Basilius an ihn bzw. über ihn (S. 73–88) und Briefe Gregors von Nazianz an Gregor von Nyssa (S. 89–101). Im Anschluss an die „Pasquali collection" fügt Silvas die kommentierte Übersetzung von weiteren sechs Briefen an, die Gregor von Nyssa zugeeignet werden (Supplementary collection, S. 211–270), darunter die *Epistula canonica ad Letoium* sowie Basilius, *Epistulae* 38 und 124. Zuletzt schlägt Silvas mit bedenkenswerten Gründen vor, Gregor als Autor

von Basilius' *Epistula* 365 „An den großen Kaiser" anzuerkennen.

Silvas geht es also erstmals darum, ein umfassendes Bild aller mit dem Briefcorpus Gregors zusammenhängenden Nachrichten zu bieten, nicht nur Übersetzung und Kommentar – ein innovativer und zukunftsträchtiger Ansatz. Dazu dient auch die ausführliche einleitende Biographie Gregors (S. 1–57), die entbehrlich wäre, wenn sie nicht darauf ausgerichtet wäre, systematisch die Informationen des Briefcorpus auszuwerten und mit den übrigen Daten des Lebens Gregors zu verknüpfen. Eine allgemeine Einleitung zu Entstehung, Charakter und Überlieferung der Briefe (S. 59–72), Bibliographie und Indices (S. 271–283) runden den Band ab.

Die Auswertung der Quellen und Literatur erscheint im allgemeinen umfassend, wenn man auch da und dort einige Titel vermisst. Zu Brief 2 fehlt z. B. J. Ulrich, Wallfahrt und Wallfahrtskritik bei Gregor von Nyssa: ZAC 3 (1999) 87–96; zu Brief 20: R. Stupperich, Zur Beschreibung einer galatischen Villa im 20. Brief Gregors von Nyssa: E. Schwertheim (ed.), Forschungen in Galatien, Bonn 1994, 157–169; zu Brief 25: R. Stupperich, Eine Architekturbeschreibung Gregors von Nyssa. Zur Diskussion um die Rekonstruktion des Martyrions von Nyssa im 25. Brief: A. Schütte u. a. (eds.), Studien zum antiken Kleinasien (FS K. Dörner), Bonn 1991, 111–124; zu Basilius, *Epistula* 38: R. Hübner, Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. *Ep. 38* des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der ὠὐσία bei den kappadozischen Brüdern: J. Fontaine, Ch. Kannengiesser (eds.), Epektasis (FS J. Daniélou), Paris 1972, 463–490; J. Hammerstaedt, Zur Echtheit von Basiliusbrief 38: *Tesserae* (FS J. Engemann) = JAC.E 18 (1991) 416–419.

Die jeweilige Auflistung der Manuskripte, nach denen die Editionen der Texte erfolgten (S. 68–70, 73–74, 89–90), kommt sicher dem Bestreben nach umfassender Information entgegen. Ob sie freilich dem Leser eines Buches nützen, das die griechischen Texte nicht enthält, bleibt dahingestellt. Gewiss erhält man dadurch einen Eindruck der Überlieferungsgeschichte. Ein Text, der diese vorstellt, wäre aber vielleicht leichter lesbar und für manchen zugänglicher, müsste dann aber auch weiter ausgreifen als nur die in den Editionen verwendeten Manuskripte aufzulisten.

Ähnliches gilt für die textkritischen Anmerkungen. Ein Beispiel aus Brief 11 Gregors von Nazianz (S. 90–91): Anmerkung 1 lautet: „Mss.: YM, LA, PR, Π, IF, BΞ, ed.: Gallay I, 16–18, tr. NPNF 2nd ser. 7 ('Ep. I'), 459–460." Nützt dem Leser der englischen Übersetzung die detaillierte Kenntnis der von Gallay für die kritische Edition des griechischen Textes verwendeten Handschriften? Die Einleitung erklärt dann: „Despite some fluctuation in the manuscripts, both the external and internal evidence favour Gregory of Nyssa as the addressee of this letter." Anmerkung 2 ergänzt dazu: „Γρηγορίῳ, Π, IF, BΞ, τῷ αὐτῷ YM, LA (i. e. Gregory of Nyssa), added in margin of A.: γρ. Ἀνδρωνίκῳ ἐν ἄλλῳ (written 'to Andronicus' in another), added in margin of PR: οὐκ πρὸς τὸν Νύσης, ἀλλὰ πρὸς ὠμόνυμόν τινα Γρηγόριον (not to the one from Nyssa, but to another Gregory of the same name)." In einer kritischen Edition ist ein solcher Apparat angebracht und funktionell. Hier scheint dagegen die Freude an detaillierter Vollständigkeit aller möglichen Informationen der auf den Leser zugeschnittenen, zielgerichteten Praktikabilität einer treffenden Auswahl zu widerstreiten.

Die Anmerkungen dagegen, die sich auf die inhaltliche Kommentierung und Angabe der Quellen der Briefautoren beziehen, sind kenntnisreich und äußerst nützlich. Die Einleitungen zu den einzelnen Briefen sind treffend und die englische Übersetzung – soweit dies ein Nicht-Muttersprachler beurteilen kann – nicht nur korrekt und gut lesbar, es gelingt der Übersetzerin auch, wie einleitend angestrebt (vgl. S. XIV), „a fair measure of Gregory's literary style and 'flavour'" zu inkorporieren.

Natürlich sind einzelne Punkte eines Werkes immer diskussionswürdig und ergänzungsfähig. Meist sagen aber die ausgewählten Kritikpunkte mehr über die Interessen des Rezensenten als über mögliche Desiderate des besprochenen Buches aus. Dies soll daher hier beiseitestehen mit der generellen Versicherung: Welche Details auch immer in Silvas' Buch diskussionswürdig sein mögen, sind sie das, weil das Ganze eine hervorragend erarbeitete, überreiche Fundgrube für die Gregorforschung darstellt.

Der Höhepunkt des Bandes ist nach bewährtem rhetorischem Brauch der Schluss: Silvas' Vorschlag, *Epistula* 365 Basilius' des Großen Gregor von Nyssa zuzuweisen (als Brief Nr. 37). Die Handschriften geben ihm nur den Titel „An den großen Kaiser", ohne einen Namen zu nennen. Jean Baptiste Cotelier ergänzte in seiner Pariser Basiliusedition von 1681 (tome II, p. 97) den Kaisernamen Theodosius und lehnte konsequenterweise Basilius' Autorschaft ab. Denn Theodosius wurde am 19. Januar 379 zum Augustus des Ostreiches proklamiert, während Basilius bereits spätestens am 1. Januar 379 verstorben war. Louis Sébastien LeNain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, tome IX, Paris 1703, 632f. äußerte dagegen die Meinung, dass der Brief seinem Stil nach dem jungen Basilius gehöre. Seit den Mauriner Herausgebern Julien Garnier und

Prudence Maran (tome III, Paris 1730, 466f. = PG 32, 1107–1110) hat sich dagegen Coteliers Auffassung allgemein durchgesetzt. Vgl. u. a. Paul Jonathan Fedwick, *Bibliotheca Basiliana Universalis I.: The Letters* (= CCG), Turnhout 1993, 661; Wolf-Dieter Hauschild, Basilius von Caesarea, Briefe, Dritter Teil (= Bibliothek der Griechischen Literatur 37), Stuttgart 1993, 255 Anm. 711. [Hauschild und Silvas sind insofern zu ergänzen, als sie beide nicht Cotelier zitieren.]

Tillemont's Beobachtung zugunsten der Autorschaft des Basilius, dass der Stil des Briefes „eines jungen Mannes und Rhetors nicht unwürdig" sei, überträgt Silvas nun auf Gregor von Nyssa. Sollte der Brief aus seiner Zeit als junger professioneller Rhetor stammen (364–371/72)? Ein so frühes Zeugnis aus der Hand Gregors wäre sensationell. Unterstützt würde dieser Schluss u. a. durch zwei weitere generell für Gregor charakteristische rhetorische Züge: (1) die detaillierten und lebendigen Beschreibungen von Naturereignissen und anderen Phänomenen und (2) seine Tendenz zur Schöpfung von Neologismen. Dennoch, die Wortschöpfung ἀστραποβροντοχαλαζωρειθροδαμάστου ὀργῆς (das gleichzeitige überwältigende Wüten von Blitz, Donner, Hagel und Fluten) ist mehr als kühn.

Silvas ist sich natürlich bewusst, dass sie keinen zwingenden Beweis für die Autorschaft Gregors bieten kann. Ihr Vorschlag ist aber gut begründet und bedenkenswert und daher eine willkommene Bereicherung der wissenschaftlichen Diskussion wie ihr ganzes hoch anzuerkennendes und äußerst nützliches Werk.

Paderborn *Hubertus R. Drobner*

Horn, Cornelia B.: Ascetism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The Career of Peter the Iberian, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press 2006, XX, 509 S., Geb., ISBN-10: 0-19-927753-2.

Für die oppositionellen Asketen Palästinas, die sich gegen die Christologie des Konzils von Chalzedon (451) formierten, stellte Petrus der Iberer († 491) zweifellos eine Schlüsselfigur dar. Dessen maßgebliche Rolle in der antichalzedonensischen Bewegung motiviert Vf.in zur historischen Rekonstruktion des asketisch-spirituellen Milieus, in dem Petrus lebte und das er gleichermaßen prägte. Im ersten Kapitel ihrer Studie, der ihre im April 2001 an der Catholic University of America, Washington DC vor Sidney H. Griffith, David W. Johnson und Robin Darling Young verteidigte Dissertation zugrunde liegt, präsentiert sie drei ursprünglich griechisch verfaßte, aber – abgesehen von einigen griechischen und koptischen Fragmenten – nur syrisch überlieferte Werke des Petrus-Schülers Johannes Rufus als ihre Hauptquellen: die *Vita Petri Iberi*, die *Plerophoriae* und *De obitu Theodosii*. Daneben verweist sie kurz auf die weniger wichtigen und von ihr daher seltener herangezogenen Werke des Zacharias Rhetor, macht auf eine späte georgische Petrus-Vita von geringem historischem Wert aufmerksam und unterstreicht schließlich, daß sie auch die Ergebnisse der historischen und archäologischen Forschung und gelegentlich andere Quellen in ihre Arbeit einbeziehen werde. Auf dieser Grundlage befaßt sie sich im zweiten Kapitel ausführlich mit der Biographie des Iberers, der als flüchtiger Bischof von Majuma die Position der Konzilsgegner weit über Palästina hinaus festigte und stärkte. Im dritten Kapitel behandelt sie asketische Einflüsse auf ihn und wesentliche Aspekte seiner Autorität als Asket. Hier arbeitet sie besonders heraus, wie Petrus kraft seiner asketischen Persönlichkeit die ortsbischöfliche und kaiserliche Autorität zu relativieren vermochte. Im vierten und fünften Kapitel macht Vf.in am Beispiel des Petrus deutlich, dass Pilgerschaft und das Tragen des Kreuzes die spirituelle und polemische Eigenart des antichalzedonensischen Asketentums Palästinas bildeten. Nach ihrem überzeugenden Ergebnis charakterisierte Johannes Rufus seinen asketischen Protagonisten Petrus kaum durch dogmatische Äußerungen, sondern demonstrierte dessen Glauben anhand einer Vita, in der Askese, lebenslange Pilgerschaft, Visionen und Kreuzesnachfolge die Hauptrolle spielen. Hinzu kommt die Verehrung des Kreuzes und anderer Reliquien an den heiligen Stätten Palästinas. Des weiteren entdeckt Vf.in bei Johannes Rufus die Wurzeln des antichalzedonensisch bzw. theopaschitisch ausgelegten Trishagion, wie sie auch eine wichtige Verbindung zwischen der von Johannes geschilderten Askese des Petrus und der des Severus von Antiochien nachweist. Im Anhang erstellt sie eine detaillierte Übersicht, in die sie die in ihrem Werk behandelten Personen, Ereignisse und Konstellationen in chronologischer Reihenfolge einordnet. Ein Gesamt- und ein Bibelstellenregister erschließen ihr Buch. Freilich regelt Kanon 28 von Chalzedon nicht, wie Vf.in S. 75 Anm. 128 meint, die übermetropolitane Stellung Jerusalems, sondern die Konstantinopels. Offensichtlich verwechselt sie damit die am 26. Oktober 451 abgehaltene Sitzung von Chalzedon, auf der die Väter Bischof Juvenal von Jerusalem die übermetropolitane Jurisdiktion über die drei Provinzen Palästinas zugestanden (vgl. Actio VIII,3–17; ed. Eduard Schwartz, ACO 2,1,3, 5^{8}-7^{5}). Statt „She [Melania the Younger] then

went first to Tagaste" muß es S. 138 heißen: „They [Melania, her husband Pinianus, and her mother Albina]", da sich Melania nach dem Ausweis der von Vf.in in Anm. 99–102 zitierten *Vita S. Melaniae Iunioris* stets in Gesellschaft der beiden Letztgenannten befand. Bei der Behandlung der Reliquien des Kreuzes und ihrer frühen Verehrung fehlt das Standardwerk von *A[natole] Frolow, La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte, Paris 1961*, das Vf.in einige Arbeit und z. B. die Fehleinschätzung erspart hätte, dass der von Paulinus von Nola 403 verfasste Brief an Sulpicius Severus „may be the first literary testimony among the Latin Fathers to pieces of the True Cross" (S. 356). Denn wie *Frolow*, 161–166 Nr. 9–11 richtig dokumentiert, kommen vor Paulinus schon die Zeugnisse der Egeria und des Hieronymus. Ebenso erwähnte Ambrosius von Mailand im Rahmen der Kreuzauffindungslegende Kreuzesreliquien in seiner 395 gehaltenen Trauerrede auf Kaiser Theodosius I.; vgl. *Ambrosius von Mailand, obit. Theod.* 43–48 (ed. Otto Faller S. I., Sancti Ambrosii Opera, Bd. 7 [= CSEL 73] 393–397). Laut der neueren Forschung wurde auch der von Vf.in ins frühe 5. Jh. datierte Pilgerbericht der Egeria (S. 355) eventuell schon 381–384, sicher aber Ende des 4. Jh.s verfaßt; vgl. *Georg Röwekamp*, Egeria, in: Siegmar Döpp / Wilhelm Geerlings (Hrg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg Basel Wien 2002², 214f., hier 214 (mit Lit.). So sind diese beispielhaft herausgegriffenen Details zwar zu korrigieren; das ändert aber nichts am grundsätzlichen Verdienst der Vf.in, das im 5. Jh. in Palästina herrschende asketische Milieu antichalzedonensischer Prägung umfassend und weiterführend erschlossen zu haben, zumal dessen Einfluss auf Liturgie und Spiritualität des christlichen Ostens bedeutend war. Jeder am spätantiken palästinensischen Mönchtum Interessierte wird das Buch mit Gewinn lesen.

Eichstätt *Johannes Hofmann*

Markschies, Christoph: Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, geb., VI + 525 S., ISBN 978-3-16-149263-1.

Was ist und wie entsteht christliche Theologie? Diese Frage legt sich nahe, wenn man eine materiale Darstellung der altkirchlichen Theologiegeschichte geben möchte. Dazu bedarf es – so die These von Christoph Markschies (= M.) – zuvor der Erhellung der „institutionellen Zusammenhänge" (2), d. h. der Entstehungs- und Rezeptionskontexte, in welche die antike Theologie eingebettet war und die sich vom Schreibtisch des protestantischen Professors doch ganz erheblich unterscheiden. Diese Einsicht ist prinzipiell nicht neu, doch wurde Harnacks Forderung, die Institutionen als das „Knochengerüst der Geschichte" (31) zu studieren, bisher viel öfter zitiert als befolgt. M. legt in bewusster Beschränkung „Prolegomena" vor, die Institutionen und Normen des vorkonstantinischen Christentums thematisieren, wobei teils auch über diesen zeitlichen Rahmen hinausgegangen wird. Das Interesse ist ein dezidiert theologisches, kein religionswissenschaftliches (5), soll doch diesen Vorbemerkungen einmal eine materiale Theologiegeschichte folgen. Dabei ist die Abgrenzung der Prolegomena vom Korpus nicht immer eindeutig, denn z. B. der biblische Kanon ist ebenso Voraussetzung wie Produkt der frühchristlichen Theologie. Doch ist er charakteristisch für das Zusammenspiel von „Institutionalisierung und Normierung" (4), dem M. nachspüren will. Die „Prolegomena" behandeln nach einer Klärung der Begriffe „Theologie" und „Institution" (11–41) drei „institutionelle Kontexte", nämlich christliche Schulen und Lehrer, den Montanismus und den Gottesdienst (43–213), sodann den Kanon des Neuen Testaments als Paradigma einer die Institutionen regulierenden Norm (215–335), bevor nach „Identität und Pluralität des antiken Christentums" gefragt wird (337–383). Anhänge zu Kanonlisten, das Literaturverzeichnis und Register zu antiken Namen und Orten sowie zu modernen Autoren beschließen den Band.

„θεολογία" ist durch eine längere Entwicklung zum Inbegriff der Reflexion des christlichen Glaubens geworden (16). Erst im religiös grundierten Neuplatonismus trat der Begriff aus seinen zunächst kultischen und mythologischen Zusammenhängen heraus (21) und wurde dadurch auch für Christen im Sinne einer „vernünftigen christlichen Rechenschaft über Gott" rezipierbar (26), die dann seit Euseb von Caesarea mit den synodal verabschiedeten „Dogmen" in Verbindung gebracht wurde (29). Dieser Prozess ist nun keineswegs der Abfall von einer ursprünglichen, unspekulativen Theologie hin zu „frühkatholischen" Normen (vgl. 215f.). Dies gilt ebenso für die Herausbildung von Institutionen, die als „anthropologische Grundkategorie und als unausweichliches Ordnungs- und Bezugsraster jeglichen sozialen Handelns" gesehen werden und „normative Verhaltensstrukturen" nach sich ziehen (34f.), die in ihrer konkreten Gestalt, nicht jedoch in ihrer bloßen Gegebenheit problematisiert werden können. Institutionen sind keine Krisen- oder gar

Dekadenzprodukte, sondern die Konsequenz einer auf Dauer gestellten „erfolgreichen neuen Idee" (36). Dabei sind christliche und nichtchristliche Institutionen nicht überscharf voneinander abzugrenzen, vielmehr fordert M. zu Recht eine differenzierte Bewertung der Kategorie der kirchlichen „Mitgliedschaft" (39).

Drei institutionellen Kontexte exemplifizieren die Entstehungszusammenhänge christlicher Theologie. Prophetie, wie sie im Montanismus auftrat, war im späten 2. Jahrhundert nicht mehr selbstverständlich (117f.). Der „antimontanistische Anonymus" bei Euseb rückt die νέα προφητεία in die Nähe paganer Orakel und der dort begegnenden ekstatischen Phänomene – nicht ganz zu Unrecht, denn der Montanismus entstand im Umfeld der Orakelheiligtümer von Hierapolis und Laodicea (123). Anders als in Städten, dem Wirkungsfeld der Philosophen, war im ländlichen Kleinasien der Erweis „religiöser Macht" durch das „urchristliche Element ekstatischer Prophetie" in höherem Maße plausibel (132f.), womit der Montanismus sich zugleich als „archaisierend" und als „Inkulturationsphänomen" erweist, d. h. als „*Konvergenz* religiöser Formen" (135). Nach M. wandelte sich der Montanismus nicht zufällig zur selben Zeit in eine asketische Bewegung, als Clemens von Alexandrien auch den Niedergang der heidnischen Orakel konstatierte (136).

Die Darstellung des frühchristlichen Schulunterrichts beginnt mit dem paganen Unterricht, der bereits auf der Elementarstufe unausweichlich religiös geprägt war. Dennoch haben Christen kaum einmal dagegen protestiert – Tertullian ist hier, wie so oft, wenig repräsentativ (54f.). M. sucht die Erklärung dafür nicht in der Irrelevanz von Religion für den Unterricht, sondern in der „geringen Intensität der Christianisierung von Mitgliedern christlicher Gemeinden" (53). Der Bildungskanon verband gerade die Christen mit den Nichtchristen: „Man besuchte zwar nicht dieselben Kulte, hatte aber dieselbe Schulbank gedrückt" (69). Daher kann es auch nicht erstaunen, dass sich gebildete Christen wie Origenes und Apolinarius von Laodicea beim Versuch, einen *christlichen* Bildungskanon zu etablieren, an der vertrauten ἐγκύκλιος παιδεία orientierten (74). Die Institutionalisierung der höheren Bildung vollzog sich in Anlehnung an die paganen Philosophenschulen – wobei M. „Popular-" und „Fachphilosophen" unterscheidet –, die als „Vereine" bzw. „Stiftungen" organisiert waren (81–87). Insofern die Diadoche einer philosophischen Schule den Streit unter den Lehrern keineswegs ausschloss, übernahm die christliche Theologie damit ein Modell des Unterrichts, dem Pluralität von vorneherein inhärent war – was mit der „streng normierten Traditionsweitergabe und institutionellen Ausgrenzung von Meinungen, wie sie die christliche Kirche dann in Gestalt von Kanon und *regula fidei* intendierte" (93), nur schwer kompatibel war. Insofern ist es signifikant, dass im 4. Jahrhundert die Bischöfe als Hüter der Orthodoxie die freien Lehrer verdrängten – was sich auch an der Definition des biblischen Kanons zeigt, die z. B. bei Athanasius als „Kampf der Durchsetzung [des Bischofs-] Amtes gegen die traditionellen institutionellen Ansprüche der freien theologischen Lehrer" erscheint (228). Origenes ist der Fachphilosoph des Christentums par excellence: In Alexandrien wirkte er im Rahmen der Katechetenausbildung, in Caesarea dann an seiner „christlichen Privatuniversität" (100f.), die allerdings keine *kirchliche* Institution war (107). Es ist schade, dass M. auf eine Behandlung der späteren „Schulen" des Christentums (Antiochia, Edessa, Nisibis) und vor allem auf eine genauere Analyse des katechetischen Unterrichts verzichtet, denn Origenes ist nur für einen kleinen Teil der antiken Christenheit repräsentativ, wohingegen die Katechese eine Institution mit größerer Breitenwirkung war. Dass mit seinem Entwurf eines christlichen Bildungskanons die „Christianisierung der höheren Bildungseinrichtungen in den folgenden Jahrhunderten" vorbereitet worden sei (212), gilt nur bedingt, denn der Ausgang der Spätantike brachte im Westen eher den Abbruch als eine Transformation der Bildungsinstitutionen, und Justinians Religionspolitik gab die Schulen in christliche Hände, aber nicht in kirchliche Verantwortung

Innovativ, aber von der Quellenlage her notwendig fragmentarisch ist das Kapitel „Der christliche Gottesdienst und seine Gebete". Nach Assmanns Unterscheidung zwischen „expliziter" und „impliziter" Theologie (14f.) gehört Origenes zur ersten, der Gottesdienst zur zweiten Form (137): Die Liturgien dokumentieren eine Art „Gemeindetheologie" (160). Die Entwicklung verläuft zwar „from freedom to formula" (Paul F. Bradshaw), doch darf man selbst bei freien Gebeten angesichts der Verwendung von biblischen Zitaten und vorgeprägten Wendungen „den improvisierten Anteil… keinesfalls überschätzen" (170). Die zunehmend in das eucharistische Hochgebet eindringende theologische Reflexion macht dieses im Sinne der o. g. Differenz „expliziter", für die Gemeinde aber auch unverständlicher (176). Spätestens im 3. Jahrhundert verfestigen sich in den Anaphoren die Themenkreise „Der Mensch vor Gott" und „Das Heilswerk Christi" (184, mit Achim Budde). Später lassen sich dann auch Spuren der trinitätstheologischen Debatten entdecken,

so in der griechischen Basilius-Anaphora, in der „mit quasi tagesaktuellen Formulierungen aus der antiochenischen Bekenntnistradition der Reichskirche die Heilsgeschichte in der Anamnese vergegenwärtigt und auf die anwesende Gemeinde appliziert" wird (207).

Entstehen also in differierenden institutionellen Kontexten unterschiedliche Arten von Theologie, so lässt sich fragen, welche Normen und Normierungsprozesse dafür maßgeblich sind. Als Paradigma dient der neutestamentliche Kanon, wobei „Kanonisierung" als „das Verbindlichmachen von Texten für eine Gruppe durch eine bestimmte Elite" verstanden wird (217). Bereits das *Fragmentum Muratorianum* zeigt, dass dabei theologische Interessen wirksam sind, insofern hier „die historisch zufällige Gestalt des neutestamentlichen Textcorpus durch Allegorie auf die Ebene des Prinzipiellen" gehoben wird (235); M. vermutet eine „Herkunft aus Vorträgen freier Lehrer" (236) und damit genau den institutionellen Kontext, gegen den sich später Athanasius mit seiner Kanondefinition wendet (s. o.). Ein solcher Lehrer war nach M. auch Marcion, der keinen Kanon „schaffen", sondern existierende Texte (dilettantisch) emendieren wollte (253). Er war also „nicht der Schöpfer der christlichen Bibel oder des Neuen Testamentes, sondern… der erste christliche Textphilologe, der sich in die alexandrinische Tradition" stellte und damit als „Zeuge für die Inkulturation der christlichen Theologie in den Wissenschaftsbetrieb ihrer Zeit" zu werten ist (259). Von hier aus zieht M. eine „pfeilgerade" Linie zu Origenes' „Privatuniversität", in deren Rahmen solche editorischen Bemühungen kunstgerecht ausgeführt wurden (261). Der Umfang des Kanons bleibt dabei variabel und wird bei Clemens von Alexandrien mit einem „Konzept gestufter Kanonizität" verbunden, das den „Diskussionslagen… unter mehrenteils paganen Interessenten am Christentum in einer antiken Bildungsmetropole" entspricht (276). Im „Laboratorium" der kaiserzeitlichen christlichen Theologie diente der Kanon dazu, „den axiomatischen Charakter bestimmter Aussagen sicherzustellen und einem gebildeten Publikum zu demonstrieren" (277) – was ganz analog für gnostische Schriften gilt, die letztlich auf dieselbe Institution der freien Lehrer zurückgeführt werden können, für die neben den mehrheitskirchlich verbindlichen Texten auch weitere Schriften Wertschätzung und Autorität genossen (287). Die Unterschiede liegen nicht im Umfang des Kanons oder in den aus paganen und jüdischen Institutionen übernommenen Methoden der Textbearbeitung, sondern letztlich in der „Loyalität", d. h. im normativen Rang gegebener Texte für eine Gruppe bzw. einen Lehrer (296). Wie aus Bibliothekskatalogen hervorgeht, war der Bestand biblischer Schriften auch nicht in jeder mehrheitskirchlichen Gemeinde gleich (320; vgl. die Listen im Anhang, 385–393), zudem gab es offensichtlich noch keine fixierte Reihenfolge oder eine Vorstellung von der „Heiligkeit" der kanonischen Schriften, die eine Durchmischung mit apokryphen oder patristischen Texten verboten hätte (323). Maßgeblich war vielmehr die liturgische oder katechetische Relevanz der Texte (332). Insofern schuf erst der monarchische Episkopat „mit seinen Normierungen… die abweichenden Entwürfe eines ‚Kanons' biblischer Schriften durch die von ihm ausgegrenzten häretischen Gruppen" (335).

Das führt abschließend auf die Frage, ob von einer Einheit des kaiserzeitlichen Christentums und seiner Theologie überhaupt gesprochen werden kann. Ausgangspunkt ist Walter Bauers Destruktion der Unterscheidung von Orthodoxie und Häresie als „traditioneller kirchlicher Gründungslegende" (341), der Bauer eine „quasi protestantische *Liberalität* der anfänglichen Verhältnisse" entgegen stellt (354). Freilich zeigt sich an der Diskussion seiner Thesen, dass eine Umkehrung der fixen Zuschreibungen von „Orthodoxie" und „Häresie" der komplexen Wirklichkeit der frühen Kirche ebenso wenig gerecht wird (368). Problematisch erscheint M. auch der viel verwendete Begriff der „Inkulturation", insofern er wiederum eine ursprüngliche Einheit und Reinheit des Evangeliums voraussetzt, das sich dann an plurale kulturelle Kontexte „akkomodieren" könne (372 f.). Angemessener sei von einem Spannungsfeld von „Identität und Pluralität" zu sprechen, wobei die unterschiedlichen institutionellen Kontexte, die je auf ihre Weise Identität konstituieren, oft unverbunden nebeneinander stehen und insofern die Pluralität des Christentums befördern (376). Dabei ist mit Michael Welker zwischen bloßer Vielfalt („Pluralität") und geordneter, abgegrenzter Vielheit („Pluralismus") zu unterscheiden, so dass sich die Identität des antiken Christentums dadurch konturieren lässt, dass man „die Frage nach den Grenzen der Pluralität" stellt (379). Darin liegt dann auch die Differenz zur paganen religiösen Reflexion, die – abgesehen von der spätantiken Philosophie, die sehr wohl religiös exklusivierende Züge trug – „weder normativ noch konfessorisch" (ebd.) war und in kultischem Pluralismus kein Problem sah. Von einer Einheit dieses christlichen Pluralismus ist nach M. dennoch zu sprechen: Sowohl die Außenwahrnehmung *des* Christentums als auch die formale Einheitlichkeit institutioneller Vollzüge und schließlich der „große Vorrat an theologischen Gemeinsamkeiten" deuten auf eine „identitätsbildende Mitte" hin,

konkret auf den „identitätsbestimmenden Eindruck von Wort, Werk und Person eines jüdischen Wanderpredigers" (381). Darin erkennt M. eine „*plurale Identität* im antiken Christentum…, die die kaiserzeitliche christliche Reflexion über die eigene Religion abbildet, weiterbildet und festhält" (382).

M.s Buch bietet eine Fülle von Einsichten, die mit souveräner Gelehrsamkeit vorgetragen und mit zahllosen Einzelbeobachtungen belegt werden. Der Institutionsbegriff wird in plausibler Weise dazu benutzt, bekannte und neue Erkenntnisse zu ordnen und so die Fundamente der antiken Theologiegeschichte freizulegen. Freilich setzt die gewählte Beschränkung auf die Kaiserzeit allein schon von der Quellenlage her dem Unternehmen Grenzen; und es fragt sich, ob die „konstantinische" Wende bezüglich der Schule und Liturgie wirklich so erhebliche Einschnitte brachte (vgl. 3 Anm. 4) oder ob nicht gerade die Ebene unterhalb der dogmatischen Diskurse des 4. Jahrhunderts davon zunächst einmal unberührt blieb. Zumindest für die Beteiligung der Christen am öffentlichen Schulwesen lassen sich gerade keine schlagenden Veränderungen feststellen, während bezüglich der Katechese nicht die Institution als solche, sondern die Zugangsvoraussetzungen diskutiert werden – Prolegomena zur Theologiegeschichte der Spätantike müssten sich daher dem Begriff der „Konversion" widmen. Was man dagegen für die Frühzeit vermisst, ist – um nur ein Beispiel zu nennen – die Märtyrerverehrung und ihr liturgischer Ort, wurde hier doch Theologie in unmittelbarer Abzielung auf Lebensdeutung und Ethik getrieben. Nun wäre es unbillig, einfach aufzuzählen, was der Rezensent gerne gelesen hätte; vielmehr gilt es, den methodischen Ansatz der Frage nach Institutionen und Normen zu würdigen, dessen Potenzial auszuloten sich zweifellos lohnt. Eine offene Frage ist, ob und wie auch die Geschichte der trinitarischen und christologischen Streitigkeiten in der Spätantike auf der Basis von M.s Prolegomena anders zu schreiben sein wird als bisher. Insofern bleibt zu hoffen, dass nicht erst „irgendwann (sic!) in einer ausführlichen Darstellung der Theologiegeschichte des antiken Christentums gezeigt" wird, „dass diese besondere Sicht trägt – und die hier vorgelegten Prolegomena tatsächlich das Fundament einer solchen Untersuchung bilden können" (383).

Göttingen *Peter Gemeinhardt*

Parvis, Sarah: Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy (325–345), The Oxford Early Christian Studies, Oxford, Oxford University Press, 2006, X, 291 S., Geb., 0-19-928013-4.

Die Arbeit von Sarah Parvis (= P.) verfolgt das Ziel, die Rolle Markells von Ankyra (= M.) in den trinitätstheologischen Streitigkeiten der Zeit von Nizäa (325) bis zum Bruch seines Bündnisses mit Athanasius (341) und seinem anschließenden Verschwinden von der kirchenhistorischen Bühne nachzuzeichnen. Im Unterschied zur Mehrheit der bisherigen monographischen Arbeiten über M. (Seibt, Vinzent, Lienhard) steht in P.'s Arbeit nicht die Theologie M.s, sondern eher seine kirchenpolitische Tätigkeit und seine Persönlichkeit im Mittelpunkt (5–7).

Im ersten, einleitenden Kapitel (8–37), versucht P. eine Skizze der Persönlichkeit des Kirchenmannes sowie des Theologen M. zu zeichnen. Seine maßgebliche Beteiligung, höchstwahrscheinlich gar, so P., als Vorsitzender (trotz der Anwesenheit des Bischofs von Antiochien, der in der Überlieferung der Teilnehmerliste mehrheitlich als Vorsitzender angeführt wird) am Konzil von Ankyra im Jahre 314 (15–6) führt P. zur Annahme, dass die bußdisziplinären Kanones des Konzils, die gegenüber etwa den Kanones von Elvira durch Nachsicht gekennzeichnet sind, von M. inspiriert wurden (21ff.); im nächsten Kapitel vermutet P., dass M. auch der Urheber der Kanones 5, 8 und 13 von Nizäa sein könnte, da diese die gleiche Klemenz in (buß-)disziplinären Fragen wie die Kanones von Ankyra aufweisen (93–4). Die Theologie M.s wird, im Gefolge von Th. Zahn, als ein Auswuchs der „kleinasiatischen" theologischen Tradition betrachtet (30–37).

Im zweiten Kapitel stellt die Verfasserin umfassend die Ereignisse um das nizänische Konzil dar. Durch eine präzise Analyse des Prozesses, in dem sich die zwei gegenüberstehenden „Bündnisse" („two alliances") konsolidierten, sowie ihrer Zusammensetzung (Herkunft bzw. theologischer Hintergrund der Bischöfe – M. steht theologisch Eustathius von Antiochien am nächsten, 57–60) wird die Geschlossenheit und Parteistruktur der zwei Bündnisse, v. a. aber der ariusfreundlichen Eusebianer, aufgezeigt (38–68). Auf dem Konzil von Nizäa selbst sei M. als Exponent des antiarianischen Bündnisses für Alexander v. Alexandrien aufgetreten, an der Erstellung des Symbols sei er aber nicht substanziell beteiligt gewesen; das „homousios" läge ihm eigentlich – trotz seines „Monismus" – ferne, da er konsequent von einer Hypostase, nicht aber von einer Ousia des Vaters und des Sohnes spricht (88–9).

Als M. sich 335 im Umfeld der Synode von Tyros weigerte, auf dem Einweihungsfest in Jerusalem (während Athanasius in Tyros im Hausarrest saß) die Kommunion mit Arius einzunehmen, nutzten die Eusebianer diese Gelegenheit, um Kaiser Konstantin M.s Hal-

tung als eine beleidigende Unterminierung seines Friedenplanes für die Kirche darzustellen und ihn dadurch gegenüber dem Bischof von Ankyra feindlich zu stimmen (121). Daraufhin soll Letzterer zu seiner eigenen Verteidigung sein *Contra Asterium* an Konstantin geschickt haben (127). P. hält diese Schrift, gegen Seibts These, nicht für eine kurz nach Tyrus für den Kaiser verfasste Apologie M.s, sondern datiert sie in die Zeit unmittelbar nach der Entstehung der Verteidigungsschrift des Asterius Sophista für Euseb von Nikomedia im Jahre 328 (119–123). Konstantin überließ, von M.s „Beleidigung" erzürnt, die Überprüfung der Schrift *Contra Asterium* auf deren Rechtgläubigkeit einer eusebianischen Synode (128); Euseb von Caesareas *Contra Marcellum* ist, wie P. nach Vinzent annimmt, das von diesem Konzil in Auftrag gegebene „Expertengutachten" (129f.).

Zu Recht betont P., dass die Konzilien, die M. (und Athanasius) verurteilt haben, allesamt von der gleichen Gruppe ihrer alten Gegner bemannt oder manipuliert wurden. Letzteres gilt auch für die antiochenische Kirchweihsynode (162ff.): Trotz der relativ hohen Teilnehmerzahl ist die leitende Funktion der alten Eusebianer unverkennbar, wie P. gegen eine Einschätzung des Konzils bzw. seiner Theologie als grosso modo repräsentativ für den gesamten Osten (z. B. Kelly, Hanson) zeigt. Die Diskreditierung der Theologie M.s, die laut P. auf dieser Synode basiert, ist daher ungerecht.

In überzeugender Weise vertritt die Autorin, dass dies, was sie den „Arianischen Mythos" nennt, von M. und Athanasius gemeinsam während ihres Aufenthaltes in Rom bei dem Bischof Julius „erfunden" worden ist (180f.); die Hauptelemente dieses „Arianischen Mythos" sind die Darstellung aller eusebianischen Bischöfe als Parteigänger des auf Nizäa verurteilten Presbyters, der Arianismus als Schirmbegriff, der die eigentlich auseinanderzuhaltenden trinitätstheologischen Positionen aller Eusebianer umfassen soll, das Festmachen dieses „Arianismus" an einer begrenzten Anzahl formelhafter Aussagen (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν usw.) bzw. das entsprechende formelhafte Festmachen der anti-arianischen Orthodoxie (an diesem Punkt habe M. den mehrheitsfähigeren Positionen des Athanasius wesentliche Zugeständnisse gemacht) und die Einordnung des „Arianismus" in eine Sukzession der Häretiker aller Zeiten. In diese Zeit der Zusammenarbeit von M. und Athanasius in Rom datiert P., anders als die meisten Forscher, die Schrift *de Sancta Ecclesia*, die sie (mit der Mehrheit der Forscher) M. zuschreibt (185–192).

Den Abbruch der Zusammenarbeit zwischen M. und Athanasius interpretiert P. nicht als einen zynischen Zug des Athanasius, der seinen alten Freund im Stich gelassen habe, sobald er ihn nicht mehr brauchte, sondern eher als ein bewusstes Sich-Zurückziehen M.s ins Privatleben. Dadurch habe er, so P., sich die Möglichkeit versichert, seiner eigenen Theologie, die für die neue Generation der pro-Nizäner unakzeptabel war, und seinem Schüler Photin treu zu bleiben, ohne dabei exkommuniziert zu werden bzw. den Bestrebungen des Athanasius, auf einer mehrheitsfähigeren theologischen Basis die Kircheneinheit wiederherzustellen, im Wege zu stehen (248–252).

P. unternimmt in diesem Buch eine Vielzahl von minutiös begründeten neuen Datierungen von Einzelereignissen und Texten und leistet somit einen originellen Beitrag zur Kirchengeschichte der von ihr untersuchten Zeit (325–345); die künftige Forschung wird zeigen, inwiefern sich diese ihre Positionen halten können. Es gelingt der Autorin, mit dem kärglichen wirklich einschlägigen Quellenmaterial ein lebhaftes Bild der Persönlichkeit M.s nachzuzeichnen. Die Ausarbeitung der Parteistruktur der Eusebianer, vom Ausbruch des Streites bis (mindestens) zum Tod der zwei Eusebii, ist m. E. eine der Hauptleistungen des Buches. Diese verschwörungsähnliche Struktur wird an einer Reihe von Ereignissen, wie der Absetzung des Eustathius von Antiochien, der Synode von Tyros mit dem Kirchweihfest in Jerusalem und der anschließenden Absetzung M.s, der Kirchweihsynode von Antiochien usw., durch sorgfältige Analyse der kirchenpolitischen Zugehörigkeit sowie des theologischen Hintergrunds der an diesen Ereignissen beteiligten Bischöfe, überzeugend nachgewiesen (dagegen s. z. B. David M. Gwynn, The Eusebians, Oxford 2007, der aber die These von P. keineswegs widerlegt). In ihrem Bemühen, die Parteistruktur der Eusebianer aufzuzeigen, beschreibt allerdings P. (in einigen wenigen Fällen) die Wechselwirkung zwischen Eusebianern und Konstantin m. E. etwas einseitig. So z. B. wenn sie die Position vertritt, dass die Eusebianer die Absetzung des Eustathius von Antiochien – und damit z. T. auch die Rehabilitierung Eusebs, die P. in die Zeit unmittelbar *nach* der Absetzung des Eustathius datiert – dadurch erwirkten, dass sie Konstantin, der hohe moralische Ansprüche an die Bischöfe stellte, mit einem Unzuchtsvorwurf gegen Eustathius zornig stimmten (vgl. die ähnliche Beschreibung der Erwirkung der Absetzung M.s); es ist aber sehr fraglich, ob Konstantin so unwissend über den wahren Charakter des kirchenpolitischen Konflikts bzw. gerade über die verschwörungsähnliche Parteistruktur der Eusebianer war, dass er sich derart leicht durch zweifelhafte Anklagen manipulieren ließ. Ist es nicht wahrscheinli-

cher, dass er eine viel aktivere Rolle in den kirchenpolitischen Umwälzungen spielte – indem er etwa sua sponte die Eusebianer begünstigte, weil er sie jetzt (d. h. nach dem Versagen der Nizäner) für fähiger hielt, den Kirchenfrieden wiederherzustellen? Doch gehören solche Einzelprobleme notwendig zu einer Arbeit dazu, die – wie das vorliegende Buch – eine klare eigene These über die kirchenhistorischen Entwicklungen eines Zeitabschnitts in ihrer Ganzheit formuliert. Die Arbeit zeichnet sich durchwegs durch erschöpfende, gründliche Quellenarbeit aus, die stets im Dialog (bzw. Auseinandersetzung) mit der wichtigsten bisherigen Forschung durchgeführt wird, so dass sowohl M.s Person als auch der eigentümliche Charakter der kirchenpolitischen Auseinandersetzung, u. a. dank dem treffsicheren Instinkt der Verfasserin für die Denk- und Handlungsweisen der Protagonisten, klarer hervortreten.

Tübingen *Nestor Kavvadas*

Puzicha, Michaela (Hrg.): Quellen und Texte zur Benediktusregel. In Zusammenarbeit mit Johannes Gärtner und Plazidus Hungerbühler, im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, St. Ottilien EOS-Verlag, 2007, XI, 651 S., Geb., 978-3-8306-7278-4.

Der vorliegende Band ist als ein weiteres Arbeitsinstrument zur Beschäftigung mit dem Text der *Regula Benedicti* (RB) gedacht und dient in erster Linie zur Ergänzung des im Jahre 2002 vom Institut für Benediktinische Studien/Salzburg erschienenen Kommentars zur RB [Michaela Puzicha (Hrg.), Kommentar zur Benediktusregel. Mit einer Einführung von Christian Schütz, Im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, St. Ottilien 2002]. Dieser Kommentar wollte explizit die historisch-wissenschaftliche Interpretation mit einer spirituellen Auslegung verbinden, um sie insbesondere für den an dieser Regel ausgerichteten Leserkreis der Benediktinerinnen und Benediktiner fruchtbar zu machen. Dementsprechend verwundert es nicht, dass dort zunächst die Grundsätze für die Abfassung eines Regelkommentars ausgehend vom geistlichen Profil Benedikts bzw. der RB vorgestellt werden (15–43). Neben dem literarischen Charakter der Regel, ihrer kontinuierlichen Bezogenheit auf die Schrift als das Wort Gottes und auf Christus, thematisiert der Autor Christian Schütz dann aber auch das, was unter der Überschrift „Der Erbe der Väter" als Umgang Benedikts und der Regel mit der Tradition bezeichnet wird (32–36). Benedikt erscheint in diesem Zusammenhang als eng mit der altkirchlichen Tradition verflochten, die hier als eine in sich geschlossene und vollkommen einheitliche Größe wahrgenommen wird: „Auf dem Weg direkter Zitate, bestimmter Anspielungen und Motive weiß sich der Autor der Regel in den gesamtkirchlichen Lehr-, Unterweisungs- und Überlieferungsvorgang eingebunden, der von den Apostolischen Vätern her über die Zeugen der Märtyrerkirche bis zu den großen Lehrer- und Verkündigergestalten des Ostens und Westens der patristischen Zeit verläuft" (33). Von den durchaus vielfältigen und manchmal auch gegenläufigen Überlieferungsvorgängen, von Streitigkeiten über die rechte Lehre, über unterschiedliche Akzentsetzungen und Abgrenzungsprozesse auch im Hinblick auf Lebensführung und Unterweisung erfährt die Leserschaft nichts. Als nicht weniger einheitlich wird nun auch die monastische Bewegung geschildert, deren spiritueller Grundkonsens folgendermaßen umrissen wird: „Primat Gottes und Priorität des Geistlichen, Vorrang der Gemeinschaft und des anderen vor dem Individuum, Askese, Gehorsam, Demut, Liebe, Discretio, Geduld und Freude" (35). Auch hier verlautet schlechterdings nichts über die bisweilen mit großer Bitterkeit geführten Konflikte darüber, wie denn diese Maßgaben in die jeweilige Praxis umzusetzen und immer wieder neu mit Leben zu erfüllen seien. Nur sehr kurz wird von „Wildwuchs in der monastischen Landschaft" und von „Fehlentwicklungen" gesprochen, die Benedikt mit seiner Regel dann aber nachhaltig korrigiert habe. Insgesamt wird die RB als eine ausgewogene und in sich stimmige Zusammenfassung der gesamten patristischen und monastischen Tradition an der Wende zum Frühmittelalter verstanden, was sich auch darin niederschlägt, dass der nach Kapiteln der RB geordnete Kommentar nicht nur die Stellung des Kapitels innerhalb der Regel und die biblischen Bezüge erörtert, sondern neben Text, Übersetzung und Kommentar auch einen eigenen Abschnitt zu Quellen und Tradition bietet. Weil die RB geradezu als ein handlich knappes Kompendium dieser Tradition verstanden wird, verzeichnet dieser Abschnitt in seinem Anmerkungsapparat nach Aussage von Christian Schütz dann auch „nahezu alle wichtigen einschlägigen patristischen und monastischen Autoren und Quellen der Alten Kirche durch direkte Zitate, Gedanken oder Anspielungen" (35).

Diese etwas längere Erörterung zu dem im Jahre 2002 erschienenen Kommentars zur RB ist notwendig, um zu verstehen und beurteilen zu können, was die hier zu besprechende Sammlung von Texten und Quellen zur RB aus dem Jahre 2007 sein will. Sie beabsichtigt ganz ausdrücklich, die im Anmerkungsapparat des Kommentarbandes lediglich genannten Texte

den heutigen Nonnen und Mönchen zur Verfügung zu stellen. Der Leser „wird durch die zusammengestellten Texte einer weitschweifigen Suche enthoben, und es wird ihm die erforderliche Kenntnis zugänglich gemacht. Der Band soll daher durch den Überblick über die der Benediktusregel zugrundeliegenden Traditionen gleichsam das patristische und frühmonastische Grundwissen vermitteln, das der Leser braucht, um sie besser zu verstehen und ihrem Anliegen gerecht werden zu können" (2).

Um welche Texte es sich bei diesem Grundwissen im einzelnen handelt, ist jedoch nicht immer ganz einfach auszumachen, da in den seltensten Fällen eine unmittelbare literarische Abhängigkeit zwischen der RB und einem der angegebenen Texte festgestellt werden kann. So geht es bei der Auswahl der im vorliegenden Band abgedruckten und übersetzten Texte weniger um philologisch interessante oder historisch relevante Parallelen als vielmehr einzig und allein um inhaltliche Übereinstimmungen mit der RB. Ausdrücklich wird gesagt, dass vor allem Textabschnitte ausgewählt wurden, die thematisch mit der RB übereinstimmen „und ihr Verständnis erleichtern" (5).

Eigenartigerweise werden in einigen Texten Bemerkungen ihrer jeweiligen Autoren, die zu einem kurzen erläuternden Kommentar herausfordern, einfach übergangen. Es verwundert, dass Cassiodor Clemens von Alexandrien den Beinamen Stromateus geben kann, ohne dass die Bearbeiter eine Fußnote für nötig erachten (155). Das wörtliche Zitat eines pythischen Orakels bei Tertullian (425) hätte ebenso eine knappe Anmerkung verdient wie die Erwähnung des Donatus bei Augustin (152).

Selbst wenn völlig unsicher bleiben muss, ob der Verfasser der RB den entsprechenden Text überhaupt gekannt hat, wird er dennoch geboten, um „den monastischen, spirituellen und theologischen Hintergrund [zu] beleuchten und den Regeltext in einem neuen Kontext [zu] lesen" (5).

So wird etwa zu den in RB 4 aufgezählten Werkzeugen der geistlichen Kunst angefangen mit der Didache eine ganze Fülle von Texten geboten, die Weisungen zum geistlichen Leben in Form von Sentenzensammlungen bieten (69ff.). In ähnlicher Weise wird zu RB 43 und 44 auf die vier Bußstufen der östlichen Kirche hingewiesen, obwohl nur von „einer gewissen Analogie" ausgegangen werden kann (368f).

Insofern trägt der Band weniger dazu bei, dem interessierten, wenn auch nicht unbedingt fachkundigen Leser Quellen und Texte bereitzustellen und diese in ihrem historisch-philologischen Bezug zur RB zu erläutern, als ihm eine Art von altkirchlichem Lese- und Studienbuch an die Hand zu geben, das ihm – ausgehend von den in der RB verhandelten Themen – einen kleinen Blick in die Zeit vor der Abfassung dieser Regel ermöglichen soll. Dabei wird ihm die Zeit der Alten Kirche als ein zwar vielstimmiges, aber letztlich dennoch vollkommen harmonisches Ganzes vor sein inneres Auge gestellt.

Wie wenig die Bearbeiter dieses Lesebuches an den innerkirchlichen und selbst an den innermonastischen Konflikten interessiert sind, aus denen heraus die Texte entstanden sind, zeigt sich auch daran, dass sie die Spuren dieser Auseinandersetzungen, selbst wenn sie ausdrücklich in den Texten stehen, stillschweigend übergehen. An dieser Stelle sei nur auf zwei Beispiele hingewiesen: zum Thema der Gastfreundschaft des Klosters in RB 53 wird ein Abschnitt aus Hieronymus Adv. Ruf. 3,17 geboten, der allerdings eine unübersehbare Spitze gegen dessen einstigen Freund und Weggefährten Rufin enthält. Hieronymus stellt es so dar, als nähme Rufin in sein Jerusalemer Kloster auch Häretiker auf und diskutiere mit ihnen über ihre Ansichten. Diese Passage bleibt gänzlich unkommentiert, während Rufins Vorwurf gegen Hieronymus, Apol. Adv. Hier. 2,37.39, zumindest knapp erläutert wird (172f.). Ähnlich verhält es sich auch mit einem Text zu RB 73,5, wo Benedikt explizit die Quellen nennt, die er für seine Regel herangezogen hat. Hier wird Cassiodor Inst. I,29,2 als Text geboten, der seinen Mönchen ebenfalls die geflissentliche Lektüre der Schriften Cassians empfiehlt. Allerdings weiß Cassiodor davon zu berichten, dass Cassian hinsichtlich seiner Ansicht über den freien Willen von Prosper getadelt worden sei und empfiehlt deshalb, Cassian *sub cautela* zu lesen. Auch dazu gibt es keinerlei erläuternde Anmerkung (597).

Auffälligerweise fehlen der Zusammenstellung nun aber gerade die Parallelen aus der *Regula Magistri* (RM), die inzwischen allgemein als direkte Vorlage für die RB angesehen wird. Wer diese beiden Texte miteinander vergleichen möchte, wird auf die im Jahre 1998 in den *Regula Benedicti Studia Supplementa* Bd. 10 erschienene Synopse verwiesen.

Ein sehr kurzes Autoren- und Werkverzeichnis sowie ein Stellenverzeichnis erschließen den Band. Die knappen Angaben zu den Autoren und den in der Textsammlung aufgenommenen Werken konzentrieren sich fast ausschließlich auf die Gegenstände, die in der RB eine Rolle spielen, so dass unter Umständen sehr ungewöhnliche Portraits entstehen, wie etwa das des Tertullian (626f.). Obwohl wir über seine innergemeindliche Stellung nichts wissen, wird hier vermutet, er sei vielleicht als Presbyter mit seelsorgerlichen

Aufgaben betraut gewesen, weil seine Schriften um Themen der Ethik, Askese, Taufe und Gemeindeleben kreisten. Von Tertullian als dem berühmten Verteidiger des christlichen Glaubens und unermüdlichen Kämpfer gegen die unterschiedlichen Häresien erfährt man hingegen nichts, weil dieser Aspekt seiner Tätigkeit keinen Bezug zur RB aufweist. Darüber hinaus wird dann noch von seiner Wendung zum Montanismus und seinem Bruch mit der katholischen Kirche um das Jahr 213 herum berichtet, auch wenn die neuere Forschung inzwischen mehrheitlich davon ausgeht, dass sich die nordafrikanischen Montanisten eher als geistbegabte Elite innerhalb der Gemeinden verstanden haben.

Wenn all diejenigen, die sich für die RB interessieren, das hier vorliegende Lese- und Studienbuch intensiv durcharbeiteten und sich darüber hinaus vielleicht auch noch dazu anregen ließen, den einen oder anderen Text als Ganzen in seinem historischen Kontext zu lesen, dann wäre das ein schöner Erfolg.

Berlin *Katharina Greschat*

Mittelalter

Daub, Susanne: Von der Bibel zum Epos. Poetische Strategien des Laurentius am geistlichen Hof von Durham, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 2005, 283 S., Geb. 3-412-14005-8.

Nach ihrer 2002 publizierten Edition des Hypognosticon, eines im 12. Jahrhundert entstandenen Bibelepos des englischen Benediktiners Laurentius von Durham, legt Susanne Daub (künftig D.) in ihrer Habilitationsschrift nun eine eingehende, insbesondere an den Arbeiten Gérard Genettes orientierte Analyse der Erzählstruktur dieses Werks vor. Der Untersuchungsgang entwickelt sich anhand einer Auswahl repräsentativer Stellen, die nach einer kurzen Einleitung (S. 11–14) in zwei Hauptabschnitten unter den Rubriken Makrostrukturen (S. 11–50) und Mikrostrukturen (S. 51–231) gruppiert werden. Die Ergebnisse werden in einer knappen Gesamtwertung (S. 231–239) resümiert.

Einen besonderen Hinweis verdienen die deutschen Übertragungen der analysierten Stellen, die den lateinischen Text durchgängig begleiten. Dieses Subsidium stellt in sich eine eigene literarische Leistung dar, zumal D. eine rhythmische Gestaltung gewählt hat, die an die Quantitäten der lateinischen Metrums (Daktylen) erinnern und in ihrer Wortwahl und Syntax den hohen stilistischen Anspruch des lateinischen Texts anklingen lassen soll. Teilweise wirkt diese schon fast als Nachdichtung zu bezeichnende Übertragung allerdings so artifiziell – exemplarisch genannt seien die Wiedergabe des lateinischen *modus* (als „Temperans" für die Liebesglut) mit dem mittelhochdeutschen *mâze* (S. 102) oder Übersetzungen wie „Machtfrau" und „Heilsmagd" für *virgo salus* und *femina virtus* (S. 43) und im selben Zusammenhang „Fleischlast" für die *passio carnis* -, dass man sich bei allem Respekt vor dem sprachschöpferischen Impetus doch fragen könnte, ob eine nüchterne Prosaübertragung dem Ziel einer präzisen Rechenschaftsablage über Textstruktur und Inhalt nicht doch dienlicher hätte sein können.

Wie bereits angedeutet, liegt das Hauptaugenmerk D.s auf den verschiedenen literarischen Verfahren, die Laurentius anwendet. Dazu gehören nebst zumeist aus der antiken Epik übernommenen Schmuckelementen wie der Figurenrede, den allegorischen Bildern oder den Sach- und Personenbeschreibungen auch nicht streng literarische Ausdrucksformen wie Gebet, Hymnus, Betrachtung, exegetischer Kommentar usw., die der Autor in seinen Text einwebt und in durchaus experimentierfreudiger Offenheit mit den klassischen Erzähltechniken zu einem hybriden, geradezu als Patchwork zu bezeichnenden Konstrukt verbindet.

In dieser in konsequent durchgehaltener Kleinarbeit aus den ausgewählten Textpartien gewonnenen Analyse liegt die eigentliche Qualität von D.s Untersuchung. Sie führt zum Fazit, das Hypognosticon sei zu verstehen als „künstlerische Sicht auf die Heilsgeschichte..., in der christlich gedeutete Geschichte mit den Mitteln fiktionaler Literatur gestaltet ist" (S. 231).

In der hier angedeuteten Spannung zwischen „Heteronomie" des Inhaltlichen – ein Werk, das sich als Nachdichtung des Bibeltexts versteht, bewegt sich in einem dezidiert von Normativität bestimmten Diskursfeld – und „autonomer", ja vielfach geradezu experimenteller dichterischer Formgestaltung liegt allerdings auch ein noch nicht voll ausgeschöpft Potential: „Gerade ein mittelalterlicher Text religiösen Inhalts tendiert... zu einer extratextuellen Pragmatik", so formuliert D. selbst

am Ende ihres Buchs (S. 239). Allerdings zieht die bewusste Textimmanenz ihres Untersuchungsansatz – mit der Intention begründet, durch eine solche Fokussierung die Eigenständigkeit von Laurentius' Werk schärfer zu konturieren und dadurch „eindeutige Ergebnisse zu gewinnen und zu formulieren" (S. 12) – den weitgehenden Verzicht auf historische und pragmatische Kontextualisierung nach sich. So könnte streckenweise der Eindruck entstehen, dass der dezidiert strukturalistisch-narratologische Ansatz die Verortung der inhaltlichen Aspekte sowohl in diachroner Hinsicht, nämlich innerhalb des Gattungszusammenhangs und darüber hinaus in der biblisch-theologischen Diskurstradition insgesamt, als auch synchron, im Blick auf das zeitgenössische theologische und spirituelle Umfeld des 12. Jahrhunderts also, aus dem Blick zu verlieren droht. Das ist insofern zu bedauern, als die dadurch zu gewinnenden komparatistischen Perspektiven sehr wohl Möglichkeiten der Kontrastierung und somit die Chance zu einer schärferen Herausarbeitung der spezifischen Eigenarten des Hypognosticon geboten hätten, zumal in dessen Text selbst immer wieder ein bewusstes rekurrierendes und transformierende Anknüpfen an „Hypotexte" (um bei Genette zu bleiben) erkennbar wird.

Das entsprechende intertextuelle Potential des Hypognosticons wird in D.s Arbeit immer wieder angedeutet, so zum Beispiel im Zusammenhang mit den hymnischen Versen über das Heilige Kreuz (VIII 195–224), wo sie Bezüge zu den Kreuzeshymnen von Venantius Fortunatus und speziell für die Verse 205–214 zur ps.-bernhardischen, wohl einem französischen Zeitgenossen des Laurentius zuzuschreibenden *Meditatio in passionem et resurrectionem domini* (etwas anachronistisch als theologische „Fachliteratur" bezeichnet) aufzeigen kann (S. 179–190).

Der schöne Fund im Zusammenhang mit VIII 205–214 wäre noch zu pointieren durch den Hinweis auf den Schlüsselbegriff der *transitio*, mit dem Laurentius den theologischen Horizont dieser Stelle, nämlich den Rekurs auf das alttestamentliche Pessach-Mahl, eben das Mahl des befreienden „Vorübergangs" (cf. Ex 12,11: *est enim phase id est transitus terrae*) und des Auszugs, gezielt verdeutlicht.

Die intertextuellen Bezüge ließen sich indes (nicht nur an dieser Stelle) noch erheblich stärker herausarbeiten. So könnte man etwa, um bei der eben angesprochenen Kreuzespreisung zu bleiben, im Zusammenhang mit der geradezu topischen Junktur *infernum spoliat* im zweiten Vers (VIII 196) ein ganzes Bündel von Bezügen beibringen: etwa Rupert von Deutz gleich mit mehreren Stellen (u. a. CCCM 9, S. 556 u. PL 169, 928) oder Honorius Augustodunensis (Gemma Animae I 45, PL 172, 557), aber auch eine Reihe von Konkordanzen im Bereich der liturgischen Dichtung sowie einen so frühen Beleg wie den in den Konzilsakten von Ephesus zitierten dritten Brief Cyrills an Nestorius (*pro omnibus gustavit mortem et tertio die resurgens spoliavit infernum*). Um Missverständnisse zu vermeiden: Nicht der zettelkastenartige Nachweis literarischer Abhängigkeit soll anhand eines solchen Beispiels angemahnt werden, vielmehr die stärkere Einordnung des Hypognosticon als eines „religiösen" Texts in eine genuin biblisch, liturgisch und theologisch geprägte Diskurstradition.

D. hat solche Aspekte aus methodologischen Gründen offenbar bewusst in den Hintergrund treten lassen, scheint allerdings die Probleme, die sich aus der Trennung zwischen einer rein poetologischen Perspektive und einer historischen und pragmatischen Kontextualisierung ergeben könnten, durchaus wahrgenommen zu haben. Nach der hier vorgelegten narratologischen Analyse des Hypognosticon als eines literarischen Kunstwerks soll deshalb eine stärker rezeptionsorientierte Untersuchung folgen, die vermehrt auch heteronome Faktoren des Erzählens in den Blick nehmen wird, wie am Ende des Buchs (S. 239) angekündigt wird. Diesem Supplement darf man mit Spannung entgegen sehen, zumal D. aufgrund ihrer intimen Kenntnis des Werks und seines Autors dafür bestens gerüstet erscheint.

Freiburg *Felix Heinzer*

Kruse, Britta-Juliane: Witwen. Kulturgeschichte eines Standes in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, 768 S., Berlin – New York de Gruyter, 2007, 978-3-11-018926-1.

Die von Britta-Juliane Kruse im Fach Germanistik an der Freien Universität Berlin vorgelegten Habilitationsschrift trägt einen selbstbewussten Untertitel, der auf ein Standardwerk hoffen lässt.

Kruse stellt eine beachtliche Anzahl von erbaulichen Schriften für Witwen vor, die in der Forschung bislang unberücksichtigt geblieben sind. Mit dem Witwenbuch des Erhart Groß und Felix Fabris Traktat „Von dem Regiment der andächtigen Witwen" betrachtet Kruse zunächst Verhaltensregeln für Witwen aus der Zeit des Spätmittelalters. Daneben stehen Trostschriften und Gebetbücher aus der Zeit zwischen 1500 und 1720. Ferner stellt Kruse zahlreiche Witwenspiegel vor, die Einblicke in die Lebensumstände von Witwen ermöglichen, etwa ihr Verhalten in Haus und

Öffentlichkeit, gegenüber ihren Kindern und dem Gesinde. Hier werden auch Fragen nach Trauermode und Witwenkleidung beantwortet, Einblicke in Ernährung, Körperpflege, Sexualität, Berufstätigkeit, Stiftungspraxis und Armenfürsorge der Witwen gegeben sowie Möglichkeiten der Wiederheirat beleuchtet. Schließlich stellt Kruse Paul Jacob Marpergers Traktat „Abbildung einer betrübten und wieder getrösteten Witwe" vor, worin Modelle sozialer Absicherung der Witwen erörtert werden.

An diese detaillierte Darstellung und Kommentierung der literarischen Texte schließt Kruse mehrere mikrohistorische Studien an. Hier stehen vor allem die Selbstzeugnisse der Nürnberger Patrizierinnen Katharina Behaim und Magdalena Paumgartner im Mittelpunkt. Kruse spürt der sozialen Situation beider Witwen anhand archivalischer Dokumente (Briefe und Urkunden aus Familienarchiven, Ratserlasse, Gerichtsbucheinträge, Stiftungen) nach und kann differenzierte Aussagen zu ihren beruflichen Perspektiven treffen. Die Autorin fasst zusammen, dass Witwen nicht selten als Lehrerinnen in der Mädchenbildung aktiv waren aber auch in Handel und Gewerbe arbeiteten. Daneben fungierten Witwen als Zubringerinnen (Dienstbotinnen des Nürnberger Rates) und Zuspringerinnen (Hilfen in bürgerlichen Haushalten) sowie als Stuhlwärterinnen oder Küsterinnen in den Kirchen, als „Kindermütter", d. h. Pflegerinnen im Findel- und Waisenhaus, bei der Geburtshilfe und in der Gesundheitsfürsorge. Anhand weiterer Beispiele aus Lübeck zeigt Kruse, dass Witwen als Stifterinnen für andere Frauen ihres Standes eintraten: sie stifteten für Seelhäuser oder Bildungseinrichtungen für Witwen. Anhand von Bittschriften zeigt Kruse auch die Versorgungsmöglichkeiten armer Witwen in Nürnberger Spitälern und Klöstern auf.

Zahlreiche Abbildungen (zum Teil aus den untersuchten Trost- und Erbauungsschriften) lockern die Darstellung nicht nur auf, sondern geben als Bildquellen Aufschluss über Kleidung, Stand und Tätigkeiten von Witwen.

Britta-Juliane Kruse führt auf der Grundlage eines breiten Panoramas verschiedener Texte ein weitgefächertes Bild von Witwen in Mittelalter und Früher Neuzeit vor Augen. Dennoch weist die Arbeit auch einige schwache Seiten auf. Weder die Einleitung noch das als „Nachwort" bezeichnete Schlusskapitel liefern das, was man von einer wissenschaftlichen Arbeit erwarten könnte: eine genaue Abgrenzung der Studie in Untersuchungsgegenstand, Zeitrahmen, Forschungsstand sowie eine konzise Zusammenfassung und fokussierte Darstellung der wichtigsten Ergebnisse. Unklar bleibt auch, nach welchen Kriterien die Quellentexte ausgewählt wurden und warum Nürnberger und Lübecker Witwen im Zentrum der Mikrostudien stehen. Hier kann allenfalls eine überdurchschnittlich gute Überlieferung vermutet werden. Die Verhältnisse von Witwen in wohlhabenden, patrizisch organisierten und kaufmännisch ausgerichteten Reichsstädten jedoch als „Kulturgeschichte eines Standes" zu verallgemeinern, scheint etwas zu weit gegriffen.

Besonderen Wert legt Kruse darauf, dass sie zahlreiche Witwenspiegel, Gebetbüche, Traktate und Predigten erstmals ins Licht der Öffentlichkeit gerückt hat. Dies ist ein großes Verdienst, das betont werden muss. Die Autorin weist jedoch mit unangenehmer Penetranz auf ihre Leistung hin (gehäuft S. 2–13, 646–650) und legt selbstbewusst nach: „Die repräsentativen, hier erstmals als Textgruppe behandelten, zwischen 1450 und 1500 im deutschen Frühhumanismus entstandenen normativen Schriften für Witwen dokumentieren das zunehmende Interesse der Zeitgenossen an dieser sozialen Zielgruppe. [...] Der Inhalt dieser neu in die Forschungsdiskussion eingeführten didaktischen Schriften wird zukünftig innerhalb der Diskussion über die ‚Querelle des femmes' Berücksichtigung finden müssen" (S. 3).

Als Grund dafür, warum die vorgestellten Texte bislang in wissenschaftlichen Beiträgen nicht berücksichtigt worden seien, nennt Kruse „Lektürehemmnisse, die sich daraus ergeben, daß die Trostschriften, Gebetbücher und Witwenspitel nur in alten Druckausgaben des 16. bis 18. Jahrhunderts greifbar sind. Mikrofilmkopien fehlen, und Bücher dieses Alters können auch nicht per Fernleihe verschickt werden, so daß Arbeitsaufenthalte in verschiedenen Bibliotheken die Entstehung dieses Buches erst möglich gemacht haben" (S. 7). Hiermit spricht die Autorin Selbstverständlichkeiten wissenschaftlichen Arbeitens an, die keinerlei Erwähnung bedurft hätten, geschweige denn selbstlobend betont werden sollten.

Neben diesen inhaltlichen Schwächen weist die Arbeit auch einige formale Mängel auf. So geht aus der Kapiteleinteilung nicht hervor, in welcher inneren Abhängigkeit die einzelnen Abschnitte zueinander stehen. Die Kapitel sind in ihrem Umfang sehr unausgewogen. Im Inhaltsverzeichnis erscheinen mehrere als „Anhänge" (S. 139, 301, 362, 520) bezeichnete Abschnitte, über deren Inhalt (Textauszüge aus verschiedenen Primärtexten und umfangreiche Tabellen) erst auf den angegebenen Seiten informiert wird. Unpraktisch für ein wissenschaftliches Werk ist auch, dass die Anmerkungen am Ende des Kapitels stehen; dies mag jedoch den Vorgaben des Verlags geschuldet sein.

Das Register, das ein reines Namensverzeichnis ist, scheint in einigen Einträgen nicht wirklich durchdacht. So finden sich etwa folgende Einträge: „Anna (eine Dienstmagd)"; „Anna (eine Küchenmagd)"; „Anna (eine Römerin)"; „Anna (eine Witwe)". Ein Sachregister hätte diesem Buch mehr gedient als die Auflistung dieser nicht näher bekannten Frauen, die niemand im Personenregister vermutet, geschweige denn sucht.

Obwohl die von Britta-Juliane Kruse vorgelegte Arbeit den klingenden Titeln von „interdisziplinärer Untersuchung" (Klappentext) und „Kulturgeschichte" nicht in allen Teilen gerecht wird, stellt sie doch einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des Witwenstandes in Spätmittelalter und Früher Neuzeit dar. Sie ist eine aktuelle Ergänzung zu der von der Historikerin und Volkskundlerin Gesa Ingendahl vorgelegten sozial- und kulturgeschichtlichen Studie: Witwen in der Frühen Neuzeit. Eine kulturhistorische Studie (Geschichte und Geschlechter Bd. 54). Frankfurt/Main 2006.

Heidelberg *Sabine Arend*

Riedl, Matthias: *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit* (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie 361), Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann 2004, 395 S., ISBN 3-8260-2697-7.

Joachim von Fiore (ca. 1135–1202) ist einer der wenig untersuchten Denker des Mittelalters, der vermutlich einen großen Einfluss auf das spätere Denken in Theologie und Geschichtstheologie bekommen hat und viel Einfluss auf andere Denker ausübte. Die Edition seiner Schriften für eine Joachim-von-Fiore-Gesamtausgabe, die im Gange ist, werden seine Schriften künftig viel leichter lesbar und diskutierbar sein lassen.

Die Doktorarbeit von Matthias Riedl versucht im jetzigen Wissensstand einen grundlegenden Blick auf Joachim von Fiore zu werfen, vor allem auf sein politisches Denken, das seiner theologischen Sichtweise nahe steht. Die Arbeit bringt so einen wichtigen Aspekt seines Denkens wieder neu ins Bewusstsein und versucht einige eigene Deutungen dafür zu geben.

In der Einleitung (9–16) wird auf wichtige Arbeiten über Joachims Denken verwiesen, die einander in vielen Bereichen widersprechen. So werden etwa die Arbeiten von Alois Dempf, Eugen Rosenstock-Huessy, Karl Löwith, Norman Cohn und Eric Voegelin genannt und kurz referiert. Riedl erkennt, dass vor allem die joachitischen Umformungen der Lehren Joachims (13) eine geschichtlich wichtige Bedeutung für die Weitergabe der Grundgedanken Joachims bekommen haben. Joachims zentrale Idee sei „die Idee des Fortschritts im Sinne einer geschichtlichen Vollendung der Menschheit" (13/14) gewesen.

So werden im ersten Kapitel „Die Grundlagen" (17–103) die Bedeutung der apokalyptischen Sicht Joachims aufgezeigt, die ein eigener, grundlegender Blickwinkel auf die Wirklichkeit ist. Anhand von Paulus Sicht der Kirche, die ansatzweise eine Heilsordnung zu verwirklichen beginne, die sich erst in der Zukunft ganz umsetzen ließe, beginnt Riedl das Mönchtum zu betrachten. Dabei ist ihm besonders Origenes' (61–76) Sichtweise wichtig, die auf Joachim von Fiores Sicht einen starken Einfluss gehabt hätte, auch wenn dieser sich dessen nicht bewusst gewesen sei (68). Ebenso verweist Riedl auch auf Antonius und dessen Lehre von der Anachoresis, dem Auszug aus der Gesellschaft, den die frühen Eremiten und Mönche vollzogen (77–91) und auf Pachomius (91–103), der aus einer Gruppe von Einsiedlern das erste christliche Kloster gegründet hat. Damit sind einige grundlegende Elemente angesprochen, die der Mönch Joachim teilweise sicherlich sehr gut gekannt hat.

Das zweite Kapitel widmet sich der „Geschichtsdeutung und Politikberatung" (104–204). Dabei beginnt auf Seite 119 die fundierte Auseinandersetzung mit Joachim von Fiore selber. Um Joachim zu Wort kommen zu lassen, zitiert Riedl Joachims Text „Genealogia" in deutscher Übersetzung (123–126). Neben der apokalyptischen Dimension spricht Joachim darin auch von der Legitimität des päpstlichen Führungsanspruches. Joachims Deutungen sind nicht leicht verständlich, werden in der Arbeit Riedls aber breit entfaltet. Ebenso wird im Folgenden auf das Werk „De prophetia ignota" eingegangen, auf das sich verbreitende Verständnis des Antichrist und auf die Schrift „Intelligentia super calathis", in der über damals aktuelle politische Fragen und Fragen der Prophetie gesprochen wird. Diesen kleineren und wenig bekannten Schriften Joachims gibt Riedl eine große Bedeutung für das Verständnis seines Denkens und entdeckt, dass Joachim nicht einfach ein zurückgezogener Mönch war, sondern ein die aktuelle Politik kennender Schriftsteller, der aus dem Glauben heraus politische Reformvorschläge machte. „Joachim von Fiore war weder ein Revolutionär noch ein Utopist, sondern ein Reformer." (204)

Im dritten Kapitel „Dimensionen der Erfahrung" (205–252) bezieht Riedl das bekannte Werk „Psalterium decem chordarum" in seine Überlegungen ein. Dabei betont er den von der zisterziensischen Spiritualität beeinflussten Blick Joachims auf Jesus Christus, der sich in

der Kenosis (Selbstentäußerung) den Menschen schenke. Das IV. Lateranische Konzil kritisiert 1215 Joachims Erkenntnislehre, die den immer bedeutender werdenden Theologen Petrus Lombardus angegriffen hat und den die Kirche entschieden verteidigt. Das Konzil kritisiert aber nicht die Trinitätslehre Joachims, wie Riedl hervorhebt. Joachim selber hat an Ostern 1185 ein Offenbarungserlebnis, das ihn künftig stark zu prägen beginnt und das letztlich das neuzeitliche Fortschrittsdenken und den Glauben „an eine geschichtliche Verbesserung und Vollendung der Menschheit" (232) stark beeinflussen wird. Joachim entdeckt die tiefe Konkordanz zwischen Altem und Neuem Testament und beginnt künftig diese Konkordanz ganz in die Mitte seines Denkens und seiner Geschichtsdeutungen zu stellen. So geht für ihn das neue geistliche Verständnis ebenso aus dem Alten und Neuen Testament hervor, wie der Heilige Geist aus Vater und Sohn hervorgeht. Dieses Ostererlebnis hat so zur Folge, dass die Drei-Status-Lehre der Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zum Zentrum des Joachimschen Denkens wird.

Das vierte Kapitel „Das politische Denken Joachims: Systematische Gesamtdarstellung" (253–308) versucht schließlich die politischen Aussagen Joachims, die Riedl besonders interessieren, umfassend darzustellen. Joachim gelingt es, dass „Erweckungsprediger und Fortschrittstheoretiker in einer Person zusammen" (262) finden und dass diese Geistmänner (viri spirituales) so eine besondere Bedeutung für die künftige Geschichte bekommen werden. Diese These verifiziert sich bald in der Betonung der Geistmänner im franziskanischen Umfeld. Wichtig ist Joachims Deutung der weiteren Entwicklung des Papsttums (302–308): für ihn ist der endzeitliche Führer in das dritte Reich des Heiligen Geistes ein Papst (302). So wird im dritten Status der Papst selber jeweils ein Mönch sein. Allerdings gibt es auch Hinweise, dass Joachim in seinen letzten Lebensjahren diesen monastischen Blick auf das Papsttum wieder verloren haben könnte (307), da es in dieser Zeit gerade keine Mönche mehr als Päpste gegeben hat.

Schließlich fügt Riedl im fünften Kapitel „Joachims Verfassungsentwurf: Übersetzung und Kommentar" (309–334) einen Text aus „Liber Figurarum", Tavola XII, ein und legt diesen Text als Ausdeutung seiner bisherigen Forschungen aus. Dabei formuliert er, dass die Kenosis Christi seit Antonius immer im Zentrum der monastischen Eschatologie gestanden sei und dass sie nur bei Joachim von Fiore zu einem innerweltlichen Prozess geworden sei, der in der Epiphanie der Geistkirche enden würde (322).

Im Schlusskapitel „Zur Bedeutung Joachims von Fiore" (335–352) fasst Riedl schließlich auf interessante und wertvolle Art seine Thesen zu Joachim von Fiore zusammen und bringt sie ins Gespräch mit modernen Deutungen, etwa von Henri de Lubac, Marjoree Reeves und Warwick Gould. Dabei stellt er fest, dass die Spiritualenfraktion der Mendikantenorden die Thesen Joachims breit aufgenommen und sie so aus den benediktinisch-zisterziensischen Institutionen, von denen Joachim entschieden ausgegangen ist, herausnimmt. Damit dienten Joachims Deutungen einer Neuinterpretation der Geschichte, die einen direkten Bezug des Epochenbewusstseins zu einem göttlichen Heilsplan annahm und die sich spätestens in der Neuzeit stark verbreitete. Seit Joachim fälschlicherweise die Autorschaft am Ewigen Evangelium im 13. Jahrhundert zugesprochen wurde, gewann er große geschichtliche Bedeutung, bis hinein in das 19. und 20. Jahrhundert.

Vier Abbildungen, Abkürzungen, eine Quellen- und Literaturliste und ein Personenregister schließen die Arbeit ab.

Was dachte und vertrat Abt Joachim von Fiore wirklich? Matthias Riedl vermag diese schwierige Frage nur teilweise zu beantworten, da ihm oft die Grundlage einer fundierten und umfassenden kritischen Edition Joachims fehlt. Allerdings hebt er wichtige Elemente, die bisher kaum beachtet oder die anders gesehen wurden, hervor. Joachim war ein Mönch, der ganz und gar aus der benediktinisch-zisterzienserischen Spiritualität heraus lebte, und der aus dieser Spiritualität heraus in einer neuen Sichtweise Geschichtsdeutungen gab. Seine Achtung vor dem Papst und vor künftigen Mönchen, die Papst werden würden, war sehr groß und war ein wichtiges Element seiner geschichtlichen Deutungen. Es war also nie Joachims Absicht, das Papsttum abzuschaffen und eine hierarchielose Kirche anzustreben, wie das ihm oftmals nachgesagt wird, sondern er erwartete eine mönchisch geprägte Kirche, die eine völlige geistliche Erneuerung der Kirche bringen sollte. Trotz politischer Aussagen, die Joachim machte, waren seine Deutungen letztlich immer religiös fundiert und versuchten der Welt einen kirchlichen Fortschritt vorauszusagen, der nach den Vorstellungen Joachims keine Ablösung der kirchlichen Strukturen und eine Auflösung der kirchlichen Hierarchie bedeutete, sondern eine Erneuerung und Vervollkommnung christlichen Lebens in der Kirche ins Auge fasste.

Viele Elemente der Arbeit Riedls wären Stoff für eifrige weitere Diskussionen, die unbedingt im Umfeld von Joachim von Fiore geführt werden müssen. Etwa der genaue Einfluss von Autoren wie Origenes auf Joachim blieb mir

unklar oder die weitere Ausdeutung seiner Thesen im späteren Joachitismus, besonders im franziskanischen Joachitismus, wären sehr interessant. Die Arbeit Riedls bringt auf jeden Fall mit seinem Titel und seinen Untersuchungen in die weiteren Joachim-Studien ein wertvolles Element ein: „Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit".

Näfels *Paul Zahner OFM*

Sickert, Ramona: Wenn Klosterbrüder zu Jahrmarktsbrüdern werden. Studien zur Wahrnehmung der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert, Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter, hrg. v. Gert Melville, Abhandlungen 28, Münster, LIT-Verlag, 2006, III, 459 S., Paperback, ISBN 3-8258-9248-4.

Im Titel dieser von Gert Melville betreuten Dresdner Dissertation wird die ambivalente Einstellung der Zeitgenossen gegenüber den frühen Mendikanten sinnfällig verdichtet: Stand der „Jahrmarktsbruder", der Gaukler oder Sänger, zwar einerseits außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung, so war er doch ein gern gesehener Gast, der durch sein Gebaren und seine Darbietungen auffiel und für eine willkommene Abwechslung im Alltag sorgte. Es lag nahe, Parallelen zwischen Mendikanten und Spielleuten zu ziehen, weil beide Gruppen durch die Lande zogen, durch Rede und Gesang die Menschen beeindruckten und um Almosen nachsuchten. Der Vergleich wurde sowohl positiv (in der Tradition des Bernhard von Clairvaux) auf Franziskus und seine Anhänger als „Spielmänner zur Ehre Gottes" gemünzt als auch in diffamierender Absicht gebraucht, etwa durch Petrus de Vinea. Für die im Untertitel angesprochene Perzeptionsgeschichte sind die Mendikanten des 13. Jahrhunderts besonders geeignet, weil sie durch ihre Mobilität, durch Predigt und Bettel intensiven Kontakt mit der (laikalen) Bevölkerung in Stadt und Land pflegten; ihre Neuartigkeit wurde von den Zeitgenossen wahrgenommen, mit den älteren kontemplativen Orden verglichen und kommentiert – je nach Perspektive von Anhängern, Bewunderern bzw. Kritikern, Konkurrenten und Neidern bewundernd oder zumindest wohlwollend bzw. skeptisch oder gar gehässig.

Mit der vorliegenden Untersuchung wird erstmals eine systematische Darstellung der Außenwahrnehmung der Franziskaner und Dominikaner vorgelegt, die sowohl einen bedeutenden Beitrag zur vergleichenden Ordensgeschichte als auch zur Wahrnehmungsgeschichte des Mittelalters leistet, zumal Fragestellungen zur „wirklichkeitskonstituierende(n) Kraft von Vorstellungen" (S. 15) in der Forschung zum Mittelalter bislang noch nicht so intensiv verfolgt wurden wie etwa in Untersuchungen zur Frühen Neuzeit (man denke an den Hexenwahn). Zahlreiche Quellentypen werden vorgestellt und diskutiert, darunter päpstliche Bullen und Dekrete (in denen Streitfragen erörtert und einer möglichen Lösung oder Schlichtung zugeführt werden sollten, was keineswegs immer gelang), Verlautbarungen von Synoden, chronikalische Notizen und natürlich Traktate, Gutachten und Streitschriften. Besonderen Wert gewinnt die Untersuchung durch die intensive Auswertung der altfranzösischen Literatur, in der vielfach Erscheinungsformen und Funktionen der Mendikanten persifliert und ironisch kommentiert wurden. Der symbolischen Deutung der Mendikanten durch Tiergestalten widmet die Autorin ein eigenes Kapitel. Im allgemeinen wird der Inhalt der Texte zum Nutzen des Lesers paraphrasiert, doch hätte an der einen oder anderen Stelle eine Übersetzung das Verständnis erleichtert, da vor allem das Okzitanische für Nicht-Romanisten schwer verständlich ist.

Die Studie ist in drei Abschnitte gegliedert, deren erster den mendikantischen Leitideen (wie Armut, Bettel und Seelsorge), ihren Symbolisierungen (durch äußeres Erscheinungsbild, Mobilität und Präsenz in den Städten, z. B. durch die Klosterarchitektur) und Funktionen (vor allem die Ketzerbekämpfung wird thematisiert) gewidmet ist. Hier werden die grundlegenden Elemente der mendikantischen Lebensweise bzw. deren Symbolisierungen im einzelnen vorgestellt, und es wird jeweils in einem zweiten Schritt dargelegt, wie die Kommunikation nach außen beim Betrachter „ankam" und wie Anhänger und Gegner reagierten. Ein Beispiel: Die gegenüber den „alten" Orden revolutionäre Mobilität der Brüder konnte als Nachfolge der zu allen Zeiten hoch geschätzten Missionare positiv gewertet werden, doch lag (vor der Folie der „Stabilitas" des traditionellen Mönchs) die Kritik an „Unbeständigkeit" und (noch dazu bettelndem) „Vagantentum" nahe; an diesem und anderen Beispielen zeigt die Autorin, dass bereits existierende negative Wahrnehmungsmuster und Klischees von Kritikern bewusst aufgegriffen und zugespitzt wurden, um die Mendikanten zu diffamieren. Diese reagierten ihrerseits mit einer gewissen Einschränkung der Mobilität auf eine bestimmte Provinz oder sogar auf einen Konvent.

Im zweiten Abschnitt folgen Analysen der religiösen und laikalen Umgebung der Bettelorden, wobei neben der Wahrnehmung durch bestimmte Gruppen auch die Konkurrenz der Franziskaner und Dominikaner untereinander

beleuchtet wird (etwa im Streit um die Stigmata des Franziskus und um die Konkurrenz von Ordensheiligen). Der Band wird beschlossen durch eine diachrone Untersuchung zu Kontinuität und Wandel eschatologischer Deutungsmuster und der erwähnten Tierallegorien. Die Dissertation vermittelt eine Fülle von anschaulichen Darlegungen und umsichtigen Interpretationen. An der einen oder anderen Stelle hätte man sich eine schärfere Konturierung der Motive von „Mendikantenhassern" vorstellen können, etwa der misogynen Stereotypen, die bemüht wurden, um das Verhältnis von Beginen und den sie betreuenden Brüdern süffisant zu kommentieren. Die Autorin ordnet diese Frauen, die vielfach von den Dominikanern seelsorgerisch betreut wurden, zumeist in den Kontext von Randständigkeit, Häresieverdacht und Verfolgung ein, was vor allem für das 13. Jahrhundert nicht haltbar ist. Vielmehr bot die Betreuung der bürgerlichen, vielfach wohlhabenden Beginen in den Städten der deutschsprachigen Lande den Zugang zu den wirtschaftlich und politisch einflussreichen Familien, und m. E. ist hier eine der wichtigsten „Schnittstellen" von Mendikanten und urbanen Eliten zu suchen; diese Kontakte brachten den Mendikanten immer wieder die von der Autorin eingehend beschriebenen Vorwürfe der Prasserei mit Reichen, der Jagd nach Zuwendungen, Legaten, Beerdigungen etc. ein, wie überhaupt der wirtschaftliche Konkurrenzneid die Stellungnahmen weltgeistlicher Kritiker wesentlich prägte.

Doch soll hier nicht der Unsitte gefrönt werden, angesichts umfassender Studien vorwiegend über das zu räsonieren, was nicht behandelt wurde, sondern es ist gebührend hinzuweisen auf die Stärken der Untersuchung. Dies sind die überzeugenden methodischen Reflexionen ebenso wie die geschickte Gliederung, die es der Autorin ermöglicht, ein komplexes Forschungsfeld und eine Fülle von Themen in angemessenem Umfang, gutem Stil und klar strukturiert zu behandeln, ohne dass Längen oder Redundanz entstehen. So gelingt ihr eine anschauliche Darstellung der enormen Außenwirkung der Bettelorden und der Kontroversen, Befürchtungen, aber auch der begeisterten Zustimmung, die durch ihr Auftreten ausgelöst wurden, und der Vielschichtigkeit und Lebhaftigkeit der öffentlichen Diskussionen im 13. Jahrhundert.

Bonn *Letha Böhringer*

Verlaguet, Waltraud: L'„éloignance". La théologie de Mechthild de Magdebourg (XIII[e] siècle), Bern u. a., Peter Lang Verlag, 2005, 427 S., Kart., 3-03910-616-3.

Waltraud Verlaguet hat sich über längere Zeit intensiv mit dem ‚Fließenden Licht der Gottheit' Mechthilds von Magdeburg beschäftigt und nicht unwesentlich zum Bekanntwerden dieses wichtigen mystischen Textes in Frankreich beigetragen – vor allem durch die erste Übersetzung des ‚Fließenden Lichts' ins Französische. Die hier anzuzeigende Arbeit gilt nun der ‚Théologie' Mechthilds. Es handelt sich um die überarbeitete theologische Dissertation V.s, eingereicht beim Institut Protestant de Theologie de Montpellier. Ziel der Untersuchung ist die präzise Erfassung eines originellen Mechthildischen Begriffs, der *gotz vrǒm(e)dunge* (bei V. versehentlich *vrǒm[e]de*), dem „Fernsein Gottes", und dessen Bedeutung für das ‚theologische Konzept' der Begine. V.s methodischer Zugriff orientiert sich am Vorgehen der modernen Theologie, die, so V., „travaille avec un grand nombre d'outils divers, littéraires, exégetiques et philosophiques, dont la psycho-anthropologie religieuse" (S. 292). Diese verschiedenen Herangehensweisen bestimmen in etwa auch den Aufbau der Untersuchung.

V. informiert zunächst, die Mechthild-Forschung umfassend aufarbeitend, über die Autorin des ‚Fließenden Lichts' (Teil I, „Mechthild de Magdebourg: vie, œuvre et contexte" (S. 5–86). Hier geht es darum, durch die enge Verknüpfung von Autorin, Werk und weit gefasstem ‚Kontext' (vom städtischen Umfeld in Magdeburg bis zum Problem weiblicher Autorschaft) zu klären, in wie weit das ‚Fließende Licht' durch die historische Situation determiniert ist, in der es entstand. Der anschließende Teil II („Enquête sémantique", S. 89–141) bietet semantische Untersuchungen, in deren Zentrum die *gotz vrǒmedunge* steht; die französische Übersetzung mit „éloignance" ist eine Neubildung V.s in Analogie zu suivance. Ergänzend dazu werden Analysen von Wörtern geboten, die in engem Zusammenhang mit diesem Zentralbegriff stehen: *ellende, pine, sinken* mit den Oppositionen *stîgen* und *hoh, binden, wund, nakent* – Begriffen also, die den Zustand der Seele in der Gottesferne bezeichnen. Als Ergebnis der „Enquête sémantique" hält V. fest, dass die Konzeption des Begriffs der éloignance und ihres Umfelds in den mittleren der sieben ‚Bücher' erfolgt, in die der Text des ‚Fließenden Lichts' gegliedert ist. Das Auftauchen dieses Begriffs gerade in den Büchern III–V sieht die Autorin in Verbindung mit einer für Mechthild in mehrfacher Hinsicht bedrückenden Lebenssituation. Teil III („Parcours à travers l'œuvre de Mechthild", S. 143–205) untersucht dann, dem Verlauf des Werkes folgend, Mechthilds Konzept „de la spiritualité en général et de la souffrance et de

l'éloignement de Dieu en particulier" (S. 145). Am Ende steht die Erkenntnis, dass Mechthild Gottes Fernsein gerade als Garant seiner unverlierbaren Gegenwart zu erfassen sucht – und zwar durch *imitatio*. Diese bedeute bei ihr aber kein „‚devenir comme' mais une suivance qui creuse l'espace de l'angoisse existentielle jusqu'à l'extrême en tant qu'actualisation de la kénose divine" (S. 205). Um die Ungewöhnlichkeit dieser Konzeption besser beurteilen zu können, schließt V. in Teil IV (S. 207–273) einen Vergleich Mechthilds mit der „Theologie ihrer Epoche" (S. 207) an. Zum Vergleich herangezogen werden vor allem die großen Mystiker des 12. Jahrhunderts, Bernhard von Clairvaux und Richard von St. Victor. Ein Seitenblick gilt Mechthilds Zeitgenossen Wichmann von Arnstein, dessen Einfluss auf das ‚Fließende Licht' Kurt Ruh wahrscheinlich gemacht hatte; V. schließt auch die umgekehrte Einflussnahme nicht aus. Am Ende der Analyse wird konstatiert, dass das ‚theologische Konzept' der qua Frau theologisch nicht ausgebildeten Mechthild der ‚zünftigen' Theologie zwar viele Anregungen verdanke, diese aber in Verbindung mit anderen Einflüssen zu einer ganz eigenen Vorstellung verknüpfe.

Aufbauend auf den Ergebnissen der vorausgehenden Teile und einem Überblick über die bisherigen Forschungen zu Mechthilds *vrǒmedunge gotz* bietet Teil V dann die Interpretation eben dieses Spezifikums der Mechthildischen ‚Theologie' auf der Basis der „psycho-anthropologie religieuse" (S. 292) - eine Interpretation, der ein Mechthildisches Dictum entgegenzukommen scheint: *Din kintheit was ein gesellinne mines heligen geistes; din jugent was ein brut miner menscheit; din alter ist nu ein husvrowe miner gotheit* („Deine Jugend war die Freundin meines Heiligen Geistes, dein kraftvolles Erwachsensein war eine Braut meiner Menschheit, dein Alter ist jetzt eine Ehefrau meiner Gottheit" VII,3). Diese drei Phasen sieht V. im Verlauf des ‚Fließenden Lichts' dargestellt. Eine erste zeige die Seligkeit der Unio-Erfahrung, das Genießen Gottes, wobei, auch wenn der Geliebte sich zeitweilig zurückziehe, die Hoffnung auf Wiederholung der Vereinigung stets lebendig bleibe. In der zweiten Phase werde diese Hoffnung aufgegeben: „Dieu est désormais celui 'dont l'absence devient la modalité d'être'. Le non-soi devient alors le lieu de l'unio. Alors seule l'anéantissement de toute affirmation de soi est conforme a l'*imitatio* du Dieu auto-anéanti" (S. 297). Da jedoch „personne ne saurait s'installer dans l'abîme" (S. 299), versuche Mechthild in einer dritten Phase schreibend Sicherheit zu finden und gelange so, auch wenn ihr die Kluft zwischen dem Darzustellenden und dem Darstellbaren immer bewusst bleibe, im letzten Teil ihres Buches – und ihres Lebens – zu „sérénité et récupération" (l.c.). V. sieht eine Entsprechung zu diesen Phasen in den von Lacan herausgearbeiteten Stufen der Entwicklung des Ich: Nach der Phase eines primären Narzissmus folgt eine Entfremdung. „Cet éloignement se fait par le moyen d'un déplacement de la libido sur un idéal du Moi imposé par l'extérieur; et la satisfaction résulte de l'accomplissement de cet idéal" (Zitat S. 297f.). Im Falle Mechthilds sei „l'idéal valorisé par la théologie [...] celui de la kénose" (S. 298). So richte sich also ihr Begehren auf die totale Selbstentfremdung, um Befriedigung zu finden in der Verbindung mit diesem Ideal. – Den drei Phasen ordnet V. drei ‚Stile' zu: einen ersten, der mit höfischen Formen arbeite, einen zweiten, in dem die Möglichkeiten der Sprache bis an die Grenzen des Sagbaren ausgelotet werden, und schließlich einen dritten, mit dem sie zu eigenen Formen religiöser Didaxe und Erbauung finde.

Die Untersuchung wird ergänzt durch einen Anhang, der nicht nur einen Namen- und Sachindex und eine umfangreiche Bibliographie bietet, sondern auch eine tabellarische Übersicht über die in Teil II besprochenen Begriffe enthält. Hier wird der jeweilige Begriff in seinem Kontext vorgestellt, daneben stehen die entsprechende lateinische Übersetzung des 13. Jahrhunderts, V.s französische Übertragung und knappe Erläuterungen der Autorin.

V. hat ein schon durch seine intensiven Wortuntersuchungen nützliches, darüber hinaus interessantes und sehr engagiertes Buch geschrieben – engagiert nicht zuletzt deswegen, weil sie eine Antwort sucht auf die Frage: „Comment pouvons-nous comprendre et les notions mises en scène et leur horizon culturel, alors que nous pensons en des catégories très différentes?" (S. 292). Die Brücke bildet „l'expérience humaine elle-même" (l.c.), die ihr Zentrum bei Mechthild nach V. in der Erfahrung der *vrǒmede gotz* hat. Hatte auch die bisherige Forschung schon in der Darstellung der *gotz vrǒmedunge* Mechthilds „Eigentlichstes" (Ruh) gesehen, so geht V. darüber hinaus, indem sie deren Erfahrung als einzig lebensbestimmend für Mechthild ansieht. Auch wurde bislang die Konzeption der éloignance nie so unmittelbar mit einer Extremsituation „sur le plan biographique" korreliert (S. 280). Auf diese Weise erscheint das ‚Fließende Licht' geradezu als ein moderner Text und Mechthild – bei aller mittelalterlichen Situierung – als eine moderne Autorin. Das ist faszinierend – und doch drängt sich beim Blick auf den Gesamttext die Frage auf, ob hier nicht ein, wenn auch ungewöhnlicher, Aspekt zu stark gewichtet wird. Denn wenn es auch sicher legitim ist, das Verständnis eines Textes von einer ins Auge

springenden Stelle aus zu entwickeln, so erscheint es im vorliegende Fall doch schwierig, die im Wesentlichen aus einem einzigen Kapitel gezogenen Schlussfolgerungen im übrigen Text wiederzufinden. Wenn V. feststellt: „La des-cente **est** ‚unio'" (S. 86) und „Dieu n'est tout simplement plus là – ou du moins pas là où on l'attend" (S. 296), so entwertet sie alles dem Kapitel IV 12 Vorausgehende und Nachfolgende, also die berühmten Unio-Schilderungen der frühen Bücher ebenso wie die von ungeheurer Selbstbeherrschung und vollkommener Gottergebenheit bestimmten späten. Unio **ist** nicht nur in der Ferne Gottes – und Gott selbst ist in den letzten Büchern keineswegs fern, sondern die Schreiberin ist mit ihm innig vertraut. Gerade das von V. angeführte Mechthild-Zitat (s. o.) kann davor warnen, alles Gewicht allein auf die mittleren Bücher und die dort erscheinende eloignance zu legen: Die *brut* des Mensch gewordenen Gottes ist weder gegen die *gesellin* des Heiligen Geistes noch gegen die *husvrouwe* der Gottheit auszuspielen.

V.s Buch wird – hoffentlich trotz der ‚Sprachbarriere' auch in Deutschland — die Diskussion über das ‚Fließende Licht' befruchten. In einer solchen Diskussion könnte auch der Begriff der Erfahrung eine Rolle spielen, nicht nur in Form der Frage, ob die literarische Darstellung einer Erfahrung diese Erfahrung auch beim Darstellenden notwendig voraussetzt, sondern spezieller als Frage nach dem Stellenwert von Erfahrung für eine Frau, die sich im Mittelalter schriftlich zu theologischen Themen äußert (vgl. Claudia Spanily, Autorschaft und Geschlechterrolle. Möglichkeiten weiblichen Literatentums im Mittelalter, Frankfurt/M. 2002).

Eichstätt *Gisela Vollmann-Profe*

Reformation und Frühe Neuzeit

Knauer, Peter: Hinführung zu Ignatius von Loyola. Freiburg/Breisgau u. a., Herder Verlag, 2006. 191 S., 3-451-29055-8.

Zurückhaltend nennt Peter Knauer seine Einführung in die Hauptwerke des Ignatius von Loyola eine Hinführung. Dieses knapp 190 Seiten starke Herder-Bändchen ist jedoch mehr als das. Knauer legt, nach Jahrzehnten der Auseinandersetzung mit dem Denken und Werk seines Ordensgründers – deren bedeutendste Frucht die Deutsche Werkausgabe in zwei Bänden ist – eine kleine Summe des ignatianischen Denkens vor. Hierfür schöpft er reichlich aus den Quellen – dem Bericht des Pilgers, den Geistlichen Übungen, den Satzungen, dem Geistlichen Tagebuch, den Unterweisungen und dem über 6800 Briefe umfassenden Briefcorpus – und lässt diese oft zu Wort kommen.

Nach einer kurzen und prägnanten biographischen Einleitung entlang des Pilgerberichts und der frühen Quellen zum Leben des ersten Jesuitengenerals folgen die beiden Hauptteile: zuerst einige Kapitel zur Spiritualität des Ignatius und dann deren konkrete Anwendung, ‚Verleiblichung' in Orden und Welt. Durch die biographische Einleitung wird deutlich, dass es Iñigo/Ignatius von Anfang an darum ging, den „Seelen zu helfen" (14). Nur um ihnen besser, mehr helfen zu können, nimmt der über dreißigjährige Ignatius das Philosophie- und Theologiestudium – zunächst in Alcalá und Salamanca, dann in Paris – auf. Schon in Salamanca sammelt er Gefährten um sich, doch diese Gruppe, zum ersten Mal wird der Gefährtenkreis „compañía" (16) genannt, ist nicht von Dauer. Erst in Paris wird aus dem Freundes- und Gefährtenkreis – Boehmer nannte ihn einmal eine Studentenverbindung – eine feste Gruppe, die am 15. August 1534 auf dem Montmartre das Gelübde einer Jerusalemfahrt oder sich dem Papst zur Verfügung zu stellen ablegt. „Sich dem Papst für Sendungen im Dienst des Glaubens zur Verfügung zu stellen, wird geradezu zur *raison d'être* auch des späteren Ordens werden." (19) Der Papstgehorsam als Viertes Gelübde der Jesuiten hat hier seinen eigentlichen, tieferen Sinn. Deutlich wird, dass die Gründung des Ordens 1539 ein Gemeinschaftswerk der ersten Gefährten und nicht nur der Akt eines Einzelnen, des Ignatius von Loyola, war.

Im ersten Hauptteil (34–84) skizziert Knauer anhand der wichtigsten ignatianischen Begriffe seine Spiritualität: Wenn Ignatius lehrt, Gott in allem, in allen Dingen, zu suchen bzw. zu finden, so bedeutet dies „eine Revolution in der christlichen Spiritualität" (34). Am Ende hat dies zur Konsequenz, die Welt mit den Augen Gottes zu sehen und mit allem auf eine neue Weise umzugehen: „aufmerksamer, behutsamer, liebevoller" (42). Ein Ort, dies einzuüben, sind die Geistlichen Übungen (Exerzitien). Knauer weist zurecht auf deren

doppelte Zielsetzung hin: das Erlernen der Meditation der Heiligen Schrift und der Geheimnisse des Lebens Jesu einerseits und das Einüben wichtiger Lebensentscheidungen andererseits (43–52). In den folgenden Kapiteln ‚Zwei Fundamente' (53–59), ‚Unterscheidung der Geister' (60–67) und ‚Sich gut entscheiden' (68–77) wird das Neue, das Neuzusammengestellte und Systematisierte, in der Geschichte der christlichen Spiritualität tiefer ausgeführt. Für den Historiker interessant ist die Knauersche Interpretation der 13. Regel, des ‚sentire cum ecclesia' („Von dem Weißen, das ich sehe, glauben, dass es schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so bestimmt…" GÜ, n. 365), da sie nicht der Rezeptionsgeschichte der Stelle entspricht. Für Knauer darf der gläubige Christ nicht auf den Gebrauch der Vernunft verzichten, er würde nicht nur sich, sondern auch „der Kirche selbst nur einen Bärendienst leisten." (78)

Der zweite Teil beginnt mit einem Kapitel über den Namen Gesellschaft/Societas Jesu. Während andere Orden nach ihren Gründern benannt wurden, hat der Name des neuen Ordens damals Freund wie Feind verunsichert. Doch für Ignatius und die ersten Gefährten war dieser Name „kein einschränkender oder abgrenzender Ordensname, sondern eine Bezeichnung für das universale Programm dieses Ordens" (88). Nachdem Knauer den Wahlspruch des großen Basken – Omnia ad maiorem Dei gloriam – in einem eigenen Kapitel erklärt, exemplifiziert er dessen konkrete Umsetzung anhand eines längeren Briefes vom 7. Mai 1547 an die Ordensstudenten in Coimbra. Der Leser erfährt, worauf es Ignatius beim Theologiestudium ankam, und erhält einen Einblick, auf welche Weise er ganz im Geist des Humanismus und der Kirchenreform mit Hilfe von Bibel und Kirchenvätern argumentiert (103–116). Interessant ist das Kapitel über die Leitungsstrukturen, wenn man es auf dem Hintergrund der Diskussionen über die Kirchenreform des 16. Jahrhunderts liest, besonders der Abschnitt über die Eigenschaften des Generaloberen (126). Vielleicht ist hier nicht nur das Idealprofil eines Jesuitengenerals, sondern auch das eines Reformpapstes skizziert. Das Kapitel über den berüchtigten jesuitischen ‚Kadavergehorsam' rückt einige Fehldeutungen ins rechte Licht. Noch heute können die Hinweise des Ignatius zum Umgang mit Oberen (140–145), zum Verhandeln (164–167) oder zum Briefeschreiben (168–185) hilfreich sein. Im Kapitel über das Schreiben von Briefen erfährt man viel über die Briefkultur der frühen Neuzeit und der Gesellschaft Jesu.

Knauer gelingt es mit diesem Bändchen, ein sehr nahes und intimes Porträt des Ignatius zu zeichnen. Als Ein- und Hinführung zum Menschen, Ordensmann und ‚Reformer' der Kirche ist es für jeden, der sich mit Ignatius, den ersten Jesuiten und den katholischen Erneuerungs- und Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts auseinandersetzen will, äußerst hilfreich.

Nürnberg *Niccolo Steiner S.J.*

Köster, Norbert: Der Fall Hirscher. Ein „Spätaufklärer" im Konflikt mit Rom? Römische Inquisition und Indexkongregation, hrg. von Hubert Wolf, Bd. 8, Paderborn u. a., Ferdinand Schöningh-Verlag 2007, 467 S. geb., 978-3-506-75732-6.

Die Öffnung des Archivs der Glaubenskongregation im Jahr 1998 machte u. a. auch neue Dokumente zum „Fall" des von Rom zweimal indizierten, von der sogen. „kirchlichen Bewegung" in Deutschland vielfach dem Verdacht mangelnder Orthodoxie und Katholizität ausgesetzten Tübinger und Freiburger Pastoral- und Moraltheologen Johann Baptist Hirscher (1788–1865) zugänglich. „Diese neuen Quellen sind der unmittelbare Anlass für die vorliegende Untersuchung." (49) Dabei brachte die Durchsicht der verschiedenen Archivbestände für den Verf. „eine große Überraschung" (51): Neben den beiden Verfahren zu der Frühschrift *Missae genuinam notionem (1823)* und der späteren Reformschrift über *Die kirchlichen Zustände der Gegenwart (1849)*, die beide mit Indizierung endeten und „den Ausgangspunkt" der Untersuchung bilden (15), gab es noch weitere, bislang unbekannte Verfahren. Das bewog den Autor zu einer erheblichen Erweiterung des Untersuchungsrahmens (53). Als Dissertation im Fach Kirchengeschichte eingereicht, macht die Arbeit zugleich unverhohlen Anspruch auf Qualifizierung der Theologie H.s auch in systematischer Hinsicht.

Die röm. Urteile wandten sich, wie der Verf. sagt, nicht gegen H.s Person, vielmehr „gegen seine Theologie" (24). Eine historische Untersuchung, die sich mit den betreffenden Verfahren beschäftigt, müsse folglich, auch „die Forschungen zur Theologie Hirschers berücksichtigen", weil sie die Basis gäben, „auf der die Urteile der Indexkongregation verstanden und ihrerseits bewertet werden können" (24f.). Die Anknüpfung an „die bisherige Hirscher-Forschung" (15; vgl. 16–48) schien dem Verf. allerdings „in verschiedener Hinsicht äußerst problematisch" zu sein; sie sei historisch gesehen unzureichend und in systematischer Hinsicht gescheitert, da sie „zu keinen schlüssigen Ergebnissen zu gelangen vermochte" (15). So stützt sich Köster fast nur auf die

vom Moraltheologen J. Rief neuerdings (im Unterschied zu früher und „in Abkehr von Fürst") vertretene „veränderte Bewertung" H.s, in der nach einer Beeinflussung H.s „durch die Erweckungsbewegung" gefragt wird, und wonach dessen Hauptwerk „weit mehr Aszetik als Moraltheologie" (46f.) bietet.

In der *Einleitung* zu seiner Untersuchung (Kap. I) geht Verf. somit von der zweifachen Überzeugung aus, *historisch* sei H. „in den Bewegungen seiner Zeit bislang nicht eindeutig verortet" worden (gen. werden neben „Spätaufklärung und Romantik" auch „Reformkatholizismus" und „ultramontane Bewegungen"), so dass hierfür zuerst noch „ein Koordinatensystem" (47) entwickelt werden müsse. Und in *systematischer* Hinsicht habe die bisherige Forschung gezeigt, „wie schwierig" es sei, „Hirschers Theologie zu ‚systematisieren'" (ebd.). Die für die Beurteilung wesentliche Frage, „wie die indizierten Reformschriften von der Theologie Hirschers her zu verstehen sind", sei also bis heute „nicht beantwortet" (48). Um dies leisten zu können, müsse die vorliegende historische Untersuchung „auch nach den Grundzügen der Theologie Hirschers neu fragen" (ebd.).

Gleichwohl richtet Verf. dann aber bei Interpretation seiner Quellen den Focus nicht auf H.s Theologie und deren spezifische Stellung im breitgefächerten Spannungsfeld zwischen reformorientierter „katholischer Aufklärung" und „ultramontanen Bewegungen". Vielmehr entscheidet er sich für die eher ideengeschichtliche Frage, wie H. „in der Zeit des Übergangs von der Aufklärung zur Romantik zu verorten" (U4) sei, bzw. ob er, wie oft behauptet, „tatsächlich der Spätaufklärung zuzurechnen ist oder nicht" (54), und erklärt *sie* zur „leitenden Frage der Untersuchung" (U 4). Eine Entscheidung von großer Tragweite! Sie beeinflusst nicht nur die Methode und Grundstruktur der Untersuchung; sie bestimmt auch nachhaltig deren Ergebnis.

Im *Hauptteil* (Kap. II-VII) behandelt Verf. die röm. Verfahren (vgl. 55–374) in chronologischer Reihenfolge jeweils im Dreischritt: A. Der historische Zusammenhang. B. Die angezeigte Schrift (theol. Gehalt, Beurteilung in zeitgen. Rezensionen). C. Das Verfahren (mit Frage nach Denunzianten, Darstellung der Gutachten und Ergebnisse). Hieraus folgt dann der Eintrag in das neue „Koordinatensystem", indem gegenübergestellt wird, „als wer Hirscher im deutschen Sprachraum gesehen und als wer er in Rom verurteilt bzw. freigesprochen wurde" (54).

Im *Schlussteil* (Kap. VIII) werden dann die einzelnen Ergebnisse gesammelt (vgl. 375–386) und quasi als Antwort auf die Titelfrage: „Ein Spätaufklärer im Konflikt mit Rom?" zusammengefasst (386–390). Verf. resümiert: H. ist „zu seiner Zeit nicht als ‚Aufklärer' gesehen" (U 4) worden, „weder in Deutschland noch in Rom" (389; vgl. dazu aber 105, 117!). Als entschiedene Gegner H.s zeigen sich ihm „weniger ultramontane Theologen als vielmehr der politische Laien-Katholizismus Badens" (U 4). Der Vorwurf sei hier wie in Rom gewesen, H. „*paktiere mit dem politischen Liberalismus*", ja er gehöre zur „*Partei des Umsturzes*" (335, kursiv Rez.). – Was nun speziell die beiden indizierten Reformschriften H.s angeht, so sind sie nach Köster nicht Produkte der Spätaufklärung (vgl. 381 mit 52!). Ebenso wenig werden sie der katholischen Reformbewegung bzw. der damit korrelierenden Richtung der Theologie zugeordnet. Vielmehr meint Verf. in der ersten einen „Ausdruck der Strömungen des beginnenden 19. Jahrhunderts: der Romantik und der Erweckungsbewegung" (375) zu erkennen, in der zweiten den Entwurf einer Doppelstrategie für die „pastoral neu geforderte" Kirche", ausgehend von „*seiner politisch konservativen Grundhaltung*" (381, kursiv Rez.). Warum H. in der Forschung dann dennoch „zum Spätaufklärer wurde" (390), mit dieser Frage, so der Verf. abschließend, „mögen sich künftige Untersuchungen beschäftigen" (ebd.)! – Dem Literaturverzeichnis folgen als *Anlage*, die Texte der neu entdeckten Gutachten (424–464) sowie ein Personenregister. Ein Sachregister fehlt.

Sicher liegt ein nicht geringes Verdienst des Verf. darin, dass er eine Vielzahl (teilweise bislang unbekannter) Quellen verarbeitet und anhand von Rezensionen die facettenreichen Strömungen im damaligen Katholizismus in Erinnerung bringt und so einer undifferenzierten Zuordnung H.s entgegenwirkt.

Andererseits geben Vorgehensweise und Ergebnis der Arbeit reichlich Anlass zu *Kritik*. Da eine Rezension allerdings nicht der Ort ist, eklatante Fehldeutungen eigener Forschungsbeiträge zurecht zu rücken, beschränkt sich Rez. auf folgende kritische Bemerkungen: Wenn Verf. sagt, H.s Reich Gottes-Theologie stehe „weder mit dem biblischen Reich-Gottes-Begriff noch mit der Theologie Dreys in Verbindung" (385) und die Reformschriften leiteten sich zwar „unmittelbar aus Hirschers Moraltheologie ab" (386), deren Analyse führe aber zu der „Frage, ob Hirscher nicht eher in der Tradition der Mystik und Aszetik stehe" (387), so macht er sich schließlich die eingangs zitierte Position Riefs zueigen, ohne sie eingehend überprüft zu haben. Unverkennbar ist die Tendenz, die *positiv kirchen-kritischen* Reformvorschläge H.s umzudeuten und die Koordinaten insgesamt zugunsten eines Bildes vom *mystischen und konservativen* H. zu

verschieben, dessen Theologie im 19. Jh. „ohne Parallele" bleibe und an dem „historische Kategorisierungen wie ‚ultramontan' oder ‚liberal' an ihre Grenzen kommen" (389). Dies führt offensichtlich zu Widersprüchen. – Wenn Verf. weiterhin sagt, dass H. „den Organismusgedanken zum Formalprinzip seiner Theologie machte" (387), andererseits bei ihm „mangelnde begriffliche Prägnanz" (388 u. ö.) beklagt, so wird der idealistische, die Geschichte „in lebendiger Anschauung" als „organisches Ganzes" verstehende, lebens- und praxisorientierte Wissenschaftsbegriff H.s verkannt.

Der Leser gewinnt an vielen Stellen den Eindruck, Kösters H.-Deutung werde den historischen Tatsachen nicht wirklich gerecht. Wo bestimmte Dinge seiner Sicht zuwider laufen, werden sie in der Bedeutung herabgestuft oder einfach übergangen. Dafür nur einige Beispiele: H.s stets durchgehaltene Ablehnung der syllogistisch vorgehenden „theologischen Scholastik der neuesten Zeit" (ThQ 5, 1823) wird in ihrer Relevanz vernachlässigt. Noch am Ende seines Wirkens bekennt H.: „Ich war und bin ein Gegner der alten und nun wieder neu florirenden Scholastik, trotz aller Auctoritäten, die an ihrer Spitze stehen." („Letzte Ansprache" 1863, cf. Rolfus 343). Gänzlich verschwiegen wird auch, dass H. sich zwar stets gegen „negative Aufklärung" wandte (vgl. z. B. ThQ 3, 1821, 101), aber ebenso entscheiden für „positive Aufklärung" eintrat (vgl. z. B. Archiv f. d. Geistl. d. oberrhein. Kirchenprov. III,2, 1840, 270–280). Die Tatsache etwa, dass in den reformkath. *Freymüthigen Blättern* (1837, H.4) der „Christlichen Moral" H.s von einem Rezensenten bescheinigt wird, sie sei wahrhaft „System" und „im eigentlichen Sinne Wissenschaft" (ebd. 92), bleibt ebenso unerwähnt, wie das Faktum, dass der Dekan der Freiburger Fakultät im Jahr 1843 den Kollegen gegen dessen „Ankläger" mit der Bemerkung verteidigte, H. sei „Repräsentant eines Prinzips" und seine Theologie sei, „im Unterschied zum blinden Auctoritätsglauben", als Ausdruck des Willens zu betrachten, „die freie Entwicklung der katholisch-theologischen Wissenschaft innerhalb ihrer natürlichen Schranken" zu fördern (P. A. Schleyer, in: ZfTh 9, 1843, 375–443).

Offensichtlich werden vom Verf. Befunde, die zu seinen Thesen quer liegen, passend gemacht: So wird z. B. das Faktum, dass A. Theiner in seinem Gutachten sagt, H. sei der „deutsche Rosmini" (335), kurzerhand den revolutionären „Umständen in Rom" zugeschrieben. In anderer Weise werden die vom Neuscholastiker J. Kleutgen SJ angestoßenen Verfahren vor allem mit dessen „Person" verbunden (vgl. 384), d. h. sie werden personalisiert und nicht wirklich mit dem innerkirchlichen *Kampf gegen die „Irrtümer der neuen Theologie" und für die Durchsetzung der alten „scholastischen Methode"* im Sinn der ultramontan eingestellten „Neuscholastik", (welche die Sache des Glaubens vor allem „auf das Feld der Auctorität" zu führen suchte), in Verbindung gebracht. Und dies, obwohl Verf. weiß (vgl. 366), dass Kleutgen den in seinen Gutachten genannten „grundsätzlichen Irrtum" H.s, alles was zur christl. Religion gehöre, „durch die Idee der göttlichen Pädagogik erklären zu können glaubt" (368), in seinen veröffentl. Streitschriften, (die sich neben G. Hermes und A. Günther nicht zuletzt gegen H. wandten,) auf die von Cartesius herkommende, näherhin der „neueren protestantischen Speculation" entspringende, daher zu bekämpfende „neue Grundansicht" und „Form" der Theologie zurückgeführt hat.

Kleutgens Versuche, eine Verurteilung der Werke H.s zu erreichen, sind zwar „ins Leere gelaufen", da man sie „nicht mehr für opportun" (384) hielt. Wenn man sich aber klar macht, dass, dessen ungeachtet, Kleutgen mit seiner Theologie bei Erarbeitung der Texte des Ersten Vatikanums „eine maßgebliche Rolle spielte" (P. Walter), während H. dem heutigen Leser nicht zufällig wie ein „Peritus des Zweiten Vatikanums" (E. Keller) vorkommt, dann ist es wohl nicht ganz verfehlt, zu sagen, dass Verf. mit seiner Interpretation dem „Fall Hirscher" die historische Pointe nimmt und zugleich die ekklesiologische Aktualität raubt.

Obwohl es in einem N. Köster bekannten Artikel von J. Beck heißt, H. repräsentiere die „liberale Seite" der theol. Tübinger Hochschule, findet eine Diskussion der Frage, inwieweit H. der sogen. „Kath. Tübinger Schule" zugehört und ihren reform-orientierten historisch-spekulativen Ansatz teilt, nicht statt. Neueste Literatur dazu wird erst gar nicht zur Kenntnis genommen (vgl. z. B. die Beiträge von P. Hünermann und anderen, in: M. Kessler / O. Fuchs, Hrsg., Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule, Tübingen 2005).

Auch in anderer Hinsicht fallen Schatten auf die Zuverlässigkeit der historischen Recherchen: z. B. wurde laut Verf. das Verzeichnis der Nachlassbibliothek H.s „bis heute nicht gefunden" (17, Anm. 12). Rez. hat jedoch bereits in den siebziger Jahren im Erzbischöfl. Archiv zu Freiburg die notariell beglaubigte Liste von 576 Titeln der Bibliothek H.s (taxierter Wert 776,52 Gulden) gesehen und eine Kopie angefertigt. – Auch bezeichnet Verf. das (vermutlich der H.-Biographie Schiels entnommene) Bild des jungen H., das die Vorderseite seines Buches ziert, als „Photografie eines

verschollenen Originals" (Impressum). In Wirklichkeit wurde das kleine, farblich gehaltene Ölbild schon vor mehr als zwanzig Jahren im Vorfeld der Einweihung des J.-B.-Hirscher-Hauses bei Verwandten H.s wieder entdeckt; es befindet sich seit kurzem im Rottenburger Diözesanmuseum.

Verf. wäre gut beraten gewesen, seine Kommunikation mit anderen H.-Experten weniger einseitig zu gestalten. Zwar wird die H.-Forschung durch die beigebrachten neuen Quellen materialiter bereichert, das Bemühen um ein adäquates H.-Verständnis hingegen wird durch die vorliegende, letztlich auf ungeprüften Voraussetzungen beruhende Interpretation weit mehr zurückgeworfen als vorangebracht.

Bondorf *Walter Fürst*

Pohlig, Matthias: Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617, Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 37, Tübingen, Mohr Siebeck 2007, XIII, 589 S. geb., ISBN: 978-3-16-149191-7.

Der Autor hat mit dieser Berliner Dissertation ein wichtiges Buch zu einem wichtigen Thema vorgelegt. Seine Untersuchung lutherischer Historiographie in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ordnet sich ein in eine weitergehende Forschungstendenz, die wohl etablierte Konfessionalisierungsthese zunehmend kulturell zu öffnen. Pohligs Begriff von ‚Geschichtsschreibung' ist dabei dankenswerterweise sehr weit, so dass sowohl akademische Formen als auch populäre Medien wie die Geschichtskalender erfasst werden, ja sogar Genres an der Grenze zur Theologie wie die Apokalypsenkommentare. Nicht in erster Linie – und dies wird ganz dezidiert betont – interessiert sich Pohlig für die technischen Aspekte lutherischer Geschichtsschreibung, es geht in diesem Buch weder um die Verfertigung der Werke noch ihren methodischen Anspruch noch ihre Einordnung in die Vorgeschichte moderner, historisch-kritischer Geschichtswissenschaft. In dieser Arbeit geht es vielmehr darum zu prüfen, ob und in welchem Maße Lutheraner ein kohärentes und konfessionsspezifisches Bild von Geschichte konstruieren konnten und wollten. Letztlich geht es Pohlig deshalb nicht um Historiographiegeschichte im klassischen Sinn, sondern um die Erhellung lutherischer Identitätskonstruktionen in der Frühen Neuzeit, wobei – nach Pohligs routiniert vorgetragenem Referat jüngerer Überlegungen zum Zusammenhang von Gruppenidentitäten und Geschichte bzw. Gedächtnis – die lutherische Historiographie potentiell eine wichtige Rolle könnte (35–49).

Wurde die Geschichte von den Lutheranern konfessionalisiert? Gab es stringente Geschichtsbilder, die dezidiert ‚lutherisch' waren? Und vor allem, gerade angesichts der alten These, die Konfessionalisierung sei ein alles durchdringender ‚Fundamentalvorgang': stellten die Lutheraner die von ihnen betriebene Geschichtsschreibung umfassend in den Dienst einer kohärenten und konfessionell abgrenzenden Identitätsbildung? Nach Lektüre des umfangreichen Werkes wird die Antwort zwar nuanciert, aber überwiegend negativ ausfallen. Zwar finden sich in allen Genres Elemente einer spezifisch lutherischen Geschichtsbewertung, doch aufs Ganze gesehen kommt Pohligs systematischer Durchgang durch die wichtigsten Diskurse in der Mehrzahl der Fälle zu einem negativen Ergebnis. Ein ums andere Mal kommt der Autor zu Feststellungen wie der folgenden (230): „Wieder einmal zeigt sich, dass Geschichtsschreibung, und zumal Universalgeschichte, nicht in der Erzeugung konfessioneller Geschichtsbilder aufgeht, ja dass diese gerade in der Universalgeschichte oft nicht zu finden sind." Die Universalgeschichtsschreibung wird von Pohlig zwar als besonders resistent gegen konfessionalisierende Bemühungen eingeschätzt (157–270), doch cum grano salis gilt diese Äußerung auch für die meisten anderen untersuchten Genres. Auch die Geschichtskalender (418–462) veranlassen Pohlig zu einer These, die insgesamt das Buch in seiner Grundaussage gut zusammenfasst (435): „Die Konfessionalisierung von Geschichte als Totalrevision bleibt aus." Die abschließende Behandlung der Apokalypsekommentare (462–496) mündet ebenfalls noch einmal in eine typische Bewertung: einerseits teilen die lutherischen Ansichten zur Geschichte ein Spektrum an Deutungsmustern und Vorstellungen, die aber andererseits eher selten (und im Fall der Apokalypsenkommentare ist dies nicht zuletzt durch die ‚Widersprüchlichkeit des Bibeltextes' bedingt) zu einem kohärent durchgeführten Geschichtskonstrukt weiterentwickelt werden. Die bedeutendste Ausnahme, so wird man fast schon sagen müssen, ist die Kirchengeschichtsschreibung im engen Sinn (270–418). Hier profiliert Pohlig die Zeit um die Jahrhundertmitte herum mit dem Interim als wichtige Umbruchsphase. Doch auch hier sind, bei aller antagonistischen Positionierung mancher Autoren, allen voran Flacius Illyricus, wichtige relativierende Hinweise zu finden, etwa zur geringen tagespolitischen Aktualisierung von Historiographie (393, 400).

Woran macht Pohlig letztlich fest, wann und wo eine Geschichtserzählung ‚lutherisch'

ist? Zum einen achtet er bei seiner Rekapitulation der Werke auf die Darstellung von bestimmten historischen Ereignissen, u. a. die Geschichte des Papsttums, der Kaiser, der mittelalterlichen Häretiker und Konzilien sowie insbesondere natürlich die Darstellung der Reformation selbst. Hier würde ‚konfessionalisierte Geschichtsschreibung' also vor allem die kohärent ausformulierte Bewertung einzelner Episoden aus lutherischer Perspektive bedeuten. Zum anderen untersucht Pohlig das Vorhandensein bestimmter Deutungsschemata von Geschichte insgesamt, hierzu würde u. a. das ‚Verfallsschema' mittelalterlicher Kirchengeschichte gehören, aber auch die Präsenz apokalyptischer Modelle und die letztlich durch die lutherische Zwei-Reiche-Lehre neu akzentuierte Trennung von Universal- und Kirchengeschichte. Aufs Ganze gesehen wurde das letztgenannte Deutungsschema wohl am stärksten umgesetzt, sowohl für das Verfallsschema wie für die Präsenz apokalyptischer Deutungsmuster kommt Pohlig dagegen zum Ergebnis, dass diese trotz einer breiten Benutzung im einzelnen oft widersprüchlich und versatzstückartig verwendet worden seien.

Für seine Darstellung hat Pohlig einen breiten Querschnitt an gedruckten lutherischen Geschichtswerken herangezogen und vor allem eine sehr beeindruckende Menge an auch entlegen erschienener Sekundärliteratur verarbeitet. Im Fortgang des Buches werden die behandelten Quellentexte im wesentlichen nacheinander abgearbeitet, das detaillierte Inhaltsverzeichnis wird es erlauben, das Werk auch handbuchartig zu benutzen. Auch wenn ausdrücklich zu betonen ist, dass Pohlig auf keiner Seite den Blick für die übergeordneten Fragen verliert, so liest sich das Nacheinander von Abschnitten zu einzelnen Autoren manchmal etwas ermüdend. Dies hat allerdings nichts mit der Sprache Pohligs zu tun – das Buch zeichnet sich durch sehr klare und gut lesbare Prosa aus, die bisweilen zu deutlichen Thesen und Urteilen neigt. An manchen Stellen, auch in den einleitenden Passagen (diese gehen in gewissem Sinne bis Seite 100!) hätte man den Text deutlich straffen können.

Ohne jeden Zweifel handelt es sich bei diesem Buch um einen grundlegenden Forschungsbeitrag, der auf breiter Basis und präzisem methodischen sowie konzeptionellen Fundament erarbeitet wurde. Da das Feld zumindest unter dem hier gewählten Blickwinkel bisher weitestgehend brach lag, hat Pohlig im besten Sinne eine Pionierleistung erbracht. Am stärksten beeindruckt den Rezensenten, wie deutlich der in sich widersprüchliche Charakter lutherischer Historiographie herausgearbeitet und geradezu als Ergebnis präsentiert wird. Dies gilt sowohl für die von Pohlig ohnehin stark betonte Genreabhängigkeit der Diskurse wie für die meistens ungeklärten Beziehungen der angewendeten Deutungsmuster, die einander durchkreuzen. Auch die Spannung zwischen thetischen Proklamationen, sei es von dezidierten lutherischen Bekenntnissen der Autoren, sei es von apokalyptischen Gewissheiten, und deren oftmals fehlender Umsetzung in den tatsächlichen Ausführungen wird ganz zurecht stark betont. Häufig werden liebgewonnene Differenzierungen, etwa die zwischen Philippisten und Gnesiolutheranern, deshalb neu bewertet. Nur an ganz wenigen Stellen hat man beim Lesen den Eindruck, dass dieser komplexe Befund eines ‚sowohl-als-auch' in der Darstellung zu widersprüchlichen Urteilen führt (z. B. 467 f. zur ‚Dramatisierung' gnesiolutherischer Naherwartung).

Am Ende bleibt die Einsicht, dass das deutsche Luthertum der Frühen Neuzeit einen prima facie prädestinierten Zugang zur Identitätsbildung nicht in großem Stil nutzen konnte, wollte oder musste. Auch wenn das Buch (siehe obiges Zitat) dies häufig als ‚negatives' Ergebnis im Sinne eines ‚Fehlens' oder eines ‚Nicht-Vorhandenseins' präsentiert, so leitet Pohlig hieraus mehrfach auch eine weitergehende, ‚positive' Einsicht ab. Er kommt zu der These, dass die Gruppe der Lutheraner offensichtlich ihre Einheit weniger mittels dogmatischer (und das heißt hier auch historiographischer) Klarheit und Explikation erzeugte und sicherte, sondern eher durch eine vergleichsweise vage ‚kulturelle' Zusammengehörigkeit, die situationsbedingt unterschiedlich aktualisiert wurde (passim; thesenhaft 512). Wenn aber „lutherische Religiosität" „primär" durch das „Selbstverständnis" erzeugt wurde, „der lutherischen Konfession anzugehören", dann enttarnt Pohlig diese Identität auf Grund seiner Studien zur Historiographie letztlich als tautologische Konstruktion. Ohne jeden Zweifel dürfte diese Arbeit deshalb zu neuen Nachfragen anregen, was denn nun das Luthertum in der Frühen Neuzeit – stattdessen, so möchte man nach dem partiellen Ausscheiden der Historiographie fast sagen – im Innersten zusammengehalten hat. Kein geringes Verdienst!

Frankfurt/Main *Markus Friedrich*

Ruinart, Dom Thierry: Abrégé de la vie de dom Jean Mabillon 1709. Texte présenté et annoté par dom Thierry Barbeau, o. s. b. Solesmes, Éditions de Solesmes, 2007, XLIV, 203 S., ill., Paperback, 978-2-85274-313-7.

Im Jahre 2007 gedachte man nicht nur in Frankreich des 300. Todestages des bekannten

französischen Mauriners Dom Jean Mabillon (1632–1707), des Begründers der historischen Diplomatik. Zwei Jahre nach seinem Tode, 1709, erschien auf Bitten Herzogs de Perth aus der Feder eines seiner engsten Mitarbeiter, Dom Ruinart, diese hier anzuzeigende „Biographie" seines verehrten Meisters. Dem literarischen Genus nach gehört der Text zwar eher zur „Hagiographie", denn Ruinart kennzeichnet Mabillon mehrfach als „ce saint religieux, ce saint homme" und hebt seine ihn auszeichnenden Tugenden wie Demut, Einfachheit, Bescheidenheit und Liebe zur Armut hervor trotz seiner Hochachtung und Wertschätzung bei hohem Adel und Klerus. Geradezu rührend ist die Beschreibung seiner zum Tode führenden Krankheit. Trotzdem enthält die Darstellung seines Lebens viele erwähnenswerte Einzelheiten, stammen sie doch aus erster Hand und aus unmittelbarem Mitleben mit dem Gelehrten. So werden Informationen mitgeteilt über die Entstehung seiner größeren, aber auch kleineren Werke, so der Herausgabe der Opera Bernhards von Clairvaux, der Acta Sanctorum O. S. B., der Vetera Analecta, besonders aber von De re diplomatica (inkl. Supplementum) samt der daraus entstandenen Kontroverse mit dem Abt de Rance von La Trappe, schließlich der Annales O. S. B. Auch wird auf seine Forschungsreisen nach Italien (im Auftrag des französischen Königs 1685), nach Deutschland Österreichs und der Schweiz (1683) eingegangen. Der Text ist der modernen französischen Schreibweise angeglichen. Erklärende Anmerkungen sind eher spärlich. Vorkommende Personen und Ortsnamen (Klöster), die nicht allgemein bekannt sind, hätte man gerne erklärt gewünscht. Der Herausgeber hat der Edition eine ausführliche „Präsentation" vorangestellt. Diese behandelt das freundschaftliche Verhältnis Mabillons und Ruinarts und die Entstehung dieser Lebensbeschreibung. Beigegeben ist eine kurze Chronologie zum Leben und der Erscheinung der Werke Mabillons, die sehr nützlich ist, da der Editionstext nicht immer chronologisch vorgeht. Der Ausgabe sind auch einige wertvolle zeitgenössische Illustrationen beigegeben.

Das Leben Mabillons von dom Ruinarts ist ein unmittelbares Zeitdokument, der Zeit entsprechend etwas autoritätsgläubig gegenüber König, Adel und hohem Klerus und dem damaligen Ideal eines Mauriner Mönches verpflichtet. Möge die Neuausgabe des Lebens Mabillons die Erinnerung an einen Mann wach halten, dem die Kirchengeschichte auch heute noch zu Dank verpflichtet ist wegen seinen zum Teil noch immer gültigen Textausgaben und seiner dabei verwendeten wissenschaftlichen Methode. Seine Forschungsreisen wie auch seine Werke haben nicht zuletzt im deutschsprachigen Gebiet in einigen benediktinischen Klöstern Anlass gegeben zu historisch-wissenschaftlichen Forschungen, die dann leider durch die Säkularisation ein abruptes Ende fanden.

Mariastein *Lukas Schenker*

Stein, Claudius: Staatskirchentum, Reformkatholizismus und Orthodoxie im Kurfürstentum Bayern der Spätaufklärung. Der Erdinger Landrichter Joseph von Widnmann und sein Umfeld (1781–1803), Verlag C. H. Beck, München 2007, LIV + 420 S. Geb., 978-3-406-10771-9.

Bayerischen Historikern wie Andreas Kraus, Ludwig Hammermayer, Alois Schmid und ihren Mitarbeitern und Schülern ist es zu verdanken, dass die Spätaufklärung in Bayern mit ihren Bezügen zu Staat und Politik, Gesellschaft und Wissenschaft wie zu Kirche und Theologie gründlich erforscht wurde. Die verschiedenen geistigen Strömungen der Zeit und deren Repräsentanten sind uns durch ihre Arbeiten vertraut geworden. Was jedoch bisher fehlte, war eine Untersuchung darüber, ob und wie die Vorstellungen der Reformer „unten" angekommen sind. Mit anderen Worten, eine Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Aufklärung war ein dringendes Desiderat. Diesem kommt vorliegende Arbeit in vorbildlicher Weise nach, wobei die Auswirkungen der Aufklärung in einem fest umschriebenen Bereich, nämlich dem Landgericht Erding, und einer exemplarischen Gestalt, dem Landrichter Joseph von Widnmann, dargestellt werden, ohne dass dabei der Blick auf das Ganze verloren geht. Vorweg sei gesagt, es handelt sich um eine ausgezeichnete, materialgesättigte Studie, die ganz aus den Quellen gearbeitet ist, ohne dass jedoch die vorhandene Literatur außer Acht gelassen wurde, wie das 39-seitige Literaturverzeichnis beweist.

Die Arbeit beginnt mit der Vorstellung Widnmanns. Ein erster Abschnitt ist dem „Privatmann" gewidmet. Herkunft, Jugend und Ehejahre Widnmanns kommen zur Sprache. Dem schließt sich ein Abschnitt an, der überschrieben ist: „Der Beamte". Geschildert wird Widnmanns Tätigkeit in landesherrlichen Diensten, zunächst in München, dann am Landgericht Erding, wohin er sich nicht zuletzt deswegen absetzte, weil er damit weiter von Kurfürst Karl Theodor entfernt war, dessen reaktionäre Wendung ihm Schwierigkeiten bereitete. Ein weiterer Abschnitt geht Widnmanns Funktionen und Aktivitäten als Mitglied der adeligen Landstände (der „Landschaft") nach.

Der weitaus umfangreichste Teil des Werkes ist überschrieben „Aufgeklärtes Staatskirchentum, Reformkatholizismus und Orthodoxie im Landgericht Erding". Hier liegt denn auch die Substanz des Werkes. Der Verfasser bringt eine Fülle höchst aufschlussreicher Beispiele zu den aufgeklärten Reformen in Seelsorge, Schule und kirchlicher Organisation, kommt aber auch auf zahlreiche Widerstände gegen dieselben zu sprechen. Zunächst wird gezeigt, wie Widnmann daran ging, die Seelsorgestruktur in den Pfarreien übersichtlich durchzuorganisieren und Auswüchse in der Seelsorgepraxis zu beschneiden, desgleichen, wie er sich bemühte, das Schulwesen zu reformieren und zu heben. Ein eigener ausführlicher Abschnitt ist dem „Institut der Bartholomäer", mit andern Worten dem von Bartholomäus Holzhauser gegründeten Institut in Gemeinschaft lebender Weltpriester und seinen Aktivitäten im Raum Erding gewidmet. Nicht uninteressant ist die Feststellung, dass zwar die Mehrheit der Bartholomäer der Orthodoxie zuzuordnen ist, dass jedoch einzelne Institutsmitglieder der katholischen Reform verpflichtet waren. Als Vertreter des Reformkatholizismus wird der mit Johann Michael Sailer befreundete Subregens in Ingolstadt und spätere Pfarrer von Langengeisling Thomas Mayer vorgestellt, ein liebenswürdiger, warmherziger Mann, dem es in gleicher Weise um „Sittlichkeit und Gelehrsamkeit" wie um echte Frömmigkeit seiner Alumnen zu tun war, sowie der Pfarrer von Rappoltskirchen Franz Ignaz Dafinger. Über die religiöse Reform im Sinne Sailer hinaus ging Joseph Bruninger, der ein typischer Parteigänger des Staatskirchentums wurde und etwa in seinen Angriffen auf die Mendikantenorden das rechte Maß überschritt. Der Verfasser wendet sich dann dem wichtigsten geistlichen Zentrum des Landgerichts, dem Wallfahrtsort Maria Dorfen, zu. Dort bestand ein von den Jesuiten geleitetes „Priesterhaus" für Neupriester und Kuraten. 1775 wurde nun in Dorfen, zu einem großen Teil finanziert durch das den Augsburger Exjesuiten verbundene Augsburger Bankhaus Obwexer, ein Priesterseminar errichtet, in dem Exjesuiten unterrichteten, von denen Kurzbiographien erstellt werden. In diesem Zusammenhang wird auch auf die Invektiven des Jesuiten- und Klostergegners Anton Michl eingegangen. Weitere Themen bilden die „Formen orthodoxer Vergesellschaftung" – als deren Ausdruck „Familienverbände" wie Kongregationen und Bruderschaften zur Sprache kommen – sowie die religiösen Orden im Bereich des Landgerichts. Dabei wird deutlich, welch entscheidende Rolle Landrichter Widnmann etwa bei der Entfernung der Kapuziner und Franziskaner spielte. Allerdings ging er dabei rücksichtsvoll vor, zumal einer seiner Brüder im Kapuzinerorden lebte. Dass auch ein Ableger der Allgäuer Erweckungsbewegung im Landgericht Erding bestand, der auf die Freundschaft des Hofmarksverwalters von Grünbach Benno Scharl mit Sailer zurückzuführen ist und dass unter anderem Martin Boos dort „erweckte", und dass weitere führende Leute der Bewegung anwesend waren, ist wenig bekannt. So ist zu begrüßen, dass darauf ausführlich eingegangen wird. (Zu der en passant erwähnten Begegnung Sailers mit der „erleuchteten" Magdalena Fischer in Seeg 1796 sollte jedoch auch die ausführliche Darstellung bei Hildebrand Dussler, *Johann Michael Feneberg und die Augsburger Erweckungsbewegung*, Kempten und Nürnberg 1959, als Korrektiv beigezogen werden; dort auch Näheres zur Person Magdalena Fischers.)

Ein vierter letzter Teil befasst sich mit der „weltlichen Reformtätigkeit" Widnmanns. Er wird vorgestellt als Mitglied der Freimauerei und des Illuminatenordens wie einer patriotischen Sozietät, der Seefelder Feldbaugesellschaft, ferner einer Erdinger „Aufklärungsgesellschaft", die jedoch keine größere Rolle spielte. Seine entsprechende Aktivität erstreckte sich auf den Schutz der aufklärerischen Publizistik, auf sozial-karitatives Wirken, auf das Eintreten für die besitzende wie für die unbemittelte Landbevölkerung. Aufgezeigt werden seine Maßnahmen gegen das Bettelwesen, gegen das er mit Schärfe vorging, seine Sorge um das Medizinalwesen wie um die Kultivierung des Erdinger Mooses (Förderung des Torfstichs), schließlich seine Bemühungen für das Anbringen von Blitzableitern und die Einführung einer Brandversicherung. – Der Autor beschließt seine Untersuchung mit dem Versuch einer Charakteristik Widmanns. Dieser wird gezeichnet als typischer praktischer Aufklärer, gerade im kirchlichen Bereich, der jedoch bei aller Festigkeit in der Sache durch seine „feine Art" gemäßigt wirkte. Nach seiner Auffassung sollte der Pfarrer vor allem Volks-, Tugend- und Sittenlehrer sein. Hervorgehoben wird, dass Widnmann ein umsichtiger und engagierter Beamter war, womit das Urteil mancher Historiker über die damalige bayerische Beamtenschaft, zum Mindesten für das Landgericht Erding, zu revidieren ist. Ferner wird herausgestellt, dass sich Widnmann trotz seiner Zugehörigkeit zur Freimaurerei als treuer Sohn der Kirche betrachtete, was für ihn jedoch nicht Anhänglichkeit an Rom, sondern „tiefe Verbundenheit mit der Lehre Jesu Christi" bedeutet habe.

Ausgehend von dieser Feststellung sei zum Schluss eine Anfrage an den Autor dieser vorzüglichen, gründlichen Studie erlaubt, dem der Rezensent von Herzen einen Lehrstuhl

wünscht. Man spürt natürlich bei aller Ausgewogenheit, auf welcher Seite der Autor steht. Es ist nicht unbedingt die Seite der „Orthodoxie", wie etwa die Bemerkung zeigt, dass das Institut der Eremiten wenig Anlass zur Freude geboten habe. Weshalb dies so war, wird nicht belegt, vielmehr wird ausgerechnet ein Fall dargestellt, der zugunsten eines Eremiten spricht. Zweifellos dürften die Sympathien des Verfassers jedoch im Allgemeinen den Reformern gelten. Dabei taucht im Hintergrund verschiedentlich Johann Michael Sailer als unumstrittene Idealgestalt kirchlicher Aufklärung und Reform auf. Daran ist an sich nichts auszusetzen. Nur ist eben Sailer und seine Christozentrik, wie schon Philipp Funk herausgestellt hat, nur sehr bedingt auf die Aufklärung festzulegen, die theologiegeschichtlich gesehen zum Großteil an einem grundlegenden Mangel litt, nämlich dem, dass sie Glaube und Frömmigkeit mit Sittlichkeit verwechselte und vergaß (wie später Anton Günther gegenüber Bernard Bolzano herausstellte), dass wir nicht durch „Jesu Lehre", sondern durch sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung erlöst seien. Sailer hat darum gewusst, wie seine im Literaturverzeichnis aufgeführte Schrift über Johann Michael Feneberg zum Ausdruck bringt, in der als Grundüberzeugung der Allgäuer Erweckten der Satz herausgestellt wird: „Christus für uns, Christus in uns. Für uns starb er am Kreuze, in uns lebt sein Geist". Die Frage ist, ob nicht die Eremiten und Mendikanten oder die Augsburger Exjesuiten trotz ihrer Romhörigkeit und unnützer Frömmigkeit näher bei dem von Sailer gemeinten ursprünglichen Christentum standen als der durchaus sympathische Reformer Widnmann. Der Rezensent weiß natürlich, dass diese Anmerkung kaum mehr etwas mit Geschichtswissenschaft zu tun hat und eigentlich nicht zum Thema gehört. Aber vielleicht ist es für einen Historiker nicht ganz verkehrt, auch in diese Richtung zu denken.

Wien *Otto Weiß*

Sträter, Udo in Verbindung mit *Lehmann, Hartmut, Müller-Bahlke, Thomas* und *Wallmann, Joannes* (Hrsg.): *Interdisziplinäre Pietismusforschungen.* Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001. Hallesche Forschungen 17/1.2, Halle, Tübingen, Franckesche Stiftungen, Max Niemeyer 2005, XVIII, 968 S., Abb., kart., 3-931479-70-6 (Franckesche Stiftungen), 3-484-84017-X (Niemeyer), ISSN 0949-0086.

Ein Sammel(-Doppel)band mit 80 Beiträgen: wie soll man ihn rezensieren ohne zu verkürzen? – Es sei über Entstehungsbedingungen, Organisation und die Herausgeber berichtet sowie die sieben Themengruppen markiert. 2001 das erste (und 2009 das dritte) Mal fand (findet) ein „Erster (Dritter) Internationaler Kongreß für Pietismusforschung" statt. Die Dokumentation zur Initialveranstaltung lag punktgenau am Beginn des „Zweiten Internationalen Pietismuskongresses" im Sommer 2005 vor. Diese Veranstaltung wird nun wohl eine regelmäßige werden. Die institutionellen wie personellen Voraussetzungen sind gegeben im „Interdisziplinären Zentrum für Pietismusforschung der Martin Luther Universität Halle-Wittenberg in Verbindung mit den Franckeschen Stiftungen zu Halle" (IZP) und der „Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus" *samt* wissenschaftlichem und technischem Personal. Die drei Repräsentanten Udo Sträter, Thomas Müller-Bahlke und Christian Bunners eröffnen die Dokumentation. Selbstverständlich ist solch ein Unternehmen auf Drittmittel – u. a. der Deutschen Forschungsgemeinschaft DFG – angewiesen. Denn knapp 150 Referate aus rund 15 Nationen – viele aus dem Raum ehemals hinter dem Eisernen Vorhang – übersteigen die normalen Budgets von universitären und Stiftungseinrichtungen, allemal dasjenige einer Kommission! (IZP archiviert das volle Programm noch in seinem Internet-Auftritt.)

„Im Rahmen des Kongresses werden Ergebnisse der internationalen Pietismusforschung vorgestellt und diskutiert." So lautete die lapidare Mitteilung im „Informationsdienst Wissenschaft". „Lang erwartet" bezeichnet Udo Sträter diese Veranstaltung, als ein „Forum einer internationalen Kooperation der seit Jahrzehnten [...] intensivierten Pietismusforschung und zugleich Ort der Präsentation neuer Forschungsergebnisse." (XV) Es war ein ‚offenes' Geschehen: call for papers, keine Themenbindung, sieben Hauptvorträge, die Sektionsbeiträge unter strengem zeitlichem Limit von jeweils 25 Minuten. Von den ca. 140 Beiträgen ist nun nur gut die Hälfte veröffentlicht – „aus unterschiedlichen Gründen"; für die beiden fehlenden Hauptvorträge Johannes Wallmanns ([angekündigt:] „Pietismus – Quietismus – Jansenismus") und Hans Schneiders („[...] Der Beitrag des Pietismus zur Toleranzfrage") waren es solche thematischer bzw. außerwissenschaftlicher Art. Umfangmäßig kann ein Sektionsbeitrag durchaus das Maß eines Hauptvortrages erreichen – die Überarbeitung der Aufsätze fand in unterschiedlicher Weise statt.

Vor 10 bis 15 Jahren mag die Doppelforderung der Interdisziplinarität und Internationalität noch nicht so wohlfeil gewesen sein wie am Ende des ersten Jahrzehnts im

dritten Jahrtausend. Neu war sie freilich in der Erforschung des Pietismus nicht. Schon die Behandlung des Beitrages zur Missionsgeschichte wies weit über enge Grenzen hinaus (D. B., Korrespondierende Pietismus, 2003, 367). Aber ein großer Schritt hin zur Institutionalisierung jener Doppelforderung ist getan. In sieben Sektionen sind nun die 2001 eingegangenen Beiträge rubriziert: (1) Theologie/Frömmigkeit – (2) Staat/Gesellschaft – (3) Künste – (4) Pädagogik/Psychologie/Medizin – (5) Internationale Beziehungen – (6) Mission/Erforschung der Welt – (7) Quellenerschließung. Solch Hilfsmittel zur Strukturierung lässt auch schnell seine Grenze darin deutlich werden, dass doch erhebliche Überschneidungen zutage treten. Der umfangreichste Bereich ist (3) Kunst; 15 von 21 vorgesehenen Beiträgen sind gedruckt; 341–526 (der größte ‚Aderlass ist für (6) Mission ... zu verzeichnen: nur 7 von 18 Beiträgen kamen zum Abdruck). Aber schon hier – wie auch in anderen Sektionen – sucht man den einen oder anderen Beitrag nicht an erster Stelle (257ff., 521ff., 561ff.). Dass in Sektion (5) und (6) sich die meisten ausländische Referenten zu Wort meldeten, fällt auf.

Die Rezension *kann* nur ganz pauschal feststellen: die Aufsätze bewegen sich in dem bekannt und gewohnt breiten Spektrum: biographische, interpretierende, berichtende, weit in die außertheologische Literatur eindringende Beiträge ebenso wie bekannte, aber auch unerwartete Gestalten und Probleme des Pietismus (erneut) in Blick nehmend (Gottfried Arnold, Zinzendorf, Spener, Bengel, Bellarmin; Emblematik, Judentum, „Einfalt", u. v. a. m.). Zukünftige Forschungsvorhaben kommen zur Sprache, z. B. eine Ergänzung der viel zu wenig beachteten Edition der Korrespondenz Mátyás Bél (317 Anm. 2 [Rez. in ZBKG 68, 1999, 312–315], 320 Anm. 24 – siehe auch 586 Anm. 3). Es ist schlicht unmöglich, auch nur das (merkwürdigerweise unpaginierte) achtseitige Inhaltsverzeichnis Revue passieren zu lassen. Es wird dies als erste orientierende Lektüre jedem Leser hilfreich sein. Einzelvorstellung der Studien freilich würde jedes Rezensionsmaß sprengen! Wolfgang Breuls Rezension in „Literaturkritik" 2007, Nr. 4 bietet manchen Einblick.

Schon nach diesem „Ersten Internationalen Kongreß für Pietismusforschung 2001" war es klar, dass entscheidende Fragen offen sind. Der Weg einer „Verständigung über den Begriff des Pietismus", für 2005 erhofft, ist ja keineswegs zu Ende gegangen. Und mannigfache desideria sind in dem Beitrag „Aufgaben der Pietismusforschung" genannt. Mit der Öffnung der Pietismusforschung für eine breite Interdisziplinarität werden auch Ansprüche außertheologischer Wissenschaften an kirchengeschichtliche Pietismusforschung härter und höher. Jedenfalls kann Pietismus nicht mehr als bescheidene deutsche Christentumslösung firmieren. Wird der Pietismus als Frömmigkeits- und kirchliche Erneuerungsbewegung zur Randfigur werden angesichts der massiv eingeforderten Beachtung des Pietismus als Kultur-, Emanzipations-, Sozial-Bewegung? Hier werden bisherige Selbstverständlichkeiten obsolet. Hier wird man mit Spannung weiteren „Interdisziplinären Pietismusforschungen" entgegensehen. Ob kirchengeschichtliche Nachfrage den ihr zukommenden Part in einem weiten Diskurs spielen wird?

Ein Sachregister wäre bei der Fülle der 80 Beiträge das wirksame Mittel zur Zusammenführung von Zusammengehörendem. Außerdem fehlen Verfasser-, Abbildungs- und Abkürzungsverzeichnis. Die Personen- und Ortsregister sind eine gute Hilfe.

Erlangen *Dietrich Blaufuß*

Unterburger, Klaus: Das Bayerische Konkordat von 1583. Die Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt, Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 11, Stuttgart, W. Kohlhammer-Verlag, 2006, 541 S., Geb., 3-17-018532-2.

Vorliegende, von Manfred Weitlauff betreute Münchener Dissertation schließt eine Forschungslücke in der bayerischen Landesgeschichte und in der frühneuzeitlichen Kirchen- und Rechtsgeschichte. Minutiös werden die Verhandlungen der päpstlichen Nuntien Bartolomeo Portia und Feliciano Ninguarda und der (Erz-)Bischöfe von Salzburg, Freising, Passau und Regensburg auf der einen Seite, der bayerischen Herzögen Albrecht V. und Wilhelm V. auf der anderen Seite nachgezeichnet, die am 5. September 1583 zur Ratifizierung jenes (ersten) bayerischen Konkordats geführt haben, das über rund zwei Jahrhunderte das bayerische Staatskirchenrecht bestimmte. Hierzu musste die umfassende vatikanische, staatliche und bischöfliche Überlieferung durchgearbeitet und vor allem geistig durchdrungen werden, was dem Verf. in herausragender Weise gelungen ist. Da das bayerische Territorium aber zugleich zum weit über seine eigenen Grenzen ausstrahlenden Motor der katholischen Konfessionalisierung in Mitteleuropa geworden ist, kommt den analysierten Entwicklungen eine über die Landesgeschichte hinausgreifende exemplarische und wirkmächtige Bedeutung zu.

Strittig waren zwischen Landesherrn und Episkopat vor allem die geistliche Gerichts- und Steuerimmunität, die Visitationsrechte für Klöster und Pfarreien sowie die Besetzungs-, Obsignations- und Testamentvollstreckungsrechte für dieselben. Es waren mithin nicht irgendwelche juristischen Randfragen, sondern jene Themen, die einerseits den bayerischen Staatsaufbau (kirchlicher und klösterlicher Grundbesitz, Rolle in der Landschaft), andererseits die gesamte Regierungsgewalt des Bischofs in seiner Diözese angingen. Es waren zudem jene Fragen, die – in der Abwehr des reformatorischen Gedankengutes in Bayern – besonders seit den 1520er Jahren zu jahrzehntelangen Auseinandersetzungen zwischen Herzögen und Bischöfen geführt haben, betrafen sie doch Vorgehensweise und Rechte für jene Kirchenreform, die allgemein als notwendig dafür angesehen wurde, um dem Protestantismus seinen Anknüpfungspunkt im Volk, den Antiklerikalismus (wegen Fiskalismus, mangelnder Bildung und Unsittlichkeit des Klerus), zu entziehen. Der Verf. zeigt dabei, dass die Bischöfe lange Zeit mit ihren Beschwerden über die herzoglichen Eingriffe in ihre Jurisdiktionsrechte in der Defensive waren, da auch das Papsttum im Zweifelsfall eher dazu geneigt war, den mächtigeren Herzog zu unterstützen, als die nach dem Kirchenrecht berechtigten Forderungen des Episkopats. Hierbei werden erstmals für das bayerische Gebiet die *Acta reformationis catholicae* umfassend ausgewertet. Eine Wende setzte mit dem Konzil von Trient ein, dessen Tendenz dahin ging, die Bischöfe als Seelenhirten in ihren Bistümern und damit ihre jurisdiktionelle Stellung zu stärken, was sich auch gegen die katholischen weltlichen Staaten richtete. So traten in der nachtridentinischen Epoche in zahlreichen Staaten neue Jurisdiktionskonflikte auf, bei denen das Reformpapsttum nun weitgehend die Partei des selbstbewusster gewordenen Episkopats ergriff. Motor der nun von Rom groß geplanten katholischen Reform im Reich sollte der katholisch gebliebene Südosten sein; von dort sollte die Reform auch in die übrigen Gebiete ausstrahlen und letztlich zu einer katholischen *Reconquista* führen. Hierzu wurde 1573 eine süddeutsche Reformnuntiatur gegründet. Dabei stießen die Nuntien Portia und Ninguarda nun auf die Jurisdiktionskonflikte, die die bischöfliche tridentinische Reform offensichtlich bislang blockiert hatten. Musste man in den Habsburger Gebieten noch protestantische Tendenzen bekämpfen, so waren in Bayern die Verhältnisse bereits soweit konsolidiert, dass man dieses letzte und in gewisser Weise delikateste Problem angehen konnte. Hatten die Vorhaltungen der Nuntien bei Albrecht V. (1550–1579), er verletze mit seiner bewusst als katholisch stilisierten konfessionellen Innenpolitik ständig das Kirchenrecht und bringe das eigene Seelenheil damit ebenso in Gefahr wie dasjenige seiner Untertanen, wenig bewirkt, so änderte sich die Situation bei dessen Nachfolger, dem streng kirchlich erzogenen und ängstlich um seine Konformität mit den päpstlichen Normen besorgten Wilhelm V. (1579–1597). In einer ersten Verhandlungsrunde 1579/1580 legte Nuntius Ninguarda die bischöflichen Beschwerden in Form von Gravamina-Schriften vor, welche die herzoglichen Räte, die möglichst viel von der frühstaatlichen Kirchenhoheit retten wollten, zu widerlegen suchten. War so zunächst keine Einigung möglich, so wurden in einem zweiten Schritt umfassende theoretische Denkschriften verfasst, die den jeweils eigenen Standpunkt juristisch zu deduzieren suchten, wobei der Nuntius hier von den Münchener Jesuiten konzeptionell unterstützt wurde. Gleichzeitig riefen beide Seiten, die an der Kurie lange Zeit erfolgsverwöhnten Bayern und der sich seiner Sache kirchenrechtlich sichere Nuntius, Rom an. Die mit einiger Verzögerung eingetroffenen Entscheidungen der kurialen *Congregatio Germanica* waren aber auf der ganzen Linie ein Sieg und sogar noch eine Verschärfung für die Position der Bischöfe und des Nuntius. Auch die bayerischen Räte mussten einsehen, dass man also Konkordatsverhandlungen mit den Bischöfen nicht mehr vermeiden konnte. Ihre weitere Taktik war deshalb zweigleisig: Einerseits versuchte man, diese notwendig mit Verlusten verbundenen Gespräche immer weiter hinauszuzögern, andererseits durch Gutachten und Vorhaltungen den Herzog derart zu beeinflussen, dass er möglichst wenige seiner gewohnheitsrechtlich fundierten Rechte preisgebe. Als das Drängen des Nuntius und Papst Gregors XIII. einen weiteren Aufschub nicht mehr zuließ, versuchte man, sich durch neu aufzustellende Beschwerdekataloge der Ordinariate und Stellungnahmen der jeweiligen Rentämter eine bessere Ausgangslage zu verschaffen, indem man die für den Staat bislang ungünstig verlaufende Entwicklung auszuklammern suchte. Ergebnis der ab dem 15. August in München einberaumten Konkordatsverhandlungen war nun jener Rezess vom 5. September, der weitgehend einen Sieg des Nuntius und der Bischöfe darstellte, auch wenn die herzoglichen Räte einige Milderungen erreichten – nicht zuletzt, indem sie dem Nuntius die Notwendigkeit der herzoglichen *vigilantia* über die Kirche des Landes zur Abwehr der protestantischen Ketzerei drastisch vor Augen führten. Nach der Rückkehr Ninguardas nach Italien brauchte es neun Jahre, bis die Bischöfe die Promulgation der

für den Staat mehr als unangenehmen Übereinkunft erreichen konnten.

Über diese an sich schon bedeutsame Rekonstruktion der Entstehung des Konkordats hinaus destruiert die Studie an einem zentralen Punkt einige Grundinterpretationslinien der bayerischen und deutschen Kirchengeschichte:

1. Sie widerlegt die etwa seit 1900 in der bayerischen Landesgeschichtsschreibung rezipierte These, als ob das Konkordat mit leichten Abstrichen ein Sieg des bayerischen Staatskirchentums gewesen sei. Die gesamte Geschichte der bayerischen Kirchenpolitik im 16. Jahrhundert ist somit in diesem Punkt zu revidierten.

2. Sie widerlegt auch die These von der zunehmenden und intensiver werdenden Harmonie zwischen Bayern und dem Papsttum im 16. Jahrhundert. Bei aller Interessengemeinschaft gab es eben an einer zentralen Stelle, gerade als die Verbindung durch einen eigenen Nuntius am engsten war, eine erstaunliche Disharmonie.

3. Sie widerlegt die These vom nachlässig-faulen, verweltlichten und unfähigen deutschen Episkopat im 16. Jahrhundert als politische Zweckpropaganda, der die Geschichtsschreibung lange Zeit zu Unrecht auf den Leim gegangen ist. Vielmehr entwickelten die Ordinariate sehr wohl eigene Konzepte der Kirchenreform, die auch auf eine finanzielle Hebung des Niederklerus gingen, zu deren Durchsetzung den Bischöfen aber die Machtmittel fehlten.

4. Einseitig ist auch die These, als ob der Staat zur Errichtung seiner Hoheit über die Untertanen seit dem Mittelalter eine immer umfassendere Herrschaft über die Kirche in seinem Territorium aufgebaut habe. Eine Machtkonzentration geschah zwar auf Kosten kleinerer, bislang konkurrierender Herrschaften, zugleich aber begann ein Prozess, in welchem die Kirche immer selbstbewusster Trennung und Unabhängigkeit forderte und ihre kanonistischen Postulate durchzusetzen suchte.

5. Eine Analyse der folgenden Rezesse auf bayerischem Gebiet und in den Nachbarterritorien der Habsburger zeigt, dass diese bayerische Entwicklung ausgestrahlt hat, mithin kein Sonderweg ist, sondern dass die Kirche vor der Aufklärung aus eigener Initiative eine größere Unabhängigkeit von den katholischen Staaten zu erreichen suchte.

6. Damit ist aber dem Konzept einer katholischen Konfessionalisierung, soweit es den angeblichen Ausbau der in den katholischen Territorien angeblich parallel zum Protestantismus sich vollziehenden etatistischen Kirchenhoheit behauptet, weitgehend die Grundlage entzogen. Die Trienter Reformen haben zu einem „Weniger", und nicht zu einem „Mehr" an staatlicher Kirchenhoheit geführt.

Gerade diese sechs weitreichenden Thesen werden zu einer umfassenden Diskussion der Ergebnisse dieser Dissertation führen müssen und zu einer (Teil-)Revision lange vertrauter Makrothesen. Dem Verf. kann zu seiner fundierten und perspektivenreichen Dissertation nur gratuliert werden.

München *Claudius Stein*

v. Friedeburg, Robert, Schorn-Schütte, Luise (Hrg.): Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung? Europa im 16. Jahrhundert, Beihefte der Historischen Zeitschrift, NF, Beiheft 45, München, R. Oldenbourg-Verlag, 2007, 164 S., Kart., 978-3-486-64455-5.

Die Beiträge des Bandes gehen auf eine Sektion des Historikertages 2002 in Halle an der Saale zurück. Nach grundsätzlichen Überlegungen zum Thema widmen sich die beiden Herausgeber deutschen Fragestellungen. Luise Schorn-Schütte, Eigenlogik oder Verzahnung? Religion und Politik im lutherischen Protestantismus des Alten Reiches (16. Jahrhundert) (S. 13–31), führt informativ und gedankenreich ihre bisherigen Forschungsergebnisse weiter, gestützt auf souveräne Kenntnis des Quellenmaterials und der Literatur. Sie weist nach, dass Theologen und Juristen von einer Position der Gleichrangigkeit aus argumentierten und bemüht waren, in einer „politischen Kommunikation" unter gelehrten Eliten (S. 14) ihre von unterschiedlichen Ansätzen her gewonnenen Wissensbestände zusammenzuführen. Im Austausch der Argumente zwischen gleichberechtigten geistlichen und juristischen Amtsträgern wurden traditionelle Inhalte und Begriffe für neue Situationen nutzbar gemacht, so die Dreiständelehre.

Robert von Friedeburg behandelt „'Officium in rempublicam'. Fürstliche Herrschaft und Territorialstaat in politischen und rechtlichen Reflexionen und Projektionen im Jahrhundert der Reformation" (S. 33–69). Der Beitrag ist nicht leicht in seiner Kernaussage zusammenzufassen, da Friedeburg zunächst den Anschein erweckt, als wolle er bestreiten, dass es in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts bereits reichsständische Territorialstaaten gegeben habe, während sein Fazit dann doch lautet: „Die Reformation gab der territorialstaatlichen Umformung des Reiches zweifellos einen nachhaltigen Schub" (S. 68). Seine Argumentation verlangte eine eingehendere Auseinandersetzung, als sie hier aus Platzgründen geleistet werden kann. Dem ius reformandi wird zu Recht eine wichtige Funktion für den

Konstitutionalisierungsprozess der fürstlichen Herrschaft zugeschrieben, der sich freilich, was unerwähnt bleibt, in ähnlicher Weise auch in katholischen Territorien vollzogen hat. Mark Greengrass untersucht „‚La Grande Cassure': Violence and the French Reformation" (S. 71–92). In langer und nicht immer stringenter Argumentation prüft er die Forschungsmeinungen, ob, und wenn ja, warum Gewalt das für die französische Reformation exzeptionelle Kennzeichen ist. Referenzautoren sind vor allem N. Z. Davis und D. Crouzet, daneben werden viele Zeitgenossen, insbesondere Calvin, ausführlich zitiert. Die eigene Erklärung für Gewalt als Specificum der französischen Reformationsgeschichte wird eher angedeutet als ausgeführt, und sie ist auch nicht neu: die Schwäche der Krone, die seit 1572 eindeutig Parteihaupt war, „the judicial state" und seine Richter sowie soziale Spannungen.

Zwei Beiträge gelten der englischen Geschichte. Ralph Houlbrooke beschäftigt sich mit „Traditional Politics and Visionary Theology: the English Reformation"(S. 93–127), Martin Ingram liefert ein Koreferat dazu: „The English Reformation in the Sixteenth Century: Major Themes and New Viewpoints" (S. 129–161); ein „Bibliographical Update" über die Literatur der letzten drei Jahre folgt S. 163 f. Houlbrooke gibt einen luziden, auf die großen Linien und Entscheidungen konzentrierten Überblick über die englische Reformationsgeschichte bis einschließlich des elisabethanischen Settlements. Unter seiner Fragestellung war Maria Tudor die einzige Regentin, die bereit war, politische Überlegungen ihren religiösen Visionen unterzuordnen. Dass England dem Religionskrieg entging, führt Houlbrooke darauf zurück, dass die Loyalität zum Monarchen auch bei den jeweils Andersgläubigen im wesentlichen intakt blieb – „the centre held" (S. 125). Der besondere Wert des Beitrags liegt nicht zuletzt in der ausgedehnten Berücksichtigung der neuesten Literatur und der Skizzierung des erreichten Forschungsstandes. Ingram setzt sich mit der revisionistischen Geschichtsschreibung, prominent vertreten durch J.J. Scarisbrick und Chr. Haigh, auseinander. Gegenüber den Vorstellungen von der Intaktheit und Unangefochtenheit der englischen Kirche bis zu den Maßnahmen Heinrichs VIII. weist Ingram auf die Traditionen hin, an die die Reformationsgesetzgebung anknüpfen konnte; den späten Lollarden misst er in diesem Zusammenhang eine größere Bedeutung zu als es gemeinhin geschieht. Verschiedene Forschungsdefizite werden benannt. Abschließend behandelt Ingram die Rolle des Antikatholizismus und die Folgen der englischen Reformation für Irland.

Heidelberg *Eike Wolgast*

Zambelli, Paola: White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno, Studies in Medieval und Reformation Traditions, Bd. 125, Leiden-Boston: Brill, 2007, 282 S, Geb. 978-90-04-16098-9.

Der lange Titel von Zambellis Band ist Programm oder vielmehr das erste Anzeichen eines Mangels an Programm. Das Buch präsentiert eine Sammlung von Aufsätzen der Autorin. Alle befassen sich mit der Gelehrtenmagie des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Frühen Neuzeit. Abgesehen von der Einleitung, dem ersten Aufsatz und einem Anhang sind sämtliche Texte schon einmal in italienischer oder deutscher Sprache publiziert worden. Ein Artikel wird im vorliegenden Sammelband veröffentlicht, nachdem er vom Herausgeber des Tagungsbandes, für den er ursprünglich bestimmt gewesen war, abgelehnt wurde. Der Sinn der Übersetzung ist fragwürdig. Die Fachleute, die sich mit den hochspezifischen Problemen der Renaissancemagie befassen, die Zambelli abhandelt, dürften, auch wenn sie aus der angelsächsischen Welt kommen, des Italienischen bzw. Deutschen mächtig sein. Die Erstausgaben der Texte sind großenteils ohne weiteres verfügbar.

Wenn der Reihenherausgeber der angesehenen ‚Studies in Medieval und Reformation Traditions', Andrew Gow, der Autorin dennoch die Chance gibt, einen Überblick über ihre Forschung der letzten dreißig Jahre zu geben, dann wäre sie verpflichtet den Band angemessen einzuleiten. Diese Pflicht erfüllt Zambelli nur unzureichend. In der Einleitung findet eine eingehende Auseinandersetzung mit der aktuellen Forschungsliteratur nicht statt. Stattdessen präsentiert Zambelli ganz am Anfang und ohne Belege eine zentrale Schlussfolgerung aus den folgenden Aufsätzen: Die *magia naturalis*, die Ficino, Pico und andere vertraten, die Magie, die den verborgenen Qualitäten natürlicher Gegenstände und ihren geheimen Verbindungen nachspürte, war nur ein Teil der Gelehrtenmagie der Renaissance. Daneben stand schon immer die rituelle Magie, die über die Natur hinausgriff und sich in Zeremonien um direkten Kontakt zu Geisterwesen, Dämonen und Engeln, bemühte. Als wichtigste Vertreter dieser Magie, von der sich Ficino immer lauthals losgesagt hatte, präsentiert Zambelli Trithemius und Cornelius Agrippa. Pointiert formuliert: Zambelli sagt uns, dass die Inquisition doch recht hatte. Die Vorstellung, dass von der *magia naturalis* ein Weg zur Naturwissenschaft geführt habe, lehnt die Autorin zwar nicht ab. Sie kritisiert diese Sichtweise aber völlig richtig als grobe anachronistische Verkürzung, mit der

sich das komplexe Feld der Gelehrtenmagie der Renaissance nicht beschreiben, geschweige denn verstehen lässt.

Die folgenden Artikel sind zu drei Gruppen zusammengestellt. Jede Gruppe befasst sich schwerpunktmäßig mit einem Autor: Johannes Trithemius, Cornelius Agrippa und Giordano Bruno. Zambelli präsentiert die Argumentation dieser Autoren im Detail. Sie zeichnet bestechend die komplexen Netzwerke von Gelehrten nach, in denen sie sich bewegten. Es gelingt ihr so, einen ‚Untergrund' zeremonieller Magie zu beschreiben, der sich selbst innerhalb der kleinen Gruppe derjenigen, die sich der Geheimwissenschaft Magie widmeten, abzuschotten wusste. Magisches Schrifttum wurde z. T. im Druck verbreitet, z. T. kursierte es in Abschriften. Zambelli sieht hier eine aktive und planvolle Veröffentlichungsstrategie. Die Magier versuchten, den Umlauf ihrer Schriften zur zeremoniellen Magie bewusst auf den Kreis ihrer ‚Adepten' einzuschränken.

Im ersten Kapitel, einem der ganz wenigen neuen Texte des Bandes, behauptet Zambelli, dass Ficino und Pico mit ihrer Apologie der *magia naturalis* versucht hätten, die Aufmerksamkeit von Hexenverfolgern von sich abzuwenden. Sie verweist darauf, dass die ‚Hexenbulle' von Innozenz VIII. kurz zuvor und ein zentrales Werk der dämonologischen Hexenlehre, der *Malleus Maleficarum*, kurz danach erschienen seien. Zambellis These erscheint fragwürdig. Hexenprozesse waren in den 1480ern noch vergleichsweise selten; gerade der Autor des *Malleus* hatte größte Schwierigkeiten praktische Verfolgungen anzuzetteln. Zambelli kann nicht nachweisen, dass sich gelehrte Magier tatsächlich von der neuen Hexenlehre angesprochen oder gar bedroht fühlten. Diese Hexenlehre kaprizierte sich ja auf Frauen und auf Schadenszauber, gerade eben nicht auf gelehrte männliche Magier und Dämonenbeschwörung.

Sämtliche Texte des Bandes sind kenntnisreich, z. T. geradezu detailbesessen. Zambellis Quellenkenntnis sucht ihresgleichen. Leider referiert die Autorin allzu oft und analysiert allzu wenig. Die Struktur der Artikel überzeugt nicht immer. Zusammenfassungen und Überleitungen hätten den Eindruck vermeiden können, dass die Darstellung häufig innerhalb des jeweiligen Aufsatzes von Thema zu Thema springt. Der Band erscheint damit ausgesprochen leserunfreundlich. Das ist umso bedauerlicher, als Zambellis kluger und bisweilen kühner Gedankengang große Aufmerksamkeit verdient.

Dass sich Zambellis Darstellung sehr mühsam lesen lässt, liegt sicherlich auch an der Übersetzung. Zambelli selbst merkt an, dass diese einige Probleme bereitet habe (S. X). Es wurde nicht nur vom Italienischen bzw. Deutschen ins Englische übertragen. Das Buch trägt eine noch schwerere Last, wenn sich die Autorin mit Quellentexten auseinandersetzt. Zunächst hat die Autorin das mitunter schwierige Latein der Magier Italienisch bzw. Deutsch wiedergegeben. Aus diesen Sprachen brachte es dann der Übersetzer ins Englische. Wenn der kurze Satz „Omnis alchimista est medicus aut saponista" mit „Every alchemist is a physician *and* a saponifier [soap-maker]" (S. 122) (Hervorhebung des Rezensenten) wiedergegeben wird, weckt das ernste Zweifel an der Sorgfalt der Übersetzungen insgesamt. Es hilft, dass der ursprüngliche lateinische Wortlaut meist zumindest in den Fußnoten wiedergegeben wird. Die Redaktion hat variierende Schreibweisen in den einzelnen Artikeln des Bandes nicht angeglichen (z. B. Johannes Wier S. 10, Johann Weyer S. 14).

Der Band wird durch ein Orts- und Personenregister sowie ein Sachregister erschlossen. Beide sind ausführlich und zuverlässig.

Zambelli stellt mit 'White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno' ihr immenses Expertenwissen über die Gelehrtenmagie der Renaissance unter Beweis. Angesichts der gravierenden Probleme des Bandes kann jedoch nicht zu seiner Anschaffung geraten werden.

Oxford *Johannes Dillinger*

Das Zisterzienserkloster Eberbach an der Zeitenwende. Abt Martin Rifflinck (1498–1506) zum 500. Todesjahr. *Hrg. von Wolfgang Riedel.* (= Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte Band 120), Mainz, Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, 2007, 813 S. mit zahlreichen, pro Aufsatz gezählten Abb., ISBN 3-929135-53-1.

Das anzuzeigende opulente Buch ist einem kurzen Ausschnitt aus der Geschichte des 1135 als erstem rechtsrheinischen Zisterzienserkonvent gegründeten Rheingauklosters am Ende des Mittelalters gewidmet. Es handelt sich um die Amtszeit des Abtes Martin Rifflinck von 1498 bis 1506, dessen aus Anlass seines 500. Todesjahres gedacht wird. Die Ausführlichkeit der Darstellung durch zehn Autoren zur Biographie Rifflincks und zum Bestand des Klosters in baulicher, künstlerischer und wirtschaftlicher Hinsicht war vor allem möglich wegen der ungewöhnlich dichten und breit gefächerten Quellenlage, wobei die erhaltenen Schriften des Abtes selbst die wichtigste Rolle spielen. Heinrich Meyer zu Ermgassen, der im Eingangsbeitrag die passioniert-mitteilsame

Schreibfreudigkeit von Martin Rifflinck rühmt, hat am Ende dem Buch Quellenbeilagen angefügt (S. 676–810). Otto Volk geht der lebenslangen Verbundenheit Rifflincks mit seiner mittelrheinischen Heimat und dem Geburtsort Boppard nach, Peter Walter zeichnet seine Studienzeit in Heidelberg auf, die der junge Martin bereits als Professmönch von Eberbach aus absolvierte, bevor er das „klösterliche Rotationssystem der Ämterbesetzung" durchlief und 1498 zum Abt gewählt wurde.

Nigel F. Palmer trägt einen schon früher andernorts publizierten Aufsatz zur Bücherleidenschaft des nunmehrigen Abtes Martinus und zur Klosterbibliothek bei, die durch Martins Erwerbungen wesentlich bereichert worden war. Für die „Libriaria major" war eigens unter einem der Vorgänger Rifflincks, Johannes III., der auch aus Boppard stammte, um 1480 über dem Westflügel des Kreuzganges eine Fachwerkaufstockung erfolgt. Der auf Empfehlung des Generalkapitels, wie andernorts auch, neu verfasste Katalog hatte die Systematisierung der Bibliothek von Clairvaux zum Vorbild. Abt Martin führte ein Geschäftstagebuch, die Variae Annotationes, die sich in der Edition und Übersetzung von Michael Oberweis dem Aufsatzteil auf den Seiten 449–676 anschließen, und welche Andrea Gerster zu Ausführungen über die Amtsführung Rifflincks nutzt.

Heinrich Meyer zu Ermgassen entwirft dann auf den Seiten 149–286 ein eingehendes Bild vom Wirken des Klosters, von der örtlichen und sozialen Herkunft der Mönche und Konversen, von den liturgischen Diensten und den Arbeiten auf den Grangien, von der Verwaltung des Besitzes, von der Betreuung der inkorporierten Frauenklöster und Pfarreien und schließlich vom Umgang mit geistlicher und weltlicher Herrschaft im Umfeld der Abtei. Dem schließt sich der von Hilmar Tilgner unter den Stichworten „Monastische Selbstdarstellung und reichsfürstliche Repräsentation" verfasste Abschnitt an über das durch Abt Martinus vollendete „Große Fass", Ausdruck der großartigen Weinproduktion des Klosters.

Derselbe Autor behandelt auch die Baugeschichte der zum Jubeljahr 1500 erneuerten Eberbacher Klausur auf der Grundlage bauhistorischer Untersuchungen, die er selbst 1986–1997 durchgeführt hat. Ein Hauptaugenmerk liegt auf den Ausmalungen der Baulichkeiten, mit denen sich auch Susanne Kern im voranstehenden Artikel befasst. Susanne Kern identifiziert in einem Exkurs die Tonmadonna in der Valentinskirche von Kiedrich als aus dem Kloster Eberbach stammend, und Hilmar Tilgner berichtet zusätzlich interessant über Restaurierungsvorhaben während des 19. Jahrhunderts.

Den Abschluss des Aufsatzteiles vor dem schon erwähnten Quellenanhang bilden die Beiträge von Gabriel Hefele über die Pax- oder Kusstafel des Abtes Martinus von 1503, die heute im Limburger Domschatz aufbewahrt wird, mit überzeugenden Vergleichen aus der zeitgenössischen Graphik, und von Yvonne Monsees über die 1999 wiedergefundene und nun an exponiertem Ort in der Klosterkirche, zwischen der zweiten und dritten Kapelle am Südarm des Querschiffs aufgestellte Grabplatte des am 4. Oktober 1506 verstorbenen Martin Rifflinck.

Greifswald/Berlin *Ernst Badstübner*

Neuzeit

Burkard, Dominik, Wolfgang Weiß (Hrg.), Katholische Theologie im Nationalsozialismus, Bd. 1/1: Institutionen und Strukturen, Würzburg, Echter-Verlag 2007, 694 S., 978-3-429-02851-0.

Der umfangreiche Band ist das erste, noch nicht vollständige Produkt des gleichnamigen Forschungsprojektes der Herausgeber und dokumentiert die Vorträge eines ersten Symposions. Neben vier Grundlagenartikeln enthält er Beiträge zu den theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten in Deutschland (Bonn, Freiburg, München, Münster, Tübingen, Würzburg), den Philosophisch-Theologischen Hochschulen in Bayern (Bamberg, Dillingen, Freising, Passau, Regensburg), den theologischen Fakultäten in Österreich (Graz, Innsbruck, Salzburg, Wien) sowie einigen kirchlichen Ausbildungsstätten (Eichstätt, Mainz und Trier, Limburg, Mönchengladbach). Die noch fehlenden Einrichtungen sollen in einem zweiten Teilband präsentiert werden. Dem Thema des Symposions entsprechend werden vorrangig die Institutionen und Strukturen angesprochen, aber bereits auch einzelne Theologen.

Das Projekt ist umso mehr zu begrüßen, als es bisher bis auf wenige Ausnahmen keine Diskussion in der Theologie über die Affinitä-

ten wissenschaftlicher Theologen zum Nationalsozialismus gibt; ebenso erfreulich ist die erklärte Absicht, die Kooperation der verschiedenen theologischen Disziplinen zu fördern.

Die vier Grundlagenaufsätze von Stephan Haering, Jürgen Weitzel, Dominik Burkard und Klaus Unterburger arbeiten klar die Bedingungen heraus, die die Lage der theologischen Einrichtungen bestimmten: die aufgrund der Konkordate relativ günstige Rechtslage in Deutschland (anders in Österreich, das den Nationalsozialisten als konkordatsfreier Raum galt), die natürlich im Unrechtsstaat nur begrenzt Sicherheit bot, die gelungene Gleichschaltung und versuchte Umpolung der Hochschulen, die aber letztlich am Charakter der „Ordinarien-Universität" scheiterte, die Uneinheitlichkeit der NS-Hochschulpolitik und die zahlreichen Zuständigkeitskonflikte und Rivalitäten zwischen den Ministerien untereinander und mit diversen Parteiinstanzen sowie die Bemühungen Roms zu einer thomistischen Ausrichtung der Ausbildungsstätten und ihrer stärkeren kirchlichen Anbindung.

Die ortsbezogenen Beiträge, in Umfang und Qualität sehr unterschiedlich, enthalten eine Fülle von Informationen zu den jeweiligen Quellenbeständen, dem akademischen Personal, zu Berufungsverfahren und -konflikten sowie den einzelnen Maßnahmen zur Austrocknung oder gar Aufhebung der Einrichtungen. Im Gesamtbild zeichnet sich deutlich ab, dass in den allermeisten Fällen die Selbsterhaltung der Einrichtung als oberstes Ziel galt – sowohl Anpassung, Kompromisse als auch Proteste waren sehr häufig von diesem Ziel her motiviert. In allen Einrichtungen gab es NS-Sympathisanten, in einigen auch NSDAP-Mitglieder, dazu eine große Schar von Opportunisten und Karrieristen, einige wenige dezidierte Gegner. Viele Berufungslisten waren mit NS-nahen Kandidaten besetzt, besonders auffällig in Würzburg. In Österreich wurde ab 1938 viel rabiater gegen die theologischen Fakultäten vorgegangen als in Deutschland, was mit der o. a. Interpretation der Rechtslage zusammenhing.

Besonders hervorzuheben sind wegen ihrer über die reine Bestandsaufnahme hinaus reichenden Thesen die Beiträge von Wolfgang Weiß zu Würzburg, Claus Arnold zu Freiburg und P. Damian Bieger zur franziskanischen Ordenshochschule in Mönchengladbach.

Weiß charakterisiert sehr detailliert die verschiedenen Gruppen an der Fakultät hinsichtlich ihrer Motive und Interessen – besonders aufschlussreich sind die Ausführungen über Sebastian Merkle sowie die Habilitanden und Privatdozenten. Weiß thematisiert den strukturellen Vorteil kirchlicher Ausbildungsstätten gegenüber den staatlichen Fakultäten, die sich nicht ohne weiteres dem ideologischen Druck und der Indoktrination entziehen konnten (vgl. dazu auch den Beitrag von Jörg Seiler zu den Priesterseminaren in Mainz und Trier).

Arnolds Interesse an der Entkräftung des Generalverdachts, dass „modernistische" Theologen besonders anfällig für den Nationalsozialismus waren, führt zu einer interessanten These: Entscheidend sei die Einstellung der Theologen nach 1918, z. B. zum Vitalismus und Irrationalismus. Arnold nennt zutreffend Karl Adam als Beispiel. „Wirklich" historistisch eingestellte Theologen **und** antimodernistische Neuscholastiker hätten sich dagegen resistenter gezeigt.

Bieger spricht bestätigend und einschränkend die Bedeutung des Gemeinschaftsdenkens für die NS-Nähe katholischer Theologen an. Darüber hinaus erläutert er die doppelte Strategie der Ordenshochschule, einerseits ihre institutionelle Autonomie gerade gegenüber dem NS-Staat zu behaupten, andererseits aber sich gesellschaftlichen Strömungen, d. h. auch dem Nationalsozialismus, zu öffnen. Letzteres zeigt sich z. B. an der Zeitschrift *Wissenschaft und Weisheit*.

Negativ hervorzuheben ist der Beitrag Manfred Weitlauffs über München, der den klar belasteten Kirchenrechtler Hans Barion (NSDAP-Mitglied und Berater des Reichswissenschaftsministeriums) quasi als Opfer Kardinal Faulhabers und einer kirchlich-staatlichen Konspiration nach 1945, die zu seiner Entfernung aus dem Staatsdienst führte, stilisiert. Andere stärker belastete Hochschullehrer hätten ihre Laufbahn ungehindert fortsetzen können. Kirchliche Eingriffe in die staatlichen Fakultäten werden hier tendenziell für schlimmer gehalten als staatliche, und seien es solche des NS-Staates. Dies gilt auch für den ansonsten sehr aufschlussreichen und spannenden Beitrag Klaus Unterbachers.

Hinsichtlich der äußeren Form wäre eine sorgfältigere Lektorierung wünschenswert: in einigen Beiträgen finden sich zahlreiche Schreibfehler, auch einzelne falsche Jahreszahlen oder Namen (121, 296, 458); viele Autoren verwenden NS-Vokabular wie „(Nicht)Arier", „Ostmark", „Altreich", „Führer" oder gar „Endsieg" ohne weitere Kennzeichnung. Das für den Gesamtband versprochene Register vermisst man noch schmerzlich.

Bleibt den Herausgebern zu wünschen, dass es ihnen gelingt, den Diskurs vielleicht auch unter Hinzuziehung anderer Kulturwissenschaften voran zu treiben und das „Mammutprojekt" überschaubar zu gestalten.

Saarbrücken *Lucia Scherzberg*

Dienst, Karl: Der „andere" Kirchenkampf: Wilhelm Boudriot – Deutschnationale – Reformierte – Karl Barth. Eine theologie- und kirchenpolitische Biographie. Vergessene Theologen Bd. 4, LIT Verlag, Berlin 2007, 264 S., ISBN 3-8258-9760-4.

Die Reihe „Vergessene Theologen" hat offenbar die Absicht, die darin jeweils Behandelten der Vergangenheit zu entreißen. Das wird anscheinend mit dem Vorwurf unternommen, dass sie zu Unrecht vergessen worden seien, und in der Überzeugung, sie seien es wert, dass wir ihr Erbe heute aufs neue aufnehmen und beherzigen.

Wer war Wilhelm Boudriot, dessen Vergegenwärtigung uns in diesem Band empfohlen wird? Er war, so hören wir, ein überzeugter Vertreter der deutschen reformierten Konfession, speziell in französisch-hugenottischer Prägung. Bezeichnend für das so geformte Reformiertentum, so hören wir weiter, sei die betonte Trennung von Kirche und Staat. Diese Auffassung bedeutet freilich keine kritische, sondern eine „staatstreue" (S. 95) Stellung gegenüber den politisch Herrschenden und ist gerade auch bei Boudriot verbunden mit einer auch gegen „Feinde" zu behauptenden nationalen Haltung (S. 152, 158). Diese Feinde sind nicht nur Menschen anderer Völker, sondern befinden sich nach ihm leider auch im eigenen Volk, nämlich unter den „links gerichteten" Parteien, namentlich unter den ungetauften Juden. Wenn die Obrigkeit gegen diese Juden einschreitet, ist das für sie ein Gottesgericht (S. 109f.). Aber bitte, die rechts gerichteten Deutschnationalen waren keine Nazis, sondern die kräftigste Gegenmacht gegen sie. Gleichwohl habe Hitler „weitgehend die Aufgabe einer echten Obrigkeit" erfüllt (S. 163), wie Boudriot auch noch nach dem Krieg sagt. Und so hatte er noch kurz vor dem 2. Weltkrieg keine Mühe, den „staatlichen Treueid" abzulegen (S. 95–97). Ich rede von seiner *politischen* Einstellung und muss es, weil man in dem Buch von seiner *theologischen* Lehre leider nahezu nichts erfährt. Darauf wäre ich gespannt gewesen.

Stattdessen ist das Buch geradezu maßlos von Anklagen gegen Karl Barth angefüllt. Aber was hat der sich denn zu Schulden kommen lassen? Der hat erklärt, dass er sich in der Angelegenheit Boudriots draußen halten will (S. 224, 234), ja, dass er sich nicht mit dem kleinsten Finger gegen ihn gewendet habe (S. 263). Ja, auch Boudriot selbst gestand, dass Barth ihn „anständig und nett behandelt" habe (S. 168). Dabei hält sich der Verf. indes nicht länger auf. Er beginnt vielmehr eine ungezügelte Beschimpfungskampagne gegen diese „Ikone des Kirchenkampfes" (S. 188), gegen den „Barthianismus" (S. 106) und fühlt sich dazu ermuntert teils durch Boudriot selbst, teils durch Hans-Georg Ulrichs (S. 7, 239, 265). Und Wilhelm Neuser wird als Zeuge für das eigentlich Altbekannte angerufen, dass längst nicht alle deutschen Reformierten Barth schätzen. Vielmehr liege Boudriots Bedeutung nicht zum geringsten darin, dass er Barth „zum Verhängnis" wurde (S. 166, 7).

Inwiefern? Barths theologischer Denkstil, so vernehmen wir, sei „dem Totalitarismus der Nationalsozialisten strukturell verwandt" (S. 32). Hätte er sich dann nicht eigentlich mit Boudriot verstehen müssen (s. o.)? Barth bediene sich allerdings der Lüge der Feinde Deutschlands, in einem Hass, der nicht nach Wahrheit fragt (S. 159f.). Er habe sich sogar im 2. Weltkrieg, im Unterschied zu Boudriot, „den Sieg der Anderen gewünscht" (S. 164). Der an sich gute Theologe war leider auch ein „politisierender Theologe", und zwar als „krasser Dilettant". Warum? Darum, weil er eine „Schlagseite zum Kommunismus bzw. Bolschewismus" hatte (S. 186). Daher seine charakterliche Härte! Schon in den zwanziger Jahren habe er eine „Vernichtungskampagne" gegen Harnack betrieben (S. 261). In seinem Totalitarismus redete Barth laut dem Verf. grundsätzlich „schroff" (S. 220), „apodiktisch" (S. 171), „abkanzelnd" (S. 225), „niederschmetternd" (S. 235), „deutschfeindlich" (S. 165). So dass selbst der sonst so hart gesottene Martin Niemöller es nicht wagte, „gegen Barth vorzugehen" (S. 154, 8)! Kurz, darum war „das Ziel der BK" nach dem Krieg „eindeutig die ‚Machtübernahme'" (S. 105).

Ich schüttle erstaunt das Haupt. Hat es einen Sinn, diese Kette von Injurien zu bestreiten? Meine Frage an dieses Buch ist nur die eine: Warum *darf* dieser „vergessene" Theologe Wilhelm Boudriot *heute* in der evangelischen Kirche *nicht* vergessen werden, sondern *soll* sein Erbe heute neu belebt werden? Ich finde diese Frage in dem Buch nicht beantwortet. Damit ist allerdings nicht zu spaßen, dass diese Frage beantwortet sein *müsste*.

Göttingen *Eberhard Busch*

Fischer, Michael: Ein Sarg nur und ein Leichenkleid. Sterben und Tod im 19. Jahrhundert. Zur Kultur- und Frömmigkeitsgeschichte des Katholizismus in Süddeutschland, Paderborn u. a. (Ferdinand Schöningh) 2004, kt., 437 S., ISBN 3-506-71767-7.

Die in Freiburg i. Br. eingereichte kirchenhistorischen Dissertation setzt sich zum Ziel, die Sterbe- und Todesdiskurse innerhalb des Katholizismus im 19. Jahrhundert in den Diözesen Konstanz, Mainz, Freiburg und

Rottenburg zu analysieren, die die Alltagswelt der Gläubigen geprägt und so zur Formierung einer spezifisch katholischen Kultur beigetragen haben (S. 9f. und S. 16). Analysiert werden die normativen Texte der Dogmatiken, Katechismen und der Liturgie (Teil II) sowie die sich mit Sterben und Tod befassenden Kirchenlieder der Diözesangesangbücher (Teil III). Dem vorgeschaltet ist (Teil I) ein Kapitel, das – für das Großherzogtum Baden – die sozial-, kultur- und frömmigkeitsgeschichtlichen Voraussetzungen des katholischen Sterbediskurses aufzeigen möchte.

Sozialgeschichtlich lässt sich nach Reinhard Spree die Zeit nach den Cholera-Epidemien in den 1830er-Jahren als Epoche des epidemiologischen Übergangs fassen, in welcher die Lebenserwartung deutlich steigt, sich freilich auch durch chronische oder degenerative Erkrankungen der Sterbeprozess verlängert. Mit dem Fortschritt der Medizin und Hygiene wurde die Krankheit mehr und mehr entzaubert und nicht mehr als gottgewollte Prüfung gesehen. Kulturgeschichtlich wird die Entwicklung der bürgerlichen Sterbekultur mit den Stichworten Rationalisierung und Emotionalisierung beschrieben, letztere verbunden mit einer Privatisierung und Familiarisierung des Lebens. Die gefühlsbasierende bürgerliche Familie als Gegenentwurf zum Versachlichungsprozess der Moderne (für den Tod: Bernhard Groethuysen) mit der Tendenz zu Affektkontrolle und -modellierung (Norbert Elias) ist hierfür die Grundlage. Der Friedhof wird so zu einem „emotional besetzten Ort der Trauer und Erinnerung" (S. 67). Anders Sterben und Tod in den nicht- oder unterbürgerlichen Schichten: gestützt auf volkskundliche (Befragung von Lehrern und Pfarrern über das Brauchtum um 1900) Arbeiten zeigt der Vf., dass hier der Tod als Übergang und nicht als Ende gedeutet wird (S. 85, vgl. Arnold von Gennep, Le rites de passage, 1909). Riten sollen schädigenden Einfluss der Toten und v. a. auf die Toten abwehren. Dabei wurden v. a. die Heiligen als Wundertäter und Fürbitter geschätzt.

Stützt sich dieser erste Abschnitt auf Literatur und bietet teilweise mehr allgemeine Theorieansätze als eine Analyse des spezifisch oberrheinischen Kontexts, so arbeiten Teil II und III primär mit der Analyse der lokal relevanten Quellen. Wieso freilich zur Analyse der kirchlichen Lehrsätze über Sterben und Tod ausgerechnet zwei Dogmatiken des 20. Jahrhunderts herangezogen wurden, will sich nicht ganz erschließen (L. Ott und G. L. Müller, S. 116–119). Die Dogmatiken und Religionshandbücher der Aufklärungszeit (Schwarzhueber, Galura, Brenner u. a.) stellen die zu postulierende Harmonie von moralischer Glückswürdigkeit und Lohn in den Mittelpunkt, während in der Neuscholastik dann z. T. antineuzeitlich eine regelrechte Physik der letzten Dinge (J. H. Oswald, J. Bautz) entwickelt wurde. In diesem Kapitel stellt sich freilich die Frage nach der Repräsentativität der exemplarisch analysierten Werke. Auch bei den Katechismen unterscheidet der Vf. die Epochen (Aufklärung u. a. Felbiger und Wessenberg), Romantik (Hirscher) und Neuscholastik (Deharbe SJ). Deren Entwicklung folgte der theologiegeschichtlichen mit der Tendenz zur Vereinheitlichung. Eine eher personalistische und optimistische Ausrichtung wurde durch eine tendenziell kasuistische und auf Sozialdisziplinierung zielende abgelöst. Auch in der Erbauungsliteratur wurde die Schilderung von Hölle und ewiger Pein im 19. Jahrhundert wieder sinnlich-imaginativer und realistischer. Die Tendenz zur Vereinheitlichung zeigt sich auch bei der Liturgie der diözesanen Begräbnisritualien. Bei den in Teil III analysierten Gesangbüchern bzw. Kirchenliedern geht der Vf. von einer Mittelstellung aus: Sie suchen nicht nur der offiziellen Lehre und den kirchenamtlichen kultischen Erfordernissen, sondern auch „den religiösen Bedürfnissen der Gläubigen" zu entsprechen, so dass ein kompliziertes „Durchdringungsverhältnis zwischen Produktion und Rezeption" bestehe (S. 227f.) Die (eher späte) ultramontane Kritik an aufklärerischen Gesangbüchern (E. X. Turin in Mainz, Wessenberg in Konstanz u. a.) rügte dabei deren angebliche emotionalisierende Ästhetisierung, deren Naturalisierung und Sentimentalisierung des Sterbens und die verwendete Schlafmetaphorik, die zu einer Verunklärung der Wahrheiten von den vier letzten Dingen führe. Freilich blieben auch die Gesangbücher der Aufklärungszeit im Bereich orthodoxer Rechtgläubigkeit, nur die Akzente waren tendenziell mehr auf das Sterben als auf das postmortale Schicksal der Seele gerichtet. Auch wenn die eher gemäßigten Gesangbücher der Aufklärungszeit oft erst spät ersetzt wurden, so wurden teilweise doch nahezu alle Lieder ausgetauscht bzw. zu eliminieren versucht (so in Rottenburg und Freiburg), wobei die ultramontane Liedproduktion dabei aber auch kaum auf sehr alte vormoderne Traditionen zurückzugreifen vermochte, sondern sich mit barockem Liedgut und Neudichtungen im Geist des Cäcilianismus behalf.

In seinem Fazit sieht der Vf., dass die Kirche im 19. Jh. parallel zum Diskurs der bürgerlichen Öffentlichkeit sowohl die instrumentelle Rationalisierung wie auch die expressive Emotionalisierung und Ästhetisierung von Sterben und Tod zunächst aufgegriffen, in der Ultramontanisierung aber die letztgenannte Auf-

wertung des Subjekts und dessen Gefühlsbeziehungen wieder rückgängig gemacht und den Fokus vom natürlichen Tod weg noch mehr zum metaphysischen hin verlagert hat. Die Kirche hat dabei, durchaus in die kulturelle gesellschaftliche Modernisierung eingeflochten, eine spezifisch katholische Alltagskultur geformt. Die zunehmende Verkirchlichung und der theologische Antimodernismus mit modernen Mitteln kann so als Kehrseite der Säkularisierung der anderen gesellschaftlichen Teilsysteme gedeutet werden (S. 370f.). So ist dem Vf. eine instruktive und theoretisch reflektierte Sicht von Sterben und Tod in der katholischen Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts gelungen; gelegentliche Fehler im Latein (S. 189, 287, 301) und der tendenziell doch stark normative Zuschnitt seiner Quellen mindern den Wert seiner Studie nicht.

Münster *Klaus Unterburger*

Gilley, Sheridan, Stanley, Brian (Ed.): The Cambridge History of Christianity. Vol. 8: World Christianities c. 1815 – c. 1914, Cambridge, University Press, 2006, XVI, 683 S., Geb., 0-521-81456-1.

Das schiere Buchprojekt, die Weltgeschichte der Christenheit im 19. Jahrhundert in einen Band von knapp 700 Seiten zu fassen, nötigt dem Leser einen gehörigen Respekt ab, vielleicht gepaart mit einem gewissen Argwohn. Das gilt selbst auch für die angelsächsische Wissenschaftstradition, die sich damit bekanntlich etwas leichter tut als zum Beispiel die deutsche, „gründliche" Darstellungsform. Tatsächlich sind auch die weitaus meisten Autoren an angelsächsischen Universitäten tätig und auch „native writer". Um es vorweg zu nehmen: Ja, es geht, und die Lektüre hinterlässt nicht nur gründliche Information, sondern auch mannigfache Anregungen!

Der Reiz des Bandes liegt in der Komposition der Beiträge: Es wird keine additive Darstellung von Kirchengeschichten der diversen Weltteile geboten, sondern eine inhaltliche Dreiteilung vorgenommen, die auch dem Umfang nach durchgehalten wird: Teil I beschreibt unter dem Titel „Christianity and Modernity" durchgehende institutionelle, theologische, gesellschaftsgeschichtliche und kulturelle Veränderungen in der Präsenz des Christentums aller Konfessionen in dieser Epoche, u. a. das Papsttum, die Theologie und ihre Rebellion gegen die Aufklärung, die Mobilisierung der freikirchlichen Bewegungen, die neue katholische Frömmigkeit, den allgemeinen Bedeutungsgewinn weiblicher Aktivitäten, Architektur, Kunst, Musik, Literatur, Wissenschaft, Soziales Denken und die oft schwierige Gemengelage zwischen Erweckungsbewegungen und Irreligiosität. Teil II konzentriert sich sodann auf das sicherlich für das 19. Jahrhundert zentrale Feld „The Churches and National Identities", womit eine Konzentration auf Europa und Nord- und Südamerika verbunden wird. Teil III befasst sich mit der Expansion der Christenheit in die bis dahin nicht oder kaum von Christen bewohnten Weltteile, und zwar nun geographisch ausgerichtet und durch besondere Kapitel über die afro-amerikanischen Christen und das Verhältnis von Mission und Sklaverei ergänzt. Ergänzt wird der Band durch eine 50seitige Auswahlbibliographie und einen Index (Eine gewisse Lücke hinterlässt der auch von den Herausgebern bedauerte Umstand, dass die Orthodoxe Christenheit in diesem Buch leider keine Berücksichtigung findet; diese Schlagseite soll durch einen besonderen Band ausgeglichen werden).

Welche Einsichten erschließen sich aus diesem Band als Ganzem, über die einzelnen – hier nicht zu referierenden – Entwürfe hinaus? Erstaunen weckt in jedem Fall immer wieder, wie vielfältig sich im kleinen Weltteil Europa die Gefüge zwischen den christlichen Konfessionen, Gesellschaft und Staat ausformen und verändern konnten. Und dennoch bleiben Gemeinsamkeiten von den Fjorden Norwegens bis ins Kastilische Hochland: Eine intellektuelle Gegenbewegung zur Aufklärung, die Mobilisierung neuer personeller Ressourcen, besonders der Frauen, der Ordensgemeinschaften, die besondere Rolle von Erweckungsbewegungen, deren Konflikte mit liberalen Christen, aber auch der Umstand, dass letztlich eine Entflechtung derjenigen älteren Strukturen in Gang kam, die auf einer Identität von Staat und Kirche beruhten. Die Dynamik der Entwicklung war freilich unterschiedlich und gerade in den südeuropäischen katholischen Staaten wurden die Konflikte sehr früh und mit großer Vehemenz ausgetragen und liefen dann z. B. in Frankreich oder Portugal auf die Trennung von Staat und Kirche hinaus. In Nordeuropa verliefen die Prozesse langsamer, indem etwa in Skandinavien überhaupt erstmalig seit 1837 der *Begriff* einer „Staatskirche" erscheint, was insoweit ein Novum markierte, als damit immerhin eine semantische Differenzierung zwischen salus publica und ewigem Heil signalisiert wurde (S. 350f). Die entscheidenden Akteure waren in Skandinavien die Erweckungsbewegungen und die Liberalen – die auch chronologische Parallele zur Rolle der Katholiken in Preußen drängt sich hier unmittelbar auf. Die eingeschlagene Richtung einer Entflechtung von Kirche und Staat war aber jedes Mal dieselbe. Der von Brian Stanley, einem der Herausgeber, verfasste Ausblick auf

das Jahr 1914 hebt deshalb auch auf eine grundlegende Ambivalenz der Entwicklungen des Christenheit ab: Einerseits waren im Zusammenspiel von weltweiter Missionsbewegung und Nationalbewusstsein um 1900 sehr selbstbewusste Erwartungen hinsichtlich der Zukunft des Christentums zu vernehmen, insgesamt bei den Protestanten vielleicht noch vernehmlicher als bei den Katholiken, aber andererseits wurde im Moment der globalen Expansionsbewegung des Christentums das europäische Fundament der Kirchen doch merklich schwächer. Allerdings wurden sich die Kirchen dieses Umstands erst nach dem Ersten Weltkrieg bewusst.

Bochum *Wilhelm Damberg*

Haag, Norbert: Protestantisches Milieu in der Provinz. Das württembergische Dekanat Herrenberg 1918 bis 1945, Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, Bd. 19, Epfendorf a. N., Bibliotheca academica Verlag, 2007, 333 S., Geb., 978-3-928471-60-2.

Milieustudien zu einzelnen lokalen oder regionalen Forschungsschwerpunkten haben bzw. hatten in den 90er Jahren Konjunktur; ihr Beitrag insbesondere zur Erforschung der Rolle des Katholizismus im Rahmen der Gesellschaftsgeschichte zwischen Kaiserreich und früher Bundesrepublik steht außer Frage. Im Rahmen der protestantischen Kirchengeschichtsforschung ist dieser Ansatz bislang aber nahezu nicht benutzt worden; schon insofern stellt „Das protestantische Milieu in der Provinz. Das württembergische Dekanat Herrenberg 1918 bis 1945" von Norbert Haag, Mitarbeiter am Landeskirchlichen Archiv in Stuttgart und somit direkt „an der Quelle", ein interessantes Projekt dar, von dem generellen Verdienst, eine arbeitsintensive Regionalstudie vorgelegt zu haben, einmal abgesehen.

Haag entwirft in drei methodisch je differenziert begründeten Teilkapiteln ein Gesamtpanorama des Protestantismus im südwestlich von Stuttgart gelegenen Dekanat Herrenberg. Während im ersten Teil auf der Basis eines sozialmoralischen Milieubegriffs die „Morphologie der protestantischen Volksfrömmigkeit" im Mittelpunkt des Interesses steht, will der Autor im zweiten Teil mit Hilfe eines wissenssoziologischen Erfahrungsbegriffs die pastorale „Wirklichkeitssituation" in der NS-Zeit nachzeichnen, ehe er im dritten Teil eine „Interpretation der Ergebnisse der Reichs- und Landtagswahlen im Dekanat Herrenberg" vornimmt (12).

Die Ergebnisse sind spannend zu lesen: Im ersten Teil rekonstruiert Haag im Bereich der Frömmigkeit vor dem methodischen Hintergrund einer „dichten Beschreibung" (53) im Kontrast zur normativ vorgegebenen protestantischen „Volkskirche" die „Struktur populärer Religiosität" anhand der je unterschiedlichen Positionen von „religiösen Virtuosen" (65), „bäuerlicher Bevölkerung" (74), Arbeiterschaft (78) und der Geistlichen im dörflichen Kontext (82). In der Gesamtschau identifiziert er – im Anschluss an Lepsius – eine „traditionale Lebenswelt", die er analytisch mit dem Begriff „protestantisches Milieu" im Sinne eines sozialmoralischen Milieus fasst, und in der er Religion als „dominante Matrix der Weltauslegung" mit den Funktionen Identitätsstiftung und Heilssicherung (93) einordnet. Der Religion schreibt er im ländlichen Raum über den gesamten Untersuchungszeitraum hinweg eine starke Eigendynamik und – mit Ausnahme der Arbeiterschaft – Eigengesetzlichkeit zu.

Der zweite Teil steht ganz im Zeichen der Beschreibung des Verhältnisses von Protestantismus und Nationalsozialismus im lokalen protestantischen Milieu unter Benutzung der „Typologie protestantischen Gruppen- und Konfliktverhaltens" (98, im Anschluss an Gailus). Hierbei kam der im ersten Kapitel beschriebenen Frömmigkeit eine besondere Bedeutung zu, da aus der „in die soziale Praxis eingelassenen Kirchlichkeit" (113) nach einer Phase des „Vertrauensvorschusses" (135) eine weitgehende Immunität der Gemeinden gegenüber der „säkularen, biologistischen Weltanschauung des Staates" wie auch den „neuen Strömungen völkischer Religiosität" (169) folgte, bei gleichzeitiger Tendenz zum „angepassten" Verhalten im Sinne der Gailusschen Terminologie (173). Die mehrheitlich entlang der Linie des Landesbischof Wurm optierende Pfarrerschaft setzte den Institutionen des NS je nach Persönlichkeitsstruktur zusätzlich unterschiedliche Abgrenzungslinien entgegen (158–162), insbesondere in den Konfliktfeldern Jugendarbeit und Religionsunterricht (162–166).

Insgesamt ist Haag ein instruktives Werk gelungen, das hochinteressante Schlaglichter auf protestantische rurale Frömmigkeit wirft und dem Anspruch, einen Beitrag zur Aufarbeitung der gemeindlichen Orientierung unter dem NS zu leisten, weitgehend nachkommt. Dennoch sind die in der Einleitung erwähnten Entstehungsphasen deutlich wahrnehmbar; der Gesamtzusammenhang geht bei den drei Blöcken etwas verloren. Die Folge ist ein Verlust an begrifflicher wie auch an analytischer Schärfe. So ist die teils unklare, trotz Zitation anderer Begrifflichkeiten stark an Lepsius orientierte Milieubegrifflichkeit interpretatorisch kaum ausreichend, die be-

griffliche Schärfe leidet zusätzlich durch die gleichzeitige Benutzung des Terminus „traditionale Lebenswelt". Bedauerlich ebenfalls, dass in der spannenden und für einen interkonfessionellen Vergleich hoch wichtigen Aufarbeitung der ländlichen Frömmigkeit lediglich die verdienstvolle Auswertung der Pfarrberichte erfolgt, die aber mit Sicherheit ebenfalls reiches Material bietenden lokalen Archive unberücksichtigt bleiben. Der dritte Teil findet aufgrund der gewählten Milieubegrifflichkeit auf der Ebene der Lieferung von Zahlen eine Grenze; hier hätte die Auswertung dieser Kennziffern etwa auf der Ebene der Milieutheorie des Arbeitskreises für Kirchliche Zeitgeschichte in Münster einen signifikanten Beitrag zum ersten wie zum zweiten Teil leisten können. Dennoch ist das Buch eine echte Fundgrube, die zum Weiterforschen einlädt!

Tübingen *Christian Handschuh*

Volker Herrmann, Jürgen Gohde, Heinz Schmidt (Hrg.): Johann Hinrich Wichern – Erbe und Auftrag, VDWI 30, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2007, 360 S., 978-3-8253-5370-4.

Ein Kongress mit dieser Thematik vom 9.–11. März 2006 in Heidelberg bildete die Auftaktveranstaltung zu den Feiern des 200. Geburtstags von Johann Hinrich Wichern im Jahr 2008. Das Diakoniewissenschaftliche Institut Heidelberg und das Diakonische Werk der EKD als Veranstalter wollten damit der Wichern-Forschung aus gegebenem Anlass einen kräftigen Impuls zuführen. Der 30. Band der „Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts" in Heidelberg legt nun die Ergebnisse vor.

Dabei erweitert er die Hauptvorträge der einzelnen Arbeitsgebiete des Kongresses um Ergebnisse von Workshops und thematische Beiträge, die im Umfeld des Instituts entstanden sind. So ergibt sich ein in fünf große Abschnitte gegliederter Querschnitt durch die derzeit in der Wichern-Forschung aktuellen Fragestellungen – reich an Anregungen für alle an Themen der Diakonie Interessierten, ebenso reich an Einblicken in den Stand der Forschung wie an Anregungen zur Weiterarbeit.

So verstehen sich diese fünf Abschnitte als offenes und der Erweiterung bedürftiges Territorium auch interdisziplinärer Diakonie-Forschung und innovativer Diakonie-Praxis.

Bereits der 1. Abschnitt, der den politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kontext der diakonischen Gründerzeit zwischen dem Wiener Kongress und dem Jahr 1848 absteckt (Theodor Strohm), stellt die unerlässliche Frage nach den Zugängen: Denn auch das Bild von Wichern ist nur über die zahlreichen Brechungen durch die Wichern-Bilder der Wirkungsgeschichte zugänglich (Jochen-Christoph Kaiser/Stephan Sturm).

Auch wenn die Wichern-Forschung noch „vor der Aufgabe einer differenzierteren Konturierung der Entwicklung seiner Theologie" steht (Volker Herrmann) lässt sich – so die Thematik des 2. Abschnittes – doch so viel festhalten: Wichern ist als Theologe nicht nur Eklektiker zwischen Erweckungsbewegung, Luthertum und Schleiermacher. Seine „schöpferische Auswahl" gruppiert sich um die Christologie und den Reich-Gottes-Begriff (Gerhard K. Schäfer/Ralf Hoburg) und führt so der „christlichen Liebestätigkeit" Handlungsimpulse und Handlungsformen wie ökumenische Ansätze zu (Jürgen Albert/Karl Dietrich Pfisterer).

Den Analysen zum Kirchenverständnis im 3. Abschnitt (Volker Herrmann) ordnen sich die Einzelbetrachtungen zu den Themen Diakonie und Diakonat, Evangelisation und Publizistik (Norbert Friedrich/Martin Wolff/Michael Häusler/Martin Reppenhagen/Hans Hafenbrack) bruchlos ein und versehen sie mit exemplarisch differenzierenden Konkretionen.

Wichern ist als „Vater" eines Rettungshauses Pädagoge, der eine Lebenswelt aus Alltag und Festen schafft, in der am Leben Kompetenzen für das Leben gewonnen werden (Bettina Lindemeier/Ute Gause/Silke Köser/Hans-Jürgen Benedict). Durch die Innere Mission und die von ihr ausgehenden Impulse bis in das Gefängniswesen hinein ist er auch „Gestalter des Sozialen" in einer Zeit rasanter technischer und wirtschaftlicher Entwicklungen, lawinenartig anwachsender Massenverarmung und europaweit zerbröckelnder Sozialstrukturen der vorindustriellen Zeit (Christian Niemeyer/Roland Anhorn/Annette Noller). Welche Perspektiven für die Sozialarbeit in einem mehrfach veränderten Umfeld lassen sich an Wichern gewinnen? Dieser Problematik gehen die Beiträge und Problemskizzen des 4. Abschnitts nach.

Die Ausblicke des 5. Abschnitts stecken einige zentrale Impulsfelder im gesellschaftlichen Wandel der Gegenwart (Heinz Schmidt), in dem seit Wicherns Zeiten an Missverständnissen reichen Spannungsfeld zwischen Kirche und Diakonie (Frank Otfried July) und der Chance der Diakonie zu internationalen Netzwerkstrukturen (Jürgen Gohde) ab.

In einem Anhang – „Durch Tradition innovativ" – fassen Volker Herrmann und Heinz Schmidt die an Wichern gewonnenen Anregungen und Impulse in acht Thesen zusammen und versuchen, sie so für heutige diakonische Arbeitsfelder zwischen Sozialstaat

und ihre diakonischen Verpflichtungen ernst nehmenden Kirchen zugänglich zu machen.

Kongress und Kongressbericht legen einen Forschungsquerschnitt vor ohne den Anspruch, alle Fragen an das Erbe Wicherns in Blick nehmen zu wollen. Mut zur Gestaltung dieses Erbes zwischen „neuer Armut", Sozialstaat und Zivilgesellschaft machen sie durch ihre vielfältigen Anregungen allemal!

Gespannt sein kann man indessen auf die Ankündigung einer Auswahl von Predigten Wicherns (Volker Herrmann/Gerhard K. Schäfer, S. 206ff). Denn den Prediger Johann Hinrich Wichern macht bisher keine der Sammlungen seiner Schriften zugänglich.

Reutlingen *Walter Göggelmann*

Maner, Hans Christian, Norbert Spannenberger (Hrg.): Konfessionelle Identität und Nationsbildung. Die griechisch-katholischen Kirchen in Ostmittel- und Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 25), Stuttgart, 2007, Franz Steiner Verlag 237 S., 978-3-515-09024-7.

Die griechisch-katholische Kirche, in zahlreichen Staaten des Ostblocks in der Zeit der kommunistischen Herrschaft aufgelöst und unterdrückt, wird gern als eine Brücke zwischen West- und Ostkirche, ja auch zwischen den Mentalitäten des europäischen Westen und des Ostens gesehen. Mit dem Bild bzw. Modell setzt sich denn auch das Grußwort des Oberhaupts der ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche Lubomyr Kardinal Husar, auseinander. Der Kardinal beklagt, dass eine Brücke, die zwei Ufer verbinde, kein eigenständiges Wesen, keine eigene Existenz besitze. Ob diese Einschätzung grundsätzlich stimmig ist, braucht hier nicht erörtert werden, sie ist jedenfalls aus der oft schmerzlichen Erfahrung der Griechisch-Katholischen erwachsen, die in der Gefahr stehen, zwischen den beiden Ufern zerrieben zu werden. Die schwierige Identitätsfindung im Zwischenraum ist nicht nur in konfessioneller, sondern seit dem 19. Jahrhundert auch in ethnischer und nationaler Hinsicht problematisch.

Eine internationale Tagung im galizischen Lemberg, veranstaltet vom Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig und dem Institut für Kirchengeschichte der L'viver Theologischen Akademie war das Forum, auf dem der Großteil der 14 Beiträge des vorliegenden Bandes vorgestellt wurde. Religion und Konfession sollte dort nicht nur in ihrer transzendenten Dimension, sondern auch in ihrer sozialen und politischen, in ihrer ethnischen und nationalen Integrationsfunktion und in der Wechselwirkung untersucht werden.

Mit der territorialen Ausdehnung der Habsburgermonarchie in der Frühen Neuzeit kam eine beträchtliche Zahl von Orthodoxen in den katholisch geprägten und von der Rekatholisierung bestimmten Herrschaftsbereich der Habsburger. Die Unierten versprachen sich vielfach eine soziale und politische Besserstellung. „Vielfach galten die unierten Gläubigen als instrumentum regni zur imperialen Integration." (14) Dabei konnten sie freilich auch zu einem Motor partikularer und regionaler Interessen werden. Wurden konfessionelle Eigenheiten prägend für die Entwicklung nationalen Bewusstseins? Welche Aufgaben übernahmen die Geistlichen im Prozess der Nationsbildung? Wie gestalteten die griechisch-katholischen Kirchen ihr Verhältnis zu Nation und Staat, nicht zuletzt dort, wo der Aspekt des Nationalen über das Konfessionelle weit hinausgriff, wie der Beitrag von Hans Christian Maner für Rumänien beispielhaft aufzeigt.

Gibt es in den griechisch-katholischen Kirchen ein gemeinsames, über die Regionen hinausreichendes Selbstverständnis zwischen Orthodoxie und römisch-katholischer Kirche?

Die einzelnen Beiträge, die geographisch von Polen über die Ukraine, Ungarn bis Rumänien reichen, markieren alle das Spannungsfeld, in dem die griechisch-katholische Kirche zwischen der Universalität und den regionalen Identifizierungen, zwischen der nationalen und der Orientierung am Vatikan, zwischen politischem Engagement und ausschließlich geistlich-seelsorgerlichem Dienst an den Menschen, zwischen der östlichen, orthodoxen und der lateinisch-westlichen Tradition stand.

Was prägte vorrangig die Identität, das nationale oder das kirchliche Verständnis? Welche Rolle dabei Abgrenzungsvorgänge spielen, verdeutlicht der Beitrag über die griechisch-katholische Kirche in Galizien, die ihr ruthenisch griechisch-katholisches Selbstverständnis in Abgrenzung zu den katholischen Polen und den orthodoxen Russen gewann. Bilder und wechselseitige Wahrnehmung spielten eine zentrale Rolle und vertieften nicht selten den Graben in konfessioneller und nationaler Hinsicht, wie wiederum das Beispiel der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine zeigt: von den einen als trojanisches Pferd der polnischen Katholiken wahrgenommen, von den anderen als russlandhörig verdächtigt. Da gestaltet sich auch das Schicksal eines Vermittlers zwischen den Konfessionen sehr schwierig, wie das Beispiel des Metropoliten Andrej Septyc'kyj eindrucksvoll aufweist.

„In der Doppelidentität zwischen Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche und ostkirchlicher Verwurzelung sind die griechisch-katholischen Kirchen bemüht, ein neues Selbstbewusstsein zu finden. Insgesamt bietet der Band einen Überblick über die verschiedenen zum Teil recht unterschiedlich organisierten griechisch-katholischen Kirchen Ostmitteleuropas. Nicht zuletzt ist dadurch zugleich auch ein Beitrag zum Verständnis der Gegenwart entstanden." (18) Dieser Einschätzung der Herausgeber kann man uneingeschränkt zustimmen und dankbar die Impulse für weitere Fragestellungen und die nicht zuletzt durch die regionalen Vergleiche aufgewiesenen Forschungsdesiderate verzeichnen.

Tübingen *Rainer Bendel*

Justenhoven, Heinz-Gerhard: Internationale Schiedsgerichtsbarkeit. Ethische Norm und Rechtswirklichkeit, 302 S. (= Theologie und Frieden, Bd. 30), Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2006, Geb., 3-17-019529-8.

Das „Recht des Stärkeren" in den zwischenstaatlichen Beziehungen durch die „Stärke des Rechts" zu ersetzen, lautet ein vielfach relevantes Paradigma, das sich seit dem Beginn der Neuzeit als politisch, philosophisch und völkerrechtlich zu verfolgende Handlungsmaxime Gehör verschafft hat. Mit seiner Umsetzung wird darauf abgezielt, kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Staaten insbesondere dadurch zu verfolgen, dass jeder entstehende Konflikt vor einer internationalen Gerichtsbarkeit behandelt und schließlich auf diplomatischem bzw. rechtsprechenden Weg friedlich beigelegt werden soll. Die Fragen, inwieweit dieses in der Systematik der Friedensethik der Katholischen Kirche begründete Paradigma stichhaltig und dauerhaft begründet werden kann und inwieweit auch heute noch ungeregelte, d. h. der internationalen Schiedsgerichtsbarkeit nicht unterworfene politische Situationen dieser zugeführt werden können, stellen die beiden entscheidenen Leitfäden der vorliegenden Studie von Heinz-Gerhard Justenhoven, derzeitiger Direktor des Hamburger Instituts für Theologie und Frieden, dar. Sie wurde von der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg als Habilitationsschrift angenommen.

Der Autor erarbeitet die Thematik in drei komplexen Abschnitten. In einem kirchengeschichtlich und rechtshistorisch hoch interessanten ersten Teil (27–94) wird die theologische Begründung der Errichtung einer internationalen Schiedsgerichtsbarkeit in der jüngeren kirchlichen Friedensethik rekonstruiert. Die entscheidenden Beiträge der Päpste Leo XIII. (er unterstützte die Errichtung des Haager Schiedshofs), Benedikt XV., Pius XII., Johannes XXIII. und Johannes Paul II. werden dargelegt und sowohl im Kontext der Völkerrechtsentwicklung seit der Haager Friedenskonferenz (1899) als auch auf dem Hintergrund der seit dem ausgehenden Mittelalter bestehenden Frage nach einer Unterwerfung aller sich entwickelnden Staaten unter eine Institution zur rechtlich bindenden Konfliktregulierung kritisch gewürdigt. Dabei erhellt sich als Mittelpunkt des kirchlichen Beitrags, „die bestehende internationale Gerichtsbarkeit in Analogie zur innerstaatlichen Judikative weiterzuentwickeln, um auch international Rechtssicherheit erreichen zu können" (93). Als anthropologischer und rechtstheologischer Dreh- und Angelpunkt erweist sich die Wahrung der Würde und der Rechte der menschlichen Person im Kontext des staatlichen sowie des „internationalen Gemeinwohls" (Johannes XXIII.), die zu ihrer Sicherung nicht nur der freiwilligen Verpflichtung, sondern notwendiger maßen auch entsprechender Rechtsinstitutionen bedarf, welche auf einem universal anerkannten Fundament stehen: Frieden soll durch Recht erreicht werden (Benedikt XV.). Die damit verbundene Rechtsordnung bindet alle beteiligten Einzelstaaten mit dem Blick auf das ihnen allen gemeinsame und auch gemeinsam zu verfolgende universale Gemeinwohl. Die kirchliche Position zielt demzufolge darauf ab, dass es keinen anderen Weg zur Konfliktbewältigung zwischen Staaten mehr geben kann als den durch die rechtliche Autorität zu beschreitenden Friedensweg der Schiedsgerichtsbarkeit.

Im Mittelpunkt des kenntnisreichen zweiten Teils (95–184) stehen die Grundzüge jener theoretischen Debatte, welche am Scheitelpunkt von Mittelalter und früher Neuzeit anhebt und den Prozess einer Institutionalisierung der internationalen Schiedsgerichtsbarkeit seit dem Ende des 19. Jahrhunderts schließlich in wesentlichen Zügen geprägt hat. Bestimmend ist dabei die gleichlautende Frage, „wie Souveränität und Unterwerfung unter eine Rechtsordnung miteinander vereinbar" sein können (181). Die Früchte des Ringens innerhalb dieses vielschichtigen und nicht konsistenten Prozesses, der mit den Überlegungen von Pierre Dubois (1306) beginnt, bei William Ladd (1840) zu einem Höhepunkt gelangt und durch ein analogisches Argumentieren zum Konzil (Pierre Dubois, Georg von Podiebrad) oder zum Parlament (Émeric Crucé bis William Ladd) bestimmt ist, liegen in konkreten Vorschlägen, die zum Anknüpfungspunkt für die Haager Konferenz von 1899 und die internationale Schiedsgerichtsbarkeit wurden. Alle Staaten sollten Delegierte

in einer Versammlung senden, um ein internationales Parlament (oder einen Gerichtshof) zu bilden, das von Seiten der beteiligten Souveräne legislative Kompetenz erhält. Das Ergebnis dieser einerseits abgeschlossenen und andererseits zugleich noch offenen Entwicklung fasst Justenhoven prägnant zusammen: „Die Gründung eines internationalen Schiedsgerichtshofes lag in der Luft" (183).

Der Prozess der Realisierung und die damit zusammenhängende Frage nach bestehenden Defiziten bildet den Gegenstand des ebenfalls umfangreichen dritten Teils der Studie (185–272). Der Aufweis der ersten Anfänge der Schiedsgerichtsbarkeit (frühe Völkerrechtsliteratur und Jay-Vertrag von 1794) führt zu einer differenzierten Untersuchung des Haager Ständigen Schiedshofes (1899), des Ständigen Internationalen Gerichtshofes des Völkerbundes (1920) sowie des Internationalen Gerichtshofes im System der UN-Ordnung (1945). Erkennbar wird, dass die teilnehmenden Staaten zur Auf- bzw. Freigabe von Teilen ihrer Souveränität bereit sind; gleichwohl ist die fortschreitende Entwicklung von einem beständigen Ringen um das „Maß an Unterwerfung unter die Institution" (232), schließlich jedoch von einer „– im bescheidenen Maßstab – fortschreitende[n] Selbstbindung der Staaten" (233) an die Urteile geprägt. Dennoch werden gravierende Defizite der realen Schiedsgerichtsbarkeit benannt, die für den Autor in der fehlenden obligatorischen Unterwerfung, in der Begrenzung auf rechtliche, nicht jedoch auf politische Konflikte, in der Unsicherheit bezüglich einer unparteiischen Lösung sowie in der mangelnden Rechtssicherheit hinsichtlich der Durchsetzung unparteiischer Lösungen ausgemacht werden können. Die normative Frage, ob die Staaten zur Förderung der Entwicklung auf eine umfassende und obligatorische Schiedsgerichtsbarkeit in Übereinstimmung mit der päpstlichen Friedensethik verpflichtet werden können, versucht Justenhoven schließlich mit Hilfe der rechtsphilosophischen Gedanken zur Notwendigkeit einer globalen Staatlichkeit von Otfried Höffe zu klären. Ein Analogieschluss zwischen dem innerstaatlichen Gesellschaftsvertrag und der Rechts- und Staatsordnung sowie den zu regulierenden Beziehung der Staaten untereinander verhilft dem Autor, die Notwendigkeit aufzuzeigen, dass der Naturzustand der Anarchie (Willkür und Gewalt) nicht nur durch Bildung von Staaten inklusive ihrer Rechtsinstitutionen zu meistern ist, sondern auch und gerade im Zeitalter der Globalisierung im entscheidenden Verhältnis der Staaten untereinander. Dabei zeigt sich, „dass eine supranationale Rechtsordnung Rechtssicherheit mittels öffentlicher Gewalten zwischen den Staaten herstellt", wozu auch und vor allem die „Errichtung einer effektiven internationalen Gerichtsbarkeit" gehören muss (25). Das hat die theologische und kirchliche Friedensethik aufzuweisen.

Papst Benedikt XVI. hat sich zu diesen Aufgaben in seiner Rede an die Vollversammlung der Vereinten Nationen am 18. April 2008 mit dem Blick auf das Prinzip der Schutzverantwortung bekannt: „Im Rahmen der internationalen Beziehungen ist es nötig, die übergeordnete Rolle der Regeln und Strukturen zu erkennen, die ihrer Natur nach auf die Förderung des Gemeinwohls und damit auf die Verteidigung der menschlichen Freiheit hin geordnet sind. Diese Regeln schränken die Freiheit nicht ein. Im Gegenteil, sie fördern sie, wenn sie Verhaltensweisen und Handlungen verbieten, die dem Gemeinwohl zuwiderlaufen, die seine tatsächliche Ausübung behindern und daher die Würde einer jeden menschlichen Person kompromittieren". Zur Erreichung dieses Ziels stellt die vorliegende Untersuchung von Heinz-Gerhard Justenhoven aus wissenschaftlicher Perspektive ohne Zweifel eine unverzichtbare Erkenntnis- und Deutungshilfe dar.

München *Christoph Ohly*

McLeod, Hugh: The Religious Crisis of the 1960s, Oxford/New York, Oxford University Press 2007, IX, 290 S., Geb., 978-0-19-929825-9.

Die Religionsgeschichtsschreibung hat in den letzten zehn Jahren nicht nur auf dem Gebiet des 19., sondern auch im Fall des 20. Jahrhunderts zunehmend Anschluss an kulturgeschichtliche Fragestellungen gefunden. Der vorliegende Band von Hugh McLeod forciert diese gewinnbringende Entwicklung und wendet sich dabei dem Schlüsseljahrzehnt der jüngeren – westeuropäischen und nordamerikanischen – Religionsgeschichte zu: der viel zitierten „religious crisis" der ‚langen' 1960er Jahre. Im Hintergrund der Studie steht dementsprechend eine ebenso differenzierte wie ambivalente Auseinandersetzung mit der Säkularisierungsthese.

Obgleich McLeod für den Zeitraum zwischen 1959 und 1974 in den meisten Gesellschaften Westeuropas und Nordamerikas einen Säkularisierungsprozess „at the cultural level" (S. 17) zu beschreiben und zu erklären sucht, zählt er insgesamt zu den Kritikern der Säkularisierungsthese – allzu häufig werde mit dieser fälschlicherweise eine grundsätzliche Unverträglichkeit von Religion und Moderne verbunden. Wie die allseits bestaunte ‚Rückkehr der Religion' verdeutlicht, ist die Moderne

jedoch mitnichten eine Einbahnstraße in Richtung ‚Verweltlichung' oder ‚Entzauberung'. Derartige Großthesen werfen letztlich, wie McLeod zurecht kritisiert, mehr Fragen auf, als sie zu beantworten vermögen. Dieser Absage an Großthesen verdankt sich nicht zuletzt die erkenntnisförderliche Konzentration der Studie auf einen verhältnismäßig kurzen Untersuchungszeitraum.

Zwar verliert der vorliegende Band die „long-term preconditions" (S. 8ff.) der Religionsgeschichte der vergangenen zweihundert Jahre keineswegs aus dem Blick. Weitaus eingehender aber wendet er sich den mittel- und kurzfristigen gesellschaftlichen Veränderungen zu, die nach Ende des Zweiten Weltkrieges auch auf dem Gebiet der Religion bzw. des Christentums Wirkung zeigten – diesseits und jenseits des Atlantiks. So verweist McLeod einerseits auf sozialgeschichtliche Entwicklungen wie den allgemein bekannten Rückgang an Gottesdienstbesuchen oder den kontinuierlichen Anstieg an Scheidungsraten. Im Zentrum der Untersuchung aber steht eine überzeugende Verknüpfung von im engeren Sinne religionsgeschichtlichen und im weiteren Sinne kulturgeschichtlichen Fragestellungen. Auf diese Weise geraten das Christentum und die Kirchen vor allem im Fadenkreuz der sich in den 1960er und 1970er Jahren allmählich wandelnden Geschlechterverhältnisse, der ‚sexuellen Revolution', der *counter culture* und der Studentenbewegung um ‚1968' in den Blick. Die Studie erörtert in diesem Zusammenhang teilweise die kontrovers diskutierten Arbeiten von Callum Brown.

Deutlich wird, wie die Religion und insbesondere die Kirchen in diesem Kontext spätestens seit Mitte der 1960er Jahre massiv unter öffentlichen Druck gerieten, insbesondere eine Vielzahl von traditionellen Moral- und Familienvorstellungen sowie der damit verbundene Führungsanspruch der kirchlichen Hierarchie. Doch, so die zentrale These, habe die Religion in diesem Rahmen keineswegs an gesellschaftlicher Aufmerksamkeit verloren, ganz im Gegenteil: Die ‚langen' 1960er Jahre waren „a decade in which the interest in religion was at a high level" (S. 258). An zahlreichen, vor allem britischen und amerikanischen Fallbeispielen kann McLeod zeigen, dass religiöse Semantiken und Praktiken in diesem Zeitraum auf mannigfache Weise – pejorativ oder affirmativ – in politische Debatten und soziale Bewegungen eingebunden waren. Innerhalb dieses Bezugsrahmens werden die Durchsetzung der Pille und der Streit um die Frauenbewegung ebenso zu bedeutsamen Forschungsgebieten der Religionsgeschichtsschreibung wie der Antikapitalismus innerhalb der Studentenbewegung, die Proteste gegen den Vietnamkrieg oder die zunehmende Verarmung innerhalb der so genannten ‚Dritten Welt'.

Nachweisen lässt sich auf dieser Grundlage zwar ein auffälliger Wandel „at the cultural level" – christliche Rituale und Symbole büßten sehr rasch ihre ehemalige Selbstverständlichkeit ein, zahlreiche kirchliche Wert- und Erziehungsmaßstäbe verloren rapide und massiv an sozialer Relevanz. McLeod betont aber zurecht, dass sich in Hinblick auf die mediale Präsenz von bzw. die öffentliche Auseinandersetzung mit religiösen Themen keineswegs von einem allgemeinen Bedeutungsverlust der Religion und der Kirchen sprechen lässt. Auch auf der Ebene der individuellen ‚Sinnsuche' könne angesichts des in den 1970er Jahre expandierenden Marktes an ‚Alternativreligionen' schwerlich von einem grundsätzlichen Säkularisierungsprozess die Rede sein. Warum McLeod nichts desto trotz am Säkularisierungsbegriff festhält, zumindest „at the cultural level", bleibt unklar.

Fazit und Kritik: McLeod betrachtet die viel zitierte „religious crisis" in den 1960er und 1970er Jahren – konsequent und konsistent – in gesamtgesellschaftlicher Perspektive und macht die Religionsgeschichtsschreibung dadurch erfreulich anschlussfähig für die Zeitgeschichtsschreibung. Sein ausgeprägtes Problembewusstsein und sein beeindruckender Facettenreichtum machen den vorliegenden Band zu einer Pflichtlektüre nicht nur für Religions-, sondern auch für Zeithistoriker. Dieser Facettenreichtum stellt allerdings sowohl die Stärke als auch die Schwäche der Studie dar. Deren transnationale Perspektive macht eine detaillierte Rekonstruktion und empirische Analyse oftmals nahezu unmöglich. So kratzen nicht wenige der angebrachten Fallbeispiele eher an der Oberfläche und bedürfen einer gründlicheren Untersuchung. Die Geschichtsschreibung zu den 1960er und 1970er Jahren steht nach wie vor am Anfang.

Berlin *Pascal Eitler*

McLeod, Hugh (Ed.): The Cambridge History of Christianity. Vol. 9: World Christianities c. 1914–c. 2000, Cambridge, University Press, 2006, XVIII, 715 S., Geb., 0-521-81500-2.

Für ein Buchprojekt dieses Anspruchs konnte mit Hugh McLeod (Birmingham) zweifellos kaum ein kompetenterer Herausgeber gewonnen werden, da er nicht nur durch seine eigenen, stark sozialgeschichtlich und komparativ ausgerichteten Forschungen als besonderer Kenner der christlichen Religionsgeschichte des 19. und 20. Jh.s ausgewiesen ist, sondern sich seine Publikationen auch immer

wieder im Blick auf die Beurteilung der internationalen Forschungsentwicklung durch eine besondere synthetische Kraft auszeichnen. Angesichts der konzeptionellen Probleme, die die Beschreibung der Christentumsgeschichte des 20. Jahrhunderts mit sich bringt, waren diese Kompetenzen zweifellos auch gefordert. Die in diesem Band gefundene Lösung soll hier deshalb etwas ausführlicher vorgestellt werden: Sie fand sich nicht in zahlreichen geographisch-konfessionellen Schubladen, sondern zunächst in einer Gliederung in drei Hauptteile: Ein Teil I befasst sich mit „Institutions and Movements" (Papsttum, Ökumenismus, Kolonialismus und Mission, Pfingst- und Charismatische Bewegungen, Unabhängigkeitbewegungen in Afrika und Asien), ein (etwas umfangreicherer) Teil II mit „Narratives of Change", die aber zumeist an kulturell-geographischen Räumen ausgerichtet sind. In den Unterkapiteln werden hier z. B. für Europa und die USA, die teils gesondert, teils gemeinsam behandelt werden, der Erste Weltkrieg, die Kirchen und Politik in Europa 1914–1939, in den USA von 1918 bis 1941, Katholizismus und Protestantismus im Zweiten Weltkrieg, der Kalte Krieg, die US-Hegemonie und das Goldenen Zeitalter der Christdemokratie, das religiöse Ferment der 1960er Jahre und der Zusammenbruch des Kommunismus in Osteuropa thematisiert – und die Frage nach einer gegenwärtigen „Krise" der Christenheit im Westen gestellt. In gleicher Weise finden sich Artikel zu Lateinamerika (2), zu Afrika (3), Asien (3) und den Pazifischen Regionen (1). Zumeist ist dabei dem Paradigma des „Wandels" in der Darstellung besondere Beachtung geschenkt, wobei allerdings die Abfolge der Artikel einer losen Chronologie folgt, d. h. zwischen den kulturellen Räumen hin und her springt. Damit ist zweifellos beabsichtigt, deutlich zu machen, dass die Kulturräume keine gesonderten „Zeitzonen" ausbilden, sondern auch in den innerchristlichen religiösen Kulturen immer stärker verflochten werden: Beispielsweise zwischen dem nordatlantischen Raum und Afrika im Zuge der (De-)Kolonialisierung und zwischen Nord- und Lateinamerika im Zuge der Migration von Süd nach Nord und umgekehrt durch die Ausbreitung der Pfingstbewegung von Nord nach Süd. Besondere Beachtung verdient dabei in der Einleitung McLeods Hinweis auf die Hauptthemen, die sich wie ein roter Faden durch alle Beiträge ziehen, und die eine Art synthetischen Extrakt des Bandes bilden(S. 5–14): Die Ausbreitung des Christentums von einer euro-amerikanischen Religion zu einer Weltreligion, seine gleichzeitige Krisis in Europa und teils auch Nordamerika, die veränderten Beziehungen unter den Konfessionen und zu anderen Religionen, die große Bedeutung der Kriege, das Thema der Beziehungen der Christen zu den Freiheitsbewegungen, und schließlich das Thema der Revolution der Kommunikation (Der enorme Zuwachs der als „independent" bezeichneten Kirchen, bzw. der im deutschen Sprachgebrauch „Freikirchen" im Zuge der globalen Expansion des Christentums ist hier sicher auch vorzüglich dokumentiert).

Teil III des Bandes befasst sich schließlich mit dem „Social and Cultural Impact" dieser Christengeschichte, worunter nun gefasst werden: die Liturgie, der „Andere" (Unterkapitel: Juden, Muslime, Buddhisten, Hindus, Theologie der Religionen), Wohlstand und Armut, Männlich und Weiblich (Unterkapitel: Ehe, Homosexualität, Patriarchat und Emanzipation, die Kirche als Raum der Frauen), Naturwissenschaft, Kunst (Unterkapitel: Literatur, Film, Musik, darstellende Kunst, Architektur), „Role Models", d. h. Heilige und Vorbilder. Zum Abschluss des Bandes spannt McLeod noch einmal den großen Bogen zum Beginn: Hatte er dort in einer kurzen Skizze ausgeführt, was es zu Beginn des 20. Jh.s bedeutete, Christ zu sein (S. 15–26), so stellt er nun zum Schluss die Frage, wie sich die Lage am Ende des Jh.s verändert hat (S. 636–647), und hebt den Wegfall äußerer Gefahr nach Bedrängnis oder massiver Verfolgung, aber zugleich den Abschied von überkommenen Formen der Religiosität hervor (Übrigens taucht hier als Exempel des Wandels in der Einleitung und am Schluss das winzige bretonische Dorf Limerzel auf, dem sich bereits 1985 Yves Lamberts wegweisende Dissertation „Dieu change en Bretagne" so detailliert gewidmet hatte: Limerzel dürfte so unter Historikern zum international bekanntesten katholischen Dorf des 19. und 20. Jh.s überhaupt avancieren, das sich freilich nicht der Übermacht des Wandels zu entziehen vermochte...). Eine Schlüsselfrage der Zukunft ist für McLeod nach den extrem wechselhaften Verläufen des letzten Jahrhunderts die Frage nach dem Geschick der Christen in China.

Im Blick auf den ganzen Band ist es unverkennbar gelungen, durch eine Kombination von Längsschnitten, die die Geschichte der Christen in Beziehung setzt zu ihrer Organisationsgeschichte, zu bestimmten geographischen Räumen und schließlich zu bestimmten kulturellen und sozialen Systemen, eben diese Geschichte der Christen im 20. Jahrhundert als Teil eines Globalisierungsprozesses sichtbar zu machen. Demgegenüber sollten auch kritische Anmerkungen zurücktreten, die gleichwohl zu benennen sind: So entstammen die Autoren fast ausschließlich der anglophonen Forschung, und für die Forschungsfelder, mit

denen der Rezensent näher vertraut ist, drängt sich manchmal der Verdacht auf, dass besonders neuere nicht-englischsprachige Literatur oder Quellenpublikationen nur sehr begrenzt oder gar nicht zur Kenntnis genommen wurden (vgl. die Kap. 9 und 15 mit ihren Bezügen zum Dritten Reich). Das mag sich mit Bezug auf andere Themen ähnlich verhalten. Nach welchen Regeln schließlich der Index erstellt wurde, blieb dem Rezensenten völlig verborgen: Wieso werden im Zusammenhang mit dem Thema „Deportation der Juden" auf den S. 277f nur Visser 't Hooft, Bonhoeffer und Wurm sowie Saliége (Toulouse) in den Index aufgenommen, obgleich auf diesen Seiten zugleich von Dibelius, Koch, Marahrens, von Pechmann, Meusel, Grüber, Wienken, Berning, Bertram und Preysing die Rede ist? Gleichwohl wäre es bei einem solchen Buchprojekt sicher verfehlt, lapsi oder Engführungen gegen die gute Konzeption auszuspielen, die viel Anerkennung verdient, und von der viel zu lernen ist.

Bochum *Wilhelm Damberg*

Sancho Fermin, Francisco Javier: Loslassen – Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmelitischen Mystik. Eine historische Untersuchung, Ursprünge des Philosophierens, Bd. 17, Stuttgart, W. Kohlhammer-Verlag, 2007, 251 S., Kart., 978-3-17-019980-4.

Der Karmelit Fermin (F), Professor für Theologie und Spiritualität und Direktor der Universität für Mystik in Avila, legt mit seiner Monographie keine „historische Untersuchung" vor, wie der deutsche Untertitel verspricht, sondern den Versuch einer Systematik zur mystischen Theologie und Karmel-Spiritualität Edith Steins (ESs), wie in der Übersetzung des spanischen Originaltitels deutlich wird: *Edith Stein. Vorbild und Meisterin der Spiritualität (in der Schule des teresianischen Karmel).* Der Band leidet stark darunter, dass weder F noch der deutsche Bearbeiter Christoph Rinser die aktuelle wissenschaftlich bearbeitete Edith-Stein-Gesamtausgabe (ESGA) heranzogen, die seit 2000 fortlaufend herausgegeben wird; anders als im Anhang aufgelistet, sind auch die Bände 14 (2004) und 17 (2003) bereits erschienen. Der Aufnahme in die Reihe „Ursprünge des Philosophierens" verdankt der Band das Vorwort von José Sanchez de Murillo (M), der darin seinen Ansatz der tiefenphänomenologischen Betrachtung ESs darstellt. Weder ESs Leben noch ihr Werk, sondern ihre „tiefenphänomenologische Gestalt", d.i. die Dynamik von „natürlichen Lebensgesetzen" und Machtsystemen seien von eigentlicher Bedeutung für die Forschung. Zu den ES unterdrückenden Machtsystemen zähle der Nationalsozialismus ebenso wie die „Grausamkeit des Christentums", die „keineswegs geringer" sei, „mit knapp unterschiedlicher Opferzahl. Ein Urteil zu fällen, wo das Schlechtere ist, dürfte nicht leicht sein" (13). M sieht in ESs „Gestalt" einen „weltgeschichtlichen Wendepunkt" (10), nicht in der historischen Person, sondern in zugrundeliegenden unnennbaren Kräften, denn: „Von Totalitarismus zu Totalitarismus, von Dogmatismus zu Dogmatismus stolperte Edith Stein von Breslau nach Göttingen, von Freiburg bis Köln, von Echt bis Auschwitz. Hier erst merkte – nicht sie, Edith, sondern – die Kraft der tiefenphänomenologischen Gestalt in ihr – den eigenen Lebensirrtum" (17), so dass sie sich letztlich vom Christentum befreit habe. Der tiefenphänomenologische Ansatz der Forschungsreihe wirkt sich allerdings nicht auf Fs Untersuchung aus. – Im ersten Kapitel „Der Teresianische Karmel zu Edith Steins Zeit" (21–55) stellt F sowohl den männlichen als auch den weiblichen Ordenszweig, aber auch dem Karmel assoziierte Gruppen dar, allerdings ohne konkrete Verbindungen zu ES aufzuzeigen. (21) F weist für den Beginn des 20. Jhs einen Zusammenhang zwischen den Selig- und Heiligsprechungen von Karmeliten und einem verstärkten Interesse am Leben im Karmel nach. Die deutschen Werkausgaben, Biographien und Monographien zu den Karmelheiligen Johannes vom Kreuz, Teresa von Avila und Therese von Lisieux werden sorgfältig aufgelistet, sogar mit Details wie der Auflagenstärke (44), leider aber ohne Zusammenhang zu ESs Werken. F stellt die Biographien von Alois Mager, Erich Przywara und Gertrud von Le Fort vor, wie auch ihre jeweilige Sicht auf den Karmel und seine Spiritualität, da sie für die Verbreitung der Karmel-Spiritualität von besonderer Bedeutung seien (47). Es erfolgt aber weder eine Interpretation noch eine Zusammenschau der Datensammlungen in Bezug auf ES. – Das zweite Kapitel „Von der Philosophie zur Mystik" (56–115) zeichnet ESs religiöse Suche nach als den „spirituellen Weg einer atheistischen Frau" (57–71) und beschreibt die „spirituelle Entwicklung von ihrer Konversion bis zum Eintritt in den Karmel" (72–87). Dabei lässt F die für ES wichtige Begegnung 1918 mit Philomene Steiger in Freiburg unerwähnt, da er die neueren Untersuchungen zur religiösen Entwicklung ESs von M. Petermeier (1998) ebenso wenig einbezieht wie die religionsphilosophische Untersuchung von B. Beckmann (2003). Folgende biographische Irrtümer sind u. a. zu monieren: Das bekannte Zitat „Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott" wird fälschlicherweise als Reflexion auf ESs Leben

dargestellt (57), ist aber eine Reflexion ESs auf Husserls geistlichen Weg, anlässlich seines Todes. H. Conrad-Martius ist nicht zum Protestantismus konvertiert (59), sondern entstammte einem protestantischen Elternhaus, schloss sich aber einer evang.-freikirchl. Pfingstgemeinde an. ES konnte selbstverständlich nicht Vorlesungen bei Schleiermacher (180) hören, sondern bei Scheler. – Lesenswert sind dann die Unterkapitel zu Steins Leben als „Unbeschuhte Karmelitin" (88–115), in denen ESs Alltag in den Klöstern in Köln und Echt kenntnisreich bis zu ESs Ermordung in Auschwitz beschrieben wird. ESs Mit-Novizinnen werden holzschnittartig portraitiert. Man vermisst biographische Informationen zum Ordensprovinzial P. Theodor a Sancto Francisco (Rauch), der ES ausdrücklich zum wissenschaftlichen Arbeiten aufgefordert hatte. F lässt ESs Forschungen über Dionysius Areopagita (ESGA 17) leider völlig unbeachtet, die zwischen ihre Studien über Teresa (Seelenburg) und Johannes (Kreuzeswissenschaft) fielen (114). – Im dritten Kapitel geht es um „Grundinhalte der mystischen Philosophie ESs" (116–156). Was F näher unter „mystischer Philosophie" versteht, wird nicht thematisiert. Er konzentriert sich auf christologische Aussagen ESs („Menschwerdung Christi", 116–126), wobei leider ESs „Theologische Anthropologie" (ESGA 15, 2005) nicht einbezogen wurde, und auf ESs „spirituelle Anthropologie" (127–156, darin das Unterkapitel „Zur Spiritualität der Frau"). Eine „Phänomenologie der Gotteserkenntnis", wie sie ES in ihrer Beschäftigung mit der mystischen Theologie des Dionysius erarbeitete, wird ausgelassen. P. Hirschberg SJ hatte ES in diesem Zusammenhang empfohlen, eine Phänomenologie des karmelitischen Ordenslebens zu schreiben (Br. 702), was ein wichtiger biographischer Hinweis gerade für das vierte Kapitel gewesen wäre. Die Bedeutung Christi läge für ES zunächst im Kreuzestod, aber auch in seiner Mittlerschaft als dem, der zum inneren Leben führt, und dem der Mensch ähnlich werden solle. Seltsamerweise wird das Ostergeheimnis von F nicht auf die Auferstehung Christi bezogen (120), sondern allein auf die Karfreitagserfahrung des Leidens und Sterbens. ESs Deutung der sanjuanistischen Dunklen Nacht als Fortsetzung der Leiden Christi durch seine Nachfolger wird von F „einerseits als originell und andererseits als ganz in der teresianisch-sanjuanistischen Tradition stehend" bezeichnet (120). Auch hier hätte man sich eine gründlichere Analyse gewünscht. Im Unterkapitel über die Seele (129–134) fehlt wieder eine Begründung der Literatur-Auswahl, z. B. wird *Einführung in die Philosophie* (ESGA 8) ganz ausgelassen. ESs Aufsatz „Natur, Freiheit und Gnade" wird noch mit dem falschen Titel (ontische Struktur der Person) zitiert, der auf eine Vertauschung von Mappen im Archiv zurückzuführen ist. Im Kapitel „Spiritualität der Frau" werden neuere Veröffentlichungen nicht wahrgenommen (Westerhorstmann, 2004, Bingelli, 2000 u. a.), so dass eine Einordnung in feministische Theologie und Gender-Diskussion leider ausfallen. – Das vierte Kapitel behandelt „Karmelitische Grundzüge der mystischen Philosophie ESs" (157–181). Die „Spiritualität des Loslassens" (157–169) sei in der Tradition des Karmel die „Nacht"-Erfahrung, dann aber auch die Verwirklichung des Glaubens in den theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, und die Hingabe als Freiheit des „Nichtshabens und Nichtsseins". Die „Mystik der Hingabe" (170–175) werde im „Karmel als konkretem Rahmen des Seinsvollzuges" (176–179) in den Gelübden verwirklicht, die ES auf originelle Weise als Abbild der Dreieinigkeit in ihrer Meditationsschrift *Die hl. Drei Könige* interpretiere (175). Auch hier verlässt der Autor die Ebene der Darstellung nicht, um einen möglichen Forschungsgewinn zu konkretisieren. Die These des Autors, dass ES nicht nur über Mystik schrieb, sondern selbst zur Mystikerin wurde (180), ist fragwürdig, da weder Zeugnisse von ES selbst noch von Mitschwestern für mystische Erfahrungen vorliegen. Die „abschließenden Bemerkungen" (180f.) fassen gerade nicht einen Forschungsgewinn zusammen, sondern geben seit langem bekannte Allgemeinplätze wieder. – Im Anhang unter 5. „Edith Stein in der literarischen Tradition der unbeschuhten Karmelitinnen" (182–225) werden ESs Schriften seit dem Eintritt in den Karmel aufgelistet, ohne dass eine Analyse oder Systematisierung vorgenommen wird. Die „Geistlichen Schriften" ESs (ESGA 20/2007, ESGA 19/2009), die F noch nicht kennen konnte, werden in Zukunft maßgeblich für ein Werk über die Spiritualität des Karmel sein, das die Vorarbeiten dieses Bandes vertiefen könnte.

München *Beate Beckmann-Zöller*

Stolt, Peter: Liberaler Protestantismus in Hamburg 1870–1970 im Spiegel der Hauptkirche St. Katharinen (=Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs, Bd. 25), Hamburg, Verein für Hamburgische Geschichte, 2006, 373 S., Abb., ISBN 3-935413-11-4.

Der frühere Hauptpastor an St. Katharinen hat die überwiegend dem liberalen Protestantismus geneigte Kirchlichkeit dieser Hamburger Hauptkirche in vielen Details über ein

Jahrhundert verfolgt. Stolt zeichnet die Gemeindegeschichte von Katharinen ein in Entwicklungen, Entscheidungen und Debatten im Hamburg der Kaiserzeit, der Weimarer Republik, der NS-Zeit und der Nachkriegsgeschichte und beleuchtet damit weit mehr als innergemeindliche Vorgänge einer hanseatischen Großstadtkirche.

Hamburg ist in diesem Zeitraum kaum weniger als Berlin Schmelztiegel und Brennpunkt für urbane, gesellschaftliche, politische und vor allem kirchliche Trends und Entwicklungen des späten 19. und 20. Jahrhunderts. Diese reich bebilderte und mit Faksimile-Abdrucken von zeitgenössischen Dokumenten versehene, mit vielen Hintergrundinformationen angereicherte Studie über St. Katharinen kann als Paradigma der urbanen Kirchlichkeit jener Zeit gelten.

Solchen Anspruch stellt d. Verf. nicht nur implizit und beiläufig. Ursprünglich als Gemeindechronik angelegt, entwickelt sich als ein „leitendes und sich durchziehendes Thema" der Monographie „das des protestantischen Liberalismus, der sich in Katharinen exemplarisch spiegelt" (11) und sich in Auseinandersetzung mit der konservativen Kirchlichkeit profiliert und in ihr produktiv wird. Im komplementären Antagonismus, der sich konkret auch zur „positiveren" Kirchlichkeit der benachbarten Hauptkirche St. Jacobi entwickelte, gewann St. Katharinen nicht nur ein bis heute nachwirkendes besonderes Profil unter den Hamburger Hauptkirchen. Mehr noch liegt darin – wie das Nachwort d. Verf.s bündelt – für konservative und liberale Kirchlichkeit Chance und Aufgabe, als „Geschwisterpaar ... Nähe und Distanz zur Moderne in all ihren Chancen und Gefährdungen auszuloten" (335). An den mit Gespür für Details beschriebenen konkreten Spannungspotentialen gewinnt diese Chronik ihren heuristischen Wert weit über den Hamburger Kontext hinaus.

In sechs Kapiteln wird das Profil der Kirchengeschichte von St. Katharinen entfaltet. Einleitend werden die „Rahmenbedingungen" (15–99) für die Geschichte der Kaiserzeit skizziert. Nach dem Stadtbrand von 1842 gab es zunächst auch in dem am Hafen gelegenen Kirchspiel von St. Katharinen viele Arbeiterwohnungen – daneben aber etablierte sich ein wohlhabendes liberales Bürgertum von Grundeigentümern, Kaufleuten und Notabeln und ein Mittelstand von Erwerbstätigen in Handel, Gewerbe und Verkehr. Das aufstrebende Bürgertum trachtete nach Möglichkeiten der politischen Partizipation, die sich auch auf kirchliche Verhältnisse erstreckten. Die „Verfassung der evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate" von 1870 ließ dem Senat der Staat weitgehende kirchliche Rechte, etwa die Wahlen der Hauptpastoren betreffend und schuf enge Verbindungen zwischen hanseatischer Obrigkeit und kirchlichem Leben. Auswirkungen auf das Gemeindeleben an St. Katharinen – der nach St. Michaelis und St. Petri mit 1400 Plätzen drittgrößten Kirche Hamburgs – hatten zudem städtebauliche Entscheidungen und Trends: Das gehobene Bürgertum verlagerte seinen Lebensmittelpunkt zum Ende des 19. Jahrhunderts aus der südlichen Altstadt Hamburgs in die Alsterstadtteile Harvestehude oder Uhlenhorst. Zudem verlor das Katharinen-Kirchspiel 1888 durch den Neubau der Speicherstadt am nördlichen Rand des Hamburger Hafenbeckens eine große Zahl an Gemeindegliedern: Durch die Umsiedlung von rund 20000 Menschen in der südlichen Altstadt Hamburgs sank die Bevölkerungszahl „von etwa 25000 im Jahre 1876 auf 5000 Einwohner im Jahre 1900" (20).

Im 2. Kapitel des Buches (107–144) wird das liberale theologische Profil von St. Katharinen an exemplarischen Konflikten deutlich. Zudem werden Biographien von liberalen (Haupt-)Pastoren nachgezeichnet. Das dritte Kapitel (145–176) zeichnet die Vorgänge um die 1887 vorgenommene Erweiterung des Kirchspiels um das Arbeiterviertel Hammerbrook nach, die für die Gemeindearbeit eine erhebliche Herausforderung darstellte, zumal zwischen St. Katharinen und den vormals zu St. Georg gehörenden Straßenzügen einige Kilometer Entfernung liegen. Den hier wohnenden Arbeiterfamilien sollte sich nach dem Willen des Kirchenrates der liberale Hauptpastor Wilhelm Heydorn (1873–1958) zuwenden, dem ein eigenes Kapitel (IV.) gewidmet ist. Er wurde 1912 gegen erhebliche positivkirchliche Widerstände zum Hauptpastor berufen und 1920 wegen Verstößen gegen die kirchliche Ordnung suspendiert. Insbesondere dieses mit Faksimile-Abdrucken von Heydorns Erklärungen und Thesen versehene Kapitel vermittelt lebendige Einblicke in die Auseinandersetzungen zwischen liberaler und konservativ-positiver Theologie, die weit über Hamburg hinaus wirkten und mit den „Fällen" von Carl Jatho (1851–1913) in Köln und Gottfried Traub (1869–1956) in Dortmund vergleichbar sind.

Während diese Vorgänge eingehend referiert werden, hätte man sich zur Weimarer Republik und insbesondere zur NS-Zeit (V., 213–275) detailliertere Einblicke gewünscht, die infolge der schmalen Quellenlage nicht gegeben werden können. In der Weimarer Zeit bestimmten eine durch Inflation und wirtschaftliche Depression bedingte Spardiskussion, die gegen die Theologie Karl Barths gewandte spürbare Hinwendung zum positi-

ven Luthertum und Debatten um den Bischofstitel die Szenerie; dieser wurde aber erst im Juni 1933 für Simon Schöffel (1880–1959) eingeführt, der bereits im Jahr darauf durch Franz Tügel (1888–1946) abgelöst wurde. Katharinen zählte in der NS-Zeit nicht zu den Bekenntnisgemeinden; im Mai 1934 gehörten dem Kirchenvorstand sechs von zwölf Mitgliedern zu den „Deutschen Christen". Der 1929 berufene Hauptpastor Joachim Karl J. Dubbels (1876–1942) suchte trotz Reserven gegenüber der NS-Herrschaft Differenzen nicht öffentlich auszutragen und trat an der Jahreswende 1934/35 aus der Bekennenden Kirche wieder aus.

Seine Zerstörung erlebte St. Katharinen am 30. Juli 1943, als die von zwei Bomben getroffene Kirche nahezu vollständig ausbrannte. Auch nach 1945 (VI. Neubeginn, 277–336) zeigen die kirchlichen Debatten und Vorgänge in Hamburg viele Parallelen zu anderen urbanen Regionen Deutschlands. Durch die Neukonzeption der Ost-West-Straße und eine veränderte Bebauung verlor St. Katharinen seine Gemeindestruktur; gleichwohl begann 1950 die Wiederherstellung des Kirchengebäudes, die mit der Wiedereinweihung am 4. November 1956 längst nicht abgeschlossen war. Die Hauptkirche blieb dem theologischen Liberalismus verpflichtet und wurde später zur „Experimentierkirche" in der Hamburger City, in der neue kirchliche Angebote probiert wurden.

Dass auch in Hamburg „die Anhänglichkeit an die Kirche" nicht unbeträchtlich „an den Pastoren-Persönlichkeiten und ihrem Programm" haftete (325), gilt insbesondere für Stolt selbst, der bis 1991 das Hauptpastorenamt an St. Katharinen versah und die Geschichte dieser Gemeinde nicht nur detailliert und einfühlend beschrieben, sondern neun Jahre lang wegweisend selbst gestaltet hat.

Aachen/Bonn *Uwe Rieske*

Trippen, Norbert: Josef Kardinal Frings (1887–1978). Bd.²I: Sein Wirken für das Erzbistum Köln und für die Kirche in Deutschland, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd. 94, Paderborn, Ferdinand Schöningh-Verlag, 2003, 676 S., Geb., 3-506-79999-1.

Trippen, Norbert, Josef Kardinal Frings (1887–1978). Bd. II: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd. 104, Paderborn, Ferdinand Schöningh-Verlag, 2005, 587 S., Geb., 3-506-71345-0.

Schon 1987 regte der damalige Kölner Kardinal Joseph Höffner an, Norbert Trippen möge eine Biographie seines Amtsvorgängers Josef Frings (1887–1978) verfassen. Der 1936 geborene Kölner Domkapitular Trippen erhielt die Erlaubnis, die bis dahin gesperrten Archivalien des Historischen Archivs des Erzbistums Köln zu benutzen.

Die mit zahlreichen Fotos gut illustrierte Biographie von Frings, der 1887 in einer großbürgerlichen Neusser Familie geboren wurde, umfasst die Zeitspanne vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik Deutschland. Nach dem Theologiestudium in Innsbruck, Freiburg i. Br. und Bonn wurde Frings 1910 zum Priester geweiht. Weitere Studien in Rom und Freiburg schloss er mit der Promotion ab. Es folgten mehr als 25 Jahre in der Seelsorge. 1937 wurde Frings erstmals eine verantwortungsvolle Leitungsposition innerhalb des Bistums als Regens des Kölner Priesterseminars übertragen. Für die meisten dennoch überraschend fiel 1942 auf Frings die Wahl zum Nachfolger des 1941 verstorbenen Kölner Kardinals Josef Schulte. Als Kölner Erzbischof folgte Frings 1945 dem verstorbenen Breslauer Kardinal Adolf Bertram im Amt des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenzen, das er bis 1965 inne hatte. Zusammen mit dem Berliner Bischof Konrad Graf von Preysing und dem Münsteraner Bischof Clemens August Graf von Galen, die 1946 wegen ihrer widerständigen Haltung in der NS-Zeit durch die außergewöhnliche Kardinalserhebung persönlich geehrt wurden, erhielt der Kölner Erzbischof den für Köln üblichen Kardinalstitel infolge der Kriegszeit verspätet. In der Nachkriegszeit machte sich Frings gegenüber den Alliierten zum Anwalt der Bevölkerung sowie von Kriegsgefangenen und Verurteilten. Bei der Einrichtung der katholischen Hilfswerke „Misereor" (1958) und der „Bischöflichen Aktion Adveniat" (1961) war Frings maßgeblich beteiligt. Er unterstützte die Gründung des „Katholisch-Sozialen-Instituts der Erzdiözese Köln" in Bad Honnef und die Einrichtung eines Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre in Bonn. Den konfessionellen Religionsunterricht in der Nordrhein-Westfälischen Landesverfassung setzte er in fast allen Schulformen durch. Weltkirchliche Akzente verlieh er seiner Amtszeit durch die Partnerschaft zwischen den Erzbistümern Tokyo und Köln (1954). Auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) führte Frings die deutschsprachige Bischofsgruppe an und suchte auf das Konzilsgeschehen Einfluss auszuüben, wobei er vom Bonner Theologieprofessor Josef Ratzinger und vom Kirchenhistoriker Hubert Jedin beraten wurde.

Schon in dieser knappen Lebensskizze deutet sich an, dass es wahrlich genügend „Stoff" gäbe für eine Biographie einer profilierten katholischen Bischofsgestalt des vergangenen Jahrhunderts. Auch Trippen hat schon bei der Niederschrift der Kapitel gemerkt, dass es hier um etwas Großes gehe, ja er meinte, „nahezu unvermeidlich" eine „Nachkriegs-Kirchengeschichte Deutschlands" (Bd. I, S. 18) schreiben zu müssen. Die beiden Bände erwecken jedoch den Eindruck, als ob Trippen über keinerlei Konzeption zur Gattung einer Biographie verfügte. Symptomatisch dafür sind seine Einführungen (Bd. I, S. 15–18; Bd. II, S. 19–22) und die Zusammenfassung seiner Ergebnisse (Bd. II, S. 559–562): Sie sind überraschend textgleich! Weder entwickelte Trippen anfangs eine Fragestellung oder widmete sich gar methodischen Überlegungen noch formulierte er abschließend eine eigentliche Erkenntnis. Was also hat es auf sich mit dieser „Biographie"?

Sie liefert insbesondere für die quellen- und literaturgesättigten Nachkriegs- und bundesrepublikanischen Zeiten eine materialreiche thematische Zusammenstellung von Exzerpten aus Originaldokumenten und aus der von Trippen gewählten Sekundärliteratur, die sich oftmals um Zitate aus den 1973 publizierten Lebenserinnerungen von Kardinal Frings gruppieren und diese in einen größeren Kontext stellen, allerdings jeweils in einen episkopal eingeschränkten. Dies soll kurz an einem Beispiel erläutert werden: Trippen widmet im Rahmen des Kapitels zum II. Vatikanischen Konzil dem Briefwechsel zwischen den Bischöfen Polens und Deutschlands Ende 1965 einen eigenen Abschnitt ((Bd. II, S. 490–499). Die polnischen Bischöfe machten ihren Brief mit der Versöhnungsformel „Wir vergeben und bitten um Vergebung" zu einem Jahrhundertdokument. Trippen verfährt hier in der beschriebenen Methode des Zitierens in der nur auf die Bischöfe und die Medien bezogenen Aktionen und Reaktionen und mit einem abschließenden Erinnerungszitat von Frings. Das aber greift zu kurz. Dass es im deutschen Laienkatholizismus bedeutsame Initiativen gab, die den Versöhnungsprozess mit den polnischen Katholiken trotz der irritierenden Antwort der deutschen Bischöfe voran treiben wollten, gehört unbedingt in diesen Zusammenhang, wie das von 160 katholischen Intellektuellen getragene Bensberger Memorandum von 1968 belegt. Sie antizipierten die für den Versöhnungsprozess tragenden Pfeiler.

Trippen scheint gerade gegenüber manchen eigeninitiativ gewordenen Kreisen oder Einzelpersonen innerhalb der katholischen Kirche mit besonderen Techniken des Übergehens zu arbeiten, um seine persönliche Kirchengeschichte zu schreiben. So benutzt er zwar für die nicht so quellengesättigte Phase vor dem Ende des Zweiten Weltkriegs notgedrungen ein Zitat aus dem „Lagebericht aus dem Ausschuss für Ordensangelegenheiten" von Ende September 1941, das deutlich macht, dass im Herbst 1941 schon Josef Frings als Nachfolger von Kardinal Schulte in diesem Ausschuss gehandelt wurde. Da er jedoch in seiner Publikation konsequent den kirchenhistorisch bedeutsamen Kreis um den Münchener Jesuitenprovinzial Augustinus Rösch und dessen bedeutsame Tätigkeit innerhalb des kirchlichen Widerstands und im Hinblick auf den Episkopat tot schweigt, macht er kurzerhand den Münchener Kardinal Michael Faulhaber zum Verfasser des Berichts! (Bd. I, S. 62). Ebenso zeigt sich Trippen auf einer dramatisch uninformierten Stufe befangen zu Entstehung, Verfasserschaft und Redaktion des Dekalog-Hirtenbriefs von 1943. Auf weitere Fehlstellen bei Trippen – so die Frage nach Wahrnehmung und seelsorglichem und fürsorgerischem Einsatz des Kölner Erzbischofs für die verfolgten Katholiken jüdischer Herkunft und die mehrheitlich katholischen Sinti und Roma – kann im Rahmen dieser kurzen Besprechung nicht eingegangen werden.

Ganz und gar unverständlich aber bleibt es, wenn Trippen nicht einmal die für Frings entscheidenden Quellen aus dem Nachlass Kardinal Bertrams und anderer, nicht kölnischer Hausarchive auswertet, um zu erläutern, wie der Meinungsbildungsprozess im Episkopat im Vorfeld der geplanten Bischofskonferenz vom Sommer 1944 verlief, an dessen Ende Frings mit der Konferenzleitung beauftragt wurde. Frings antwortete in dem bei Trippen fehlenden Schreiben, er wolle sich „nicht sträuben", aber die Aussicht, Bertrams Nachfolger zu werden, habe ihn „mit nicht geringem Schrecken erfüllt". „Hoffentlich bleibe ich davon noch lange verschont!" Im Sommer 1945 aber schien diese Ängstlichkeit in der NS-Diktatur vorüber zu sein und selbstbewusst brachte der Kölner Erzbischof von sich aus die Leitungsfrage zur Sprache – der Beginn einer zwanzigjährigen Amtszeit als Vorsitzender der Bischofskonferenzen.

Trippens 1263 Seiten umfassendes, von Rudolf Morsey betreutes Werk dürfte für eine künftige, noch zu schreibende Biographie des Kölner Kardinals genügend Impulse und bedeutsame Vorarbeiten erschlossenen Materials (Quellen- und Literaturauswahl) liefern, so dass die grundsätzliche Bedeutung dieser voluminösen Arbeit außer Frage steht.

München *Antonia Leugers*

Bernet, Klaus: „Gebaute Apokalypse". Die Utopie des Himmlischen Jerusalem in der Frühen Neuzeit, Mainz, Verlag von Zabern 2007 XIV, 518 S., ISBN 978-3-8053-3706-9 .

Das Buch „Gebaute Apokalypse", die Utopie des Himmlischen Jerusalem in der Frühen Neuzeit, stellt in vielerlei Hinsicht einen wissenschaftlichen Durchbruch dar. Zum einen sind die Thesen von Bernet mit einem schier unbegreiflichen Aufwand an Material solide untermauert. An mehreren Stellen zeigt er, dass auch ausgewiesene Fachleute entweder nicht alle Quellen kennen oder sie fälschlich interpretieren, wobei seine Argumentation stets die überzeugendere ist. Zum zweiten handelt es sich um eine unparteiische Geschichtsschreibung. Diese Forderung von Gottfried Arnold aus dem 18. Jahrhundert, die von Ranke im 19. Jahrhundert erneuert wurde – diese Forderung wird bis heute in Bezug auf den Gegenstand der Arbeit meist missachtet. Nun der dritte und wichtigste Punkt: Durch dieses Werk sind wir gezwungen, vor allem die Sozial- und Geistesgeschichte der Frühen Neuzeit in neuem Lichte zu sehen. Gerade für Deutschland mit seinem kleinteiligen Absolutismus herrschte bisher die Meinung vor, das religiös begründete Gottesgnadentum wäre langsam aber sicher in die Aufklärung übergegangen. Vor allem meinte man, dass religiöse Begründungen für politisches Handeln stetig unbedeutender geworden wären. Bernet zeigt nun, dass dies im Falle Deutschlands keineswegs so geradlinig verlaufen ist. Ein wesentlicher Grund für diese partielle Blindheit der Historiker scheint darin zu liegen, dass das Himmlische Jerusalem in der deutschen Geschichtswissenschaft nicht so recht unterzubringen ist. Ist es Sozial-, Kultur- oder politische Geschichte? Die theologisch begründete Kirchengeschichte hat sich – wie schon betont – noch nicht zu einer unparteiischen Darstellung durchringen können.

Es geht Claus Bernet nicht nur um die literarische Gattung „Himmlisches Jerusalem". Mit Vehemenz und überzeugenden Argumenten reiht er diese Gattung in den Utopiebegriff ein, auch wenn er die entscheidenden Unterschiede etwa zu Morus' „Utopia" klar herausarbeitet. Das Überraschende ist nun, dass die sog. klassischen Utopien nie direkt auf reale Verwirklichung hin angelegt waren. Sie waren Zeitkritik, es fehlte aber stets eine zielgerichtete Transformationsstrategie. Die Utopien des Himmlischen Jerusalem hingegen schlugen sich in Deutschland in konkreten Stadtbauprojekten nieder, die Bernet in den Mittelpunkt seiner Arbeit stellt.

Bevor ich auf die einzelnen Kapitel eingehe, einige Grundbegriffe, die Claus Bernet in seinem einleitenden und dem Schlusskapitel erklärt: Wie schon betont, sieht er keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Utopie und Chiliasmus, d. h. der Idee des Himmlischen Jerusalem. Er stellt sich damit in Gegensatz zum derzeit bedeutendsten Utopieforscher, man muss aber zugeben, dass das empirische Material für Bernets These spricht. Der Chiliasmus (d. h. Tausend, nach den tausend Jahren der Apokalypse) wird in den von Bernet untersuchten Fällen prämillenaristisch begriffen, d. h. es ist eine diesseitige Angelegenheit und der Mensch hat die Pflicht, aktiv an der Herbeiführung des Himmlischen Jerusalem mitzuwirken. Solchen Vorstellungen implizit ist immer eine Zeitkritik, d. h. man möchte es nicht anders, sondern vollkommen machen. Das Ziel ist die Theokratie. Ein Begriff der von Flavius Josephus in seinem Buch „Contra Apionem" geprägt wurde und der im späten 16. Jahrhundert plötzlich wieder zu großer politischer Relevanz aufstieg. Es geht bei der Theokratie nicht um Priesterherrschaft, sondern um die unmittelbare Herrschaft Gottes, ohne die Vermittlung durch Menschen (Die deutschen Fürstbistümer und Fürstabteien sind in diesem Sinne eben gerade keine Theokratien). Noch etwas ist zum Verständnis wichtig: Die Autoren der Entwürfe zum Himmlischen Jerusalem beziehen sich auf die Apokalypse des Johannes, sowie ihre alt- und neutestamentlichen Parallelen. Schon in der Antike allerdings geschieht eine wichtige Verschiebung: das Himmlische Jerusalem, das nach Johannes am Ende der Zeit vom Himmel schweben wird, wird nach den prämillenaristischen Autoren schon im tausendjährigen Reich, ja sogar schon vorher relevant (sie können sich dabei auf heterodoxe und nichtchristliche Apokalypsen stützen). Diesen Vorgang nennt man Prolepsis.

Nachdem Bernet in theoretischen Vorüberlegungen den Grund seiner Arbeit gelegt hat, stellt er seine Methode, seine Quellen und seinen Forschungsgegenstand dar. Er begründet auch die Auswahl der Beispiele, wobei es für ihn jeweils darauf ankommt, dass es sich (mit Ausnahme von Christianopolis) stets um reale Siedlungsgründungen handelt.

Bernet weist zu Anfang auf ein eigenartiges Phänomen hin. Wie schon betont, war die Offenbarung, besonders im Westen Europas keineswegs vergessen, sondern spielte auch in der Volksfrömmigkeit, besonders aber in der Kunst und in der Theologie eine bedeutsame Rolle. Man erinnere nur an die „Bamberger Apokalypse" oder an die „Expositio in Apokalypsim" des Joachim, die zu 300jährigen Auseinandersetzungen und auch Kämpfen führte (Dass all dies immer noch von Bedeutung ist, zeigte sich an der Entscheidung von

Kardinal Ratzinger, den Heiligsprechungsprozess für Joachim nach 800 Jahren Dauer nun negativ abzuschließen, da es ein Himmlisches Jerusalem auf dieser , wenn auch erneuerten Erde – das Hauptthema Joachims – nach katholischer Lehre nicht gibt). Aber eigenartigerweise wurde niemals versucht, die Idee des Himmlischen Jerusalems prämillenaristisch in gebaute Wirklichkeit umzusetzen.

Bernet beginnt seine intensiven Forschungen mit dem Himmlischen Jerusalem in Münster 1534/35. Wenn ich mich nicht täusche, handelt es sich in diesem Abschnitt um die wirklich erste unparteiische, von Polemik freie Sachdarstellung. Allein wegen dieses Kapitels würde das Buch schon einen wissenschaftlichen Durchbruch bedeuten. Ich kann hier leider nicht auf die Einzelheiten eingehen, aber es ist äußerst lesenswert, was Bernet aus Verhörprotokollen und den verstreuten Originalquellen zusammengefügt hat. Für fast zwei Jahre existierte in Deutschland ein in gewisser Weise moderner Staat, in anderer Weise ein uns völlig fremder. Vielleicht ist es ja so, dass es erst des Impulses der Renaissance, der neuen Wissenschaften und des neuen Tatendranges bedurfte, um Wirklichkeiten entstehen zu lassen, von denen das Mittelalter nur träumte. Gerade in Münster stoßen enthusiastische Religiosität und moderne Ordnungsprinzipien aufeinander. Das Eigentum ist aufgehoben, die Ehe auch, und damit wird Münster auch nach den engsten Definitionen zu einer Utopie, allerdings könnte man das „U" wegstreichen und „Topos" sagen.

Waren in Münster vor allem Menschen aktiv, die nicht durch Herkunft und Stand nach damaliger Auffassung solches zu unternehmen wagen konnten, so ist es im Falle von „Chairopolis", dem späteren Freudenstadt, anders. Zu Ende des 16. und Beginn des 17. Jahrhunderts gab es im Luthertum eine heftige Kontroverse um das Himmlische Jerusalem. Die lutherische Staatslehre war prinzipiell utopiefeindlich, was sich schon aus der Zwei-Reiche-Lehre Luthers ergab. Das Reich Gottes war jenseitig, hier auf Erden herrschten der Fürst oder der Magistrat an der Stelle Gottes. Er war für die lutherischen Bürger, was Moses für die Juden war. Diese Lehre aber erzeugte eine eigenartige Dialektik, die auf der anderen Seite durchaus utopischen Entwürfen gegenüber offen stand. So lies Herzog Friedrich I. von Württemberg durch seinen Hofarchitekten eine mustergültige Idealstadt sozusagen komponieren. Der Bezug auf das Himmlische Jerusalem drückte sich hier bis ins Detail aus, was heute noch nach den vielen Zerstörungen Freudenstadts durchaus zu sehen ist. Dass dabei auch andere Komponenten eine Rolle spielten, wird von Bernet historisch detailgetreu aufgezeichnet. So zog die Idealstadt Glaubensflüchtlinge aus ganz Europa an und sollte letztlich zur Hauptstadt eines württembergischen Mittelreiches zwischen Nord- und Süddeutschland werden. Etwas später schrieb Johann Valentin Andreae seine „Christianopolis". Andreae war überzeugter Lutheraner, aber sein weit ausgreifender Geist wandelte gern an den Rändern des Luthertums. Besonderen Einfluss hatte auch die „Chymische Hochzeit des Christiani Rosenkreuzii". Bernet diskutiert in diesem Zusammenhang sehr luzide die Rolle esoterischer Gedanken im 16. und 17. Jahrhundert. Die „descriptio rei publicae christianopolitanae" stellt eine klassische Utopie dar und wird auch als solche von den modernen Utopieforschern gewürdigt. In der Christusstadt ist das Eigentum aufgehoben, es gibt nur wenig Arbeit, dafür Gebet und Meditation, das Ganze wird von einem Konsistorium von Presbytern geleitet. Das besondere aber an der Christianopolis ist, und dies scheint mir, hat niemand vor Bernet so genau untersucht, dass sie sonderbare Übereinstimmungen mit Chairopolis (Freudenstadt) aufweist und dass Andreae vielleicht doch an eine Realisierung dachte, die nur durch den Dreißigjährigen Krieg verhindert wurde.

In den folgenden Kapiteln seines Buches wendet sich Bernet vor allem dem Radikalpietismus zu. Innerhalb des Protestantismus stellt der Pietismus eine der wesentlichsten, bis heute wirksamen Modifikationen dar. In der Rechtfertigungslehre, aber vor allem in der Frömmigkeitspraxis unterscheidet sich der Pietismus mehr oder weniger vom Luthertum. Das AT spielt wieder eine besonders große Rolle. Bernet zeichnet die vielfältigen Kontroversen um das Himmlische Jerusalem im Radikalpietismus nach (In diesem Zusammenhang ist auch das Bildmaterial, das er beibringt, von höchstem Interesse). Es hatte sich ein richtiger Begriff „architectura sacra" gebildet. Wobei der Tempel Salomos (Ezechiel) als Vorläufer des Himmlischen Jerusalems eine große Rolle spielte. Es gab auch exakte Berechnungen, wie groß das Himmlische Jerusalem sein müsse, um alle Gerechten aufzunehmen. Man kam dabei zu phantastischen Größenordnungen, die im Extremfall ganz Europa umfassten. Man darf nicht vergessen: Es war das Zeitalter der mathematischen Wissenschaften. Die Baumeister waren damals geradezu fasziniert von der Idee, die Bibel als Handbuch für Architektur zu benutzen.

Eine erste Verwirklichung fanden diese Ideen in der radikalpietistischen Sozietät Ronsdorf. Ein Prophet und eine Prophetin traten auf und gründeten eine kleine Gemeinde. Auf

das Himmlische Jerusalem-Motiv verweist hier vor allem die Abschließung der Stadt nach außen, sowie die Existenz der „Stiftshütte". Es wurde zwar später eine Kirche gebaut, das eigentliche spirituelle Zentrum aber blieb die Stiftshütte Zion des Propheten und der Prophetin. Fast schicksalhaft muss es erscheinen, dass diese Siedlung bald wieder unterging.

Am bedeutungsvollsten wurden die Gründungen des Radikalpietisten Graf von Zinzendorf. Herrnhut, das heißt die Hut des Herren, wurde systematisch aufgebaut. Bernet zeichnet die sonderbare Sozialstruktur nach. Es gab eine Hierarchie von „Banden", „Klassen" usw. Man praktizierte die Theokratie, was sich z. B. durch das „Losen" äußerte. War eine Sache unklar, so wurde das Los geworfen um Gottes Entscheidung kennen zu lernen. Die Frömmigkeit drückte sich in einer exzessiven Gebetspraxis aus, die Herrnhuter Losungen existieren heute noch. Zinzendorf versuchte später eine noch reinere Gottesstadt zu erbauen: Herrnhaag. Er hätte dazu Möglichkeiten in Preußen gehabt, ließ aber dann Herrnhaag auf einem Berg in Westdeutschland bauen. Auch hier kam es bald zu Spannungen. Überhaupt nicht utopisch klingt, was Bernet zu berichten weiß: in Herrnhaag gab es ein Gefängnis auf der Burg für abweichendes Verhalten und sogar die Körperstrafe wurde vollzogen, weil Zinzendorf meinte, im Gegensatz zu Gefängnisstrafe beeinträchtige diese Strafe die unschuldige Familie nicht. Schon nach wenigen Jahren vertrieb die landesherrliche Autorität die Radikalpietisten und Herrnhaag ging wieder ein.

Die radikalpietistischen Utopieentwürfe sind hier viel zu knapp dargestellt. Sie hatten große Auswirkungen auf das Geistesleben, man erinnere nur an die Namen Comenius und Goethe. Sie wirkten nach England und Amerika und haben sogar heute noch eine gewisse Bedeutung. Das zusammenfassende Kapitel am Ende des Buches beginnt mit dem provokativen, aber von Bernet bewiesenen Satz: „das Motiv des Himmlischen Jerusalem hatte während der gesamten Frühen Neuzeit eine außerordentliche Gestaltungskraft". Dabei spielte die Johannesoffenbarung die entscheidende Rolle. Die Idee der Theokratie war nach 1500 jährigem Schlaf wieder erwacht und zu großer politischer Bedeutsamkeit gelangt. Die Lebenshaltung des „Neuen Menschen" sollte schlicht sein, es gibt keine sakralen Topografien, keine herausgehobenen Augenblicke und keine heiligen Zeiten. Das Neue Jerusalem und die Neue Erde liegen nicht irgendwo und auch nicht nirgendwo, sondern hier in der bestehenden Welt, nur transformiert, verändert und erneuert. Die Utopie des Himmlischen Jerusalems ist damit nicht ausschließlich auf die Zukunft gerichtet. An diesem Punkt kommt es zur typischen Verschmelzung von uralten religiösen Vorstellungen und dem damals modernen Handlungsimpuls der Aufklärung. Gerade indem diese Welt als vergänglich, vorübergehend und temporär gesehen wurde, wurde diese Welt erst veränderbar. Der politisch – rechtliche Status dieser Siedlungen blieb immer umstritten – die Theokratie nach innen kollidierte mit dem universalen Anspruch weniger des Absolutismus, der so absolut gar nicht war, vielmehr mit dem sich herausbildenden modernen und viel stärker durchorganisierten Staat. Sie stellten als Rechristianierung eine Herausforderung für den neuzeitlichen Prozess der Säkularisierung dar, trugen aber selbst oft geradezu avantgardistische Züge. Sie waren eschatologisch und teilweise aufklärungsimmun und kamen in Gegensatz zur Rechtgläubigkeit und Staatsloyalität – waren aber gerade dadurch eine Herausforderung für verfestigte Sozialstrukturen.

Das Buch von Bernet besticht durch seinen eleganten, flüssig lesbaren Stil. Man kann es mehrmals lesen, wird immer wieder auf Neues aufmerksam, es ist eine äußerst spannende Lektüre, aber kein „scientific story telling", sondern in jedem Detail redlichste Wissenschaft.

Berlin *Gottfried Lischke*

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Cahn, Jean-Paul, Koelble Hartmut (Hrg.), Religion und Laizität in Frankreich und Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, Schriften des Deutsch-Franz. Historikerkomitees, Bd. 5, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2008, 197 S., ISBN 978-3-515-09276-0
2. *Rousseau, Philip; Papoutsaki, Manolis; Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown.* Farnham (England), Burlington (USA), Ashgate, 2009, 345 S., ISBN 978-0-7546-6553-3
3. *Cain, Andrew, The Letters of Jerome. Asceticisim, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2009, 286 S., ISBN 978-0-19-956355-5
4. *Meys, Oliver, Memoria und Bekenntnis. Die Grabdenkmäler evangelischer Landesherren im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Regensburg, Schnell & Steiner Verlag, 2009, 888 S., ISBN 978-3-7954-2173-1
5. *Dingel, Irene, Wartenberg, Günther (†) (Hrg.)*, Kirche und Regionalbewusstsein in der frühen Neuzeit. Konfessionell bestimmte Identifikationsprozess in den Territorien. Leucoreastudien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, Bd. 10, Leipzig, Evang. Verlagsanstalt, 2009, 203 S., ISBN 978-3-374-02637-1
6. *Brendle Franz, Schindling Anton (Hrg.), Geistliche im Krieg*, Münster, Aschendorff Verlag, 2009,445 S., ISBN 978-3-402-12790-2
7. *Eckert Georg, True, Noble, Christian Freethinking. Leben und Werk Andrew Michael Ramsays (1686–1743)*, Münster, Aschendorff Verlag, 2009, 814 S., ISBN 978-3-402-12799-5
8. *Barth Hans-Martin, Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2009, 586 S., ISBN 978-3-579-08045-1
9. *Van Loon Hans, The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria.* Supplements to Vigiliae Christiane, Texts and Studies of Early Christian Life and Language, Leiden Bosten, Brill Verlag, 2009, 626 S., ISBN 978-90-04-173224
10. *Gatz Erwin, Becker Rainald, Brodkorb Clemens, Flachenecker, Helmut, Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart.* Heiliges Römisches Reich - Deutschsprachige Länder, Regensburg, Schnell & Steiner Verlag, 2009, 376 S., ISBN 978-3-7954-2181-6
11. *Johannes Meier (Hrsg.), bea. v. Christoph Nebgen, Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika*, Bd. 3 (1618–1771), Münster, Aschendorff Verlag 2008, 244 S., ISBN 978-3-402-117788-0
12. *David J. Collins, Reforming Saints. Saints' Lives and Their Author in Germany, 1470–1530*, New York, Oxford University Press, 2008, 228 S., ISBN 978-0-19-532953-7
13. *Volker Leppin, Thomas von Aquin. Zugänge zum Denken des Mittelalters*, Münster, Aschendorff Verlag, 2009, 138 S., ISBN 978-3-402-15671-1
14. *Lothar Vogel, Das zweite Regensburger Religionsgespräch von 1546*, Heidelberg, Gütersloher Verlagshaus, 2009, 620 S., ISBN 978-3-579-05373-8
15. *Marcus Meier, Die Schwarzenauer Neutäufer. Genese einer Gemeindebildung zwischen Pietismus und Täufertum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 304 S., ISBN 978-3 525-55834-8
16. *Herman. J. Selderhuis, Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel. Eine Biographie*, Göttingen, Gütersloher Verlagshaus, 2009, 317 S., ISBN 978-3-579-06489-5
17. *Harm Klueting, Das Konfessionelle Zeitalter. Euorpa zwischen Mittelalter und Moderne.* Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte, Darmstadt, Primus Verlag, 2007, 480 S., ISBN 978-3-89678-33-0
18. *Ursula Reutter, Damasus, Bischof von Rom (366–384).* Studien und Texte zu Antike und Christentum 55, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2009, 567 S., ISBN 978-3-16-149848-0
19. *Dorothea Wendebourg, Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation.* Beiträge zur historischen Theologie 148, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 268 S., ISBN 978-3-16-149970-8

Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation

von Peter Gemeinhardt

1. Ein Kurfürst und ein Bischof

Nach der Schlacht von Mühlberg am 24. April 1547 schien für manchen Beobachter das Ende der reformatorischen Bewegung nahe. Dass die Niederlage der protestantischen Landesfürsten gegen den Kaiser und die Gefangenschaft Philipps von Hessen und Johann Friedrichs von Sachsen Episode bleiben würde, konnten die Zeitgenossen allenfalls hoffen, nicht wissen. Der Blick richtete sich Hilfe suchend zurück zum kurz zuvor verstorbenen Martin Luther. In einem fiktiven Dialog aus der Feder von Erasmus Alber fragt der Reformator seinen Landesherrn:

> „Luth. Gnediger Herr/ Wo kommen E.G. zu den Wunder vnter E.G. Angesicht/ Vnd wo schlecht man solche Zeichen?
>
> Churf. Je Herr D. zu Mölberg an der Elben/ in der werden Stad.
>
> Luth. Ich mein ir habt sie fürm Türcken bekommen.
>
> Churf. Weder Türcken/ Tatter/ Italianer noch Hispanier/ haben mir des jemals angemutet/ sondern Gott vnd das Lutherische Euangelium haben mir das Leibzeichen auff die Backen gedruckt.
>
> Luth. Ja so ists Christo vnd seinen Christen allen ergangen."[1]

Luthers Schlusswort eröffnet eine Hoffnungsperspektive angesichts der bedrohlichen Gegenwart: Christus und die zu ihm Gehörigen haben zu allen Zeiten leiden müssen. Aber gerade im Leiden sind Christus und die, die mit Recht Christen heißen, von Gott wunderbar bewahrt worden. Was Johann Friedrich in dieser Deutung widerfährt, ist ein Martyrium: Er wird zum Zeugen für das Evangelium, das den Christen ganz in Anspruch nimmt, wenn nötig bis zum Tod. Schon Bischof Cyprian von Karthago, der selbst 258 den Märtyrertod erlitt, betonte: „Es ist das Evangelium, aus

[1] Erasmus Alber, Die grosse Wohlthat/ So vnser Herre Gott/ durch den Thewren Propheten/ D. Martinum Luther/ in der Graffschafft Mansfeld geboren/ der Welt erzeiget/ Vnd den Römischen Widerchrist geoffenbaret, o. O. [kurz nach 1548]; zit. n. Thomas Fuchs, Protestantische Heiligen-Memoria im 16. Jahrhundert, in: HZ 267. 1998, 587–614, hier 610f.

dem die Märtyrer hervorgehen!"[2] Und dass es sich dabei nicht um eine Niederlage, sondern um einen Sieg handelte, proklamierte schon der älteste christliche Martyriumsbericht überhaupt: „Selig und ehrwürdig sind alle Martyrien, die nach dem Willen Gottes geschehen sind."[3] Denn im Martyrium vollzieht sich Christusnachfolge im Vollsinne: Der Märtyrer ist ein μιμητὴς Χριστοῦ.[4]

Die evangelischen Chronisten des 16. Jahrhunderts zogen also klassische Topoi heran, um die Erschütterungen der Gegenwart zu deuten.[5] Zwischen beiden Epochen und darüber hinaus erstreckt sich eine frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklungslinie, die in wechselnden Gestalten von eminenter Bedeutung für die liturgische und lebenspraktische Gestaltung christlichen Lebens und deren theologische Reflexion war. Im Folgenden soll dies an Darstellungen und Deutungen des Martyriums von der frühen Kirche bis zur Reformationszeit nachgezeichnet werden. Das kann auf begrenztem Raum nur durch Analyse exemplarischer Quellen und Diskurse geschehen. Für das frühe Christentum werden vor allem Märtyrerakten und -passionen herangezogen (2.). Variationen dieses Grundmusters im Mittelalter werden an der Ausweitung des Märtyrerbegriffs auf asketische Lebensformen sowie am Martyrium durch Heidenmission und durch das Leben unter ‚ungläubiger' Herrschaft aufgezeigt (3.). Schließlich wird das Verständnis des Martyriums in der frühen Neuzeit in der Wittenberger Reformation diskutiert (4.). Ein Ausblick bündelt die Erträge dieses kursorischen Durchgangs (5.).

---

[2] Cypr. ep. 38,2,1 (CChr.SL 3B, 184,32 Diercks): *„euangelium Christi [...] unde martyres fiunt"*; vgl. ep. 27,3 (ebd. 31,65f.): *„Non martyres euangelium faciunt, sed per euangelium martyres fiunt"*; dazu Victor Saxer, Aspects de la typologie martyriale. Récits, portrait et personnages, in: Les fonctions des saints dans la monde occidental (III^{e}-XIII^{e} siècle), Rom 1991, 321–333, hier 327.

[3] M. Polyc. 2,1 (hg. von Herbert Musurillo, The Acts of the Christian Martyrs, Oxford 1972, 2,16f.): Μακάρια μὲν οὖν καὶ γενναῖα τὰ μαρτύρια πάντα τὰ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γεγονότα. Die Märtyrerakten werden im Folgenden, wo nicht anders angegeben, nach der Ausgabe von Musurillo (= M.) zitiert.

[4] M. Polyc. 1,2; 17,3 (2,12; 16,4f. M.); vgl. M. Lugd. 2,2 (82,10f. M.).

[5] Nach Hans von Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche, Göttingen ^{2}1964, 175 unterlief den Reformatoren dabei allerdings ein fataler Missgriff: Nach der akuten Deformation des Märtyrergedenkens durch die Heiligenverehrung im Mittelalter habe man nicht den Martyriumsbegriff der Bibel rezipiert, wie ihn das paulinische und johanneische Schrifttum i. S. eines christologisch zentrierten Wortzeugnisses vertrete und wie er in Luthers Martyriumstheologie zum Tragen komme. Die protestantische Martyrologie folge vielmehr der mit Polykarp einsetzenden Entwicklung zur kultischen Verehrung der Märtyrer, die von Campenhausen als Symptom des Frühkatholizismus ansah. Augustin habe gegenüber paganen und synkretistischen Formen der Heiligenverehrung nochmals auf das urchristliche Martyriumsverständnis zurückgegriffen, doch fehle dabei der „konkrete christologische Zeugenbegriff" (von Campenhausen, ebd. 103), so dass Augustin (in psalm. 140,26; CSEL 95/4, 227,10f. Gori) über die Märtyrer des Alten Bundes habe sagen können: *„Iusta etenim, si non pro nominis Christi confessione, tamen pro veritate occisi sunt."* Kritisch zu von Campenhausen äußert sich Ekkehard Mühlenberg, The Martyr's Death and its Literary Presentation, in: StPatr 29. 1997, 85–93, hier 85f.

2. Das Martyrium in der frühen Kirche: Ereignis und Deutung

Die Sache des Martyriums ist älter als ihr Begriff. In der Schilderung des Todes des Polykarp wird eine begriffliche und konzeptionelle Entwicklung greifbar, die die neutestamentliche Forderung, Zeugnis für Christus abzulegen, als „Blutzeugnis" präzisiert.[6] So wird der von jüdischen Autoritäten gesteinigte Stephanus (Apg 7, 54–60) im Brief über die Märtyrer von Lyon und Vienne (um 177) zum „vollkommenen Zeugen", der die Botschaft Christi mit seinem Blut beglaubigte.[7] Nach biblischem Sprachgebrauch ist Christus selbst „der treue und wahre Zeuge" (Offb 3,14), und noch in dem bei Euseb überlieferten Brief über das Martyrium von Christen in Lyon und Vienne (ca. 177) wird der Titel „Märtyrer" (ἡ τῆς μαρτυρίας προσηγορία) im Vollsinne Christus als dem „Erstgeborenen aus den Toten" (Kol 1,18; vgl. Offb 1,5) vorbehalten.[8] Wo die Offenbarung des Johannes vom „Blut der Zeugen" spricht (τὸ αἷμα τῶν μαρτύρων, 17,6), steht noch das Wortzeugnis, nicht das Zeugnis *durch* das Blut, im Vordergrund.[9] Vom Zeugenbegriff in den neutestamentlichen Schriften führt keine direkte Linie zum Polykarpmartyrium,[10] wo das Wort μάρτυς dann einen theologischen Sachverhalt erfasst, der sich ohne eine fixierte Terminologie, aber der Sache nach bereits bei Ignatius von Antiochien und im Hirten des Hermas findet.[11]

Es ist ungeklärt, ob sich das christliche Martyriumsverständnis primär aus jüdischen Quellen speist (2 und 4 Makk)[12] oder vielmehr der hellenistisch-römischen

---

[6] Vgl. dazu Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, 35.

[7] M. Lugd. 2,5 (82,35 M.):ὁ τέλειος μάρτυς. Nach Saxer, Typologie (wie Anm. 2), 326f. begegnet der Begriff des πρωτομάρτυς für Stephanus erst im späten 4. Jahrhundert bei Gregor von Nyssa und Epiphanius.

[8] M. Lugd. 2,3 (82,18–21 M.).

[9] Vgl. Norbert Brox, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie, München 1961, 92–105.

[10] Vgl. Brox, Zeuge und Märtyrer (wie Anm. 9), 230f. Noch im Bericht des Hegesipp über den Tod des Herrenbruders Jakobus stehen beide Wortbedeutungen nebeneinander: Er „starb den Zeugentod" (ἐμαρτύρησεν), wurde aber nicht nur dadurch, sondern auch durch sein worthaftes „Zeugnis" (μαρτυρία) über Christi himmlische Existenz und Wiederkunft ein „wahrer Zeuge" (μάρτυς ἀληθής) für Jesus als den Christus (bei Eus. h.e. II 23,14.18; GCS Eus. II/1, 170,3.20.22f. Schwartz). 1 Clem 5,4.7 attestiert sowohl Petrus als auch Paulus, sie hätten durch ihre Verkündigung „Zeugnis abgelegt" (μαρτυρήσας); dies bezieht sich aber gerade nicht auf ihren Tod (FC 15, 76,5.20f. Schneider).

[11] Zum Zusammenwachsen von Sache und Begriff in der Zeit zwischen Ignatius und Polykarp vgl. Theofried Baumeister, Märtyrer und Martyriumsverständnis im frühen Christentum. Ursprünge eines geschichtsmächtigen Leitbildes, in: WiWei 67. 2004, 179–190, hier 182. Die Literatur zum Martyrium in der Alten Kirche ist uferlos; vgl. als guten Überblick aus jüngster Zeit Hans Reinhard Seeliger, „Das Geheimnis der Einfachheit". Bild und Rolle des Märtyrers in den Konflikten zwischen Christentum und römischer Staatsgewalt, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Wiegandt (Hgg.), Die Anfänge des Christentums, Frankfurt 2009, 339–372.

[12] So W.H.C. Frend, Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus, Oxford 1965; ebenso Theofried Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums, Münster 1980; vgl. auch Anna-Maria Schwemer, Prophet, Zeuge und Märtyrer. Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum, in: ZThK 96. 1999, 320–350.

Welt mit ihren Sophisten und Gottesmännern (θεῖοι ἄνδρες) entstammt[13] – oder ob eine solche Alternative überhaupt den Kern der Sache erfasst. In jedem Fall erschöpft sich das christliche Spezifikum nicht in der Rezeption vorgegebener Traditionen, sei es das gewaltsame Geschick der Propheten, sei es der „noble death" des Sokrates.[14] Die hellenistische *und* jüdische Zeugnisterminologie wird mit dem Leitbild der Nachfolge Christi neu interpretiert, freilich nicht individualethisch, sondern im Rahmen eines eschatologischen Kampfes zwischen Christus und dem Teufel.[15] Nach Offb 6,9–11 warten „die Seelen derer, die versiegelt worden waren um des Wortes Gottes willen und um ihrer μαρτυρία willen" auf Erlösung – doch wird ihnen beschieden, dass sie noch eine kleine Weile abwarten müssen, bis auch ihre „Mitknechte und Brüder" getötet sein werden, denen dies vorherbestimmt ist.[16] Zeugnis bis zum Tod abzulegen ist also im Heilsplan Gottes begründet; und was das Kommen des Heils aufhält, ist der Kampf gegen das Böse, nicht nur das feindliche Verhalten von Menschen in der Umwelt der Christen. So heißt es über die Märtyrer von Vienne und Lyon:

> „Die Größe der hiesigen Drangsale, den furchtbaren Hass der Heiden gegen die Heiligen und alle Leiden der seligen Märtyrer vermögen wir weder genau zu erzählen, noch kann man sie niederschreiben. Mit aller Gewalt stürmte der Widersacher auf uns ein und bereitete uns bereits auf sein späteres, furchtbares Erscheinen vor."[17]

Hinter solchen apokalyptisch gestimmten Texten steht die konkrete Erfahrung, dass den Christen im Extremfall der Tod allein deshalb drohen konnte, *weil* sie Christen waren. Die martyrologische Ursituation ist das Verhör vor einem römischen Richter.[18] Die Statthalter ließ dabei das Verhalten der Christen regelmäßig ratlos zurück: Der Bericht über das Verhör von Christen in Nordafrika (Scilli) vor dem Prokonsul Saturninus am 17. Juli 180 macht deutlich, wie unerhört das Verhalten von Menschen war, die als *dominus noster* nicht den Kaiser, sondern einen himmlischen

---

[13] So Glenn W. Bowersock, Martyrdom and Rome, Cambridge 1995, 17.44f. mit Verweis auf Epict. diss. III 24,112 (der Philosoph als μάρτυς τῶν ἀπροαιρέτων) und M. Polyc. 12,2 (10,26f. M.: ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος, ὁ πατὴρ τῶν Χριστιανῶν); 19,1 (16,19f. M.: οὐ μόνον διδάσκαλος γενόμενος ἐπίσημος ἀλλὰ καὶ μάρτυς ἔξοχος).

[14] Sokrates wird explizit als Vorbild in Anspruch genommen in M. Pion. 17,2 (158,10–14 M.) und M. Apollon. 41 (100,23–26 M.); vgl. Bowersock, Martyrdom and Rome (wie Anm. 13), 9 sowie schon Ernst Benz, Christus und Sokrates in der Alten Kirche. Ein Beitrag zum altkirchlichen Verständnis des Märtyrers und des Martyriums, in: ZNW 43. 1950/51, 195–224.

[15] Paul Middleton, Radical martyrdom and cosmic conflict in early Christianity, London 2006, 134 sieht hier eine Steigerung des „holy war", den Gott nach der jüdischen Apokalyptik „in the temporal arena" führen würde, zu einem „cosmic conflict", dessen Ende nur eschatologisch antizipierbar war.

[16] Vgl. zu dieser Passage Baumeister, Anfänge (wie Anm. 12), 219–221.

[17] M. Lugd. 1,4f. (62,7–12 M.): τὸ μὲν οὖν μέγεθος τῆς ἐνθάδε θλίψεως καὶ τὴν τοσαύτην τῶν ἐθνῶν τοὺς ἁγίους ὀργὴν καὶ ὅσα ὑπέμειναν οἱ μακάριοι μάρτυρες, ἐπ ἀκριβὲς οὔθ ἡμεῖς εἰπεῖν ἱκανοὶ οὔτε μὴν γραφῇ περιληφθῆναι δυνατόν. παντὶ γὰρ σθένει ἐνέσκηψεν ὁ ἀντικείμενος, προοιμιαζόμενος ἤδη τὴν ἀδεῶς μέλλουσαν ἔσεσθαι παρουσίαν αὐτοῦ (Übers.: Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, übers. von Philipp Haeuser/Hans-Armin Gärtner, hg. von Heinrich Kraft, Darmstadt ^{5}2006, 234).

[18] Vgl. Ekkehard Mühlenberg, Altchristliche Lebensführung zwischen Bibel und Tugendlehre. Ethik bei den griechischen Philosophen und den frühen Christen, Göttingen 2006, 79.

Herrn bezeichneten und darum dem irdischen Herrscher zwar nicht die schuldige Ehre, wohl aber jede kultische Zuwendung verweigern zu müssen meinten.[19] Dass sich unter den Wortführern Frauen und sogar Sklavinnen fanden – wie Blandina, die gemeinsam mit ihrer Herrin und weiteren Christen in Lyon das Martyrium erlitt –, machte das Phänomen der Märtyrer zusätzlich suspekt. Dazu kam, dass sich manche Christen sogar freiwillig dem Gericht auslieferten: Der Lugdunenser Bürger Vettius Epagathus intervenierte zornig über die ungerechte Behandlung der Angeklagten beim Richter, bekannte sich auf Nachfrage freimütig zu seinen Glaubensbrüdern und wurde prompt selbst verhaftet.[20] Geradezu grotesk erscheint ein von Tertullian überliefertes Szenario: In der Provinz Asia seien vor dem Prokonsul Arrius Antoninus sämtliche Christen der Stadt aufgetaucht und hätten sich seinem Tribunal ausgeliefert. Antoninus habe einige hinrichten lassen, den anderen aber entnervt entgegnet: „Ihr Bastarde, wenn ihr unbedingt sterben wollt, gibt es genug Klippen zum Herunterspringen und hinreichend Seile, um sich aufzuhängen!"[21]

Manche Richter versuchten die Angeklagten von ihrer starrsinnigen Haltung abzubringen – und sei es nur, damit sie nicht durch Martyrien für ihren Glauben werben konnten.[22] Doch dass ein römischer Beamter bei Christen, die am Christusbekenntnis hartnäckig (*pertinaciter*) festhielten, keine Gnade walten lassen durfte, entsprach nicht nur dem seit Trajans Reskript an Plinius geltenden Recht,[23] sondern auch der Erzähllogik der Martyrienberichte, die auf der Opposition zwischen dem Glauben der Christen und den Götter(opfer)n der Heiden beruhte. Die Gattung der Märtyrerakte bildet den Prozess im römischen Gerichtssaal literarisch nach.[24] Im Mittelpunkt steht dabei stets das Bekenntnis: Χριστιανός εἰμι – *christianus sum*. Doch stehen diese scheinbar protokollarischen Berichte in einem liturgischen Rahmen, wie die mit biblischen Zitaten gesättigte Diktion der Angeklagten nahelegt. Insofern lässt sich von der dürftigen literarischen Gestaltung der frühen *Acta* nicht auf eine Priorität gegenüber sekundär ausgeschmückten *Passiones* schließen.[25] Umgekehrt

---

[19] P. Scill. (88,3–6 M.): „*Cittinus dixit: Nos non habemus alium quem timeamus nisi domnum Deum nostrum qui est in caelis.- Donata dixit: Honorem Caesari quasi Caesari; timorem autem Deo.*"

[20] Vgl. M. Ludg. 1,9f. (62,30–64,20 M.); ähnlich M. Lugd. 1,49 (76,25–78,5 M.); M. Ptol. Luc. 15–17 (40,17–25 M.).

[21] Tert. Scap. 5,1 (CChr.SL 2, 1131,4–1132,8 Dekkers): „*Arrius Antoninus in Asia cum persequeretur instanter, omnes illius civitatis Christiani ante tribunalia eius se manu facta obtulerunt. tum ille, paucis duci iussis, reliquis ait:* Ὦ δεινοί, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνοὺς ἢ βρόχους ἔχετε!"

[22] Diesen Aspekt betont Detlef Liebs, Umwidmung: Nutzung der Justiz zur Werbung für die Sache ihrer Opfer in den Märtyrerprozessen der frühen Christen, in: Walter Ameling (Hg.), Märtyrer und Märtyrerakten, Stuttgart 2002, 19–46, bes. 37f. zum Martyrium der Potamiaena, das zur Bekehrung (und Hinrichtung) des Soldaten Basilides führte (M. Potam. 5; 134,1–4 M.).

[23] Plin. ep. X 97 (BiTeu 357,14–24 Schuster/Hanslik).

[24] Vgl. Hans Reinhard Seeliger, Märtyrerakten, in: LACL^3, 470–477; Wolfgang Wischmeyer, Märtyrerakten, in: RGG^4 5, 873–875; ausführlich Gerd Buschmann, Martyrium Polycarpi – Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte, Berlin – New York 1994.

[25] Vgl. Buschmann, Martyrium Polycarpi (wie Anm. 24), 251: „Am Anfang der christlichen Märtyrerliteratur stehen – wie am Anfang der Evangelien – nicht ‚wertfreie' Geschichtstatsachen, sondern steht tendenziöse kerygmatische Erbauungsliteratur."

steht auch in narrativ angelegten Martyrien wie bei Polykarp oder bei den jungen Afrikanerinnen Perpetua und Felicitas das Christusbekenntnis im Mittelpunkt, ebenso in den „epischen Passionen“[26] der Spätantike, die nach dem faktischen Ende der Verfolgungen das Leiden und Sterben früherer Märtyrer farbig, teils in poetischer Form ausmalen.[27] In der Nähe dieser breit entfalteten Martyrologie sind schließlich die apokryphen Apostelakten angesiedelt: Seit dem 3. Jahrhundert wurden die Apostel als Märtyrer verehrt,[28] und martyrologische Passagen nehmen in den Apostelakten breiten Raum ein.[29]

Beachtlich ist, dass in diesen Texten bisweilen Frauen Rollen übernahmen, die ihnen ansonsten verwehrt waren: Thekla wurde in den Acta Pauli zur Apostelin, die möglicherweise sogar taufte[30] und, wenn schon nicht zur Märtyrerin, immerhin zur Konfessorin: Sie starb alt und lebenssatt, nachdem sie ohne eigenes Zutun sämtliche Versuche, sie hinzurichten, überlebt hatte. Aufschlussreich ist der Bericht über ihre vergebliche Verbrennung: Auf dem Scheiterhaufen stehend „vollführte sie die Gestalt (τύπος) des Kreuzes“ – was einige lateinische Textzeugen als Geste des sich Bekreuzigens (*signum crucis*), andere als kreuzförmiges Ausbreiten der Arme (*extensis manibus similitudinem crucis*), d. h. als *imitatio* des Kreuzes Christi verstehen.[31]

Eine noch eindeutigere Christusrepräsentation ist von einer Märtyrerin in Lyon überliefert:

> „Blandina wurde an einem Pfahl aufgehängt und sollte den auf sie losgelassenen wilden Tieren zur Speise dienen. Dadurch, dass die Angebundene in ihrem inbrünstigen Gebete die Kreuzesform zeigte, flößte sie den Kämpfern großen Mut ein; denn in ihrem Kampf schauten sie so mit ihren fleischlichen Augen in der Schwester den, der für sie gekreuzigt worden war. Damit wollte sie die Gläubigen überzeugen, dass jeder, der um der Herrlichkeit Christi willen leidet, für immer in Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott steht.“[32]

Blandina wird zum lebendigen Zeichen der Verheißung, die durch Christi Kreuzestod mit dem Martyrium verbunden ist. Durch ihr Handeln bzw. Leiden verkündigte

---

[26] Vgl. Saxer, Typologie (wie Anm. 2).

[27] Zu Prudentius' „Peristephanon“ vgl. Pierre-Yves Fux, Les sept Passions de Prudence (Peristephanon 2. 5. 9. 11–14). Introduction générale et commentaire, Fribourg 2003.

[28] Angenendt, Heilige (wie Anm. 6), 38.

[29] Vgl. hierzu den Überblick bei Hans-Josef Klauck, Apokryphe Apostelakten, Stuttgart 2005.

[30] Indirekt bezeugt dies Tert. bapt. 17,5 (FC 76, 204,24–206,9 Schleyer), der aus Berichten über eine Tauftätigkeit der Thekla die Unechtheit der Paulusakten folgert!

[31] Acta Pauli 22 (griech.: AAAp I, 250,8f. Lipsius; lat.: TU 22,2, 58,1–8 Gebhardt); vgl. Klauck, Apostelakten (wie Anm. 29), 69.

[32] M. Lugd. 1,41 (74,14–20 M.): ἡ δὲ Βλανδῖνα ἐπὶ ξύλου κρεμασθεῖσα προύκειτο βορὰ τῶν εἰσβαλλομένων θηρίων, ἡ καὶ διὰ τοῦ βλέπεσθαι σταυροῦ σχήματι κρεμαμένη, διὰ τῆς εὐτόνου προσευχῆς πολλὴν προθυμίαν τοῖς ἀγωνιζομένοις ἐνεποίει, βλεπόντων αὐτῶν ἐν τῷ ἀγῶνι καὶ τοῖς ἔξωθεν ὀφθαλμοῖς διὰ τῆς ἀδελφῆς τὸν ὑπὲρ τῶν αὐτῶν ἐσταυρωμένον, ἵνα πείσῃ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν ὅτι πᾶς ὁ ὑπερ τῆς Χριστοῦ δόξης παθὼν τὴν κοινωνίαν ἀεὶ ἔχει μετὰ τοῦ ζῶντος θεοῦ (Übers. Haeuser/Gärtner [wie Anm. 17], 240). Zur Interpretation vgl. Boudewijn Dehandschutter, A Community of Martyrs: Religious Identity and the Case of the Martyrs of Lyons and Vienne, in: Johan Leemans (Hg.), More than a memory: the discourse of martyrdom and the construction of Christian identity in the history of Christianity, Leuven 2005, 3–22, hier 17f.

sie – und zwar nicht als schwache Frau, sondern als „edle Athletin".[33] Zugleich wird die Mutterrolle reformuliert, da sie, „nachdem sie wie eine tüchtige Mutter ihre Kinder ermuntert und sie siegreich zum König vorausgeschickt hatte, auch noch selbst alle Kämpfe der Kinder durchkosten musste."[34] Auch in weiteren Märtyrerakten und -passionen werden Rollenstereotype dergestalt verflüssigt: Perpetua und Felicitas ließen sich nicht auf ihre Rolle als Frauen und Mütter festlegen, sondern gaben ihre Kinder in sichere Obhut, um sich dem Märtyrertod nicht zu entziehen. Felicitas provozierte gar eine Frühgeburt, damit sie nicht später unter gewöhnlichen Verbrechern hingerichtet werden musste, sondern gemeinsam mit ihren Freunden „für Christus leiden" konnte.[35] Auch Agathonike ließ sich durch den Hinweis auf ihren kleinen Sohn nicht von der spontanen Hingabe an Christus abhalten: „Er hat Gott, der sich über ihn erbarmen kann, denn er übersieht alles. Ich aber muss vollführen, wofür ich hier bin!"[36] Aus der traditionellen Römerin wurde eine Zeugin für Christus, freilich ohne dass der Anspruch erhoben würde, die Geschlechterrollen in der Kirche institutionell neu zu strukturieren. Doch waren offensichtlich gerade Frauen, die erniedrigender Folter und beschämender Zurschaustellung unterworfen werden und dennoch ihren Glauben nicht verleugnen, eindrucksvolle „Zeuginnen der Anklage" gegen das gotteswidrige, vom Satan inspirierte Agieren der römischen Autoritäten; und insofern das Martyrium für Thekla und andere Frauen die große Chance bot, ihre Jungfräulichkeit zu bewahren, manifestierte sich darin sowohl Widerspruch gegen soziale Erwartungsmuster als auch Werbung für die Virginität als alternative Lebensform.[37]

Doch ging es um mehr: um einen Kampf kontradiktorischer heilsgeschichtlicher Optionen. Die Römer agierten in der Perspektive der Christen im Auftrag Satans, wenn sie ihre Kulte gegen die vermeintlichen ἀθέοι schützen wollten. In dieser Bedrängnis (θλίψις) sollte der Christ Ausdauer erweisen.[38] Und wo dies gelang,

---

[33] M. Lugd. 1,19 (66,31f. M.): ἀλλ'ἡ μακαρία ὡς γενναῖος ἀθλητὴς ἀνενέαζεν ἐν τῇ ὁμολογίᾳ. Das gleiche Prädikat wird für Papylus (M. Carp. 35; 26,12 M.) verwendet, von γενναίως und ἄθλος ist auch in M. Potam. 4–5 (132,22–26 M.) die Rede; vgl. Pass. Perp. 10,10f. (118,13–19 M.); Acta Pauli et Theclae 30–37 (AAAp I, 257,3–264,4 Lipsius) sowie mit weiteren Belegen Middleton, Radical martyrdom (wie Anm. 15), 72.

[34] M. Lugd. 1,55 (78,29–32 M.): καθάπερ μήτηρ εὐγενὴς παρορμήσασα τὰ τέκνα καὶ νικηφόρους προπέμψασα πρὸς τὸν βασιλέα, ἀναμετρουμένη καὶ αὐτὴ πάντα τὰ τῶν παίδων ἀγωνίσματα (Übers. Haeuser/Gärtner [wie Anm. 17], 242f.).

[35] Pass. Perp. 15,1–6 (122,18–124,2 M.).

[36] M. Carp. 44 (28,4f. M.): Θεὸν ἔχει τὸν δυνάμενον αὐτὸν ἐλεῆσαι, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ πάντων προνοητής. ἐγὼ δὲ ἐφ' ὃ πάρειμι.

[37] Vgl. Angenendt, Heilige (wie Anm. 6), 96; Daniel Boyarin, Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism, Stanford CA 1999, 75f.; Lucy Grig, Making Martyrs in Late Antiquity, London 2004, 79. Die Rollenmuster können allerdings auch anders konfiguriert werden: Nach M. Lugd. 1,49 (78,1 M.) feuerte der phrygische Arzt Alexander die angeklagten Christen an, ihren Glauben zu bekennen, „und wirkte daher für die, die in der Nähe des Richterstuhls standen, wie einer, der in Geburtsschmerzen liegt" (ὥσπερ ὠδίνων); vgl. Barbara Aland, Märtyrer als christliche Identifikationsfiguren. Stilisierung, Funktion, Wirkung, in: dies. (Hg.), Literarische Konstitution von Identifikationsfiguren in der Antike, Tübingen 2003, 51–70, hier 57 Anm. 32.

[38] M. Carp. 17 (24,13–17 M.); M. Polyc. 12,2 (10,26–28 M.); M. Lugd. 1,4f. (62,5–15 M.); Pass. Perp. 10,14 (118,22–24 M.).

musste der Teufel erleben, dass ihm sogar die Lyoneser Christin Biblis, die sich ihm durch Leugnen Christi verschrieben hatte, noch einmal entrissen wurde.[39] Diese Fast-Ausnahme bestätigt freilich nur die Regel, dass die Christen gar nicht auf die ihnen angebotenen Auswege eingehen konnten. So schildert das Polykarpmartyrium die Bedrängnis der Christen:

> „Vieles ersann der Teufel gegen sie. Aber Gott sei Dank: Über alle hatte er keine Macht. Denn der edle Germanicus richtete ihre Feigheit durch seine Standhaftigkeit; er kämpfte in herausragender Weise mit den Tieren. Als der Prokonsul ihn überreden wollte und sagte, er habe Mitleid mit seiner Jugend, da zog er das Tier mit Gewalt an sich, weil er schneller von ihrem ungerechten und gesetzlosen Leben loskommen wollte."[40]

Solche Standhaftigkeit (ὑπομονή) galt den Römern als verwerfliche „Halsstarrigkeit" (*pertinacia*),[41] wurde aber auch unter Theologen heftig debattiert: Durfte der Christ den Tod suchen? Durfte er aktiv an seiner Hinrichtung mitwirken, wie Perpetua, die das Messer des Henkers selbst an ihre Kehle führte, weil dessen Hand zu sehr zitterte? Zweifellos zeigte sich daran eindrucksvoll, wie sehr der „unreine Geist" die Christin fürchtete, so dass sie „nicht gegen ihren Willen" zu Tode gebracht werden konnte.[42] Doch war es nicht besser, am Leben zu bleiben wie Thekla, angesichts derer die wilden Tiere sich lieber gegenseitig zerfleischten, als sie anzurühren?[43] Und durfte der Christ sich selbst den Verfolgern ausliefern – wie die Martyriumssüchtigen in Kleinasien (s. o.) –, solange diese ihn nicht aufgespürt hatten oder überhaupt nicht nach ihm fahndeten?

Immerhin waren Christenverfolgungen bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts die Ausnahme. Als Christ war man prinzipiell immer, tatsächlich aber nur selten in Gefahr. Es ist signifikant, welch hohes Alter manche prominenten Bischöfe erreichten, ehe sie angeklagt und hingerichtet wurden: Polykarp hatte Christus „86 Jahre lang gedient"; Pothinus von Lyon war über 90 Jahre alt;[44] Cyprian von Karthago war im 3. Jahrhundert der erste Märtyrer-Bischof in Nordafrika überhaupt.[45] Situationen,

---

[39] M. Lugd. 1,25f. (68,33–70,4 M.); vgl. dazu Paul Middleton, Radical martyrdom (wie Anm. 15), 79; 88f.

[40] M. Polyc. 3,1 (4,13–19 M.): Πολλὰ γὰρ ἐμηχανᾶτο κατ' αὐτῶν ὁ διάβολος, ἀλλὰ χάρις τῷ θεῷ, κατὰ πάντων γὰρ οὐκ ἴσχυσεν. ὁ γὰρ γενναιότατος Γερμανικὸς ἐπερρώννυεν αὐτῶν τὴν δειλίαν διὰ τῆς ἐν αὐτῷ ὑπομονῆς, ὃς καὶ ἐπισήμως ἐθηριομάχησεν. βουλομένου γὰρ τοῦ ἀνθυπάτου πείθειν αὐτὸν καὶ λέγοντος τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ κατοικτεῖραι, ἑαυτῷ ἐπεσπάσατο τὸ θηρίον προσβιασάμενος, τάχιον τοῦ ἀδίκου καὶ ἀνόμου βίου αὐτῶν ἀπαλλαγῆναι βουλόμενος (Übers.: Die Apostolischen Väter, hg. und übers. von Andreas Lindemann/Henning Paulsen, Tübingen 1992, 265).

[41] Nach Mühlenberg, Martyr's Death (wie Anm. 5), 93 ist ὑπομονή der unzureichende Gegenbegriff zur Verleugnung Christi und muss durch Glauben (πίστις) präzisiert werden: „Early Christian martyrology takes refuge with ὑπομονή as endurance and courage and thus distorts the ineffable experience into a moral virtue which in turn is the backbone of the narrative."

[42] Pass. Perp. 21,9f. (130,16f. M.): *„Perpetua autem, ut aliquid doloris gustaret, inter ossa compuncta exululauit, et errantem dexteram tirunculi gladiatoris ipsa in iugulum suum transtulit. Fortasse tanta femina aliter non potuisset occidi, quae ab inmundo spiritu timebatur, nisi ipsa uoluisset."*

[43] Acta Pauli 33 (AAAp I, 258,11–260,2 Lipsius); vgl. Klauck, Apostelakten (wie Anm. 29), 71f.

[44] M. Polyc. 9,3 (8,28–30 M.); M. Lugd. 1,29 (70,2f. M.).

[45] Vgl. Anthony R. Birley, Die „freiwilligen" Märtyrer. Zum Problem der „Selbst-Auslieferer", in: Raban von Haehling (Hg.), Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt 2000, 97–123, hier 99 mit Verweis auf Pontius, vita Cypr. 19 (CSEL 3/3, CIX,19f. Hartel): *„sacerdotales coronas in Africa primus imbueret."*

in denen Christen nur die Wahl hatten, auf ihre Verhaftung zu warten oder sich selbst zu stellen, waren die Ausnahme. Dabei dürfte es in den Städten des 2. und 3. Jahrhunderts kaum schwierig gewesen sein, Christen zu identifizieren.[46] Justin trat z. B. in Rom öffentlich als Lehrer in Erscheinung. Die ihm gestellte Frage, wo die Christen sich träfen, bezeugt daher weniger ein investigatives Ziel als das Interesse am Wirken des christlichen Philosophen, der seine Wohnung jedem öffnete, der die „Worte der Wahrheit" lernen wollte.[47] Solches Wirken als Lehrer führte auch nicht zur Verurteilung,[48] obwohl sich die Apologeten in ihren Schriften ja bewusst selbst „enttarnten". Entsprechendes gilt für Soldaten, die oft jahrelang ihren Dienst verrichtet hatten, bevor sie als Christen identifiziert wurden; erst die explizit antichristliche Religionspolitik Diokletians brachte einen signifikanten Anstieg der Soldatenmartyrien.[49]

Für die vorkonstantinische Zeit hat man also von einer rechtlich ungesicherten, faktisch aber meist ungefährdeten Existenz der Christen auszugehen. Umso störender waren für *alle* Seiten die „Selbstauslieferer", die diesen *modus vivendi* mutwillig in Frage stellten. Fraglich ist dabei aber, ob die Berichte von solchen freiwilligen Martyrien überhaupt der Realität entsprechen.[50] Ein gutes Beispiel ist das Martyrium

---

[46] Nach P. Cypr. 1,5 (168,21–170,2 M.) erhält der Prokonsul Paternus auf die Frage, wer die Presbyter von Karthago seien, von Cyprian zur Antwort: *„Legibus uestris bene atque utiliter censuistis delatores non esse. itaque detegi et deferri a me non possunt. in ciuitatibus autem suis inueniuntur. et cum disciplina prohibeat nostra ne quis se ultro offerat et tuae quoque censurae hoc displiceat, ne offerre se ipsi possunt, sed a te exquisiti inueniuntur."* Dazu vgl. Wolfgang Wischmeyer, Der Bischof im Prozess. Cyprian als episcopus, patronus, advocatus und martyr vor dem Prokonsul, in: A.A.R. Bastiaensen (Hg.), Fructus centesimus. FS Gerard J.M. Bartelink, Dordrecht – Steenbrugge 1989, 363–371, hier 365f.

[47] M. Just. 3,1–3 rec. B (48,21–50,2 M.).

[48] So führen in den *Acta Justini et sociorum* der christliche Lehrer und der römische Präfekt Q. Iunius Rusticus ein intensives Gespräch über den christlichen Glauben, zumal über die Auferstehungshoffnung; doch das letztendliche Urteil ergeht „in Befolgung der Gesetze" gegen die, „die sich weigern, den Göttern zu opfern" (M. Just. 5,6 rec. A; 46,12f. M.: Οἱ μὴ βουληθέντες ἐπιθῦσαι τοῖς θεοῖς, φραγελλωθέντες ἀπαχθήτωσαν τῇ τῶν νόμων ἀκολουθίᾳ). Zur Bedeutung der Auferstehung vgl. jetzt Peter Gemeinhardt, „Tota paradisi clauis tuus sanguis est". Die Blutzeugen und ihre Auferstehung in der frühchristlichen Märtyrerliteratur, in: Andreas Merkt/Tobias Nicklas (Hgg.), Entwicklungen von Passions- und Auferstehungstraditionen im frühen Christentum, Tübingen 2009 [im Druck].

[49] Vgl. z. B. die nordafrikanischen Martyrien des Maximilianus und Marcellus (295/298 n. Chr.; dazu Christel Butterweck, „Martyriumssucht" in der Alten Kirche? Studien zu Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien, Tübingen 1995, 197f.): Während Maximilianus, der sich seiner Rekrutierung widersetzt, entgegnet wird, es gebe sogar Christen in den kaiserlichen Leibgarden (P. Maximil. 2,9; 246,21–23 M.), wird Marcellus für wahnsinnig erklärt, weil er nach längerer Dienstzeit als Centurio den Kriegsdienst verweigerte (A. Marcell. 4,2; 5,1; 256,13f.; 258,7–10 M.). Beide Martyrien exemplifizieren das Thema von Tert. coron. 1,4 (CChr.SL 2, 1040,26–28 Kroymann), sich als christlicher Soldat der Teilnahme an paganen Zeremonien verweigern zu müssen (oder dies eben auch nicht zu tun).

[50] Die Diskussion über die „Selbstauslieferer" wurde lange von Geoffrey de Ste. Croix, Why were the Early Christians Persecuted?, in: PuP 26. 1963, 6–38 bestimmt. Ihm zu Folge wurden die lokalen Verfolgungen in vielen Fällen von diesen Selbstauslieferern überhaupt erst provoziert bzw. dadurch in Gang gehalten (was möglicherweise für die Märtyrer von Cordoba zutrifft, s. u. bei Anm. 152). Dagegen hat Butterweck, Martyriumssucht (wie Anm. 49), 146; 245f. betont, dass sich die Rede von

des Euplus: Er stand am 29. April 304 – während der diokletianischen Verfolgung – vor dem Amtssitz des *corrector Siciliae* in Catania und rief laut: „Ich will sterben! Denn ich bin ein Christ!“[51] Zusätzlich zeigte er Evangelienbücher vor, die kaiserlichem Dekret gemäß auszuliefern waren. Aufgefordert, daraus vorzulesen, wählte er – nach der lateinischen Fassung der Akten – Mt 5,10 („Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn ihnen gehört das Himmelreich.“) und Mk 8,34 („Wer mir nachfolgen will, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir!“).[52] Euplus wurde arrestiert, einige Monate später (am 12. August) erneut zum Besitz der Bücher befragt und schließlich – wie nicht anders zu erwarten – zum Tode verurteilt.[53] Der Sachverhalt war klar, die Deutung wurde gleich mitgeliefert. Der große Zeitabstand zwischen Selbstauslieferung und Verurteilung könnte nach der Interpretation von Butterweck allerdings anzeigen, dass die Märtyrerakte aus zwei unabhängigen Dokumenten erstellt wurde, wobei der Bericht von der Hinrichtung „die Aufmerksamkeit des Hagiographen“ weckte, während (zur Zeit des donatistischen Schismas) die erste Szene „als *traditio* und Glaubensschwäche missverstanden werden konnte“.[54] Dann wäre die Anstoß erregende Todessehnsucht ein literarischer Kniff, um Zweideutigkeiten im Bild des Märtyrers zu beseitigen – eine Strategie, die der Bearbeiter der lateinischen Akten mit den o. g. Bibelzitaten noch verstärkt hätte.

Tatsächlich begegnet Martyriumssehnsucht vor allem als Argument oder Kritik in internen Auseinandersetzungen,[55] zumal mit dem Donatismus und zuvor schon mit dem Montanismus. Die glühende Leidensbereitschaft der Märtyrer und Märtyrerinnen in der *Passio Perpetuae et Felicitatis* speist sich aus dem Bewusstsein einer besonderen Geistbegabung in Verbindung mit einer rigoristisch gesteigerten Ethik. Die Darstellung der Frauen entspricht der bei Tertullian überlieferten Forderung des Heiligen Geistes durch Montanus: „Wünscht euch nicht, im Bett zu sterben, an einer Fehlgeburt oder leichtem Fieber, sondern durch Martyrien, damit er verherrlicht

---

einer *Sucht* nach dem Martyrium meist innerchristlicher Polemik gegen häretische oder schismatische Gruppen verdanke. Die *Bereitschaft* der Christen zum Märtyrertod werde gezielt in der Apologetik hervorgehoben, die *Freiwilligkeit* des Todes in den Märtyrerakten (vgl. auch Birley, Die „freiwilligen“ Märtyrer [wie Anm. 45], 105).

[51] A. Eupl. rec. graeca 1,1 (310,7 M.): Ἀποθανεῖν θέλω, Χριστιανὸς γάρ εἰμι. Nach P. Cypr. 1,5 (zit. o. Anm. 46) wäre ein solcher Auftritt verboten gewesen; doch erließ wohl erst die Synode von Elvira (um 306) in can. 60 ein formelles Verbot, z. B. durch Zerstörung von Götterbildern das eigene Martyrium zu provozieren (SQS 12, 23,2–5 Lauchert): *„Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus, quatenus in evangelio scriptum non est neque invenietur sub apostolis unquam factum, placuit in numerum eum non recipi martyrum“*; vgl. Birley, Die „freiwilligen“ Märtyrer (wie Anm. 45), 117; Middleton, Radical martyrdom (wie Anm. 15), 39.

[52] A. Eupl. rec. latina 1,5 (314,14–17 M.).

[53] Vgl. Middleton, Radical martyrdom (wie Anm. 15), 30. Birley, Die „freiwilligen“ Märtyrer (wie Anm. 45) geht auf diesen Text nicht ein.

[54] Butterweck, Martyriumssucht (wie Anm. 49), 199.

[55] Bowersock, Martyrdom and Rome (wie Anm. 13), 4 verweist auf den satirisch auf die kirchliche Gegenwart gemünzten Vergleich bei Sulpicius Severus (chron. II 32,2; SC 441, 298,17–19 de Senneville-Grave): *„multoque auidius tum martyria gloriosis mortibus quaerebantur, quam nunc episcopatus prauis ambitionibus appetuntur.“*

werde, der für euch starb!"[56] Die oben genannte Selbstauslieferung vor dem Prokonsul Arrius Antoninus ist ein weiteres Gegenstück zu diesem Orakelspruch. Bereits im *Martyrium Polycarpi* wird Kritik an solch prononciertem Drang zum Martyrium geübt:[57] Ein gewisser Quintus aus Phrygien – also wohl doch ein Montanist – habe sich feige davon gemacht, als er die wilden Tiere sah; und dabei war gerade er es gewesen, „der sich und andere veranlasst hatte, sich freiwillig zu stellen."[58] Dieses Verhalten führt den Verfasser zu der Ermahnung: „Deswegen, Brüder, loben wir die, die sich selbst stellen, nicht; denn das Evangelium lehrt nicht so!"[59] Der vermeintliche Heros entlarvt sich selbst, denn er vertraut seiner Kraft, nicht der Kraft Gottes.[60] Seine Flucht unterscheidet sein nur vermeintlich mutiges Gebaren von der fröhlichen Gelassenheit, mit der zahlreiche Märtyrer ihrem Tod entgegen sahen: Sabina, die ihren Peiniger anlächelte; Pionius, dessen stets blasses Gesicht angesichts des Todes endlich Farbe bekam und der noch mit seinen Folterern scherzte;[61] Pamphilus, der noch lächelte, während er gekreuzigt wurde;[62] schließlich Laurentius, dessen letzte Worte auf dem glühenden Rost mit Fug und Recht als geistlicher Galgenhumor gelten dürfen.[63] Doch ist von hier der Weg nicht weit zu der „Begierde nach dem Martyrium" (τῆς μαρτυρίας ἐπιθυμία),[64] die angeblich sogar den greisen Bischof Pothinus von Lyon erfasste, und zum „fröhlichen Abstieg in den Kerker" und dem ebenso beschwingten Weg in die Arena, den Perpetua und ihre Gefährten absolvierten.[65] Agathonike, die als Heidin der Hinrichtung des Carpus beiwohnte, erfuhr eine

---

[56] Tert. fug. 9,4 (CChr.SL 2, 1147,39–41 Thierry): „*Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur qui est passus pro vobis.*" Nach Wiebke Bähnk, Von der Notwendigkeit des Leidens. Die Theologie des Martyriums bei Tertullian, Göttingen 2001, 189 war dieses Orakel ursprünglich eine Aufforderung zum Martyrium, wird bei Tertullian aber zum „Argument gegen ein Ausweichen vor dem Glaubenstod in einer *bereits bestehenden* Verfolgungssituation".

[57] Zur antimontanistischen Stoßrichtung des M. Polyc. vgl. die überzeugende Analyse von Buschmann, Martyrium Polycarpi (wie Anm. 24), 255f.; 326f. u. ö. Die Quintus-Episode als Interpolation zu erklären, die die Kritik des Clemens von Alexandrien an einer radikalen Martyriumssehnsucht (s. u.) voraussetze (Middleton, Radical martyrdom [wie Anm. 15], 27), ist nach den präzisen literar- und formgeschichtlichen Analysen bei Buschmann, Martyrium Polycarpi (wie Anm. 24), 25–32 kaum plausibel.

[58] M. Polyc. 4 (4,23f. M.): οὗτος δὲ ἦν ὁ παραβιασάμενος ἑαυτόν τε καί τινας προσελθεῖν ἑκόντας.

[59] M. Polyc. 4 (4,25–27 M.): διὰ τοῦτο οὖν, ἀδελφοί, οὐκ ἐπαινοῦμεν τοὺς προσιόντας ἑαυτοῖς, ἐπειδὴ οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον (Übers. Lindemann/Paulsen [wie Anm. 40], 265).

[60] Nach Aland, Märtyrer (wie Anm. 37), 56 ist der echte Märtyrer „kein Heros, sondern Werkzeug Gottes, der ihn zu seiner Verherrlichung einsetzt."

[61] M. Pion. 7,5; 10,2; 21,3f. (144,26–146,3; 148,13; 162,28–164,1 M.).

[62] M. Carp. 4,3 (32,18 M.).

[63] Vgl. Grig, Making martyrs (wie Anm. 37), 138 mit Verweis auf Ambr. off. I 207 („*Assum est, versa et manduca*"); hymn. 13,31f. („*Versate me[…] / vorate, si coctum est, iubet*") und auf den Hymnus bei Prudent. perist. II 401–408.

[64] M. Lugd. 1,29 (70,34 M.).

[65] Pass. Perp. 6,6; 18,1 (114,7f.; 124,26f. M.); vgl. Bowersock, Martyrdom and Rome (wie Anm. 13), 61: „All these scenes suggest that for many, if not most, martyrs and would-be martyrs, their enthusiasm for death comes very close to a desire to commit suicide – a suicide to be arranged by an external agent but with the clear complicity of the victim."

Gottesvision und warf sich daraufhin „jauchzend auf den Holzstapel".[66] Pagane Kritiker der Christen wie Lukian von Samosata oder Marc Aurel legten präzise den Finger auf diesen wunden Punkt der mutwilligen Selbstpreisgabe.[67]

Kritisch erschien dies aber auch christlichen Theologen. So bestritt schon zu Beginn des 3. Jahrhunderts Clemens von Alexandrien vehement, dass das Streben nach dem eigenen Tod den wahren Christen ausmache. Sich selbst auszuliefern erscheint hier als Ausfluss von „Hass gegen den Schöpfer der Welt" und gerade nicht als Zeugnis für Christus; daher „sterben solche nicht als Märtyrer, auch wenn sie von Staats wegen bestraft werden."[68] Das Kriterium ist also nicht der Tod als solcher, auch nicht die Gewalt des römischen Staates, sondern das Zeugnis der Liebe – „so nennen wir das Martyrium Vollendung, nicht weil der Mensch das Ende seines Lebens gefunden hat wie die übrigen, sondern weil er ein vollendetes Werk der Liebe gezeigt hat."[69] Auf dieser Linie betonte zweihundert Jahre später Augustin gegenüber dem Donatisten Cresconius: „*Christi martyrem non facit poena sed causa*", denn eine solche Strafe könne ja auch Räuber treffen.[70] Auch für Augustin qualifiziert erst die Liebe das Martyrium.[71] Es ist daher bereits nach Clemens der Fehler der Selbstauslieferer, „dass sie geradezu darum kämpfen, zu sterben" (οἱ ἄθλιοι θανατῶντες), ohne darauf zu achten, dass sie im Namen des „himmlischen Logos" kämpfen sollen, „der als rechter Wettkämpfer auf dem Theater der ganzen Welt als Sieger bekränzt worden ist".[72] Weil aber die Liebe das Martyrium auszeichnet, kann der wahre Gnostiker dieses auch unblutig ablegen.[73] Zwar kritisiert Clemens ebenso deutlich Gnostiker, die aus der These, „das wahre Martyrium sei die Erkenntnis des wahrhaft

---

[66] M. Carp. 44 (28,6 M.): ἀγαλλιωμένη ἐφήπλωσεν ἑαυτὴν ἐπὶ τὸ ξύλον. Nach Middleton, Radical martyrdom (wie Anm. 15), 33 wird hier die theologische Kritik am Selbstmord unterlaufen. Butterweck, Martyriumssucht (wie Anm. 49), 194f. sieht darin keinen Fanatismus, sondern lediglich einen Beweis freiwilliger und konsequenter Christusnachfolge.

[67] Vgl. Lucian. Peregr. 13 (Opera III, 192,17–20 MacLeod): Die Christen drängten sich unvernünftigerweise zum Sterben; Marc Aurel, In semet ipsum 11,3 (hg. von A.I. Trannoy, Paris 1964, 124): Der eigene Tod gelte nur als vernünftige Entscheidung, wenn er ἀτραγῴδως kommuniziert werde; vgl. Aland, Märtyrer (wie Anm. 37), 68.

[68] Clem. Al. str. IV 17,2 (GCS 52, 256,14f. Stählin/Früchtel/Treu): Τούτους ἐξάγειν ἑαυτοὺς ἀμαρτύρως λέγομεν, κἂν δημοσίᾳ κολάζωνται (Übers. Theofried Baumeister, Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums, Bern u. a. 1991, 131); vgl. Bowersock, Martyrdom and Rome (wie Anm. 13), 67f.

[69] Clem. Al. str. IV 14,3 (255,1–3 St./Fr./Tr.): Αὐτίκα τελείωσιν τὸ μαρτύριον καλοῦμεν οὐχ ὅτι τέλος τοῦ βίου ὁ ἄνθρωπος ἔλαβεν ὡς οἱ λοιποί, ἀλλ' ὅτι τέλειον ἔργον ἀγάπης ἐνεδείξατο (Übers. Baumeister, Genese [wie Anm. 68], 129).

[70] Aug. c. Cresc. III 47,51 (CSEL 52, 459,20 Petschenig). Vgl. auch civ. I 8 (CChr.SL 47, 8,45f. Dombart/Kalb): „*tantum interest non qualia, sed qualis quisque patiatur.*"

[71] Aug. serm. 169,15 (PL 38, 924): „*in quo caritas coronatur, ipse erit uerus martyr*"; in Psalm. 118,21,8 (CChr.SL 40, 1735,11–13 Dekkers/Fraipont): „*quid enim profuisset [...] illa martyria confiteri, si caritas in confitente non est?*"

[72] Clem. Al. str. IV 17,1 (256,14 St./Fr./Tr.); protr. I 2,3 (GCS 58, 4,15f. Stählin/Treu): ὁ λόγος οὐράνιος, ὁ γνήσιος ἀγωνιστὴς ἐπὶ τῷ πάντος κόσμου θεάτρῳ στεφανούμενος.

[73] Clem. Al. str. IV 15,3 (255,13–17 St./Fr./Tr.); vgl. Otmar Kampert, Das Sterben der Heiligen. Sterbeberichte unblutiger Märtyrer in der lateinischen Hagiographie des Vierten bis Sechsten Jahrhunderts, Altenberge 1998, 140.

seienden Gottes" (der Clemens zustimmen kann),[74] folgerten, „es sei Selbstmörder, wer durch den Tod sein Bekenntnis ablege".[75] Selbstverständlich muss der Christ, wenn er denn vor Gericht steht, seinen Glauben standhaft bekennen. Doch darf er sich dieser Gefahr entziehen – was Clemens während der Verfolgung unter Septimius Severus im Jahr 202 unter Berufung auf Mt 10,23 tat.[76]

Die Legitimität der Flucht war freilich trotz solcher biblischen Rechtfertigungen umstritten. Die wohl eindrücklichste literarische Verarbeitung dieser Problematik bieten die apokryphen *Acta Petri*: Der Apostel hat durch seine Predigt die schöne Xanthippe, die Frau des Senators Albinus, dazu bewegt, sich von ihrem Mann fernzuhalten, was diesen auf Rache sinnen lässt. Auf Drängen der Christen verlässt Petrus Rom – und begegnet dabei Christus, der ihm erklärt, er gehe in die Stadt, „um erneut gekreuzigt zu werden". Petrus versteht und kehrt um, um an Christi Statt das Martyrium auf sich zu nehmen.[77] Am Erkenntnisprozess des – wie in den Evangelien auch hier erst der Nachhilfe bedürftigen, dann aber vorbildlich handelnden – Apostels wird gezeigt: Im Leiden der Märtyrer leidet Christus selbst („*Christus in martyre est*", so Tertullian pointiert)[78] und erringt darin erneut den Sieg über den Tod – oder eben nicht, wenn der Christ sich diesem Mit-Leiden und damit auch dem Mit-Siegen verweigert. „In ihnen siegt, der in ihnen lebt", sagt Augustin in einer Predigt über das Martyrium der Perpetua und Felicitas[79] und nimmt damit ein Motiv auf, das bereits in Verbindung mit dem Lyoneser Märtyrer Sanctus begegnet:

> „In ihm litt Christus, in ihm wirkte er Großes und Herrliches; er machte den Widersacher zunichte und zeigte zur Belehrung der Übrigen, dass da, wo die Liebe des Vaters wirkt, nichts zu fürchten ist und dass nichts schmerzlich ist, wo sich Christi Herrlichkeit entfaltet."[80]

Die literarische „*Quo vadis?*"-Episode hat eine sehr reale Entsprechung: Kein Geringerer als Cyprian von Karthago musste lernen, dass aus der Sicht einer bedrängten Gemeinde ein lebender Bischof nicht unbedingt erstrebenswerter war als ein stand-

---

[74] Clem. Al. str. IV 16,3 (256,6f. St./Fr./Tr.): μαρτυρίαν λέγοντες ἀληθῆ εἶναι τὴν τοῦ ὄντως ὄντος γνῶσιν θεοῦ.

[75] Ebd. (256,8f.): φονέα δὲ εἶναι αὐτὸν ἑαυτοῦ καὶ αὐθέντην τὸν διὰ θανάτου ὁμολογήσαντα; vgl. Dorothea Wendebourg, Das Martyrium in der Alten Kirche als ethisches Problem, in: ZKG 98. 1987, 295–320, hier 298–300; Aland, Märtyrer (wie Anm. 37), 64f.; zu Clemens' Martyriumsverständnis insgesamt vgl. Annewies van den Hoek, Clement of Alexandria on Martyrdom, in: StPatr 26. 1993, 324–341; Mühlenberg, Altchristliche Lebensführung (wie Anm. 18), 88–93.

[76] Vgl. Bowersock, Martyrdom and Rome (wie Anm. 13), 54; 70f.

[77] Acta Petri 35 = Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum 6 (AAAp I, 7,26–8,8 Lipsius [lat.]; 88,5–12 [griech.]); vgl. Klauck, Apostelakten (wie Anm. 29), 114; Boyarin, Dying for God (wie Anm. 37), 44–46.

[78] Tert. pudic. 22,6 (CChr.SL 2, 1329,30 Dekkers).

[79] Aug. serm. 280,4 (PL 38, 1282): „*uicit enim in eis qui uixit in eis*".

[80] M. Lugd. 1,23 (68,19–22 M.): ἐν ᾧ πάσχων Χριστὸς μεγάλας ἐπετέλει δόξας, καταργῶν τὸν ἀντικείμενον καὶ εἰς τὴν τῶν λοιπῶν ὑποτύπωσιν ὑποδεικνύων ὅτι μηδὲν φοβερὸν ὅπου πατρὸς ἀγάπη μηδὲ ἀλγεινὸν ὅπου Χριστοῦ δόξα (Übers. Haeuser/Gärtner [wie Anm. 17], 237); vgl. zum Leiden Christi im Märtyrer Jan den Boeft, „Martyres sunt, sed homines fuerunt". Augustine on Martyrdom, in: Fructus centesimus (wie Anm. 46), 115–124, hier 120.

haft gestorbener Märtyrer.[81] Dass er während der Verfolgung unter Decius (249–251) sein Heil im Exil gesucht hatte, schwächte seine Stellung gegenüber den Konfessoren in Karthago – Christen, die eingekerkert wurden und zum Sterben bereit gewesen, aber aus nicht von ihnen zu verantwortenden Gründen nicht hingerichtet worden waren und denen charismatische Autorität zugeschrieben wurde.[82] Als Cyprian wenige Jahre später während der Verfolgung unter Valerian (257–260) wiederum floh, betonte er, dass dies allein dazu diene, ihn für das Martyrium an seinem Bischofssitz – und nicht in Utica, wo sich der Prokonsul gerade aufhielt – zu bewahren.[83] Den Märtyrertod erwartete er sehnlich, doch musste dieser am rechten Ort und zur angemessenen Zeit erfolgen. Athanasius, der sich in der Mitte des 4. Jahrhunderts seinen arianischen Gegnern durch Flucht entzogen hatte, beteuerte, einen unzeitigen Tod zu vermeiden sei keine Feigheit (δειλία), sondern auch eine Form der Nachahmung Christi, der sich selbst seinen Feinden erst gestellt habe, als der von Gott bestimmte Zeitpunkt (καιρός) gekommen war; und auch die früheren Heiligen seien nur auf Befehl des Geistes zu ihren Verfolgern gekommen.[84] Tatsächlich gab sich Cyprians Biograph Pontius alle Mühe, die Flucht des Bischofs unter Decius als göttlich angeordnete Bewahrung für einen noch glorreicheren Tod unter Valerian darzustellen.[85] Darüber hinaus konnte Cyprian „auch ohne das Martyrium unser Lehrer sein",[86] was eine Pointe des Polykarpmartyriums umkehrt: Dieser war „nicht nur ein glänzender Lehrer, sondern auch ein außerordentlicher Zeuge", wobei hier der erste Aspekt durch den zweiten überboten wird.[87] Dagegen verklammert Pontius Lehre und Zeugnis, indem der bischöfliche Märtyrer seinem Lehrer Christus

---

[81] Vgl. Boyarin, Dying for God (wie Anm. 37), 60: „In the Cyprianic *Life*, we have a virtual instant replay of the ‚Quo vadis?' story." Zu Cyprians Haltung sowie zu der in seiner *Vita* und seinen *Acta* vorgetragenen Martyriumstheologie vgl. Volker Leppin, Das Bischofsmartyrium als Stellvertretung bei Cyprian von Karthago, in: ZAC 4. 2000, 255–269.

[82] Das Begriffsfeld der ὁμολογία bzw. des ὁμόλογος/ὁμολογητής in Abgrenzung zu μάρτυς/μαρτυρία begegnet erstmals in M. Lugd. 2,3 (82,22–24 M.); vgl. Baumeister, Märtyrer (wie Anm. 11), 183f. Wenige Jahrzehnte später regelt die *Traditio apostolica* bereits, dass ein Bekenner kraft seiner ὁμολογία dem Klerus angehört (im Rang eines Presbyters). Sie betont andererseits aber, dass nicht schon gelegentliche Verspottung, sondern nur Anklage, Haft oder förmliche Strafen zu diesem Rang führen (trad. ap. 9; FC 1, 238,1–15 Geerlings).

[83] Cypr. ep. 81,2f. (CChr.SL 3C, 629,10–630,21 Diercks). Vgl. dazu Wischmeyer, Bischof (wie Anm. 46), 368f.

[84] Athan. fug. 15,5; 22,2 (Athanasius Werke II/1, 79,7–12; 83,19–23 Opitz); vgl. Johan Leemans, The Idea of „Flight for Persecution" in the Alexandrian Tradition from Clement to Athanasius, in: Lorenzo Perrone (Hg.), Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Bd. II, Leuven 2003, 901–910.

[85] Diese Argumentation wird in Cypr. laps. 3 (CChr.SL 3, 222,51–53 Bévenot) vorbereitet: „*Primus est victoriae titulus gentilium manibus adprehensum Dominum confiteri; secundus ad gloriam gradus est cauta secessione subtractum Domino reservari*" – wer flieht (und dabei seinen Besitz aufgibt), gehört auch zu den Bekennern! Vgl. Leppin, Bischofsmartyrium (wie Anm. 81), 258f.

[86] Pontius, vita Cypr. 1 (CSEL 3/3, XCI,1f. Hartel): „*qui et sine martyrio habuit, quae doceret*". In ep. 58,1 (CChr.SL 3B, 320,22f. Diercks) setzt Cyprian einen etwas anderen Akzent: „*Hoc est enim velle cum Christo inveniri, id quod Christus et docuit et fecit imitari*" – entscheidend ist hier *fecit*, so Leppin, Bischofsmartyrium (wie Anm. 81), 264.

[87] M. Polyc. 19,1 (16,19f. M.): οὐ μόνον διδάσκαλος γενόμενος ἐπίσημος ἀλλὰ καὶ μάρτυς ἔξοχος.

folgt und dadurch gleichsam zu einem Lehrer höherer Ordnung wird.[88] Entsprechend gibt sich Cyprian seinem Ankläger nicht nur als Christ, sondern dezidiert als „Christ und Bischof" zu erkennen.[89]

Neben den lehrhaften Zug tritt bei Cyprian auch eine sakramentale Dimension: Indem das Kirchenvolk „das Leiden seines Bischofs teilte", wurde es „von Gott dem Richter gleichfalls gekrönt".[90] Obwohl es dem Volk verwehrt war, selbst den Märtyrertod zu erleiden, bekam es durch Cyprians „Erstlingsopfer des Martyriums" Anteil an dem von ihm erworbenen Heil.[91] Ebenso interpretierte Polykarp noch auf dem Scheiterhaufen seinen Tod als „reiches und wohlgefälliges Opfer" durch die Nachahmung des Kreuzestodes Christi.[92] Die Verbindung von Opfer (θυσία) und Jüngerschaft (μαθητὴς ἀληθῶς) liegt bereits im Römerbrief des Ignatius von Antiochien vor. Es sei für alle Seiten von Vorteil, wenn der designierte Todeskandidat „freiwillig für Gott stirbt" (ἑκὼν ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω); die römische Gemeinde möge von Interventionen bei den Behörden tunlichst absehen.[93] Doch ist dies nicht mit freiwilliger (ἑκουσίως) Auslieferung zu verwechseln – die Ignatius im spätantiken *Martyrium Colbertinum* tatsächlich zugeschrieben wurde –,[94] vielmehr beglaubigt der Märtyrertod das im Leben abgelegte Zeugnis für Christus, wobei solche Nachahmung Christi prinzipiell von jedem Christen gefordert ist.[95]

Die Vorstellung, dass durch den Tod des Märtyrers auch Nicht-Märtyrer Anteil am Heil erhalten könnten, hat ihre Pointe darin, dass – zumal unter „großkirchlichen" Verhältnissen – die Martyriumsbereitschaft aller Christen zwar erhofft, aber nicht realistisch erwartet werden konnte; dies zeigt der Streit über die ‚*Lapsi*' während und nach der decischen Verfolgung. Wurde das Martyrium als „Bluttaufe" verstanden,[96] mussten jene ein für allemal als verloren betrachtet werden. Wenn nun aber ein Martyrium nicht nur für den Protagonisten selbst, sondern auch für weitere Christen heilsstiftend wirken konnte, war der Weg frei, um theologisch und seelsorgerlich mit dem Versagen von Christen in Verfolgungssituationen umzugehen: Der Märtyrer sühnt seine *und* fremde Sünden.[97] Der Märtyrertod eröffnet damit prinzipiell die Möglichkeit des Loskaufs anderer Christen. Bereits Ignatius von

---

[88] Pontius, vita Cypr. 17 (CSEL 3/3, CVIII,23–26 Hartel).

[89] P. Cypr. 1,2 (168,8f. M.): „*Christianus sum et episcopus*"; vgl. Leppin, Bischofsmartyrium (wie Anm. 81), 255f. zur Relevanz des Amtes in Cyprians Reflexionen über die Legitimität einer Flucht vor dem Martyrium. Diese Dimension fehlt in den *allen* Christen geltenden Ausführungen Tertullians über die Unmöglichkeit einer solchen Flucht; dazu Bähnk, Notwendigkeit des Leidens (wie Anm. 56), 168–193.

[90] Pontius, vita Cypr. 18 (CSEL 3/3, CIX,10–13 Hartel).

[91] Pontius, vita Cypr. 17 (CSEL 3/3, CVIII,23 Hartel): „*martyrii primitia*".

[92] M. Polyc. 14,2 (12,29 M.): ἐν θυσίᾳ πίονι καὶ προσδεκτῇ.

[93] Ign. Ant. Rom. 4,1f. (210,14–212,2 Lindemann/Paulsen); vgl. Butterweck, Martyriumssucht (wie Anm. 49), 29f.

[94] M. Colb. 96 (PG 5, 981A); vgl. Butterweck, Martyriumssucht (wie Anm. 49), 35.

[95] Vgl. Ign. Ant. Eph. 1,1; 10,3 (178,12f.; 184,26 Lindemann/Paulsen) u. ö.

[96] Tert. anim. 55,5 (CChr.SL 2, 863,40 Waszink): „*tota paradisi clauis tuus sanguis est*"; vgl. bapt. 16,1f. (FC 76, 202,5–14 Schleyer). Auch für Cyprian konnte die Wassertaufe zwar Sünden erlassen, allein die Bluttaufe verlieh aber ewige Tugend (Fort. praef. 4; CSEL 3/1, 319,10f. Hartel). Hierzu und zum Folgenden vgl. Angenendt, Heilige (wie Anm. 6), 63.

[97] Vgl. Orig. hom. in Num. 24,1 (GCS 30, 226,6f. Baehrens): „*Donec enim sunt peccata, necesse est requiri et hostias pro peccatis.*"

Antiochien bezeichnete sich wiederholt als „Lösegeld" (ἀντίψυχον), das den anderen Christen zu Gute komme.[98] Die Rolle der Märtyrer als Fürsprecher wurde in Karthago von Tertullian vertreten[99] und zur Zeit Cyprians auf die lebenden Konfessoren übertragen, was zum Konflikt mit der Bußgewalt des Bischofs führte. Die Märtyrer rückten durch ihre Nachahmung Christi also in eine Mittlerrolle.[100] Das erforderte wiederum eine trennscharfe Begrifflichkeit: Bereits das Polykarpmartyrium schärfte ein: „Diesen [sc. Christus] verehren wir (προσκυνοῦμεν) als den Sohn Gottes, die Märtyrer aber lieben wir (ἀγαπῶμεν) in angemessener Weise als Jünger und Nachahmer des Herrn wegen der unüberbietbaren Zuneigung zu ihrem König und Lehrer – wenn doch auch wir deren Teilhaber und Mitjünger (κοινωνοί τε καὶ συμμαθηταί) würden!"[101]

Wie missverständlich solche Unterscheidungen waren, zeigt sich daran, dass noch Augustin mit dem Vorwurf konfrontiert wurde, die Märtyrerverehrung sei nur pagane Götterverehrung in anderem Gewand.[102] „Für uns sind die Märtyrer keine Götter; wir kennen nur einen und denselben Gott, der sowohl unserer ist als auch der der Märtyrer", stellte Augustin fest,[103] und noch kürzer konstatierte er in einer Predigt: „Sie sind Märtyrer, aber sie waren Menschen!"[104] Zwar seien alle Christen dazu aufgerufen, „die Märtyrer Christi nachzuahmen".[105] Doch dass diese als Menschen Zeugen Christi werden konnten, verdankten sie dem Heiligen Geist, „durch den sie mit jenem göttlichen Feuer entflammt waren."[106] Dieses Bemühen um terminologische und sachliche Klarheit war umso dringlicher, als die liturgische Verehrung der Märtyrer und ihrer Reliquien, die schon für Polykarp bezeugt

---

[98] Ign. Eph. 21,2; Smyrn. 10,2; Pol. 2,3; 6,1 (190,17; 232,6; 236,15; 238,15 Lindemann/Paulsen); vgl. dazu Wendebourg, Martyrium (wie Anm. 75), 303.

[99] Vgl. Aland, Märtyrer (wie Anm. 37), 62 mit Verweis auf die bei Bähnk, Notwendigkeit des Leidens (wie Anm. 56), 270–279 diskutierten Belege.

[100] Theologisch reflektiert begegnet die „Ähnlichkeit zwischen dem Opfer Christi und dem Opfer der Märtyrer" und deren daraus resultierendem Dienst (διακονεῖν) der Vermittlung der Sündenvergebung bei Origenes (mart. 30; GCS Orig. I, 27,2 Koetschau); dazu Angenendt, Heilige (wie Anm. 6), 36; 106; Aland, Märtyrer (wie Anm. 37), 60f.

[101] M. Polyc. 17,3 (16,3–7 M.; Übers. Lindemann/Paulsen [wie Anm. 40], 278–280).

[102] Diesen Vorwurf erhob der Manichäer Faustus (Aug. c. Faust. XX 21; CSEL 25, 561,18–20 Petschenig). Vgl. serm. 273,3 (PL 38, 1249) zur Verehrung des Fructuosus, in dessen Martyriumsbericht das Thema von Gottes- und Menschenverehrung schon im Rahmen der Gerichtsverhandlung zwischen dem Statthalter Aemilianus und dem Diakon Eulogius zur Sprache kommt: *„Aemilianus praeses Eulogio dixit: Numquid et tu Fructuosum colis? Eulogius dixit: Ego Fructuosum non colo, sed ipsum colo quem et Fructuosus colit"* (M. Fruct. 2,7f.; 178,13–16 M.); vgl. den Boeft, Martyres sunt (wie Anm. 80), 117f.

[103] Aug. civ. XXII 10 (CChr.SL 48, 828,5–7 Dombart/Kalb): *„sed nobis martyres non sunt dii, qui unum eundemque Deum et nostrum scimus et martyrum."*

[104] Aug. serm. Lambot 26,2 (PLS 2, 831): *„Martyres sunt, sed homines fuerunt."*

[105] Aug. serm. 325,1 (PL 38, 1447): *„ut per eas congregatio membrorum Christi admoneatur imitari martyres Christi. Haec est omnino huius festivitatis utilitas."* Vgl. dazu Paul-Albert Février, Martyre et sainteté, in: Les fonctions des saints dans la monde occidental (wie Anm. 2), 51–80, hier 52.

[106] Aug. in Joh. 94,2 (zu Joh 16,5; CChr.SL 36, 562,13–16 Willems): *„[...] facturus eos erat martyres suos, id est testes suos per Spiritum sanctum: ut illo in eis operante persecutionem quaecumque aspera tolerarent, nec frigescerent a caritate praedicandi, illo diuino igne succensi"*; vgl. den Boeft, Martyres sunt (wie Anm. 80), 123f.

ist,[107] nach dem Ende der staatlichen Christenverfolgungen erst recht einen Aufschwung erlebte. Wenn Christus- und Märtyrerfeste nebeneinander standen, musste aber klargestellt werden, wem welche Art der Verehrung zukam. Entsprechend wichtig war die Frage, welche Märtyrer denn verehrt werden sollten, hatte doch schon Cyprian den dann von Augustin gegenüber den Donatisten aufgegriffenen Grundsatz vertreten: „Es kann niemand Märtyrer sein, der nicht zur Kirche gehört."[108] Nicht zufällig entwickelte sich in der Spätantike eine formelle „bischöfliche Heiligsprechung" von Märtyrern durch feierliche Translation, erstmals bezeugt bei Ambrosius durch die Erhebung der Reliquien von Gervasius und Protasius (386) – nach Offb 6,9 – wonach „am Altar" die Seelen derer zu finden seien, „die umgebracht worden waren um des Wortes Gottes und um ihres Zeugnisses willen" (διὰ τὴν μαρτυρίαν).[109]

3. Transformationen in der Spätantike und im Mittelalter

Mit dem Galerius-Edikt vom 30. April 311 endete die Ära der Christenverfolgungen – und damit auch die Gefahr, um des Glaubenszeugnisses willen durch den römischen Staat zu Tode gebracht zu werden. Das Martyrium drohte fortan nur noch jenen Christen, die sich der neuen Nähe von Kirche und Staat widersetzten: Die Donatisten betrachteten sich als „Märtyrerkirche" und setzten auch die literarische Tradition der Märtyrerakten fort.[110] Aber auch auf großkirchlicher Seite war die Zeitdiagnose oft pessimistisch. Hieronymus berichtete in der Einleitung zu seiner *Vita Malchi*, er habe sich vorgenommen, eine Kirchengeschichte zu schreiben, die dokumentiere,

> „wie von der Ankunft unseres Erlösers bis zu unserer Zeit, das heißt von den Aposteln bis zum Abschaum dieser Zeit, wie und durch wen die Kirche Christi gegründet und gefördert worden ist, wie die Verfolgungen sie stark machten und die Blutzeugen sie krönten und wie, nachdem sie christliche Kaiser bekommen hatte, ihre Macht und ihr Reichtum wuchs, während sich ihr sittlicher Zustand verschlechterte."[111]

---

[107] Vgl. M. Polyc. 18,2 (16,9–15 M.). Werden in Polykarps Fall die römischen Behörden erst von den anwesenden Juden darauf hingewiesen, wie dringend sich die Christen „Gemeinschaft mit seinem heiligen Fleisch" wünschen (M. Polyc. 17,1; 14,26f. M.: κοινωνῆσαι τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ σαρκίῳ), so scheint dies in Lyon schon bekannt gewesen zu sein, denn die Körper der Gemarterten wurden verbrannt und die Asche in die Rhône gestreut (M. Lugd. 1,61f.; 80,26–35 M.).

[108] Cypr. unit. eccl. 14 (CChr.SL 3, 259,337f. Bévenot): *„Esse martyr non potest qui in ecclesia non est"*; vgl. den Boeft, Martyres sunt (wie Anm. 80), 118.

[109] Vgl. Ambr. ep. 77,13 (CSEL 82/3, 134,133–135,141 Zelzer); dazu Angenendt, Heilige (wie Anm. 6), 173.

[110] Vgl. z. B. die *Passio Marculi* über einen donatistischen Bischof, der am 29.11.347 von einem Felsen gestürzt wurde (c. 12; TU 134, 287,381–388 Maier). Von großkirchlicher Seite wurde umgehend bestritten, dass es sich um ein Martyrium handele, vielmehr habe Marculus Selbstmord begangen (Optat. c. Parmen. III 6; CSEL 26, 83,7–16 Ziwsa). Im Anschluss an Cyprian stellte Optat fest, nur innerhalb der Kirche könnten sich wahre Martyrien ereignen – was Donatisten *a priori* ausschloss (ebd. 85,5–12; vgl. Butterweck, Martyriumssucht [wie Anm. 49], 132f.).

[111] Hier. vita Malchi 1 (SC 508, 186,13–19 Leclerc/Morales; Übers. Manfred Fuhrmann, Christen in der Wüste. Drei Hieronymus-Legenden, Zürich – München 1983, 23).

Die Verehrung der „alten" Märtyrer erlebte einen Aufschwung in der Memorialkultur der Spätantike. In Rom übertrafen die Märtyrer Agnes und Laurentius die alteingesessenen Apostel Petrus und Paulus an Popularität. Offenbar wurde erst jetzt, d. h. im späten 4. Jahrhundert, eine *Passio* des Laurentius († 258) aufgezeichnet, in der sich der Diakon nicht nur als humorvolles Hinrichtungsopfer erweist, sondern auch, zur Herausgabe des Kirchenschatzes aufgefordert, die Armen als Schatz der Kirche bezeichnet und so den Reichtum der nachkonstantinischen römischen Kirche mit ihrem diakonischen Anspruch versöhnt.[112] Agnes wiederum schrieb man ein *„duplex martyrium pudoris et religionis"*[113] zu: Sie war um ihrer Keuschheit *und* um ihres Glaubens willen verfolgt worden und erhielt daher im Urteil der Nachwelt gleich zwei Kronen, als Jungfrau und als Märtyrerin.[114] Das Ideal der Virginität tritt hier gleichberechtigt neben dasjenige der Glaubenstreue bis in den Tod.

Damit ist Agnes repräsentativ für die Annäherung und latente Verschmelzung von Askese und Märtyrertum, die im 4. Jahrhundert zum Leitbild eines „unblutigen Martyriums" führt.[115] Askese war im Christentum nicht erst ein Phänomen der Spätantike, erlebte aber angesichts der von Hieronymus und vielen anderen beklagten Verweltlichung der Kirche einen signifikanten Bedeutungszuwachs. Doch blieb das Martyrium das Maß, an dem sich asketisches Leben messen lassen musste: Athanasius unterstrich in der *Vita Antonii*, sein Heiliger habe das Martyrium bewusst gesucht, obwohl er sich nicht selbst habe ausliefern wollen (diese Differenz wird genau beachtet!). Während der diokletianischen Christenverfolgung habe Antonius „den Bekennern in den Bergwerken und Gefängnissen gedient" und sie vor Gericht seelsorgerlich unterstützt.[116] Als der Richter dies bemerkte, habe er sämtliche Mönche aus Alexandrien verbannt; Antonius aber sei unbefangen vor dem Richterstuhl umherstolziert (was nun kaum anders denn als versuchte Selbstauslieferung zu verstehen ist!). Doch sei er von Gott für andere Zwecke bewahrt worden, nämlich um weitere Menschen in die spirituelle Existenz in der Wüste einzuführen.[117] Dass es ihn „zu schmerzen schien, dass er nicht Zeugnis abgelegt hatte",[118] begegnet in der Hagiographie des Mittelalters als Topos: Der Missionsbischof Ansgar († 865) klagte bitter, dass ihm das Martyrium verwehrt geblieben sei, das ihm doch als jungem Mann in einer Vision verheißen worden war. Asketische und missionarische Bemü-

---

[112] Prudent. perist. II 189–204 (CSEL 61, 303 Bergman); vgl. Grig, Making martyrs (wie Anm. 37), 140. Zur römisch-christlichen Memorialkultur vgl. Steffen Diefenbach, Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr., Berlin – New York 2007.

[113] Ambr. virg. I 2,9 (FC 81, 112,11f. Dückers); vgl. Grig, Making martyrs (wie Anm. 37), 79.

[114] Hier. ep. 130,5,2 (CSEL 56, 179,22–24 Hilberg); Prudent. perist. XIV 7–9 (427 B.).

[115] Zu diesem Prozess vgl. grundlegend Kampert, Sterben der Heiligen (wie Anm. 73).

[116] Athan. v. Ant. 46,2 (SC 400, 258,6–260,12 Bartelink).

[117] Athan. v. Ant. 46,6 (260,23–27 B.). Von dem damaligen Mönch und späteren Bischof von Edessa, Rabbula, wird berichtet, dass er das Martyrium zu erreichen suchte, indem er in Baalbek (Heliopolis) pagane Tempel attackierte, von Gott aber für das Bischofsamt aufbewahrt wurde (S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta, hg. von J. Joseph Overbeck, Oxford 1865, 169,24–170,20); vgl. dazu Georg Günter Blum, Rabbula von Edessa: der Christ, der Bischof, der Theologe, Louvain 1969, 30–32.

[118] Athan. v. Ant. 46,6 (260,24 B.): Ἀυτὸς μὲν οὖν λυπουμένῳ ἐῴκει, ὅτι μὴ μεμαρτύρηκεν.

hungen böten keine echte Äquivalenz.[119] Entsprechend eindringlich argumentierte sein Biograph Rimbert:

> „Es gibt bekanntlich zwei Arten des Martyriums: das verborgene in friedlichen Zeiten und das offenkundige in Verfolgungen; trotz seiner Bereitschaft zu beiden wurde ihm nur das erste zuteil. Täglich opferte er sich am Altar seines Herzens Gott auf mit Tränen, Nachtwachen, Fasten, Abtötung des Fleisches und fleischlicher Begierden; so erlangte er das Martyrium der Friedenszeit. Zum offenkundigen Martyrium des Leibes fehlte ihm ein Verfolger, nicht die Bereitschaft."[120]

Bereits Sulpicius Severus bedauerte, dass es Martin von Tours nicht vergönnt gewesen sei, das Martyrium zu erleiden; doch habe er durch sein Leiden und Handeln im Leben gleichen Ruhm erworben wie die Märtyrer.[121] Schon Cyprian hatte gegenüber Christen, die an einer Epidemie anstatt um ihres Glaubens willen zu sterben drohten, betont, es sei ein Unterschied, ob man nicht den Mut oder nur nicht die Gelegenheit zum Martyrium habe.[122] Unter äußeren Umständen, die diese Gelegenheit nicht mehr boten, wurde nun die *Bereitschaft* zur Lebenshingabe das Kriterium – eine Bereitschaft, die man zunehmend in der asketischen Lebensführung, der *mortificatio carnis*, sah.[123] Vorgebildet war diese Transformation im Konzept des Bekenners: „Stirbt ein Konfessor und hat wider Willen keine Strafe erlitten, so gilt vor Gott statt Blut die Glaubensstärke",[124] stellte Paulinus von Nola fest. Daher war der Konfessor Felix für ihn ein „*sine sanguine martyr*".[125] Entscheidend für diesen Titel war Felix' *Wille* zu sterben, nicht die Todesart als solche.[126]

---

[119] Rimbert, vita Anskarii 40 (FSGA 11, 124,1–18 Trillmich); vgl. Angenendt, Heilige (wie Anm. 6), 66.

[120] Rimbert, vita Anskarii 42 (130,9–16 Tr.): „*Nam cum duo martyrii esse genera constet, unum in pace ecclesiae occultum, alterum persecutionis articulo ingruente manifestum, utrumque voluntate tenuit, ad alterum effectu pervenit. Quia enim cotidie se per lacrimas, vigilias, ieiunia, carnis macerationem et desidiorum carnalium mortificationem in ara cordis Deo mactabat, martyrium profecto, quod pacis tempore potuit consecutus est. Quia vero ad apertum corporis martyrium persecutor sibi, non animus, defuit.*"

[121] Sulp. Sev. ep. 2,12f. (CSEL 1, 144,17–27 Halm).

[122] Cypr. mort. 17 (CChr.SL 3A, 26,292f. Simonetti): „*aliud est martyrio animum deesse, aliud animo defuisse martyrium.*"

[123] Vgl. z. B. Ambr. virg. I 3,10 (FC 81, 114,4f. Dückers): „*Non enim ideo laudabilis virginitas, quia et in martyribus repperitur, sed quia ipsa martyres faciat*"; Hier. ep. 130,5,3 (CSEL 56, 180,10 Hilberg): „*Habet et seruata pudicitia martyrium suum*"; Cass. conl. XVIII 7,7 (CSEL 13, 515,24–516,3 Petschenig/Kreuz); vgl. Adalbert de Vogüé, „Martyrium in occulto". Le martyre du temps de paix chez Grégoire le Grand, Isidore de Séville et Valerio de Bierzo, in: Fructus centesimus (wie Anm. 46), 125–140, hier 127.

[124] Paul. Nol. carm. 14,5f. (CSEL 30, 46 Hartel/Kamptner): „*Non confessor obit poenas non sponte lucratus / acceptante Deo fidam pro sanguine mentem.*" Vgl. dazu Fevrier, Martyre (wie Anm. 105), 66.

[125] Paul. Nol. carm. 12,9; vgl. auch carm. 14,10f. (43; 46 H./K.). Vgl. Grig, Making martyrs (wie Anm. 37), 110: „Paulinus' Felix provided an ideal model for sanctity in an age of transition: in the peaceful Church where martyrs were nevertheless still being found, and while the heroisation of the pastoral and ascetic endeavours of monks, bishops and other ecclesiasts had begun. Ultimately, the significance of Felix is not so much as Paulinus' 'special friend', but as a constructed saint for a new Christian elite of ascetic men in clerical office." Vgl. Helmut Seng, Felix sine sanguine martyr. Die Norm der Heiligkeit und ihre symbolische Erfüllung bei Paulinus von Nola, carmen XIV, in: StPatr 43. 2006, 483–489.

[126] Paul. Nol. carm. 14,22f.; 18,148–151 (46; 104 H./K.).

In der Spätantike erfolgte also eine Ausweitung des Martyriumsbegriffs auf die asketische Lebensführung, aber auch auf missionarisches Wirken und andere Widerfahrnisse. Bischof Euseb von Vercelli, der im Zuge des trinitarischen Streits ins Exil gehen musste, galt für Maximus von Turin als Märtyrer,[127] ebenso Victricius von Rouen für Paulinus von Nola, denn er sei „für alle ein Zeichen vollkommener Tugend und vollkommenen Glaubens".[128] Hieronymus schrieb über die in Bethlehem verstorbene Asketin Paula, sie sei „nach einem langen Martyrium gekrönt worden: Denn nicht nur das vergossene Blut wird als Glaubensbekenntnis angerechnet, sondern auch die Hingabe einer treuen Seele durch das tägliche Martyrium."[129] Fast schon eine Umkehrung der Prioritäten formulierte Petrus Chrysologus zu Apollinaris von Ravenna: „Nicht so sehr der Tod als vielmehr Glaube und Demut erzeugen den Märtyrer."[130] Vollends auf das asketische Leben zielte schließlich Faustus von Riez in einer Predigt über den Märtyrer Genius von Arles: „Lasst uns ein neues Martyrium erwerben, nicht durch den Tod des Fleisches, sondern durch die Abtötung des fleischlichen Lebens, damit auch über uns Lebende gesagt werden kann: ‚Wertvoll ist in den Augen des Herrn der Tod seiner Heiligen' (Ps 116,15)."[131] Augustin versuchte, die unterschiedlichen Wege zur Seligkeit in ein System zu bringen: „Jener Garten des Herrn, Brüder, enthält nicht nur die Rosen der Märtyrer, sondern auch die Lilien der Jungfrauen, das Efeu der Verheirateten und die Veilchen der Witwen."[132] Gregor der Große unterschied als gleichberechtigte Formen das Martyrium *„in mente"* und *„in mente simul et in actione"*; jenes ereigne sich *„in occulto opere"*, dieses *„in publico"*. So „können wir in der Friedenszeit der Kirche leben und dennoch den Palmzweig des Martyriums erwerben"[133] – auch ohne irdische Verfolger.

---

[127] Max. Taur. serm. 7,1 (CChr.SL 23, 24,3 Mutzenbecher) u. ö.; vgl. auch CIL V 6723: *eusebius episcopus et martur*; dazu Grig, Making martyrs (wie Anm. 37), 106.

[128] Paul. Nol. ep. 18,9 f. (FC 25/2, 426,22 f. Skeb): *„formula omnibus perfectae virtutis et fidei"*. Vgl. Commod. instr. 3(7) (CChr.SL 128, 44,14–45,18 Martin): *„Multa sunt martyria, quae sunt sine sanguine fuso. / Alienum non cupire, uelle martyrii habere, / linguam refrenare, humilem te reddere debes, / uim ultro non facere nec factam reddera contra, / mens patiens fueris: intelleger martyrem esse."*

[129] Hier. ep. 108,31,1 an Eustochium (CSEL 55, 349,11–13 Hilbert): *„non solum effusio sanguinis in confessione reputatur, sed deuotae quoque mentis seruitus cotidianum martyrium est"*; Übers. Schade, BKV 15, 147; vgl. Kampert, Sterben der Heiligen (wie Anm. 73), 346 f. sowie 159 zu Venant. Fort. vita Radegundis 26 (MGH.SRM II, 373,8–15 Krusch) weiterhin Aug. serm. 326,2 (PL 38, 1450): *„Sic Deus vult unumquemque christianum probare, ut probatum velit cum martyribus coronare."*

[130] Petr. Chrys. serm. 128,1 (CChr.SL 24B, 789,12 f. Olivar): *„Non tam mors quam fides et deuotio martyrem facit."*

[131] Faustus von Riez (Eusebius Gallicanus, serm. 56,9; CChr.SL 101A, 654,120–123 Glorie): *„Acquiramus nobis nouum, non carnis morte sed carnalis uitae mortificatione, martyrium, ut de nobis quoque etiam uiuentibus dici possit: ‚Pretiosa in conspectu Domini, mors sanctorum eius'"*; zu den zuletzt zitierten Stellen vgl. Fevrier, Martyre (wie Anm. 105), 55.

[132] Aug. serm. 304,2 (PL 38, 1396): *„Habet, habet, fratres, habet hortus ille dominicus, non solum rosas martyrum, sed lilia virginum, et conjugatorum hederas, violasque viduarum"*; vgl. von Campenhausen, Idee des Martyriums (wie Anm. 5), 140; Fevrier, Martyre (wie Anm. 105), 54. Hier. ep. 108,31,1 (CSEL 55, 349,14 Hilberg) ordnet dagegen Rosen *und* Veilchen den Märtyrern zu, die Lilien den Asketen: *„illa corona de rosis et uiolis plectitur, ista de liliis"*; vgl. de Vogüé, Martyrium in occulto (wie Anm. 123), 126.

[133] Greg. hom. in Evang. 35,7 (FC 28/2, 698,19 f. Fiedrowicz): *„et in pace Ecclesiae vivimus et tamen martyrii palmam tenemus"*; vgl. dial. III 26,7 f. (SC 260, 371,52–55 de Vogüé/Antin); Isid. etym. VII 11,4; dazu de Vogüé, Martyrium in occulto (wie Anm. 123), 128 f.

Auf dem Weg ins Frühmittelalter klärte sich die Zuordnung von Askese und Martyrium: Der Klostereintritt erschien alsbald als „zweite Taufe", die alle bisherigen Sünden abzuwaschen vermochte.[134] Benedikt von Nursia beschrieb als „vierte Stufe der Demut" die Fähigkeit, allen Anfeindungen stand zu halten und so Christus nachzufolgen.[135] Die irischen Mönche kannten „rote", „weiße" und „blaue" Martyrien als Symbole für Hinrichtung, Askese oder Buße.[136] Das monastische Ideal der *peregrinatio* führte zu einer neuen Form des Martyriums *in publico*: Nicht nur war der Weg zu den „Heiden" beschwerlich, er konnte auch direkt in den Tod führen. Die Vita Bonifatii aus der Feder Willibalds widmet sich einem solchen *sanctus martyr*[137] und bringt dabei die neue Belegung des Martyriumsbegriffs im Kontext der Heidenmission präzise zum Ausdruck:

> „Sie alle [sc. die Gefährten des Missionsbischofs] streuten in Gemeinschaft mit dem heiligen Bonifatius des himmlischen Lebens Samen soweit unter das Volk und erlangten durch die Gnade des Herrn Gottes solchen Preis, dass ihnen, die nach der Vorschrift der apostolischen Lehre [Apg 4,32] ein Herz und eine Seele waren, auch ein und dieselbe Palme des Märtyrertums und des Triumphes Herrlichkeit zuteil wurde."[138]

Der Tod des Bonifatius spiegelt das Motiv der machtlosen Überlegenheit: Seine Begleiter, die „die Heiligen und bald zum Märtyrertod Bestimmten gegen die wütende Macht des Volkes zu schützen" versuchten,[139] hält der Bischof zurück, denn nun sei das Lebensende durch Gottes Ratschluss herangekommen, und ihnen sei die sofortige Aufnahme in den Himmel verheißen. „Mit solcher Lehre Ermahnung trieb er die Schüler [auf dem Weg zur] Krone des Märtyrertums freundlich an."[140] Der Bericht über den Leichenzug in Richtung Fulda spricht durchgehend von Bonifatius als einem heiligen Märtyrer, der von den Friesen erleiden musste (oder durfte!), was den Christen zu früheren Zeiten von den Römern gedroht hatte: den Tod um des Zeugnisses Christi willen. Anders als in der Antike wurde er aber nicht in seinem heimatlichen Umfeld zum Märtyrer, sondern in der Fremde, in die er bewusst gegangen war, um das Wortzeugnis durch das Blutzeugnis zu beglaubigen. Doch

---

[134] Vgl. Angenendt, Heilige (wie Anm. 6), 98.

[135] Reg. Ben. VII 35–43 (CSEL 75, 46f. Hanslik).

[136] Vgl. Clare Stancliffe, Red, White and Blue Martyrdom, in: Dorothy Whitelock u. a. (Hg.), Ireland in Early Mediaeval Europe. Studies in Memory of Kathleen Hughes, Cambridge 1982, 21–46, bes. 36–44.

[137] Willibald, vita Bonif. praef. (FSGA 4, 456,11 Rau). Vgl. zuletzt Gereon Becht-Jördens, Die Ermordung des Erzbischofs Bonifatius durch die Friesen: Suche und Ausgestaltung eines Martyriums aus kirchenpolitischer Notwendigkeit?, in: AmrhKG 57. 2005, 95–132.

[138] Willibald, vita Bonif. 8 (512,10–14 R.): „*Qui etiam in tantum vitae aeternae semen cum sancto Bonifatio late per populum devulgantes, domino Deo patrocinante diffamaverunt, ut quibus iuxta apostolicae institutionis normam ‚cor erat unum et anima una', una eademque et palma esset marteri et remuneratio triumphi.*"

[139] Ebd. (514,1f. R.): „*sanctos contra insensatum (postmodum martyres) furentes populi exercitum defendere gestiunt.*"

[140] Ebd. (514,21f. R.): „*tali doctrinae hortamento discipulos ad coronam martyrii affabiliter incitabat.*"

kehrte der Leichnam des Heiligen in die Heimat zurück und wurde zum Bezugspunkt eines Kultes und darin zum „Fürsprecher in alle Ewigkeit".[141]

Das blutige Martyrium wird im Kontext christlich-heidnischer Konflikte also erneut als Norm der Heiligkeit erkennbar. Hatte Bonifatius – wie Martin von Tours – erfolgreich gegen pagane Heiligtümer gekämpft,[142] so kam hingegen im 11. Jahrhundert der angelsächsische Missionar Wolfred in Schweden bei der Zerstörung eines Thorbildnisses grausam ums Leben; „doch der Märtyrerkranz brachte die würdige Seele in den Himmel."[143] Die Auseinandersetzungen mit den „Heiden" im Norden Deutschlands und in Skandinavien beschrieb Adam von Bremen als regelrechte Christenverfolgung. Den Slawen im Bereich der Hamburger Erzdiözese gestand er zwar ein Widerstandsrecht gegen ungerechte christliche Richter und Markgrafen zu, doch gingen die Aufständischen so brutal gegen Klerus und Laien vor, dass sich der Chronist dies allein durch den „Hass auf die Christen" erklären konnte.[144] Mit *odium* wird eine der ältesten Anklagen gegen das Christentum[145] gegen die Heiden gewendet, die letztlich gerade keinen „gerechten" Widerstand leisteten, sondern die Christen nur um ihres Christseins willen töteten und zuvor noch „zum Schauspiel für Engel und Menschen" machten (1 Kor 4,9).[146] Soziale, religiöse und ethnische Gründe für die Auseinandersetzungen gingen hierbei eine so enge Symbiose ein, dass auch in reinen Machtkonflikten getötete Christen als „Blut-" und d. h. „Glaubenszeugen" erscheinen konnten. Adam referiert dazu den Ausspruch des Dänenkönigs Sven Estridson, es gebe „in Schweden oder Dänemark so viele Märtyrer, dass sie kaum von einem Buch erfasst werden könnten."[147]

Nicht zufällig erhoben in dieser Zeit die Päpste den Anspruch, allein über die Verehrung von Märtyrern und Heiligen zu entscheiden, um deren Zuwachs zu begrenzen und zu steuern.[148] Das 13. Jahrhundert erlebte die Kanonisation von

---

[141] Ebd. (520,18 R.): *„perpetualiter patronum"*. Vgl. Angenendt, Heilige (wie Anm. 6), 37: „Einen Märtyrer, den man selbst noch erlebt und dessen blutigen Leichnam man vor Augen gehabt hatte, begriff man als unfehlbaren Fürsprecher."

[142] Sulp. Sev. Mart. 13,1–9 (SC 133, 280–282 Fontaine); Willibald, vita Bonif. 6 (494,4–27 R.).

[143] Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum II 62 (FSGA 11, 302,11–13 Trillmich): *„Et ille quidem pro talibus ausis statim mille vulneribus confossus, animam laurea dignam martyrii transmisit in coelum."*

[144] Adam, Gesta II 43 (278,12–14 Tr.): *„Apud Hammaburg eo tempore ac deinceps multi ex clero et civibus in captivitatem abducti sunt, plures etiam interfecti propter odium christianitatis."* Für den Hinweis auf diesen in der Forschung zum Martyriumsverständnis wenig beachteten Zusammenhang danke ich Thies Jarecki.

[145] Zum *odium humani generis* vgl. Tacit. ann. XV 44,4f. (BiTeu 369,14–25 Heubner).

[146] Adam, Gesta II 43 (278,17–280,8 Tr.) zitiert einen Bericht des dänischen Königs: *„‚Sexaginta', inquit, ‚presbyteri, ceteris more pecudum obtruncatis, ibi ad ludibrium servati sunt. Quorum maior loci praepositus Oddar nomen habuit, noster consanguineus. Ille igitur cum ceteris tali martyrio consummatus est, ut, cute capitis in modum crucis incisa, ferro cerebrum singulis aperiretur. Deinde ligatis post tergum manibus confessores Dei per singulas civitates Sclavorum tracti sunt [et aut verbere aut alio modo vexati], usque dum deficerent. Ista illi ‚spectacula facti et angelis et hominibus' in stadio medii cursus exhalaverunt victorem spiritum."*

[147] Adam, Gesta II 43 (280,11f. Tr.): *„tantos habemus in Dania vel Sclavania martyres, ut vix possint libro comprehendi."*

[148] Vgl. Renate Klauser, Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert, in: ZSRG.K 71. 1954, 85–101; André Vauchez, La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques, Turin – Paris 1981,

ganzen drei Märtyrern: der 1079 ermordete Erzbischof Stanislaus von Krakau, der 1252 getötete dominikanische Inquisitor Petrus Martyr von Verona und der 1208 durch Schergen des Grafen von Toulouse zu Tode gebrachte Legat Innocenz' III. gegen die Katharer im Languedoc, Petrus von Castelnau,[149] allesamt dem Papsttum hochverbundene Männer. Die zahlreichen franziskanischen Missionare, die (oft zunächst ohne päpstlichen Auftrag) in muslimischen Ländern wirkten und dabei zu Tode kamen, wurden dagegen nicht oder erst viel später zu den Ehren der Altäre erhoben.[150]

Die Begegnung des Christentums mit dem Islam bildete neben der Mission den zweiten Ort des Martyriums im Mittelalter. Besondere Aufmerksamkeit genießen dabei die „Cordobenser Märtyrer": 45 Christen und Christinnen, die von 851 bis 859 in Cordoba hingerichtet wurden.[151] Es handelte sich um Opfer individueller Denunziationen, aber auch um Selbstauslieferer.[152] Die zeitgenössische Hagiographie – deren Quellenwert naturgemäß umstritten ist[153] – weist Analogien zur vorkonstantinischen Zeit auf. Auch in Cordoba bauten Christen Kirchen und waren durch ihren Klerus öffentlich präsent, bis diese Präsenz durch Martyrien prekär wurde. Viele Christen scheinen den islamischen Staat akzeptiert und sogar hohe Stellungen bekleidet zu haben.[154] Es war diese Selbstverständlichkeit des Lebens in „ungläubiger" Umgebung, die in den Kreisen, zu denen die Chronisten Alvar und Eulogius gehörten, als problematisch empfunden wurde und gegen die sich einzelne Christen zum Protest durch das Martyrium aufgerufen sahen. Erst dieser Protest hatte für die verbleibenden Glaubensgenossen Einschränkungen zur Folge – und sorgte postwendend für innerkirchlichen Rechtfertigungsdruck.[155]

Kritik entzündete sich vor allem daran, dass im Zusammenhang mit den Exekutionen keine Wunder geschahen.[156] Dem Tod wurde damit die göttliche Beglaubi-

---

25–37; Thomas Wetzstein, Heilige vor Gericht. Das Kanonisierungsverfahren im europäischen Spätmittelalter, Köln 2004.

[149] ActaSS Maii 7; Aprilis 29; Martii 5; vgl. dazu James D. Ryan, Missionary Saints of the High Middle Ages: Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization, in: The Catholic Historical Review 90. 2004, 1–28, hier 3f.

[150] Vgl. Ryan, Missionary Saints (wie Anm. 149), 8–24 zu Franziskanern des 13. und 14. Jahrhunderts.

[151] Vgl. dazu jetzt Igor Pochoshajew, Die Märtyrer von Cordoba: Christen im muslimischen Spanien des 9. Jahrhunderts, Frankfurt 2007.

[152] Dies wurde (auf staatlichen Druck!) von einem Konzil (852) verhandelt – ohne eindeutige Lösung: „Einerseits bestätigte die Synode den Status der vorausgegangenen Martyrien, andererseits verbot sie freiwillige Martyrien für die Zukunft" (Pochoshajew, Märtyrer [wie Anm. 151], 159 Anm. 656 zu Eulogius, Memoriale sanctorum II 15,2f., in: Corpus Scriptorum Muzarabicorum, hg. von Ioannes Gil, Bd. II, Madrid 1973, 434,1–435,12); zum Problem der Selbstauslieferung der Cordobenser Märtyrer vgl. auch schon Butterweck, Martyriumssucht (wie Anm. 49), 221–224.

[153] Vgl. Jessica A. Coope, The Martyrs of Cordoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion, Lincoln NE 1995, 40f.

[154] Vgl. Pochoshajew, Märtyrer (wie Anm. 151), 161f.

[155] Vgl. Pochoshajew, Märtyrer (wie Anm. 151), 166. Für diese Martyrien scheint also die These de Ste. Croix' (referiert in Anm. 50) zuzutreffen, dass erst provokatives Verhalten zu staatlichen Repressionen führte.

[156] Eulog. Mem. sanct. I 13 (CSM II, 379,1–3 Gil); vgl. zum Folgenden Pochoshajew, Märtyrer (wie Anm. 151), 55–60.

gung als Martyrium vorenthalten, er erschien als sinnlos. Eulogius entgegnete, entscheidend sei nicht das Wunder als solches, vielmehr liege das Proprium des Martyriums im Streben nach dem verdienstlichen Tod;[157] und dieses Streben speise sich aus dem Eifer für Gott und der Liebe zu ihm.[158] Das Ausbleiben von Wundern beweise letztlich nur, dass das gegenwärtige Christentum ihrer nicht würdig sei.[159] Denn anstatt die Märtyrer zu kritisieren, sollten alle Christen vor den muslimischen Machthabern ihren Glauben bekennen.[160] Die Schriften des Eulogius verhandeln die Haltung zum Leben unter dem Islam ebenso wie die Haltung der frühen Christen zum römischen Staat im literarischen Medium der Märtyrerberichte, d. h. im Modus einer pointierten Distanznahme – die nicht die Haltung der meisten Cordobenser Christen gewesen sein dürfte.

Das Martyrium unter „Ungläubigen" wurde schließlich im Zusammenhang des „heiligen Krieges" aktuell.[161] Waren die Märtyrer in der Alten Kirche und im muslimisch beherrschten Spanien Opfer einer übermächtigen Staatsgewalt gewesen, so rief Kaiser Heraklios im Krieg gegen die Perser (622/23) seine Truppen dazu auf, ihr Leben „Gott um eurer Brüder willen zu opfern: Mögen wir die Krone des Martyriums gewinnen, auf dass wir künftig gepriesen werden und unseren Lohn von Gott erhalten!"[162] Ob dieses Versprechen mit der Kirche abgestimmt war, erfahren wir nicht. Drei Jahrhunderte später (963) verweigerten sich die byzantinischen Bischöfe jedenfalls dem Wunsch von Kaiser Nikephoros Phokas, den Tod von Soldaten als Martyrium und den laufenden Krieg als „Heiligen Krieg" zu bezeichnen.[163]

Im Westen wurde die Frage nach Soldaten als Märtyrern mit den Kreuzzügen virulent. Der Kreuzzugsaufruf Urbans II. im Jahr 1095 mahnte nach zeitgenössischen Berichten, „im Namen Christi vieles zu erleiden: Elend, Armut, Nacktheit, Verfolgung, Not, Krankheit, Hunger und anderes".[164] Das Leiden (*pati*) um Christi Willen wurde verstärkt durch die als Kreuzzugsablass in Aussicht gestellte „vollständige Bußleistung",[165] die den Kreuzfahrer in den selben Gnadenstand wie den

---

[157] Eulogius, Memoriale sanctorum I 15 (CSM II, 381,14–17 Gil): „*sanctitas et timor Domini cultusque regni caelestis non nisi ab idoneis et perfectis procedunt, signa uero atque prodigia et sancti et reprobi faciunt, quae nihil aliud quam notitiam uanam etiam aliquando hominum conferunt.*"

[158] Eulogius, Apologeticus Martyrum 6 (CSM II, 479,18–21 Gil): „*Et si nemo maiorem habet dilectionem quam qui animam suam pro amicis suis ponat [Joh 15,13], quanto excellentiori caritate ferendus est qui pro Deo suo decertat usque ad mortem?*"

[159] Eulogius, Memoriale sanctorum I 13f. (CSM II, 379,3–380,18 Gil) mit Verweis auf Greg. I. moral. XXXIV 3,7.

[160] Eulogius, Memoriale sanctorum I 17 (CSM II, 381,5–9 Gil).

[161] Vgl. dazu jetzt Egon Flaig, „Heiliger Krieg". Auf der Suche nach einer Typologie, in: HZ 285. 2007, 264–302, bes. 294–302: „Kriegerisches Martyrium im Christentum".

[162] Theoph. Conf. AM 6115 (PG 108, 617B): Θύσωμεν οὖν τῷ Θεῷ ἑαυτοὺς ὑπὲρ τῆς τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν σωτηρίας. Λάβωμεν στέφος μαρτύρων, ἵνα καὶ ὁ μέλλων ἡμᾶς χρόνος ἐπαινέσῃ, καὶ ὁ Θεὸς τοὺς μισθοὺς ἀποδόσῃ; vgl. hierzu und zum folgenden Zitat Flaig, „Heiliger Krieg" (wie Anm. 161), 295.

[163] Zonaras XVI 25 (PG 135, 121C) mit Verweis auf Bas. ep. 188 can. XIII.

[164] Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum I 1 (zit. n. Hans Eberhard Mayer, Idee und Wirklichkeit der Kreuzzüge, Germering b. München 1965, 9).

[165] Konzil von Clermont (1095), can. II (zit. n. Mayer, wie Anm. 164, 10): „*Quicumque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione ad liberandam ecclesiam dei Ierusalem profectus fuerit, iter illud pro omni poenitentia reputetur*"; vgl. Johannes Schilling, Kreuzzug und Friedensreich,

Märtyrer versetzte und mögliche Befleckungen im Kampf auslöschte (eine Wirkung, die das Martyrium auch bei Kirchenmännern mit zweifelhaftem politischem Verhalten haben konnte, so bei Erzbischof Thomas Becket).[166] Urban selbst vermied jedoch, wie schon Gregor VII., den Begriff des Martyriums.[167] Die Chronisten des 11. Jahrhunderts waren diesbezüglich weniger skrupulös: Schon der Biograph Leos IX. betrachtete die in der Schlacht von Civitate 1053 gegen die Normannen gefallenen Soldaten als Märtyrer.[168] Gleiches gilt für die Historiker des ersten Kreuzzugs. Guibert von Nogent nannte die Kreuznahme ein *„gloriosum martyrii munus"*; das Chronicon Casauriense erklärte: „Wenn jemand auf der Kreuzfahrt oder im Kampf für Christus stirbt, wird er unter die Märtyrer gerechnet, und alle seine Sünden sind getilgt."[169] Wenige Jahrzehnte später begründete Bernhard von Clairvaux das geistlichen Rittertum mit der Idee des Martyriums:

> „Wie glorreich kehren die Sieger aus dem Gefecht zurück! Und wie selig sterben die Märtyrer im Kampf! Freue dich, tapferer Athlet, wenn du im Herrn lebst und siegst; aber mehr noch frohlocke und rühme, wenn du stirbst und zum Herrn gelangst. Das Leben ist fruchtbringend und ruhmreich der Sieg; aber beidem wird mit Recht ein seliges Sterben vorgezogen. Denn wenn ‚selig sind, die im Herrn sterben' (Offb 14,13), werden das nicht umso mehr die sein, die für den Herrn sterben?"[170]

Nicht nur mit dem Sterben *pro Domino*, auch mit der Vorstellung des Christen als Athleten ist die urchristliche Martyriumstopik präsent. Doch lässt sich im Mittelalter insgesamt eher Zurückhaltung konstatieren, den Kampf gegen die „Ungläubigen" als Martyrium zu bezeichnen. Gegenüber den Martyrien der Alten Kirche fehlte hier ja das Element der radikalen Passivität, und Soldaten, die sich bewusst in dem Kampf mit oft überlegenen Heeren von „Ungläubigen" begaben, konnten gar als Selbst-

---

in: Religion, Friedrich Schweitzer (Hg.), Politik und Gewalt, Gütersloh 2006, 185–197, hier 189; Flaig, „Heiliger Krieg" (wie Anm. 161), 296.

[166] Vgl. Angenendt, Heilige (wie Anm. 6), 80.

[167] Vgl. James A. Brundage, Voluntary Martyrs and Canon Law: The Case of the First Crusaders, in: CrSt 27. 2006, 143–160, hier 146.

[168] Vgl. die anonyme – früher einem Wibert zugeschriebene – Vita Leos IX. aus Toul, cap. II 21 (11) (MGH.SRG 70, 228,18–24 Krause): *„Et quoniam pro fide Christi afflicteque gentis liberatione devotam mortem voluerunt subire, multiplicibus revelationibus monstravit [sc. Deus] eos divina gratia in celesti regno perhenniter gaudere. Nam et ipsis diversis modis sese ostenderunt Christi fidelibus dicentes se non esse lugendos exequiis funebribus, immo in superna gloria sanctis coniunctos martyribus."* Vgl. Collin Morris, Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade, in: Diana Wood (Hg.), Martyrs and Martyrologies, Oxford 1993, 93–104, hier 97.

[169] Chronicon Casauriense 5: *„si quisquam in via, sive in pugna, pro Christo moreretur, in numero Martyrum absolutis ab omnibus peccatis suis computantur"*; Guibert von Nogent, Gesta Dei II 4; diese und zahlreiche weitere Belege zitiert Alfons Becker, Papst Urban II. (1088–1099), Bd. II: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug, Stuttgart 1988, 406 Anm. 316; vgl. Brundage, Voluntary martyrs (wie Anm. 167), 148; Morris, Martyrs (wie Anm. 168), 101f.; H.E.J. Cowdrey, Martyrdom and the First Crusade, in: Peter W. Edbury (Hg.), Crusade and Settlement, Cardiff 1985, 46–56.

[170] Bernhard von Clairvaux, De laude novae militiae I 1 (Sämtliche Werke, hg. von Gerhard B. Winkler, Bd. I, Innsbruck 1990, 272,1–5): *„Quam gloriosi revertuntur victores in proelio! Quam beati moriuntur martyres in proelio! Gaude, fortis athleta, si vivis et vincis in Domino; sed magis exsulta et gloriare, si moreris et iungeris Domino. Vita quidem fructuosa, et victoria gloriosa; sed utrique mors sacra iure praeponitur. Nam si ‚beati qui in Domino moriuntur', non multo magis qui pro Domino moriuntur?"* Vgl. Schilling, Kreuzzug (wie Anm. 165), 191.

mörder – und damit als ethisch und kanonisch unsichere Kantonisten – gelten.[171] Thomas von Aquin bestimmte das Martyrium als Akt höchster Vollkommenheit, „weil es unter den anderen tugendhaften Akten am meisten die Vollkommenheit der Liebe anzeigt".[172] Diese Liebe, die mit Joh 15,13 spezifiziert wurde („Niemand hat größere Liebe als der, der sein Leben lässt für seine Freunde") und auf die sich bereits Kaiser Heraklios berufen hatte, war bei näherem Hinsehen mit dem Soldatenhandwerk nur schwer kompatibel.

4. Märtyrer im Verständnis der Wittenberger Reformation

Nach einem Bonmot von Sören Kierkegaard habe Luther einigen Schaden dadurch angerichtet, dass ausgerechnet er nicht als Märtyrer gestorben sei – und in der Tat musste sich die *Passio Doctoris Martini Lutheri*, die nach dem Wormser Reichstag 1521 kursierte und den Reformator in die Passionsgeschichte Jesu einzeichnete, darauf beschränken, dass am Ende sein Schrifttum, nicht aber er selbst verbrannt wurde.[173] Und Luther selbst empfand es als durchaus misslich, dass ihm der Märtyrertod nicht vergönnt gewesen war. Als 1527 Leonhard Kaiser hingerichtet wurde, schrieb Luther in seinem Trostbrief an dessen Gefährten in Schärding:

> „Wie scheme ich mich, wenn ich diese geschicht lese, das ich des gleichen nicht lengest (wie wol zehen mal mehr fur der welt verdienet) auch zu leiden bin wirdig worden. Wolan mein Gott, sols so sein, so sey es also, dein will geschehe."[174]

Zwar findet sich die Bewahrung vor dem Martyrium durch Gott bereits in der altkirchlichen Martyriumstheologie, wie an Cyprian und Antonius deutlich wurde. Doch war das Martyrium für Luther ein reales Phänomen: Ähnliche Trostbriefe

---

[171] So die m. E. auf das Richtige zielende Erklärung von Brundage, Voluntary martyrs (wie Anm. 167), 159 dafür, dass Soldaten als Märtyrer in der hochmittelalterlichen Kanonistik keine Rolle spielen. Die einzigen einschlägigen Belege im Decretum Gratiani (pars II c. 23 q. 5. cap. 46; q. 8 cap. 9; hg. von Emil Friedberg, Leipzig 1879 = Graz 1995, Bd. I, 944–955) entstammen nicht der Kreuzzugszeit, sondern bereits dem 9. Jh. (Leo IV., RPR[J] 2642 a. 853).

[172] Thomas von Aquin, S.Th. II-II q. 124a. 3c: *„Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maxime demonstrat perfectionem charitatis."*

[173] Vgl. Johannes Schilling, Passio doctoris Martini Lutheri. Bibliographie, Texte und Untersuchungen, Gütersloh 1989, 43–48, hier 47 (erste deutsche Rezension). Auf das Kierkegaard-Diktum weist Robert Kolb, For All the Saints. Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation, Macon GA 1987, 107 hin. Das Verständnis des Martyriums außerhalb der Wittenberger Reformation muss hier aus Raumgründen ausgespart bleiben. Hingewiesen sei auf Jean-François Gilmont, Les martyrologes du XVI[e] siècle, in: Silvana Seidel Menchi (Hg.), Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1992, 175–192; Brad S. Gregory, Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe, Cambridge MA 1999; Peter Burschel, Sterben und Unsterblichkeit: zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit, München 2004; Frank Lestringant, Lumière des martyrs: essai sur le martyre au siècle des réformes, Paris 2004; Matthias Pohlig, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung, Tübingen 2007, 341–369.

[174] Von Herrn Lenhard Keiser in Baiern, um des Euangelii willen verbrannt (WA 23, 474,16–19); vgl. David Bagchi, Luther and the Problem of Martyrdom, in: Martyrs and Martyrologies (wie Anm. 168), 209–219, hier 212; Jens-Martin Kruse, „Ja wir sind dem Herrn Christo am Kreuze gleich". Kreuzestheologie und Martyrium bei Martin Luther, in: Rainer Hering u. a. (Hg.), Gottes Wort ins Leben verwandeln. Perspektiven der (nord)deutschen Kirchengeschichte. FS Inge Mager, Hannover 2005, 69–100, bes. 80–96 (zu Luthers Trostbriefen).

schickte er 1525 nach Dithmarschen und 1527 nach Halle, wo Heinrich Zutphen bzw. Georg Winkler um des evangelischen Glaubens willen hingerichtet worden waren.[175] 1523 hatte er seine in Brüssel exekutierten Ordensbrüder Heinrich Voes und Johannes van Esschen nicht nur in einem „Brief an die Christen in den Niederlanden" gerühmt, sondern für sie auch „Ein hübsch Lied von den zwei Märtyrern Christi, zu Brüssel von den Sophisten zu Löwen verbrannt" gedichtet.[176] Die Aussicht, Märtyrer zu werden, rückte für Luther schon Anfang 1520 in greifbare Nähe, als er bemerkte, „dass ich Unverschämter bis jetzt alles gelehrt und geglaubt habe wie Johannes Hus [...] Kurz: Wir sind alle Hussiten!" Der „Doctor Bohemico" sei nicht zufällig als wahrer Nachfolger Christi vom Konzil von Konstanz verbrannt worden:

> „Es tobt ein Krieg des Herrn, der nicht gekommen ist, um Frieden zu bringen (Mt 10,34). Du [sc. Spalatin] aber hüte dich davor zu hoffen, man könne Christi Sache auf Erden mit Friedfertigkeit und Liebenswürdigkeit voranbringen. Du siehst doch, dass Christus mit seinem eigenen Blut gestritten hat – und nach ihm alle Märtyrer."[177]

Es war für Luther eine anfechtungsreiche Entdeckung, sich aufgrund der eigenen theologischen Denkbewegung mit einem solchen Häretiker in einem Boot wieder zu finden.[178] Wenige Jahre später hatte er diese Gesellschaft schätzen gelernt und stellte sich bewusst in die Reihe derer, die in Konflikt mit dem Papsttum und dadurch in Lebensgefahr geraten waren:

> „Und ob wol die widersacher diße heyligen [sc. die hingerichteten Brüsseler Augustiner] werden hussitisch, Viglephisch und Lutherisch aus schreyen, und sich yhres mords rhumen, soll uns nicht wundern, sondern deste mehr stercken, denn Christus Creutz mus lesterer haben. Aber unser richter ist nicht ferne, der wirt eyn ander urteyl fellen, das wissen wir, und sinds gewiss."[179]

Das Martyrium erfuhr als Leiden um der evangelischen Botschaft willen Hochschätzung. „Recht wie die frumen gottes kind / fur seyn wort synd gestorben. / seyn Mertrer synd sye worden", heißt es im Lied über die Brüsseler Märtyrer. Wie in der altkirchlichen Martyrologie, so steht auch hier das konkrete Ereignis in einem

---

[175] Von Bruder Henrico, in Ditmar verbrannt (WA 18, 224–250); Tröstung an die Christen zu Halle über Herrn Georgen [Winkler], ihres Predigers Tod (WA 23, 402–431); vgl. auch seine Vorrede zu: Bekantnus des Glaubens die Robertus Barns gethan hat (WA 51, 449–451). Barnes war 1540 in Smithfield verbrannt worden.

[176] WA 12, 77–80; WA 35, 411–414; zu letzterem vgl. Dick Akerboom, „Ein neues Lied wir heben an": über die ersten Märtyrer der Reformation und die Ursprünge des ersten Liedes von Martin Luther, in: Lutherische Kirche in der Welt 55. 2008, 63–82. Die Flugschriften zu solchen Hinrichtungen bezeichnet Bernd Moeller als reformatorische „Märtyrerakten"; Bernd Moeller, Inquisition und Martyrium in Flugschriften der frühen Reformation in Deutschland, in: Ketzerverfolgung (wie Anm. 173), 21–48, hier 33.

[177] Brief an Spalatin vom 14.2.1520 (WA.Br 2, Nr. 254, 42,19–24): „*Bellum Domini est, qui non venit pacem mittere [Mt 10,34]. Tu ergo cave, ne speres Christum in terra promoveri cum pace et suavitate, quem vides proprio sanguine pugnasse, et post eum omnes martyres. Ego impudens hucusque omnia Iohannis Huss et docui et tenui [...] Breviter: sumus omnes Hussitae ignorantes.*"

[178] Damit hatte ihn Johann Eck während der Leipziger Disputation behaften wollen; dazu vgl. zuletzt Volker Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2006, 145–147; weitere Belege zu Hus' Würdigung als Märtyrer durch Luther nennt Bagchi, Luther (wie Anm. 174), 211; 217 Anm. 42; vgl. auch Kolb, All the Saints (wie Anm. 173), 38f. zu Hus als Heiligen und Kirchenlehrer bei Nikolaus von Amsdorf und Matthias Flacius Illyricus.

[179] Ein Brief an die Christen in den Niederlanden (WA 12, 79,4–8).

kosmischen Rahmen: „Der alte feynd sye fangen liess [...]". Und weil sich die Märtyrer standhaft zeigten, hätten ihre Gegner versucht, sie zu verleumden: „Sie sagen, in der letzten not / die knaben noch auff erden / sych sollen han umbkeret"[180] – was Luther bestritt. Denn zum Bekennen und Lehren des Glaubens gehöre notwendig das Leiden:

> „Wolan, will ich ein Christ sein, so mus ich die hofefarbe auch tragen, der liebe Christus gibt kein ander gewand aus an seinem hofe. Es mus gelitten werden."[181]

Entsprechend sah Luther die frühe Kirche als jene glückliche Zeit an, in der Christen um ihres Glaubens willen gestorben seien, bevor die Papstkirche dem ein Ende gemacht habe.[182] In „Von den Konziliis und Kirchen" (1539) fungieren Leiden und Verfolgung sogar als *notae ecclesiae*.[183] Dabei wird das Martyrium kreuzestheologisch zentriert: Das Kreuz verleiht Leiden und Sterben von Christus her Sinn.[184] Der Ruhm der Märtyrer ist daher nichts anderes als der Ruhm Gottes, der in den Blutzeugen wirkt.[185] Damit gewann Luther auch ein Kriterium für die Beurteilung von Martyrien seiner Gegner. Denn als Märtyrer galt seinen Anhängern auch Thomas Müntzer, der selbst unter der Folter bei seinem Verständnis des Evangeliums geblieben war, ebenso die Täufer, die sich vielfach als unbeugsam in der Verfolgung erwiesen.[186] Auch Zwingli wurde nach seinem Tod in der Schlacht bei Kappel als Märtyrer gefeiert. Luther führte dagegen denselben Grundsatz wie Augustin gegen die Donatisten an: „*Non poena sed causa facit martyrem.*"[187] Nicht das heroische Ertragen von Strafen, sondern das Zeugnis für Christus macht den individuellen Tod zum gedenkenswerten Martyrium.

---

[180] Ein hübsch Lied von den zwei Märtyrern Christi (WA 35, 414), Strophen 2,7–9; 3,1; 11,7–9. Das Gerücht, die Brüsseler Augustiner hätten vor ihrem Tod widerrufen, bezeugt auch Erasmus: Einer der Hingerichteten habe einen Franziskaner in einer Traumerscheinung darüber informiert – was Erasmus für reine Erfindung hielt. Die Mönche seien als Christen und d. h. als Märtyrer gestorben („*testati sunt mori Christianos*": Brief an Carolus Utenhovius vom 1.7.1529; Opus Epistolarum, hg. von P.S. Allen, Bd. VIII, Oxford 1934, Nr. 2188, 209–216, hier 211,58–212,71).

[181] Sermon vom Leiden und Kreuz (16.4.1530; WA 32, 29,30–33).

[182] Vgl. Kolb, All the Saints (wie Anm. 173), 23; Bagchi, Luther (wie Anm. 174), 209f.

[183] WA 50, 641,35–642,7.

[184] Vgl. den in die „Dictata super Psalterium" inserierten „Sermo de martyribus" (1514; WA 3, 342,39–346,43); dazu Kruse, Kreuzestheologie und Martyrium (wie Anm. 174), passim.

[185] Dazu Robert Kolb, From Hymn to History of Dogma: Lutheran Martyrology in the Reformation Era, in: More than a Memory (wie Anm. 32), 295–313, hier 296f. Vgl. Luthers Vorrede zu Spalatins „Magnifice consolatoria exempla" (1544, zit. Anm. 192; WA 54, 114f.): „*Ubi ergo spiritu dominante loquuntur et operantur, sunt eorum verba et opera colligenda ceu fragmenta Evangelica, ut quae Dominus Christus in eis operatus sit, et vere sint Christi ipsius opera.*"

[186] In einer Predigt zu Estomihi (1540) nannte Luther auf dem Hintergrund solcher zweideutigen Erfahrungen sogar den Teufel einen „maximus martyr" (WA 49, 27,16f.); vgl. Bagchi, Luther (wie Anm. 174), 213f.

[187] An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen, Vermahnung (1540; WA 51, 402,12–15.29–31); ähnlich Philipp Melanchthon, Verlegung etlicher unchristliche Artickel, welche die Wiedertäufer fürgeben (CR 3, 34); zur Bedeutung dieses Augustin-Zitats im Reformationsjahrhundert vgl. Gregory, Salvation at Stake (wie Anm. 173), 329–339. Als Beispiel sei nur die achte Magdeburger Zenturie (wie Anm. 196), 859 zitiert: „*Verum quia non supplicium, sed causa pia, iusta & honesta martyrem facit [...]*".

Aus dieser Perspektive war es unmöglich, dass die Märtyrer Verdienste erwerben und dadurch Fürsprecher für die Lebenden sein könnten. Der Bruch mit der mittelalterlichen Heiligen*anrufung* (einschließlich des Wallfahrts-, Reliquien- und Ablasswesens) war für Luther unausweichlich. Doch galten ihm die Heiligen als Exempla christlichen Lebens und göttlichen Handelns am Menschen. So betonte er in den *Resolutiones* zu seinen Ablassthesen:

> „Die Leiden der Märtyrer und Heiligen müssen [uns] vielmehr als Vorbild dienen, wie wir [unsere] Leiden ertragen sollen."[188]

Die Rolle der Heiligen als *Exempla fidei* ging auch in die lutherischen Bekenntnisschriften ein: Sowohl die CA als auch deren Apologie betonen, das Gedenken der Heiligen diene dazu, Gott Dank zu sagen für sein Wirken in den Menschen, den eigenen Glauben zu stärken und zur Nachahmung von deren Standhaftigkeit anzuleiten – damit aber zur *imitatio Christi* in Wort und Tat.[189] Diese Zielbestimmung ging auch in evangelische Kirchenordnungen ein, wie die Hamburger Artikel von 1535 belegen.[190] Um den Glauben zu stärken und Liebe zu wecken, sollte in den Kirchen von den Heiligen gesprochen werden – und damit waren die „Apostel, Märtyrer, Bischöfe und heiligen Väter der Alten Kirche" gemeint, zu deren Gedenken der Lübecker Superintendent Hermann Bonnus 1539 eine erste Anthologie zum Gebrauch in der Predigt erstellte.[191] Welche Bedeutung die Reformatoren der Aneignung der Heiligen und Märtyrer der frühen Kirche beimaßen, zeigt ein Blick in die Frühgeschichte der evangelischen Hagiographie: In Wittenberg veröffentlichten 1544 Georg Major und Georg Spalatin ihre Sammlungen von Väterviten bzw. Passionen, 1550 Paul Eber sein „Calendarium Historicum".[192] Weitere Heiligenkalender legten Kaspar Goltwurm (1559), Andreas Hondorff (1573) und Abraham Saur (1582)

---

[188] Resolutiones disputationis de indulgentiarum virtute, conclusio LVIII (WA 1, 607,26f.): „*Martyrum autem et sanctorum poenae debent esse potius exemplum ferendarum poenarum.*" Vgl. Ulrich Köpf, Protestantismus und Heiligenverehrung, in: Peter Dinzelbacher/Dieter R. Bauer (Hgg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, 320–344, hier 328f.

[189] CA XXI; Apol. XXI,4–7 (BSLK 83; 317f.).

[190] Hamburger Artikel von 1535 für die sechs freien Reichs- und Seestädte, Art. XII (zit. n.: Die Evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jh.s, hg. von Emil Sehling, Bd. 5, Leipzig 1913, 542): „*Exempla sanctorum, quorum historiae extant, non fabulosae diligenter a praedicatoribus commendari debent populo ad confirmationem fidei et charitatis per occasionem, ut videat populus nostrae doctrinae imaginem propositam esse in sanctorum historiis, quae magnam vim habent in animis hominum ad amplectendum verbum Dei.*" Vgl. Annemarie und Wolfgang Brückner, Zeugen des Glaubens und ihre Literatur. Altväterbeispiele, protestantische Märtyrer und evangelische Lebenszeugnisse, in: Wolfgang Brückner (Hg.), Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus, Berlin 1974, 521–579, hier 530 zur selben Pointe bei Johannes Brenz und Andreas Osiander.

[191] Hermann Bonnus, Farrago praecipuorum exemplorum de Apostolis, Martyribus, Episcopis, & Sanctis Patribus ueteris Ecclesiae, qui docentes uerbum Dei, et ueritatem illius adserentes Christianae religionis fideliter patronati sunt. Quorum cognitio in primis utilis et necessaria praedicatoribus uerbi Dei [...], Schwäbisch Hall 1539.

[192] Georg Major, Vitae patrum, in usum ministrorum verbi, quo ad eius fieri potuit repurgatae, Wittenberg 1544; Georg Spalatin, Magnifice consolatoria exempla, & sententiae, ex Vitis et passionibus Sanctorum & aliorum summorum Virorum, Wittenberg 1544; Paul Eber, Calendarium historicum, Wittenberg 1550.

vor.[193] Eine erste lutherische Martyrologie publizierte Ludwig Rabus in acht Bänden zwischen 1552 und 1558.[194]

Doch der Höhepunkt frühreformatorischer Geschichtsschreibung markiert zugleich schon den Wendepunkt in der Märtyrermemoria: Die „Magdeburger Zenturien" (13 Bände, 1559–1574) verstanden das Martyrium als Hinweis auf die Wahrheit Gottes, nicht als eine Bezeugungsinstanz *sui generis*.[195] Viele Märtyrer fanden sich in Locus IV „de doctrina" wieder, nicht in Locus XII „de martyribus"; sofern es sich um Bischöfe handelte, wurden sie im einschlägigen Locus X aufgeführt.[196] Natürlich fanden Christen, die im Kampf gegen den Papst oder weltliche Fürsten den Märtyrertod gestorben waren, besondere Beachtung, was mitunter zu interessanten Konstellationen führte: So galten den Zenturiatoren der päpstliche Legat Petrus von Castelnau und der Inquisitor Petrus Martyr als Märtyrer, weil sie von fürstlichen Anhängern der Albigenser ermordet wurden. Das entbehrt nicht der Ironie, denn diese galten wiederum als Vorläufer der Reformation.[197] Wer den gleichen Feind hatte, nämlich den Papst, zählte zu den Verfolgten um des Evangeliums willen, wobei man die Häresie der Albigenser als fälschliche Zuschreibung der Verfolger ansah.

Damit verlängerte sich die Vorgeschichte der protestantischen Kirche in das Mittelalter und bis zur Antike. Die Evangelischen standen also inmitten einer Wolke von verfolgten Zeugen. Thomas Fuchs hat diesen Prozess mit dem Dual von „Gegengeschichte" und „Eigengeschichte" erklärt: Das Martyrologium stiftete Identität durch das Gedenken der von der (päpstlichen) Kirche Verfolgten, der Heiligen-

---

[193] Kaspar Goltwurm, Kirchen Calender, Frankfurt 1559; Andreas Hondorff, Calendarium Sanctorum et Historiarum, Leipzig 1573; dt.: Calendarium Historicum. Oder, Der Heiligen Marterer Historien [...], Frankfurt 1575; Abraham Saur, Diarium historicum. Das ist: Ein besondere tägliche Hauß vnd Kirchen Chronica [...], Frankfurt 1582 (^{2}1594). Zu diesen Autoren vgl. knapp Fuchs, Protestantische Heiligen-Memoria (wie Anm. 1), 601f.

[194] Ludwig Rabus, Der Heyligen außerwoehlten Gottes Zeügen / Bekennern und Martyrern [...] Historien, 8 Bde., Straßburg 1552–58 (Neuausgabe in zwei Bänden 1571/72); dazu Kolb, All the Saints (wie Anm. 173), 41–83; Burschel, Sterben (wie Anm. 173), 51–81. Nur wenig Verbreitung fanden die Historiae quaedam Martyrum (Leipzig 1573) von Luthers Tischgenossen Hieronymus Weller; vgl. Brückner, Zeugen des Glaubens (wie Anm. 190), 537f.; zu Rabus ebd. 538f.; 564f.

[195] Dazu vgl. Kolb, From Hymn (wie Anm. 185), 308–312. Gleiches gilt für Matthias Flaccius Illyricus, Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae, Basel 1556; dazu vgl. Brückner, Zeugen des Glaubens (wie Anm. 190), 557f.

[196] Vgl. z. B. zu Bonifatius: Octaua Centuria Ecclesiasticae Historiae continens descriptionem amplissimarum rerum in regno Chrisi, quae octauo post eius natiuitatem seculo acciderunt [...], Basel 1564, 802; vgl. Kolb, From Hymn (wie Anm. 185), 306. Doch ist das Urteil über den Missionsbischof letztlich negativ: „*Non Euangelium, sed legem et traditiones Antichristi praedicauit*" (ebd.; vgl. die gleiche Kritik in der Einleitung zum Bonifatius-Abschnitt, 794). In Saurs Calendarium Historicum (wie Anm. 193, ^{2}1594, 320) hingegen „wurde Bonifatius wie ein lutherischer Prediger gewürdigt" (Fuchs, Protestantische Heiligen-Memoria [wie Anm. 1], 607f.); anderen Chronisten galt er nicht als Missionar, sondern als (Proto-) Reformator der Germanen (ebd. Anm. 77).

[197] Vgl. Evan Cameron, Medieval Heretics as Protestant Martyrs, in: Martyrs and Martyrologies (wie Anm. 174), 185–207, hier 200f. zu Peter Wesenbeck, Oratio pro Waldensibus et Albigensibus Christianis (Jena 1585), in: Joachim Camerarius, Historica narratio de fratrum orthodoxorum ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia, Heidelberg 1605, 409–443 (= Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Quellen und Dokumente I,4: Quellen zur Geschichtsschreibung der Böhmischen Brüder, Hildesheim 1980).

kalender durch Erhebung früherer Verkündiger des Evangeliums zu Vorläufern der Reformation.[198] Da der Augsburger Religionsfrieden die gewaltsamen Auseinandersetzungen um die wahre Religion vorläufig eindämmte und die Zahl der „neuen Märtyrer" nicht weiter anwuchs, entfiel der Anlass zur Abfassung von lutherischen Martyrologien als einer „Gegengeschichte". In den Vordergrund trat – in Analogie zum Übergang von der Märtyrerakte zur Heiligenvita – der Heiligenkalender als „Eigengeschichte". Für den Bereich der französischen und englischen Reformation standen dagegen die Werke von Jean Crespin und John Foxe stilbildend am Anfang einer breiten und dauerhaften Tradition der Martyrologie.[199]

War nun aber Luther selbst auch ein Märtyrer? Tatsächlich scheint das die Empfindung der Zeitgenossen gewesen zu sein. Schon in der Grabrede auf Luther und im Vorwort zum zweiten Band der Wittenberger Gesamtausgabe versuchte Philipp Melanchthon einer unmittelbaren Lutherverehrung zu wehren.[200] Ludwig Rabus ließ mit Luther die jüngste Ära der Märtyrer beginnen: Er habe mit größter Standfestigkeit die zahlreichen Kämpfe in seinem Leben bestanden.[201] In den 1560er Jahren predigte Cyriakus Spangenberg in Eisleben zu jedem erdenklichen Gedenkdatum Luthers, so auch 1568 zum 85. Jahrestag seiner Taufe.[202] Hier erschien der Reformator nicht nur im Titel als „Bekenner, heiliger Märtyrer und Zeuge Christi", der Autor entwarf auch eine Kriteriologie des Martyriums: Nicht nur, wer um seines Glaubens willen sterbe, sei ein Märtyrer, sondern auch wer eingekerkert, öffentlich angefeindet oder innerlich vom Satan versucht wird.[203] Der Tod war hiernach keine notwendige Bedingung, um von einem Märtyrer sprechen zu können. Die Ausrichtung auf das Christuszeugnis – an Stelle der Versuchungen, die einem Asketen blühten – führte dazu, dass auch und gerade Luthers Schriften als konfessorische Akte gewertet wurden, was z. B. bei seiner Abendmahlsschrift von 1528 in der Tat ebenso der Titel wie der eschatologisch gestimmte Duktus nahelegten.

---

[198] Fuchs, Protestantische Heiligen-Memoria (wie Anm. 1), 592. Dabei konnte der Martyriumsbegriff – wie schon in der Spätantike – weit gefasst werden: Als verfolgter Glaubenszeuge empfand sich nach 1548 z. B. Nikolaus von Amsdorf, der seinem Namen regelmäßig „*exul*" hinzusetzte; vgl. Irene Dingel, Die Kultivierung des Exulantentums im Luthertum am Beispiel des Nikolaus von Amsdorf, in: dies. (Hg.), Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) zwischen Reformation und Politik, Leipzig 2008, 153–175, bes. 172f.

[199] Jean Crespin, Le livre des martyrs, qui est un recueil de plusiers martyrs, qui ont enduré la mort pour le nom de nostre Seigneur Jésus Christ, depuis Jean Hus jusques à ceste année presente M. D.LIIII, Genf 1554; John Foxe, Acts and Monuments of these latter and perilous dayes (Book of Martyrs), London 1563; zu letzterem vgl. jetzt Martin Ohst, Protestantische Hagiographie. Einige Bemerkungen zu John Foxe's „Acts and Monuments", in: Berndt Hamm u. a. (Hg.), Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, Stuttgart 2007, 275–287.

[200] CR 11, 272–278; vgl. Kolb, All the Saints (wie Anm. 173), 106.

[201] Rabus, Historien der Martyrer (wie Anm. 194), 2. Auflage, Bd. II, fol. 110r: Geboten wird „die Histori vom Leben/ Sterben/ vnd sonderlich vom vilfaltigen Kampff vnd Streit/ so der Ehrwürdige/ Hocherleuchtete vnnd rechte Gottes Mann/ Doctor Martin Luther/ Seliger vnd Heyliger gedechtnuß/ vmb der Bekandtnuß willen Euangelischer Warheit/ durch Gottes gnedigen beystand/ bestendigklichen außgestanden hat [...]".

[202] Cyriakus Spangenberg, Die Zehende Predigt, Von dem thewren Bekenner Gottes D. MARTINI LUTHER. Das er ein rechtschaffen heiliger MARTYRER und Bestendiger Zeuge Jhesu Christi gewesen, Eisleben 1568.

[203] Vgl. Kolb, All the Saints (wie Anm. 173), 107.

Die Ausweitung und christologische Konzentration des Martyriumsbegriffs machte Luther zum Märtyrer, was er sich selbst gewünscht hatte. Kaspar Goltwurm stellte ihm weitere „unblutige Märtyrer" zur Seite, darunter die Theologen Erhard Schnepf und Veit Dietrich, aber auch Erasmus von Rotterdam, den die Aufnahme ins reformatorische Lager wohl überrascht hätte, und den vormaligen Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen.[204] Gerade dieser wurde, wie eingangs dargestellt, nach der Niederlage von Mühlberg zum Protomärtyrer des Protestantismus.[205] Bereits die Leichenpredigt von 1554 rühmte, ein solches „Exempel der Verfolgung, Beständigkeit und Erlösung [werde] bei der Christenheit, so lang die Welt steht, zu ewigen Zeiten nicht vergessen werden".[206] Und Abraham Saur schrieb in seinem „Calendarium Historicum" über den besiegten Kurfürsten:

> „Er ist also verspeyet und verspottet/ vor Carolum V. Röm. Keyserl. May. gen Pistritz/ ein Dorff der Vniversitet Wittenberg zugehörig/ wie der HERR Christus vor Pilatum geführt/ vnnd daselbst/ in deß Keysers Gewalt und custodiam zu begeben/ vberantwortet worden. Er ist aber/ nach 5. Jahren seiner Gefengnuß/ wunderbarlich/ wider sein wissen vnd willen/ erlediget worden/ vnnd widerumb zu seinem Weib/ Kind/ Land vnnd Leuten kommen/ vnnd hat auch/ wie der König Dauid/ aller seiner vornehmsten Feinde vnglückseligen vndergang/ vnd Gottes Raach/ an jnen geübet/ erlebet und erfahren."[207]

Der Kurfürst als *imitator Christi* und als Nutznießer der göttlichen Rache – nur der erste Aspekt kann sich auf Luthers Martyriumstheologie berufen. Der zweite ist freilich von ebenso großer Signifikanz: Weit von einem real existierenden „Religionsfrieden" entfernt, wird hier die Irritation darüber erkennbar, dass sich Martyrien nicht im Kampf gegen „Ungläubige" (der ja zeitgleich erfolgte!), sondern in innerchristlichen gewaltsamen Auseinandersetzungen ereigneten. Eingedenk der Martyrien der Donatisten war das nicht prinzipiell neu. Doch endeten die Religionskonflikte der frühen Neuzeit nicht damit, dass die unterlegene Partei früher oder später von der Bildfläche verschwand – das hatten schon die Waldenser nicht getan.[208] Vielmehr standen sich mehrere auf Dauer angelegte Kirchentümer gegenüber, die je für sich martyrologische Traditionen ausbildeten. Die „interne Blutspur durch die Jahrhunderte"[209] weiter zu verfolgen ist hier nicht der Ort. Doch sollte an

---

[204] Vgl. Frieder Schulz, Das Gedächtnis der Zeugen. Vorgeschichte, Gestaltung und Bedeutung des Evangelischen Namenskalenders, in: JLH 19. 1975, 69–104, hier 76.

[205] Zur Memoria des Kurfürsten vgl. Fuchs, Protestantische Heiligen-Memoria (wie Anm. 1), 609–613; Hubert Amft, Johann Friedrich der Großmütige – Märtyrer des protestantischen Glaubens, in: Weimarbrief 2. 2003, 15–42 bleibt leider zu oberflächlich in der Anwendung der Martyriumsterminologie.

[206] Nikolaus von Amsdorf/Johann Stoltz, Vier Trostpredigten vber den Leichen des Churfürsten zu Sachsen/ Hertzogen Johans Friderichen [...], o. O. 1554, in: Paul Hohenemser, Flugschriftensammlung Gustav Freytag, Frankfurt 1925, Nr. 3647; zit. n. Fuchs, Protestantische Heiligen-Memoria (wie Anm. 1), 613.

[207] Abraham Saur, Diarium historicum (wie Anm. 193, ^{2}1594) 479; zit. n. Fuchs, Protestantische Heiligen-Memoria (wie Anm. 1), 610.

[208] Lukas Vischer, Propheten und Märtyrer im Gedächtnis der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung von Märtyrern und Heiligen, in: ÖR 55. 2006, 306–340, hier 324–334 zieht die Traditionslinie der reformierten Kirche als einer verfolgten Minderheit von den Waldensern bis zum 20. Jahrhundert nach.

[209] Vischer, Propheten und Märtyrer (wie Anm. 208), 320.

Johann Friedrich deutlich geworden sein, wie der Gedanke des Martyriums zur Zeit der beginnenden Konfessionalisierung dazu beitrug, religiöse Orientierungsnöte zu kompensieren – und so, wie in der alten Kirche, eine Welt zu strukturieren half, die man als chaotisch empfand.

5. Märtyrer und Martyriumsdeutungen: Einheit und Vielfalt

Abschließend sei in drei Punkten angedeutet, welche übergreifenden Strukturmerkmale Begriff und Konzept des Martyriums in der Kirchengeschichte aufweisen – und in welcher Hinsicht die Beschäftigung mit Märtyrern und Martyriumsdeutungen von Gewinn für die geschichtliche und gegenwärtige Selbstorientierung von Kirche und Theologie sein könnte.

1. Martyrien bedürfen der Deutung. In unterschiedlichen Kontexten diente der Grundsatz „*Non poena, sed causa facit martyrem*" als Kriterium der Unterscheidung von heroischem Sterben und Christuszeugnis bis zum Tod. Doch lässt sich auch anhand dieses Kriteriums nicht objektiv feststellen, inwieweit es sich um einen *Zeugen*-Tod handelt, vielmehr wird diese Feststellung von denen getroffen, die des oder der Verstorbenen gedenken bzw. kritisch über ihn oder sie urteilen. Ob es sich bei einem Hingerichteten um einen Märtyrer handelt, der den Tod aus Hingabe an Christus auf sich nahm, ist daher stets von der Entscheidung abhängig, wie das Bezeugen des Evangeliums von Christus in einer Kirche, Konfession oder Gemeinde verstanden wird. Und dies beeinflusst wiederum die Funktion des Märtyrergedenkens, sei es die Verehrung oder gar Anrufung der verstorbenen Zeugen, sei es deren Inanspruchnahme als Vorbilder des Glaubens und als Indikatoren des göttlichen Handelns im Menschen.
2. Innerhalb des behandelten Zeitraums verengt und verbreitert sich die Definition des μάρτυς bzw. der μαρτυρία. Wird die Vielfalt der neutestamentlichen Zeugnisterminologie mit der Konzentration auf das „Blutzeugnis" in spezifischer Weise enggeführt, so gewinnt seit der Spätantike der Martyriumsbegriff eine neue Weite, die auf Asketen, Missionare, später dann sogar auf Soldaten und auf reformatorische Prediger angewandt werden kann. Bestimmend bleibt in jedem Fall der Aspekt der radikalen Hingabe an Christus, doch macht es einen Unterschied, ob das Augenmerk primär der Person des Zeugen und damit dem christlichen Leben in seiner zeitlichen Erstreckung – so bei den Asketen, dem Evangelium als Inhalt und zugleich dem Vorgang der Bezeugung – so bei Missionaren und Verkündigern oder dem Bekennen anlässlich eines spezifischen Kairos gilt – so bei um des Glaubens willen angeklagten und hingerichteten Christen. Darüber hinaus ist nicht nur zwischen Arten der Zeugnisgabe, sondern auch zwischen den dazu befähigten Personen(gruppen) zu unterscheiden. Die mittelalterliche Konzentration auf die Asketen drängt die Laien als martyrologische Hauptfiguren der Alten Kirche in den Hintergrund, während die Wittenberger Reformation den lehrenden Märtyrer propagiert, für den der Tod nur *eine* Möglichkeit des Zeugnisses ist.
3. Das Martyrium, ob blutig oder unblutig, ist immer ein Extremfall. Märtyrer sein bedeutet, sein Leben zu verlieren, sei es physisch oder durch soziale Selbstaus-

grenzung. Von daher ist es nur konsequent, dass der Diskurs über das Martyrium stets auch die Spannung von Anspruch und Wirklichkeit transportiert. Die Leidensfähigkeit der altkirchlichen Märtyrer und ihr teilweise schwarzer Humor waren und sind keine Handlungsanweisung für Durchschnittschristen. Sicher ging es den Verfassern von Märtyrerakten und martyrologischen Traktaten auch um die Zurüstung der Christen für Konfliktsituationen. Aber ebenso – und spätestens nach dem Ende der antiken Christenverfolgungen hauptsächlich – ging es um die Bewältigung des Lebens in der Welt, d. h. um die Begrenzung der Hingabe an das irdische Leben durch das Einschärfen der Hingabe an Christus und sein Reich. Nicht nur, aber auch im literarischen und liturgischen Modus der Martyrologie hat das frühe Christentum die Orientierungsversicherung bewältigt, die dadurch entstand, dass die Christen in der Welt lebten und sich nur in dieser von ihr zu unterscheiden vermochten. *Mutatis mutandis* gilt das auch für Asketen, deren Leben als Martyrium aufgefasst wurde, und für Protestanten, die um den Evangeliums willen leiden mussten oder sogar hingerichtet wurden: Einzelne in Extremsituationen exemplifizieren das Ideal christlicher Lebenshingabe und dienen den Vielen zur Orientierung und zur Entlastung. So gesehen richtet sich das Märtyrergedenken auf einen Grenzfall christlicher Existenz. Zugleich hat es aber eine wichtige Pointe darin, auch das ganz alltägliche Christsein als Ernstfall des Glaubens im Sinne des Zeugnisses für Christus – in welcher Form auch immer – verstehen zu lehren.

Märtyrergedenken in der evangelischen Kirche

Von Wolf-Dieter Hauschild

Das 20. Jahrhundert bildet denjenigen Abschnitt der Kirchengeschichte, in welchem mehr Christinnen und Christen um ihres Glaubens bzw. ihrer Konfession willen von nichtchristlichen Mächten verfolgt und getötet wurden als in früheren Zeiten. Für die evangelische Kirche in Deutschland gab es drei Phasen, sich mit dem Gedenken an jene Toten theoretisch wie praktisch zu befassen: 1. die Zeit nach 1917 im Blick auf die deutschen evangelischen Opfer der Bolschewiken vor allem im Baltikum (später erweitert durch die Beachtung der viel zahlreicheren russisch-orthodoxen Opfer);[1] 2. die Zeit nach 1945 im Blick auf diejenigen Evangelischen, welche vom NS-Staat ermordet oder indirekt zu Tode gebracht worden waren;[2] 3. die Zeit nach 1989 im Blick auf die evangelischen Opfer der sowjetischen Besatzungsmacht und der Regierung der Deutschen Demokratischen Republik.[3]

Im Zusammenhang mit der letzten Phase erweiterte sich der Blick über Deutschland hinaus auf die deutschstämmigen Opfer in der Sowjetunion und in den sog. Ostblockstaaten. Neben beachtlichen Privatinitiativen, sowohl eine Gesamtschau als auch personengeschichtliche Details des Phänomens aus evangelischer Sicht zu präsentieren,[4] stand ein von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) insti-

---

[1] Dazu Otto Michaelis, Protestantisches Märtyrerbuch, Stuttgart 1917; [3]1932; Oskar Schabert, Märtyer. Der Leidensweg der baltischen Christen, Hamburg 1920; [5]1930 (ND Hannover 1973); ders., Baltisches Märtyrerbuch, Berlin 1926; Karl Cramer/Nikolaj Glubokovskij (Hgg.), Das Notbuch der russischen Christenheit, Berlin 1930. Eine ideologiekritische Würdigung liefert Henning Bühlmann, Die „baltischen Märtyrer" von 1919. Zur Konstruktion eines protestantischen Märtyrergedächtnisses in der Zwischenkriegszeit, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 3. 2009, 13–42.

[2] Vgl. dazu die in Anm. 4 und 5 genannte Literatur.

[3] Mit diesem Thema befasste sich als einer der ersten intensiv Heinrich Rathke, z. B. in: Todesopfer des Stalinismus in der Sowjetischen Besatzungszone (SBZ) und in der DDR, in: Mensing/Rathke (Hgg.), Widerstehen (wie Anm. 4), 103–109.

[4] Hier ragen hervor Björn Mensing/Heinrich Rathke (Hgg.), Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer, Leipzig 2002; dies., Mitmenschlichkeit, Zivilcourage, Gottvertrauen. Evangelische Opfer von Nationalsozialismus und Stalinismus, Leipzig 2003; Hans Maier/Carsten Nicolaisen (Hgg.), Martyrium im 20. Jahrhundert, Annweiler o. J. [2004]. Vgl. auch die Beiträge der Internationalen Konferenz Bekennender Gemeinschaften: Peter P. J. Beyerhaus (Hg.), Weltweite Gemeinschaft im Leiden für Christus, Nürnberg 2007.

tutionell getragenes Forschungsprojekt.[5] Dabei wurde nicht nur die diffizile Frage intensiv diskutiert, welche Personen in Betracht kämen, sondern auch das Problem der adäquaten Terminologie wurde divergent, teilweise kontrovers erörtert: Kann in der evangelischen Kirche bzw. im Protestantismus auf den oben genannten Kreis der Gewaltopfer der Begriff „Märtyrer/Märtyrerinnen" legitimerweise angewandt werden, der nach landläufigem deutsch-protestantischen Verständnis wesentlich in der römisch-katholischen Kirche beheimatet ist?[6] Dazu hat es nicht erst bei der Vorbereitung jenes EKD-Projekts, sondern schon in der Zeit nach 1945 eine bemerkenswerte Diskussion gegeben, als es darum ging, irgendwelche Formen einer Erinnerungskultur bzw. des Gedenkens in der kirchlichen Praxis zu schaffen. Für die Zeit vor 1917 kann als typisch gelten, was der Baltendeutsche Nathanael Bonwetsch (1848–1925) apodiktisch vermerkte: „Die evangelische Kirche kreiert keine Märtyrer. Ihr ist es nicht minder groß, Christo zu leben als für ihn zu sterben. Aber auch ihr ist das Gedächtnis derer wert, die auch im buchstäblichen Sinn ihrem Herrn Treue bis in den Tod bewahrt haben".[7]

Wenn bei grundsätzlich problematischen oder strittigen Themen praktische Konsequenzen gezogen werden sollen, ist die Frage nach den Kriterien für die Entscheidungsfindung besonders wichtig. Ich habe auf einer Expertentagung im Herbst 2002 zur Vorbereitung jenes EKD-Projekts versucht, eine Kriteriologie zu finden anhand der Normen, die im Luthertum bisher weithin als akzeptabel gegolten haben: der Bibel und der kirchlich rezipierten Bekenntnisschriften (mit orthodoxer Nomenklatur: *norma normans* und *norma normata*).[8] Dem hat z. B. Martin Ohst mit dem Hinweis widersprochen, dass diese Normensetzung den Begriff „evangelisch" „vom wirklichen Protestantismus der Gegenwart entschlossen abhebt".[9] In der Tat: Wenn man den gegenwärtigen deutschen Protestantismus als normative Größe nehmen wollte, dann hätte man auch bei der Diskussion um den Märtyrerbegriff nur eine unklare oder konträre Gemengelage, die ein gemeinsames Handeln – etwa die Entscheidung über ein kirchliches Gedenken an Opfer der Gewaltherrschaften – unmöglich machen würde. Dass dieses Problem nicht neu ist, zeigt der Blick auf die Zeit nach 1945. Doch zuvor sei einiges zum Grundsätzlichen und zur Vorgeschichte bemerkt, was Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion haben dürfte.

---

[5] Harald Schultze/Andreas Kurschat (Hgg.), „Ihr Ende schaut an". Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2006; [2]2008 [um etliche Biogramme erweitert]. Das Buch enthält außer einigen Grundsatzartikeln eine stupende Fülle von Biogrammen der evangelischen Märtyter bzw. Opfer von Gewalttaten im NS-Staat, im Baltikum und in der Sowjetunion, in der SBZ/DDR sowie im östlichen Europa, hauptsächlich verfasst von Andreas Kurschat und Claudia Bendick.

[6] Der Vorsitzende des Rates der EKD, Bischof Wolfgang Huber, verwies in seinem Geleitwort zu dem in Anm. 5 zitierten Buch auf CA 21 und bemerkte zutreffend: „Nicht nur im ökumenischen Gespräch, sondern auch innerhalb der evangelischen Kirche ist die Märtyrer- und Heiligenverehrung bis heute Gegenstand kontroverser Debatten."

[7] Nathanael Bonwetsch, Märtyrer und Bekenner, RE[3] 12. 1903, 48–52, Zitat ebd. 52.

[8] Wolf-Dieter Hauschild, Märtyrer und Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis, in: Schultze/Kurschat (Hgg.), Ihr Ende (wie Anm. 5), 2006, 49–69; [2]2008, 51–71.

[9] Martin Ohst, Evangelische Märtyrer? Anstoß für eine notwendige Debatte (Buchbericht), PTh 96. 2007, 366–377, Zitat ebd. 371.

1. Die frühe Kirche

Die Reformatoren haben durchweg die Kontinuität der nach dem Evangelium erneuerten Kirche (als der wahrhaft katholischen) zur frühen Kirche hinsichtlich der Lehre und Praxis betont. Deswegen ist ein kurzer Blick auf diese für unsere Thematik nicht unwichtig. Als Märtyrer (*martyres*/Zeugen) galten der Kirche seit der Mitte des 2. Jahrhunderts solche Gläubigen, die ihre christliche Überzeugung – meist in Abgrenzung vom heidnischen Staatskult – durch den gewaltsam erlittenen Tod demonstriert hatten.[10] Da das vorkonstantinische Christentum mitnichten insgesamt eine „Kirche der Märtyrer" war,[11] vielmehr dessen Großteil eine möglichst von der Gesellschaft nicht beachtete Privatreligion pflegte, spielten die öffentlich auffallenden, bemerkenswerten Bekenner und Bekennerinnen als Heroen eine hervorragende Rolle in der christlichen Frömmigkeit. Volkstümliche Übertreibung kam seit dem 3./4. Jahrhundert in der Märtyrerverehrung ebenso vor wie legendarische Stilisierung und Erfindung. Die kirchenleitenden Organe (Bischöfe etc.) korrigierten sie nur selten, förderten sie – durch Predigten, Publikationen u. a. – gelegentlich, vor allem seit dem 5./6. Jahrhundert. Dennoch blieb lange diejenige Maxime geltend, welche das älteste Zeugnis für die martyrologische Terminologie, das – in verschiedenen Schichten tradierte – Polykarpmartyrium etwa um 160 so formulierte: Allein Jesus Christus verehren wir kultisch im Gebet, die Märtyrer achten wir als Nachahmer Christi und wir wollen von diesen lernen.[12] Die weitergehende Geschichte der Märtyrerverehrung, die sich bald in den Ostkirchen wie in der lateinischen Westkirche zu einem theologisch fragwürdigen Heiligenkult entwickelte, kann hier unberücksichtigt bleiben.[13] Entscheidend ist im Blick darauf, dass die evangelischen Reformatoren im 16. Jahrhundert dies als Missbrauch, nämlich als Beeinträchtigung des Heilswerkes Jesu Christi kritisierten, dass sie aber trotzdem nicht das Heiligengedächtnis und damit das Märtyrergedenken generell ablehnten.[14]

---

[10] Dazu siehe z. B. Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 1, Gütersloh ^{3}2007, 125f.; Hans Frhr. von Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, Göttingen ^{2}1964; Theofried Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums, Münster 1980; ders., Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums, Bern u. a. 1991; Norbert Brox, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie, München 1961; Hermann Strathmann, „martys, martyreo, martyria, martyrion", in: ThWNT 4. 1942, 477–520; Christel Butterweck, „Martyriumssucht" in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien, Tübingen 1995.

[11] Einfluss auf eine derartige Sicht in früherer Zeit übte u. a. die Darstellung des katholischen Patristikers Albert Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer, München 1932.

[12] MartPol 17,3; vgl. Andreas Lindemann/Henning Paulsen (Hgg.), Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992, 278f. Zum Verhältnis von Christuskult und Märtyrerverehrung vgl. Hans Frhr. von Campenhausen, Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums, in: ders., Aus der Frühzeit des Christentums, Tübingen 1963, 253–301; Gerd Buschmann, Das Martyrium des Polykarp, Göttingen 1998, 324–361.

[13] Dazu vgl. z. B. Bernhard Kötting, Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Ges. Aufsätze Bd. 2, Münster 1988, 43–222; Peter Brown, Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit, Leipzig 1991.

[14] Vgl. dazu den 2. Abschnitt und generell Robert Lansemann, Die Heiligentage, besonders die Marien-, Apostel- und Engeltage in der Reformationszeit, Göttingen 1938; Georg Kretschmar/René

Märtyrer sind Zeugen, die für eine von ihnen geglaubte, nicht rational-allgemeingültig beweisbare Wahrheit mit ihrer persönlichen Existenz im Tode eintreten. Seit den frühesten Zeiten des Christentums gilt Jesus Christus als der exemplarische Ur-Märtyrer, d. h. als der schlechthinnige Zeuge der göttlichen Wahrheit, der sein Zeugnis mit dem Tod besiegelt hat. Es ist für unsere Thematik nicht unerheblich zu beachten, dass er als ein politischer Aufrührer von der römischen Besatzungsmacht durch die besonders schändliche Kreuzigung hingerichtet worden ist. Wie „Christus" (Messias, d. h. Aufrührer) seitdem ein politisch verdächtiges Prädikat war, so galt auch der wohl von römischen Behörden eingeführte Begriff „Christen" als Synonym für politisch renitente Außenseiter.[15] Das verkannte zwar grundlegend deren ausschließlich religiöse Motivation, verdeutlichte aber, dass sie für das herrschende System ein politisch relevanter Störfaktor waren. Sich daran zu erinnern, ist für die Würdigung der Märtyrerinnen und Märtyter im 20. Jahrhundert nicht unwichtig. Denn im Christentum liegen seit den Anfängen das religiöse und das politische Element eigentümlich ineinander oder mindestens nebeneinander. Die unerquickliche seinerzeitige Diskussion darüber, ob ein Zeuge Christi wie Dietrich Bonhoeffer als ein echter Märtyrer oder nur als ein politischer Widerstandskämpfer zu würdigen sei, entlarvt sich in der historischen Perspektive – wie generell die Infragestellung einer evangelischen Verwendung des Märtyrerbegriffs – als historisch unangemessene Alternativbildung. Die religiöse Motivation von Christen und Christinnen implizierte seit dem 1./2. Jahrhundert stets auch eine politische Dimension.

Wenn das kirchliche Märtyrergedenken ein von der Institution und somit offiziell von der Gesamtheit der evangelischen Christinnen und Christen in Deutschland getragener Ritus bzw. Akt sein soll, bedarf es – wie gesagt – allgemein anerkannter Kriterien. Der Berufung auf Jesus Christus als Urbild des Märtyrers kommt dabei höchstes Gewicht zu. Im Neuen Testament klingt sie nur sporadisch an, so vor allem in der Johannes-Apokalypse,[16] wo Jesu Martyrium, sein Zeugnis und Tod, eng verbunden ist mit dem Bekennermut und der Todesbereitschaft seiner Gläubigen (Apk 1,2; 12,17; 19,10; 20,4), deren Existenz insgesamt auf das Martyrium als Christusbekenntnis zielt (z. B. Apk 6,9; 11,7; 12,11). In historischer Perspektive wird man konstatieren müssen, dass diese Verbindung von Zeugnis und Tod oder Leiden im Begriff *martyria/martys* seit den christlichen Anfängen angelegt war und nicht zufällig in den von Verfolgungen besonders betroffenen Gemeinden Kleinasiens seit ca. 90–160 eine konzeptionell-martyrologische Deutung erfuhr.[17]

Laurentin, Der Artikel vom Dienst der Heiligen in der Confessio Augustana, in: Harding Meyer/Heinz Schütte (Hgg.), Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens, Paderborn – Frankfurt/Main 1980, 256–280.

[15] Zusammenfassung bei Hauschild, Lehrbuch Bd. 1 (wie Anm. 10), 115–125.

[16] Vgl. z. B. Baumeister, Anfänge (wie Anm. 10), 211–228; Ulrich Wilckens, Theologie des Neuen Testaments, Bd. I/Teilbd. 4, Neukirchen-Vluyn 2005, 284–289; Anna Maria Schwemer, Prophet, Zeuge und Märtyrer. Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum, in: ZThK 96. 1999, 320–350.

[17] Dazu Baumeister, Anfänge (wie Anm. 10), 257–270; Buschmann, Martyrium (wie Anm. 12), 89–129.

Seit dem 3. Jahrhundert galt die Differenzierung zwischen Märtyrerinnen/Märtyrern und Konfessoren. Letztere waren Gläubige, die infolge der Christenverfolgungen ins Gefängnis gesperrt oder zur Zwangsarbeit (z. B. in Bergwerken) verurteilt wurden, aber diese Strafe überlebten und wegen ihres mutigen Bekenntnisses als besondere Geistträger bzw. Werkzeuge des Heiligen Geistes galten.[18] Mindestens bis zum 4. Jahrhundert wurde ihnen zwar eine herausgehobene Verehrung zuteil, die ihren Ort in den jährlichen Gedenkgottesdiensten hatte, aber ihnen wurde von den Theologen keine Heilsmittlerschaft zugesprochen, die mit Christi Heilswerk hätte verbunden oder parallelisiert werden können.[19] In dieser Hinsicht konnten die Reformatoren des 16. Jahrhunderts mit Recht eine Kontinuität zur frühen Kirche beanspruchen und die erst später entstandene römisch-katholische Märtyrer- und Heiligenverehrung als Missbrauch bzw. Fehlentwicklung ablehnen.

2. Die Reformation und Martin Luther

Für unser Thema ist besonders zu beachten, was die evangelischen Reformatoren im 16. Jahrhundert dazu gelehrt haben. Deren Bekenntnisschriften haben das Martyrium bzw. die Märtyrer nur selten und eher beiläufig angesprochen, meist im Zusammenhang mit der Ablehnung der römisch-katholischen Praxis des Heiligenkults.[20] Die wichtigste und wohl einflussreichste Aussage der Bekenntnisschriften zum Thema steht in CA 21,1, „daß man der Heiligen gedenken soll, auf das wir unseren Glauben stärken, so wir sehen, wie ihnen Gnad widerfahren, auch wie ihnen

[18] Letzteres verdeutlicht z. B. die „Traditio apostolica" Hippolyts (Kap. 9) von ca. 220, wenn sie festsetzt, dass ein Konfessor, der Diakon oder Presbyter werden soll, keiner Handauflegung (d. h. Geistmitteilung) für dieses Amt bedarf; vgl. Traditio Apostolica, hg. v. Wilhelm Geerlings, FC 1, Freiburg u. a. 1991, 238. Hippolyt, der 235 infolge der Zwangsarbeit in Sardinien starb, galt als Märtyrer, nicht dagegen der 249/250 im Gefängnis gefolterte Origenes, welcher ca. 254 diesen Verletzungen erlag. Die Differenzierung zwischen Märtyrern und Konfessoren (die für die Diskussion im 20. Jahrhundert und heute nicht unwesentlich ist) tritt beispielhaft zutage bei Athanasius, Vita Antonii 46; Antonius wollte Märtyrer werden, aber sich nicht freiwillig den Behörden ausliefern; so diente er den Konfessoren in den Bergwerken und Gefängnissen; vgl. PG 26, 909.

[19] Beispielhaft sei auf Basilius von Cäsarea verwiesen, von dem vier Märtyrerpredigten überliefert sind. Diese preisen die Märtyrer als Vorbilder des Bekennens und der Standhaftigkeit und rufen die Gemeinden zur Nachahmung auf: Hom. 5 In Iulittam; PG 31, 237–241; Hom. 18 In Gordium; ebd. 489–508; Hom. 19 In Quadraginta martyres; ebd. 508–525; Hom. 23 In Mamantem; ebd. 589–600. In zwei Predigten begegnet der Gedanke, dass die Märtyrer als vom Himmel aus wirksame Heilige den Gläubigen helfen z. B. bei ihren Gebeten, bei Krankheiten, beim Schutz vor Feinden (Hom. 19,8; 23,1). In Hom. 19,8 (PG 31,524 C) begegnet für diese Beistandsfunktion die hymnische Prädikation: „O heiliger Chor"... „O gute Teilhaber an den Sorgen, Mitwirkende (bzw. Helfer) bei den Gebeten, mächtigste Gesandte (bzw. Vermittler)". Dass letzterer Begriff *(presbeutai)* keine Gebets- oder Heilsmittlerschaft impliziert, zeigt der gesamte Kontext der vier Homilien. Die Märtyrer im Himmel sind Gesandte sowohl der Gläubigen als auch Gottes, die den Gläubigen auf Erden beim Beten beistehen. Es ist klar (s. dazu unten), dass auch diese Vorstellung zu der reformatorischen Position nicht passt.

[20] Belege bei Hauschild, Märtyrer (wie Anm. 8), 60–64.

durch Glauben geholfen ist; darzu, daß man Exempel nehme von ihren guten Werken, ein jeder nach seinem Beruf".[21]

Diesem Grundsatz einer von der evangelischen Rechtfertigungslehre her veränderten Auffassung und Praxis entsprach die Beibehaltung einiger weniger Heiligentage neben den Christusfesten, den Marien- und Aposteltagen in evangelisch-lutherischen Territorien. Das regelten die Kirchenordnungen, als eine der ältesten 1528 die „Christlike ordeninge" für die Stadt Braunschweig von Johannes Bugenhagen.[22] Sie nahmen den Heiligentagen den Feiertagsstatus und verlegten das entsprechende Gedenken auf den folgenden Sonntag, was zweifellos eine bewusste Bedeutungsminderung für die gemeindliche Praxis implizierte. In der Braunschweiger Ordnung, wie in der Hamburger 1529 und in der Lübecker 1531, hob Bugenhagen zusammen mit den Aposteltagen die Gedenktage für Maria Magdalena am 22. Juli und für Laurentius am 10. August besonders hervor.[23] Ansonsten ließ er hier nur das Fest des heiligen Auctor (keines Märtyrers!) bestehen, weil dieser seit dem 13. Jahrhundert große lokalpatriotische Bedeutung in Braunschweig besaß.[24] Außer Laurentius/Lorenz waren keine Märtyrer berücksichtigt, und auch dieses wurde nicht gedacht als eines solchen sondern als „des hilgen kastenherren edder diakens", weil Bugenhagen auf die finanzielle Versorgung der evangelischen Gemeinden so großen Wert legte.[25] In der Hamburger und der Lübecker Ordnung wurden die Bischöfe Willehad und Ansgar (ebenfalls keine Märtyrer) für den Sonntagsgottesdienst nach Lichtmess wegen ihrer Bedeutung für die Heidenmission im Lande hervorgehoben.[26] Aus Bugenhagens Kirchenordnungen lässt sich also zweierlei ersehen: Die Heiligengedenktage wurden drastisch vermindert und ein spezielles Märtyrergedenken spielte nur im Blick auf Stephanus und Laurentius insofern eine Rolle, als es nicht um Heiligenverehrung, sondern um die Aufforderung zu einem diakonischen Handeln der Gemeinde ging.

Der in den Kirchenordnungen ersichtliche Befund wird bestätigt durch die im 16. Jahrhundert verfassten Heiligenkompendien, die den evangelischen Geistlichen für die Gedenktage der Heiligen zur Erinnerung an deren Vita im Gottesdienst an die Hand gegeben wurden. Dass ihre Zahl und Auflagenhöhe begrenzt war, verweist auf die nicht gerade starke Verbreitung der entsprechenden liturgischen Praxis. Luther

---

[21] BSLK 83b, 3–8. Die lateinische Fassung von CA 21,1 akzentuiert etwas anders: „quod memoria sanctorum proponi potest (öffentlich hingestellt bzw. praktiziert werden kann)".

[22] Text in: EKO VI/I,1 (1955) 348–455. Vgl. generell zum Thema Lansemann (wie Anm. 14).

[23] Lansemann (wie Anm. 14), 397.

[24] Vgl. Lansemann (wie Anm. 14), 398, Anm. 21. Auctor war im 5. Jahrhundert Bischof von Metz bzw. Trier.

[25] Lansemann (wie Anm. 14), 397. Etwas präziser äußert er sich in der Lübecker Kirchenordnung: Laurentius, „ein Diakon oder Kastenvorsteher [...] ist wegen der Treue zu seinem Amt und wegen des Bekenntnisses zu Christus auf dem Rost gebraten worden"; Lübecker Kirchenordnung von Johannes Bugenhagen 1531, hg. v. Wolf-Dieter Hauschild, Lübeck 1981, 148. Vgl. seine Bemerkung in: Die Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542, hg. v. Walter Göbell, Neumünster 1986, 74f: „Am Stephanstag soll man von den Diakonen oder den Dienern der Gemeinenkasten predigen, dabei das Beispiel des Laurentius anführen, damit den Leuten die Pflicht der Fürsorge für die Armen eingeprägt werde".

[26] Lübecker Kirchenordnung (wie Anm. 25), 149; Johannes Bugenhagen, Der Ehrbaren Stadt Hamburg Christliche Ordnung 1529, hg. v. Hans Wenn, Hamburg 1976, 130.

regte 1535 an, die weit verbreiteten Heiligenbücher – z. B. „Legenda aurea" und „Vitae Patrum" – durch ein Buch mit weniger unwahren, erfundenen Heiligengeschichten zu ersetzen, welches neben der Bibel große seelsorgerliche Bedeutung besäße, wobei ihm der Hinweis auf das Leiden der Gläubigen wichtig war.[27] Als erster realisierte diese Anregung der Schüler Melanchthons und Bugenhagens, der Lübecker Superintendent Hermann Bonnus mit seinem 1539 publizierten Werk über die Viten von Aposteln, Märtyrern und Kirchenvätern.[28] Einige Jahre später verfassten die Wittenberger Georg Major und Georg Spalatin aufgrund von Luthers Drängen entsprechende Werke, die nur eine Auflage oder wenige Neudrucke (wie Bonnus' Buch) erlebten.[29] Das verdeutlicht, dass das Märtyrergedenken im Leben der evangelisch-lutherischen Kirche keine besondere Rolle spielte.

Das wichtigste Beispiel für die breite und wohl auch populäre Verankerung des Märtyrerbegriffs dürfte die liturgische Verwendung von Luthers deutscher Übertragung des sogenannten ambrosianischen Hymnus „Te Deum laudamus" sein, die erstmals wohl 1529 im Gesangbuch erschien:[30] Zusammen mit den Aposteln und Propheten werden die Märtyrer als Künder des Gotteslobs genannt, denen der Lobpreis der irdischen Kirche entspricht.[31] Die meisten Kirchenordnungen sahen das Te Deum für die kurze Liturgie der Nebengottesdienste vor; es galt neben Nizänum und Apostolikum als drittes Gemeindecredo. Doch seit dem 17. Jahrhundert kam es vielerorts außer Gebrauch.[32] Es wurde erst im 20. Jahrhundert durch die liturgische und ökumenische Bewegung als Bestandteil des Gesangbuchs und der Stundengottesdienste wieder allgemein präsent in der evangelischen Kirche.[33] Dem entsprach, dass die lutherische Agende I von 1955 unter den besonderen Tagen und Anlässen als erste Kategorie die Liturgie „Am Gedenktage eines Märtyrers" vorsah

---

[27] Vorrede zu Lazarus Spenglers Bekenntnis; WA 38, 313f.

[28] Farrago praecipuorum exemplorum de Apostolis, Martyribus, Episcopis et Sanctis Patribus veteris Ecclesiae [...], Schwäbisch Hall 1539. Vgl. dazu Petra Savvidis, Hermann Bonnus, Superintendent von Lübeck (1504–1548), Lübeck 1992, 205–268. Die Tatsache, dass das 227 Blätter umfassende Buch in lateinischer Sprache erschien, verdeutlicht, dass es nicht für die Lektüre von Gemeindegliedern, sondern für die wissenschaftliche Arbeit der Geistlichen bestimmt war. Bonnus berücksichtigte die Märtyrer sporadisch und thematisierte sie nicht als spezifische Kategorie.

[29] Georg Major, Vitae Patrum in usum ministorum verbi [...], Wittenberg 1544; Georg Spalatin, Magnifice consolatoria exempla et sententiae ex vitis et passionibus sanctorum collectae, Wittenberg 1544. Vgl. Luthers Vorreden zu diesen Büchern in WA 54, 109–111; 113–115.

[30] Vgl. dazu Ernst Kähler, Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der Alten Kirche, Göttingen 1958, 135f.

[31] Vgl. das sog. Babstsche Gesangbuch, Geystliche Lieder, Leipzig 1545; Faksimiledruck hg. v. Konrad Ameln, Kassel u. a. 1966, dort Nr. XXXVI (auf zwei Chöre verteilt): „Der heiligen zwelffpoten zal/ Und die lieben Propheten all/ Die thewren mertrer all zumal/ Loben dich Herr mit grossem schal".

[32] Anders z. B. in der Lübecker Kirche, die in ihrem ersten amtlichen Gesangbuch von 1703 unter Nr. 65 den Text präsentierte (mit der Überschrift „Von der Heiligen Drey Einigkeit"); so auch in der Ausgabe Lübeck 1759. Im rationalistischen Gesangbuch von 1790 fehlte es, doch seit 1859 behielt es bis in die Gegenwart seinen Platz; vgl. Lübeckisches evangelisch-lutherisches Gesangbuch für den öffentlichen Gottesdienst und die häusliche Andacht, Lübeck 1877, Nr. 327.

[33] Vgl. Heinrich Adolf Köstlin, Te Deum, RE^3 18, 465–469; Carl P. E. Springer, Te Deum, TRE 33, 23–28. Das erste für alle Landeskirchen konzipierte, aber nur wenig rezipierte, vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss herausgegebene Deutsche evangelische Gesangbuch, Berlin 1915,

(ohne Hinweise auf beispielhafte Namen) und dass andere Agenden dem folgten.[34] Die praktische Realisierung solcher Rubriken dürfte in den folgenden Jahrzehnten gering gewesen sein.

So stark und häufig Martin Luther gegen den traditionellen Heiligenkult polemisierte, es ergab sich für ihn daraus keine prinzipielle Ablehnung des Märtyrerbegriffes. Vielmehr konnte er ihn durchaus positiv verwenden, indem er ihm eine spezifisch evangelische Interpretation gab. Besondere Bedeutung erlangte sein erstes veröffentlichtes Glaubenslied von 1524 über das Schicksal der beiden Antwerpener Augustinermönche Heinrich Voes und Johann von Esch, die im Juli 1523 als lutherische Ketzer auf Befehl der Statthalterin Karls V. in Brüssel öffentlich verbrannt worden waren.[35] Dagegen setzte Luther das evangelische Lied als spezifisches Propagandamittel, um den Sachverhalt zu schildern und theologisch zu qualifizieren. Entscheidend war für ihn, dass die beiden jungen Mönche für Gottes Wort starben: „Sein martrer sind sie worden".[36] Parallel zu diesem Lied verfasste Luther wohl Anfang August 1523 ein kurzes Trostschreiben an die niederländischen Gläubigen in Holland, Brabant und Flandern,[37] in welchem er sein evangelisches Märtyrerverständnis bekundete, jedoch nicht näher explizierte: Märtyrer sind jene beiden Augustiner, weil sie das Evangelium von Christus mit ihrem Blut bekräftigt haben, weil sie in ihrem Einsatz für Gott von der feindlichen Welt getötet worden sind: „Gott gelobt und in ewikeyt gebenedeyet, das wyr erlebt haben rechte heyligen und warhafftige merterer zu sehen und zu hören, die wyr bißher so viel falscher heyligen erhebt und angebetet haben".[38]

Ausführlicher widmete sich Luther dieser Thematik, als er von der Ermordung des in Wittenberg ausgebildeten, nun in Bremen amtierenden evangelischen Predigers Heinrich von Zutphen durch Dithmarscher Bauernführer in Meldorf (10. Dezember 1524) erfuhr. Er veröffentlichte im Februar 1525 einen Brief an die Bremer Gemeinde, dem er eine Darstellung von Heinrichs Wirken und Tod anfügte.[39] Der Brief enthielt eine „kurtze auslegung des zehenden Psalms [Ps. 9] von den mertern

---

brachte unter der Nr. 242 eine modernisierte Fassung von Luthers Te Deum: „Der heiligen zwölf Boten Zahl/ und die lieben Propheten all,/ die teuren Märtrer allzumal/ loben dich, Herr, mit großem Schall". Das „Evangelische Kirchengesangbuch (EKG) von 1950 brachte diesen Text unter der Nr. 137, das Evangelische Gesangbuch (EG) von 1993 unter Nr. 191. Populärer und weiter verbreitet war die von einem Katholiken verfasste Umdichtung „Großer Gott, wir loben dich" (vgl. EG 331), wo es heißt: „Der Blutzeugen liebe Schar lebt und preist dich immerdar".

[34] Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. Erster Band, Berlin ^{3}1964, 228–230. Auch die Agende für die Evangelische Kirche der Union, Bd. I, Witten 1959, 109, brachte Texte für einen „Märtyrergedenktag", desgleichen die von allen Gliedkirchen der EKD rezipierte erneuerte Agende, das Evangelische Gottesdienstbuch, Berlin u. a. 1999, 480f. („Gedenken für die Märtyrer der Kirche").

[35] Text in: WA 35, 411–415. „Eynn hubsch Lyed von denn zeweyen Marterern Christi [...]", veröffentlicht erstmals 1524 im Wittenberger Gesangbuch. Luther schrieb dies Lied im Zusammenhang mit dem Brief an die Niederländer (wie Anm. 37).

[36] WA 35, 412,9.

[37] Text in: WA 12, 77–80.

[38] WA 12, 78,18–19.

[39] Von B. Henrico ynn Diedmar verbrand, sampt dem zehenden Psalmen [...]; Text in: WA 18, 224–240.

Christi“[40]. Er wollte darlegen, dass die Gläubigen über den Tod von Märtyrern als den Zeugen des Evangeliums nicht betrübt, sondern vielmehr froh sein sollten, weil Gott „durch yhre marter auff erden“ große Früchte wirken würde, nämlich die Bekehrung vieler Papisten.[41] Märtyrer sind Zeugen der Wahrheit, der rechten Lehre; demgemäß hat Heinrich „das Evangelium mit seynem blut so mechtiglich bestettiget“.[42] Psalm 10 (9) handelt von den Märtyrern, um zu zeigen, dass Gott die Welt nicht mit Gewalt bekehrt, „sondern durchs blut und sterben seyner heyligen und uberwindet die lebendigen durch die sterbenden und todten“.[43] Luthers kurze Ausführung verdeutlicht, dass er keinerlei Reserve gegenüber dem traditionellen Märtyrerbegriff hatte und diesen für die Plausibilisierung der evangelischen Predigt beanspruchte. Die beigefügte „geschichte von bruder Henrico Sudphen“ ist die erste evangelisch-lutherische Heiligenvita,[44] deren teilweise ausführliche Darstellung der grausamen Fakten ganz dem Ziel dient, Gottes Wirken bzw. die Kraft von Gottes Wort durch Heinrichs Verkündigung des Evangeliums zu illustrieren, des „guten Martyr Christi“.[45]

Neben der positiven Verwendung des Märtyrerbegriffs durch Martin Luther ist zu beachten, dass er dem Martyrium eine grundsätzliche ekklesiologische Relevanz zuspricht. Er hält es für eines der sieben sichtbaren Zeichen (*notae ecclesiae*), an denen die wahre Kirche Christi erkannt werden kann. So thematisiert er es 1539 in seiner großen Schrift „Von den Concilijs vnd Kirchen“ gegen die römisch-katholische Ekklesiologie:[46] Neben der reinen Predigt des Gotteswortes, den Sakramenten und Ämtern sowie dem Gottesdienst „erkennet man eusserlich das heilige Christliche Volck bey dem Heilthum des heyligen creutzes“.[47] Luther meint damit die Tatsache, dass die Gläubigen ihrem Herrn Jesus Christus gleich werden, d. h. „erhenkt, ertrenckt, ermordet, gemartert, veriagt, zeplagt werden“, und er setzt dieses „heilthum“ (d. h. Reliquie) gegen die Praxis der Papisten, Heiligenknochen und Kreuzespartikel zu verehren. Er bringt zwar in diesem Zusammenhang die Begriffe Märtyrer oder Martyrium nicht, aber der Sache nach spricht er eindeutig davon im Blick auf die Verfolgung Evangelischer, deren Ursache ihr Festhalten an Christus und Gottes Wort ist.

1541 entfaltet Luther diese Abgrenzung gegen den römischen Katholizismus, der für ihn keine Kirche Christi ist, in der Polemik gegen Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel „Wider Hans Worst“,[48] und zwar unter dem Leitgedanken, dass die Papisten nicht beanspruchen könnten, sie „blieben ynn der alten vorigen

---

[40] Überschrift WA 18, 226,17f.

[41] WA 18, 226,13f. Vgl. 225,3f: „Diese und yhr gleychen sinds, die mit yhrem blut das Bapsttum sampt seynem Gott, dem teuffel, erseuffen werden“.

[42] WA 18, 225,9; 224,27.

[43] WA 18, 226,26–28. Luther betont 229,6–8, „wie dieser Psalm uns tröstet und hoffen heyst, das durch das theure blut Henrici Gott viel guts und nutzs schafffen wird“.

[44] Bezeichnenderweise schließt Luther mit dem Satz: „Das ist kürtzlich die ware Historien von dem leyden des heyligen mertrers Henrici von Sudphen“ (WA 240,33f).

[45] Diese Formel begegnet in dem Brief dreimal (WA 239,40; 240,8 und 18).

[46] Text in: WA 50, 509–653.

[47] WA 50, 641,35–642,1; die Ausführung dazu reicht bis 642,32.

[48] Text: WA 51, 469–572.

kirchen sint der Apostel zeiten her", sondern dass „wir bey der rechten alten kirchen blieben, ia das wir die rechte alte kirche sint".[49] Luther betont also die Kontinuität der wahren Kirche von den apostolischen Anfängen bis zur Reformation, wobei er 10–11 Elemente der Kontinuität nennt, als neuntes Leiden und Verfolgung „umb des worts willen" – „vnd gehet vns gleich wie der alten kirchen [...], das wir wol mugen sagen Wir sint die alte rechte kirchen, oder ye yhr mitgenossen vnd gleiche gesellen ym leiden".[50] Das von den Papisten angerichtete Martyrium der Evangelischen ist also nach Luther ein empirischer Beweis für die sachliche Übereinstimmung und den geschichtlichen Zusammenhang mit der alten Kirche – ein deutlicher Beleg dafür, dass die Märtyreridee für ihn keine Marginalie gewesen ist.

Seine Aussagen von 1523 bis 1541 zeigen, dass Märtyrer nicht als Glaubensheroen gefeiert werden, als Heilige von den normalen Gläubigen abgehoben werden oder kultische Bedeutung als Mittler besitzen, dass sie vielmehr unter besonderen Umständen das für alle Gläubige gültige Festhalten an Gottes Wort in der Christusnachfolge demonstriert haben. Insofern kann Luther als Gewährsmann für eine heutige evangelische Praxis hinsichtlich des Märtyrergedenkens gelten.

3. Die Diskussion nach 1945

Das Märtyrergedenken bezog sich seit alters auf die wegen ihres Christusbekenntnisses getöteten Glieder der eigenen Institution, zunächst auf lokaler Ebene in der betroffenen Kirchengemeinde (z. B. Smyrna, Rom oder Cäsarea/Kappadokien).[51] Gehörten solche vom römischen Staat Getöteten einer häretischen oder schismatischen Gemeinschaft an, dann galten sie nicht als Märtyrer der katholischen bzw. orthodoxen Kirche und erhielten dort kein ehrendes Gedenken. Dieser Grundsatz hat sich bis heute im wesentlichen gehalten, wie man an den beiden großen Publikationen der römisch-katholischen Kirche in Deutschland und der evangelischen Kirche in Deutschland sehen kann.[52] Hinzu kam, dass das Märtyrergedenken oft der Stabilisierung der konfessionellen Identität einer christlichen Gemeinschaft dienen sollte und konnte, wie das oben erwähnte Beispiel Martin Luthers 1524/25 zeigt.[53]

Es ist in diesem Zusammenhang nicht unnütz, darauf hinzuweisen, dass die Nationalsozialisten seit ihrem missglückten Putsch 1923 und dass der NS-Staat seit 1933 einen spezifischen, ungemein öffentlichkeitswirksamen Märtyrerkult pflegten, der eine politische Adaption der christlichen Tradition darstellte. Hitler bereitete diesen Kult vor, indem er den ersten Band von „Mein Kampf" 1925 den „Blutzeugen" der NS-Bewegung, die beim Putsch in München am 9. November 1923 getötet

[49] WA 51, 478,14–479,1
[50] WA 51, 484,1–6.
[51] Vgl. Anm. 17–19.
[52] Im Auftrag der katholischen Deutschen Bischofskonferenz: Helmut Moll (Hg.): Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, 2 Bde., Paderborn u. a. 1999; Schultze/Kurschat (Hgg.), Ihr Ende (wie Anm. 5).
[53] Vgl. Anm. 35–45.

worden waren, widmete. Er enthält eine Liste von 16 Männern, die „im treuen Glauben an die Auferstehung ihres Volkes" fielen.[54] Im Schlusskapitel des zweiten Bandes 1927 skizzierte er kurz die historische Sendung jener „sechzehn Helden [...], die in klarstem Bewusstsein sich für uns alle geopfert haben".[55] Die neuere Forschung hat mit Recht auf die Bedeutung pseudoreligiöser bzw. religiös-deformierter Elemente im Nationalsozialismus sowie in Hitlers Weltanschauung hingewiesen.[56] Dem entsprach die Praxis des NS-Märtyrerkultes, die einen Beitrag zur ideologisch-emotionalen Identitätsstärkung der „nationalen Erneuerung" durch die totalitäre Herrschaft leisten sollte. Mit der entsprechenden Ausgestaltung der Münchner Feldherrnhalle schuf man eine offene Gedenkstätte, der die – zum ehrenden Gruß verpflichteten – vorübergehenden Passanten nur durch Tricks ausweichen konnten. Der jährliche Gedenktag wurde in München durch eine gewaltige Parteiversammlung, die durch Presse und Rundfunk öffentlich verstärkt wurde, am 8. November begangen, wobei Hitler selbst den Hauptvortrag hielt.[57] Im Zusammenhang mit diesem Märtyrerkult standen Gedächtnisakte für einzelne „Blutzeugen" der NS-Ideologie, voran Horst Wessel, dahinter u. a. Albert Leo Schageter und Wilhelm Gustloff.[58] Hinzu kam seit 1939/41 die propagandistische Verklärung des „Heldentodes" deutscher Soldaten, die sich angeblich „für Führer, Volk und Vaterland" geopfert hätten.

Welchen Einfluss diese säkularistische Märtyrerverehrung auf protestantische Christinnen und Christen hatte, lässt sich schwer bestimmen. Ihre Wirkung dürfte ambivalent gewesen sein. Einerseits verstärkte sie die latente protestantische Aversion gegen die Begriffe „Märtyrer/Blutzeugen/Helden/Heroen". Andererseits begünstigte sie die Auffassung, dass auch die Bekennende Kirche in ihrem Widerstand gegen illegitime staatliche Übergriffe in kirchliche Interna und gegen das zunehmend propagierte „Neuheidentum" ein Martyrium erlitt, meist in unblutiger Form von

---

[54] Hier wird zitiert nach der unveränderten Volksausgabe: Adolf Hitler, Mein Kampf. Erster Band. Eine Abrechnung, München 1939, XXIX.

[55] Hitler (wie Anm. 54), Zweiter Band: Die nationalsozialistische Bewegung, 781.

[56] Vgl. z. B. Ian Kershaw, Hitler 1889–1936, Stuttgart 1998; Michael Burleigh, Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung, Frankfurt/Main 2000; Ders., Irdische Mächte, göttliches Heil, München 2008; Richard J. Evans, Das Dritte Reich, 3 Bde., München 2006–2009; Michael Rissmann, Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewusstsein des deutschen Diktators, Zürich – München 2001; Michael Ley/Julius H. Schoeps (Hgg.), Der Nationalsozialismus als politische Religion, Bodenheim 1997; Claus-Ekkehard Bärsch, Die politische Religion des Nationalsozialismus, München ^{2}2002.

[57] Vgl. dazu z. B. Rissmann, Hitlers Gott (wie Anm. 56), 73–76 und den Abdruck von Hitlers Reden, z. B. vom 8.11.1936 und 8.11.1940 in: Max Domarus, Hitler. Reden und Proklamationen 1932–1945, Bd. 1–2, Neustadt/Aisch 1963, 654–1608, wo er „die Märtyrer", die „Blutzeugen" und „Apostel unserer Bewegung" erwähnte.

[58] Bei der Trauerfeier für den Schweizer Landesgruppenleiter Wilhelm Gustloff, einen gebürtigen Mecklenburger, erklärte Hitler: „Unsere Toten sind alle wieder lebend geworden. Sie marschieren nicht nur im Geist, sondern lebendig mit uns mit. Das sei unser Schwur in dieser Stunde, daß wir dafür sorgen wollen, daß dieser Tote in die Reihe der unsterblichen Märtyrer unseres Volkes einrückt. Dann wird aus seinem Tod millionenfaches Leben kommen für unser Volk"; zit. n. Werner Reichelt, Das braune Evangelium. Hitler und die NS-Liturgie, Wuppertal 1990, 23. Schlageter, 1923 von den Franzosen wegen Sabotageakten im besetzten Ruhrgebiet hingerichtet, wurde vom NS-Staat zum Märtyrer stilisiert und durch Denkmale öffentlich geehrt. Am stärksten war der von Goebbels initiierte Märtyrerkult um den 1930 getöteten Berliner SA-Mann Horst Wessel. Vgl. zum NS-Blutkult Hans-Jochen Gamm, Der braune Kult, Hamburg 1962, 127–150.

massenhafter Polizeiüberwachung, häufigen Gewaltmaßnahmen (kürzeren Gefängnisaufenthalten, längeren Ausweisungen und Redeverboten), doch auch mit eigenen Todesfällen/Ermordungen. Auf diesem politischen Hintergrund ist es beachtlich, dass die Bekennende Kirche sich nicht zur Märtyrerkirche stilisierte, jedoch intensiv und extensiv die Erinnerung an ihre vom NS-Staat verfolgten Glieder pflegte.[59]

Aktuell wurde das Märtyrergedenken durch die enorme Breitenwirkung der Reaktionen auf die Ermordung des Dickenschieder BK-Pfarrers Paul Schneider (geb. 1897).[60] Seit 1934 wegen einer systemkritischen Evangeliumsverkündigung mehrfach inhaftiert, wurde er am 27.11.1937 wegen fortgesetzter Renitenz in das KZ Buchenwald verbracht, wo er seine Verkündigung fortsetzte und am 19.7.1939 starb, vermutlich durch eine Überdosis Strophantin vergiftet.[61] Sogleich nach seinem Tod galt er vielen als Märtyrer,[62] der mit seiner geistlichen Tätigkeit bewusst die Leidensnachfolge Christi als Schicksal in Kauf genommen hätte.[63] Diesen Status unterstrichen u. a. die große Beteiligung an Schneiders Beerdigung, die Kondolenzbriefe an seine Witwe, die schon 1939 veröffentlichte Broschüre mit dem Titel „Das Blut der Märtyrer – der Same der Kirche. Pfarrer Paul Schneiders Zeugnis und Martyrium",[64] schließlich die amtliche Feststellung der neuen rheinischen Kirchenleitung vom Sommer 1946: „Paul Schneider ist ein echter Märtyrer".[65] Ohne eine

---

[59] Besonders öffentlichkeitswirksam war die Verlesung der Namen der betroffenen Personen mit beigefügter Fürbitte im Gottesdienst. Vgl. dazu z. B. Gertraud Grünzinger/Felix Walter, Fürbitte. Die Listen der Bekennenden Kirche 1935–1944, Göttingen 1996.

[60] Aus der zahlreichen Sekundärliteratur (mit vielen Quellen) sei nur genannt: Heinrich Vogel (Hg.), Der Prediger von Buchenwald, Berlin 1953, Berlin (DDR) ^{12}1979; Albrecht Aichelin, Paul Schneider, Gütersloh 1994. Vgl. auch Thomas Martin Schneider, Märtyrer oder Fanatiker? Zur Rezeptionsgeschichte Paul Schneiders, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 3. 2009, 81–94.

[61] Einzige Quelle dafür ist der Bericht des Mithäftlings Walter Poller: Arztschreiber in Buchenwald, Hamburg 1946; vgl. Annedore Leber (Hg.), Das Gewissen entscheidet, Berlin – Frankfurt/Main 1957, 149. Falls diese Angabe unzutreffend sein sollte, wäre Schneiders Tod eine Folge der permanenten Misshandlungen durch das KZ-Personal gewesen.

[62] Dietrich Bonhoeffer konstatierte: „Paul Schneider ist unser erster Märtyrer"; zitiert nach Aichelin, Paul Schneider (wie Anm. 60), 302. In einem der ca. 600 Kondolenzschreiben an Margarete Schneider hieß es: „Wohl schweigt man seinen Namen heute tot; aber einst, wenn die falschen Götzen von heute gestürzt sind, wird auch er unter den Blutzeugen des Hitlerterrors genannt werden und als Märtyrer in die Geschichte eingehen"; zit. n. Aichelin 306.

[63] In einer Predigt vom 10.1.1937 betonte Paul Schneider: „Wie sind wir heute sonderlich gerufen, für die Ausbreitung des Reiches Gottes dienstbereit zu sein, […] uns selber leidend, und wenn es sein muß, sterbend einzusetzen für den Dienst […]"; Text in: Thomas Martin Schneider/Simone Francesca Schmidt, „Wenn die nordische stolze Rasse dem Jesuskind die Tür weist" – Dokumente zur Theologie Paul Schneiders, in: MEKGR 50. 2001, 345–360, dort 350.

[64] Zitiert nach Aichelin, Paul Schneider (wie Anm. 60), 294. Ein Bericht des Bruderrates der BK der altpreußischen Union zur Jahreswende 1941/42 sprach im Zusammenhang des Widerstands gegen die Entchristlichung des deutschen Volkes vom „Martyrium des Pfarrers Schneider-Dickenschied"; Text in: KJ 60–71 (1933–1944), ^{2}1976, 372.

[65] Zit. n. Björn Mensing, Martyrien und ihre Rezeptionsgeschichte im deutschen Protestantismus, in: Ders./Heinrich Rathke (Hgg.), Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer, Leipzig 2002, 117–146, dort 134. Vgl. ebd. 134f. (mit Anm. 65) die Anordnung der rheinischen Kirchenleitung, am 5.10.1947 neben Paul Schneider „des Studienrats Maus aus Idar als des zweiten Märtyrers der rheinischen Kirche aus der Zeit des Kirchenkampfes in den Gottesdiensten

komplette Auswertung der zeitgenössischen Quellen kann man trotzdem konstatieren: Seit 1939, stark betont, galt seit 1945/46 Schneider für die Bekennende Kirche als der evangelische Märtyrer schlechthin; es gab keine Diskussion um die Anwendung dieses Titels auf ihn, weil sein berufliches Christuszeugnis eindeutig die Ursache für seine Verfolgung und Ermordung durch den NS-Staat war. Wenn auf ihn gelegentlich auch der Titel „Blutzeuge" angewendet wurde, dann war das zwar eine tatsächlich nicht zutreffende Bezeichnung, weil er ja unblutig ermordet wurde, aber es könnte eine Reserve gegenüber dem Märtyrerbegriff bekunden.

In den amtlichen Verlautbarungen der von Angehörigen der Bekennenden Kirche bestimmten Leitungsorgane 1945/46 spielte das Märtyrergedenken eine relativ geringe Rolle. Offenkundig war das Thema noch nicht hinreichend reflektiert, und für die Überlebenden waren Organisationsfragen der Gegenwart wichtiger als eine Beschäftigung mit der Vergangenheit, in der sie selber nicht zu heroischen Opfern oder gar Märtyrern geworden waren, sondern schlicht überlebt hatten. Auch bildete der massenhafte Tod von Soldaten und Zivilbevölkerung (jetzt im Zusammenhang mit Flucht und Vertreibung, Hunger und Elend) einen so erschreckend-eindrücklichen Block, dass demgegenüber das Einzelschicksal von Märtyrern kaum Gewicht hatte. Immerhin sprach es für die Ehrlichkeit der kirchlichen Institutionen und Repräsentanten, dass sie bei der sogleich nach dem Ende des NS-Staates einsetzenden Diskussion um Schuld und Entnazifizierung nicht exkulpierend auf ihre – nach damaligem Kenntnisstand zweifellos wenigen – Märtyrer hinwiesen.

Björn Mensing hat den Eindruck erweckt, als hätten die Leitungsorgane mehrerer Landes- und Provinzialkirchen „bald nach Kriegsende" sich ausdrücklich mit dem Thema befasst, und er exemplifiziert das anhand der ersten Nachkriegstagung der Bekenntnissynode von Berlin-Brandenburg.[66] Auf dieser Tagung erstattete Hans Böhm (Mitglied des Berliner Bruderrats seit 1935 und der zweiten Vorläufigen Kirchenleitung der DEK seit 1936, 1945 Propst in Berlin) einen Rechenschaftsbericht, in welchem er u. a. betonte, „daß die Bruderräte die Seele des Widerstandes" gegen DC-Kirche und NS-Staat waren und deswegen vielfache Verfolgungen erlitten hatten: „Zu den Märtyrern, die die Bekennende Kirche Deutschlands gestellt hat, gehören auch vier Berliner Brüder" (mit näheren Angaben zu Friedrich Weißler, Werner Sylten, Friedrich Justus Perels und Dietrich Bonhoeffer).[67] Angesichts dieser Würdigung war es bemerkenswert, dass die offizielle „Botschaft der Bekenntnissynode Berlin" – zwar gleich in ihrer Einleitung, aber doch in abgeschwächter Terminologie – die vier Männer nicht als Märtyrer prädizierte.[68] Das dürfte darauf hinweisen, dass die Mehrheit der Synodalen diesen Begriff als problematisch em-

---

zu gedenken". Zu Georg Maus vgl. die Artikel in Leber, Gewissen (wie Anm. 61), 10f. und von Sigrid Lekebusch in: Schultze/Kurschat (Hgg.), Ihr Ende (wie Anm. 5), 363–365. Der BK-Anhänger und entschieden bekennende Lehrer wurde zwar 1944 nur zu zwei Jahren Gefängnis verurteilt, starb aber an Hunger und Krankheit während des Eisenbahntransportes zum KZ Dachau am 14.2.1945 im Zuge – zweifellos umgebracht vom NS-Staat, aber nicht ein „Blutzeuge" im spezifischen Sinne.

[66] Mensing, Martyrien (wie Anm. 65), 140f.

[67] Hans Böhm (Hg.), Spandauer Synode. Erste Synode der Bekennenden Kirche von Berlin nach dem Kriege 29.-31. Juli 1945. Beschlüsse und Ansprachen, Berlin o. J. [1945], 53f.

[68] Ebd. 7.

pfand.[69] Ähnliche Distanz zum Märtyrerbegriff bekundete der württembergische Landesbischof Theophil Wurm als Vorsitzender der Konferenz aller Landeskirchen in Treysa in seinem Eröffnungsbericht vom 28.8.1945, der einleitend auf die Nöte der Nachkriegszeit, auf die Bewahrung gefangener BK-Mitglieder und auf den Tod dreier „Brüder" hinwies.[70]

Einen wichtigen Anstoß brachte der neue Präsident der EKD-Kirchenkanzlei Hans Asmussen in seiner Eigenschaft als Bruderratsvorsitzender der EKD, indem er für die Erstellung einer „Liste der Märtyrer" die Landeskirchen bat, entsprechende Namen zu melden.[71] Für den mit der kirchlichen Tradition vertrauten Theologen Asmussen war die Verwendung des Märtyrerbegriffs unproblematisch. Umso bemerkenswerter war es, dass das von ihm herausgegebene EKD-Amtsblatt 1948 eine Liste von zehn „Blutzeugen der Evangelischen Kirche in Deutschland" veröffentlichte und diesen Begriff insofern knapp erläuterte, als es um Männer und Frauen gehen sollte, „die als Glaubenszeugen ihr Leben verloren haben".[72] Wahrscheinlich waren in den Meldungen aus den Gliedkirchen Vorbehalte gegen den Märtyrerbegriff enthalten, so dass man jetzt von „Blutzeugen" sprach und damit dem von den Nationalsozialisten bevorzugten Begriff entsprach, welcher zu dem NS-Kult des Blutes passte. Diesen Begriff verwandte auch der Präsident der verfassunggebenden Kirchenversammlung der EKD in Eisenach, Gustav Heinemann, in seiner Eröffnungsansprache am 12.7.1948.[73] Auf derselben Linie bewegte sich das im Auftrag des

---

[69] Vgl. dazu den Hinweis in der Eröffnungspredigt von Bischof Otto Dibelius: „Und zwei von unseren Brüdern sind noch in letzter Stunde der Gewalt zum Opfer gefallen" (nämlich Bonhoeffer und Perels); ebd. 45f. Dibelius verwies im weiteren auf das lebendige Zeugnis der Bekennenden Kirche am Beispiel von Paul Schneider, des „echten Blutzeugen Jesu Christi"; ebd. 47.

[70] Text in: Fritz Söhlmann (Hg.), Treysa 1945. Die Konferenz der evangelischen Kirchenführer 27.-31. August 1945, Lüneburg 1946, 12: „Wir gedenken derer, die durch Gottes heiligen Willen noch in den letzten Monaten ihr Zeugnis durch den Tod bekräftigt haben, der Brüder Bonhoeffer, Steil und Perels. Wir preisen selig, die erduldet haben!" Seligpreisung, jedoch kein Märtyrerprädikat. Nach Söhlmanns Bericht erinnerte Wurm außerdem namentlich an Friedrich Weißler, Paul Schneider, Werner Sylten, Hildegard Jacoby, Klaus Bonhoeffer, Rüdiger Schleicher und Hans von Dohnanyi. Vgl. ebd. 10.

[71] Einzelheiten dazu bei Mensing, Martyrien (wie Anm. 65), 141; vgl. dort Asmussens Aussage gegenüber Herbert Mochalski: „Ich halte es für ganz wesentlich, daß unsere Märtyrer nicht vergessen werden". Damit meinte er offenkundig nur die BK-Märtyrer.

[72] Amtsblatt der Evangelischen Kirche in Deutschland 2. 1948, auf der Titelseite, die wie eine Todesanzeige gestaltet ist. Aufschlussreich war, dass nur bei fünf der Genannten vermerkt wurde, sie wären „ermordet", „erschossen", „getötet" worden, während es bei den übrigen hieß, sie seien im KZ „gestorben". Auch das verdeutlicht, dass damals keine eingehende Reflexion über Märtyrertum und -begriff erfolgte.

[73] Text in: Eisenach 1948. Verhandlungen der verfassunggebenden Kirchenversammlung der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 9.-13. Juli 1948, hg. im Auftrage des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin 1951, 89. Heinemann betonte: „Diese erste legitimierte und alle Landeskirchen umfassende Kirchenversammlung nach dem Zusammenbruch darf nicht stattfinden, ohne daß wir dabei der Gemeindeglieder gedenken, die als Blutzeugen den Weg der Kirche Jesu Christi in Deutschland seit 1933 begleitet haben". Er nannte sodann die zehn im EKD-Amtsblatt aufgeführten Namen und fügte hinzu: „Gott der Herr hat diese Zeugen mit der Kraft des Bekenntnisses und des Opferwillens bis in den Tod hinein ausgerüstet. Möge ihr Gedenken unter uns und in unseren Gemeinden stets lebendig sein und möge Gott uns allen einen gleichen Bekennermut schenken!"

Bruderrates der EKD von dem Hamburger BK-Pastor Bernhard Heinrich Forck verfasste „Gedenkbuch für die Blutzeugen der Bekennenden Kirche".[74] Forck begann mit dem bemerkenswerten Satz: „Auch die evangelische Kirche kennt ihre Heiligen, freilich nicht in dem gleichen Sinne wie die katholische Kirche"; sie seien keine Mittler, sondern „Vorbilder des Glaubens" und Zeugen der Wahrheit, „die zum Teil unter unsäglichen Leiden und Martern Glauben gehalten haben und ihren Widerstand gegen diabolische Mächte mit ihrem Blute besiegelt haben". Da Forck eine „Gleichsetzung des Kampfes der Bekennenden Kirche mit der Widerstandsbewegung" ablehnte, betonte er als konstitutiv für das Leiden der Blutzeugen den ausschließlichen Grund, dass „sie das Bekenntnis der Kirche angegriffen sahen".

Immerhin behandelte er Dietrich Bonhoeffer unter den „Blutzeugen der Bekennenden Kirche", was andere mit der Begründung ablehnten, dieser sei nicht wegen seines Christuszeugnisses o. ä., sondern als politischer Widerstandskämpfer hingerichtet worden.[75] Eine solche Reserviertheit konnte sich jedoch nicht lange halten, weil die christlich-gläubige Motivation Bonhoeffers allgemein evident war. Sie dürfte ein Anstoß für den Bonhoeffer-Freund und -Editor Eberhard Bethge gewesen sein, den traditionellen Märtyrerbegriff – mit seinem Bezug auf das ausdrückliche Christusbekenntnis, welches gegen die feindliche Welt behauptet wird – zu modifizieren: Die Märtyrer im 20. Jahrhundert („ein neuer Typus") hätten freiwillig ihr „Blutopfer" als „Zeugen des Humanum" in Verantwortung für die Welt „um Christi willen" gebracht, um mit ihrem Tod Zeugnis für das Humanum abzulegen.[76] Dieser Ansatz sprengt die kirchlich-konfessionelle Verengung mitsamt ihrer Konzentration auf das Dogmatische, indem sie die Verkündigung, das Glaubenszeugnis im engeren Sinne ausweitet und die ethische Dimension mit einbezieht. Die Plausibilität einer solchen Deutung ergibt sich für den Historiker schon deswegen, weil sie mit wesentlichen Elementen des ursprünglichen, d. h. altkirchlichen Märtyrerbegriffes übereinstimmt.[77]

Derartige Neuansätze haben später dazu geführt, den Märtyrerbegriff durch andere Begriffe zu ersetzen oder zu interpretieren.[78] Ohne die Relevanz der darin

---

[74] Bernhard Heinrich Forck (Hg.), und folget ihrem Glauben. Gedenkbuch für die Blutzeugen der Bekennenden Kirche, Stuttgart 1949 (142 Seiten Umfang, Auflagenhöhe: 5000). Die folgenden Zitate ebd. 5.7; vgl. 138ff.

[75] Vgl. z. B. die per Flugblatt verbreitete Kanzelabkündigung der berlin-brandenburgischen Kirchenleitung vom Sommer 1945 bei Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer, München 1967, 1042. Sie würdigte Paul Schneider als „einen Märtyrer im vollen Sinn des Wortes", schwieg über Bonhoeffer und erklärte, dass sie den Anschlag vom 20. Juli 1944 „niemals gutheißen" könnte.

[76] Eberhard Bethge, Modernes Märtyrertum als gemeinsames evangelisch-katholisches Problem, in: Der Glaube der Gemeinde und die mündige Welt. Festschrift für Oskar Hammelsbeck, München 1969, 13–24; abgedruckt in: Eberhard Bethge, Ohnmacht und Mündigkeit. Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer, München 1969, 135–151. Zitate ebd. 148f.

[77] Vgl. oben bei Anm. 15 und Hauschild, Märtyrer (wie Anm. 8), 57–59 bzw. 59–61.

[78] Vgl. z. B. die folgenden Buchtitel: Joachim Mehlhausen (Hg.), Zeugen des Widerstands, Tübingen 1996; Karl-Joseph Hummel/Christoph Strohm (Hgg.), Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2000; Mensing/Rathke (Hgg.), Mitmenschlichkeit (wie Anm. 4). Zumal angesichts der Tatsache, dass nur wenige Frauen den Märtyrertod starben, jedoch erhebliche Drangsale im Gefängnis, KZ o. ä. erlitten, plädierte Gury Schneider-Ludorff, Leidenszeugen, in: Schultze/Kurschat (Hgg.), Ihr Ende (wie Anm. 5), 205–214 für eine neue Terminologie, welche die altkirchlichen Begriffe Märtyrer und Konfessor – historisch unzutreffend (vgl. Anm. 17 u. 18) – gleichsetzte.

enthaltenen Aspekte und Argumente abschwächen zu wollen, sei jedoch betont, dass es keine durchschlagenden Gründe gibt, in der evangelischen Kirche den Märtyrerbegriff und das Märtyrergedenken zu meiden.

Das sei abschließend an einem instruktiven Einzelfall erörtert, der zwei Elemente der Diskussion nach 1945 enthielt, nämlich die Alternative zwischen religiöser und politischer Motivation sowie die Ausgrenzung von sog. Häretikern. Auf die Anfrage der EKD-Kirchenkanzlei von 1948[79] reagierte die neue, weitgehend von BK-Mitgliedern getragene Leitung der kleinen Landeskirche Lübeck in eigenartiger Weise: Sie lehnte es ab, ihren 1943 hingerichteten Pastor Karl Friedrich Stellbrink in die offizielle Märtyrerliste aufzunehmen. Stellbrink – ein notorischer Einzelgänger – hatte weder mit der Bekennenden Kirche noch mit den Deutschen Christen, die die Lübecker Kirche beherrschten, etwas im Sinn gehabt, kam 1934 als überzeugter Nationalsozialist aus seiner brasilianischen Auslandsgemeinde nach Lübeck, wo er 1937 als Querdenker aus der NSDAP ausgeschlossen wurde, und vertrat zunächst eine theologische Position im Sinne der nationalkirchlich-überkonfessionellen sogenannten Deutschkirchlichen Bewegung („Bund für deutsche Kirche" seit 1921).[80] Er pflegte intensive Kontakte zu drei katholischen Geistlichen, die einen Kreis systemkritischer Laien um sich sammelten. Er wurde seit 1939 mehrfach von der Gestapo wegen politisch missliebiger Aussagen in seinen Predigten verwarnt. Verhaftet wurde er infolge seiner Predigt nach dem großen Bombenangriff auf Lübeck vom 28./29.3.1942, in der er – nach Angabe der Gestapo – diesen als ein Gottesgericht bezeichnet hatte. Trotz des eindeutig geistlichen Aktes wurde Stellbrink am 23.6.1943 vom Volksgerichtshof als politischer Straftäter wegen Zersetzung der Wehrkraft und landesverräterischer Feindbegünstigung sowie sogenannten „Rundfunkverbrechen", d. h. wegen des Hörens ausländischer Sender, verurteilt. Am 10.11.1943 wurde er zusammen mit den drei katholischen Klerikern in Hamburg durch das Fallbeil hingerichtet. Stellbrink war also ein tatsächlicher „Blutzeuge". Der von den DC beherrschte Lübecker Kirchenrat hatte ihn lange zuvor seines Amtes enthoben und damit der Gestapo den Zugriff erleichtert. Im Grunde lag schon die spätere Stellungnahme der neuen BK-Kirchenleitung gegenüber der EKD-Kanzlei auf dieser Linie, „daß zu seiner Verhaftung und Verurteilung politische und nicht eigentlich kirchliche Gründe geführt hätten".[81] Das war ein skandalöses Fehlurteil in Anlehnung an das NS-Volksgerichtshofsurteil.

---

[79] Vgl. Anm. 72.

[80] Die früheste Würdigung bot – zusammen mit den drei katholischen Kaplänen – der Jesuit Josef Schäfer (Hg.), Wo seine Zeugen sterben ist sein Reich, Hamburg 1946, 76–94. Bemerkenswert war, dass Stellbrink in folgender Sammlung von Widerstandskämpfern unter der Rubrik „In christlichem Geist" an zweiter Stelle hinter Erich Klausener aufgeführt wurde; vgl. Annedore Leber (Hg.), Das Gewissen steht auf, Berlin-Frankfurt/Main 1954, 174–176. Aus der zahlreichen, meist eher hagiographischen Literatur sei als wissenschaftlich relevant erwähnt: Else Pelke, Der Lübecker Christenprozeß 1943, Mainz 1961 (ND Mainz 1974). Gute Zusammenfassungen bieten Andreas Kurschat, Stellbrink, in: Schultze/Kurschat (Hgg.), Ihr Ende (wie Anm. 5), 446–448 bzw. 478–480 und Martin Thoemmes, Die Märtyrer des Lübecker Christenprozesses, in: Moll (Hg.), Zeugen (wie Anm. 52), Bd. 1, 249–257.

[81] Zitat aus dem Schreiben an die EKD-Kanzlei nach Mensing, Martyrien (wie Anm. 65), 142. Vgl. auch die Zitate aus dem Brief des Lübecker Bischofs Johannes Pautke an Wilhelm Niemöller bei Heiko Hoffmann/Karl Ludwig Kohlwage, Karl Friedrich Stellbrink, in: Isabella Spolovnjak-Pridat/

Noch deutlicher als die Diskussion um Bonhoeffers Märtyrerstatus verdeutlichte diese kirchlich-institutionelle Einschätzung, wie unterentwickelt die Reflexion über das Märtyrertum in der evangelischen Kirche nach 1945 war. Ich habe 1983 Stellbrink als Märtyrer gewürdigt,[82] und die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche, in der Lübeck seit 1977 aufging, hob 1993 die Bedeutung seines Märtyrertums offiziell hervor.[83] Praktische Folgen hat das allerdings kaum gehabt, denn in Lübeck gibt es unter den zahlreichen Neubauten der Nachkriegszeit zwar eine Bonhoefferkirche, wie andernorts z. B. auch Paul Schneider-Kirchen, aber keine Stellbrinkkirche und kein kirchliches Gebäude mit diesem Namen. Nur die Stadt hat vor gut fünfzig Jahren eine Straße nach ihm benannt.

Damit wird noch einmal die Frage berührt, wie die kaum praktizierte Erinnerungskultur und die protestantische Scheu vor dem Märtyrerbegriff zusammenhängen. Sie gewinnt dadurch ein gewisses Profil, dass die römisch-katholische Kirche vor einiger Zeit das offizielle Verfahren zur Seligsprechung jener drei katholischen Kollegen Stellbrinks, der Kapläne Johannes Prassek, Hermann Lange und Eduard Müller eingeleitet hat. Hier zeigt sich der Unterschied des evangelischen Märtyrergedenkens zur römischen Heiligenverehrung, aber es zeigt sich auch, dass die heutige evangelische Kirche hinter den Ansätzen zurückbleibt, die Luther und die von ihm geprägte Reformation einst entwickelt haben. Es darf daran erinnert werden, dass die Confessio Augustana für viele evangelische Kirchen noch heute eine gewisse Orientierungskraft, um nicht zu sagen: normative Geltung, besitzt[84] und dass somit auch die Aussage von CA 21 über die evangelische Form des Heiligengedenkens nicht unerheblich bleibt.

Helmut Siepenkort (Hgg.), Ökumene im Widerstand. Der Lübecker Christenprozess 1943, Lübeck 2001, 17f: „Es ist nicht ganz leicht zu entscheiden, ob Stellbrink unter die Blutzeugen der Evangelischen Kirche in Deutschland aufzunehmen ist. Unter die der Bekennenden Kirche ist er bestimmt nicht aufzunehmen, denn er hat nicht zu ihr gehört […]. Auch seine Verhaftung und seine Verurteilung hat nicht eigentlich kirchliche Gründe, sondern politische. Es ist weniger der Kampf um das Evangelium und um die Kirche Jesu Christi gewesen, der ihn das Leben gekostet hat, als ein politischer Kampf gegen das Dritte Reich" (Schreiben vom 25.2.1948). Das war ein für die damalige Zeit typisches Urteil.

[82] Wolf-Dieter Hauschild, Erinnerung an den Märtyrertod Lübecker Geistlicher, in: Lübeckische Blätter 143. 1983, 317–320; 337–340.

[83] Ökumene im Widerstand (wie Anm. 81), 19.

[84] Zur neueren Diskussion Wolf-Dieter Hauschild, Die Geltung der Confessio Augustana im deutschen Protestantismus zwischen 1530 und 1980 (aus lutherischer Sicht), in: ZThK 104. 2007, 172–206.

Protestantisches Märtyrertum im 20. Jahrhundert

Kirchlich-zeitgeschichtliche Anfragen an ein neues Handbuch

Jochen-Christoph Kaiser

I.

Der Begriff des Märtyrertums hat im Protestantismus, d. h. in der protestantischen Öffentlichkeit wie in den Kirchengemeinden, keinen festen, unangefochtenen Platz. Das gilt nicht für die akademische Theologie, wo die (Alte) Kirchengeschichte seit jeher zum historisch-theologischen Charakter des Martyriums sowie zu den Personen, welche dieses erlitten, geforscht hat und dies noch immer tut. Allerdings verbindet sich das wissenschaftliche Interesse an diesem Gegenstand zumeist mit der Patristik sowie mit dem Mittelalter, obschon auch im 16. Jahrhundert genügend Menschen zu finden sind, die um ihres Glaubens respektive ihrer Konfession willen mit Verfolgung und Tod konfrontiert wurden. Ein wesentlicher Unterschied zu den älteren Epochen liegt darin, dass sich in Antike und Frühmittelalter pagane und christliche Vorstellungen gegenüberstanden, sieht man von den Blutzeugen der als Sekten stigmatisierten Gruppen außerhalb der sich etablierenden Kirche ab. Diese wurden von der altkirchlichen Tradition nicht als Märtyrer, sondern als zu bekämpfende Häretiker wahrgenommen, wie denn überhaupt der Märtyrerterminus bis heute vor allem Ausdruck der Selbstbeschreibung der betroffenen Religionsgemeinschaften ist. Er hängt aufs engste mit der Vorstellung der Existenz von besonders heiligen Personen zusammen, deren Fürbitte und Mittlerfunktion zugunsten der in ihrer Frömmigkeit und moralischen Integrität des Lebenswandels nicht an jene Heiligen heranreichenden ‚Normal'-Christen von diesen dankbar akzeptiert und im Kult intensiv gepflegt wurden.

Mit der Reformation und ihrem andersartigen Verständnis von ‚religiösem Virtuosentum' und vor allem der Verwerfung der Mittlerrolle heiliger Menschen im Hinblick auf das Seelenheil der einfachen Gläubigen geriet auch die Erinnerung an jene verdienten Frauen und Männer, die um ihres Glaubens willen bzw. wegen ihres Christuszeugnisses Repressalien und oft gewaltsamem Tod durch ihr heidnisches Umfeld ausgesetzt waren, allmählich in Vergessenheit. Dies geschah, obwohl Luther

selbst und die anderen Reformatoren den Vorbildcharakter der Heiligen und Märtyrer für die Christen in Gegenwart und Zukunft bejahten und in der Confessio Augustana 21 („Vom Dienst der Heiligen") ihre Bedeutung für die Stärkung des Glaubens ausdrücklich betonten. Es sei jedoch gegen das Schriftprinzip, sie um Hilfe anzurufen oder in ihnen Mittler zum Heil zu sehen, was allein Christus vorbehalten bleibe.

So trat mit der Reformation ein bedeutsamer Funktionsverlust für die überkommene Verehrung von Heiligen und Märtyrern ein, was sich seit den Konfessionalisierungsprozessen in der protestantischen Gemeindefrömmigkeit immer stärker bemerkbar machte. Da sie nicht länger praktisch-theologische Bedeutung als Schutzpatrone in Notsituationen und für das Seelenheil besaßen, verblasste auch die Erinnerung an ihre religiösen ‚Leistungen'. Vermutlich ist dies in Parallele zum Niedergang des diakonischen Engagements der Gemeinden zu sehen, das aufgrund der Verwerfung jeder Form von Werkgerechtigkeit ebenfalls gravierende Einbrüche erlebte und erst in der Moderne unter den Bedingungen von Pauperismus und Industrialisierung wieder einen neuen Aufschwung nahm. Offenbar vermochte – bezogen auf die Geschichte der Heiligen und Märtyrer – das bloße Glaubensvorbild kein ausreichendes Motiv für ehrendes Gedenken zu sein: Die Volksfrömmigkeit verlangte aber nach konkreten Anknüpfungspunkten für die Lebenspraxis, die für sie kaum noch gegeben waren, wie denn auch der pädagogische Hinweis Melanchthons und der anderen Reformatoren auf die Pflicht zu tätiger Nächstenliebe als Folge des Glaubens (*amor fructus fidei*) nicht die alte Gewissheit kompensieren konnte, dass gute Werke das Seelenheil unmittelbar beförderten. Angesichts der zahlreichen Menschen, die im 16. Jahrhundert für ihre neue evangelische Überzeugung Verfolgung bis zum Tod hin erlitten, ist dieser Paradigmenwandel an sich erstaunlich, denn Luther selbst und andere seiner theologischen Mitstreiter wurden nicht müde, das Schicksal leidender und getöteter Glaubensgenossen öffentlich zu machen und zu beklagen. Und in Anbetracht der raschen Verbreitung solcher Schreckensnachrichten wie der kritischen Reaktionen darauf mit Hilfe von Buchdruck und Flugschriften dürften Kommunikationsprobleme hier keine oder nur eine untergeordnete Rolle gespielt haben. Anscheinend vermochte fromme Rückerinnerung allein – ohne konkreten Stellenwert für die eigene christliche Existenz im Kontext der Volksfrömmigkeit – auf Dauer nicht zu befriedigen. Und im Zuge der in den folgenden Jahrhunderten allmählich fortschreitenden Verwissenschaftlichung der Theologie und der Herausbildung der Kirchengeschichte als eigenständigem Fach wurde zudem in beiden Disziplinen deutlich, dass vieles in der Überlieferung von Heiligen und Märtyrern legendarische Züge aufwies, was mangels valider Quellen kaum durch exakte Forschungen ersetzt und neu zu fassen war. Im Verlauf dieses Prozesses und der sich schließlich stellenden Frage danach, ‚wie es wirklich gewesen war', wurde die alte Auffassung von Geschichte als *magistra vitae*, als exempelträchtige Erzählung ohne Rücksicht auf den von ihr geschilderten jeweiligen Wahrheitsgehalt, obsolet und ad acta gelegt.

Christenverfolgungen größeren Ausmaßes setzten erst im 19. Jahrhundert wieder ein: zunächst galten sie den Verkündigern des Evangeliums auf den Missionsfeldern in Übersee und in Afrika, dann den Christen im Umfeld der russischen Revolution in der stalinistischen Ära, in der auch die baltendeutschen Gemeinden einen hohen

Blutzoll entrichten mussten. Das führte innerhalb des evangelischen Deutschlands zwar nicht zu einer grundlegenden Renaissance des Märtyrergedenkens, weckte aber theologische und politische Aufmerksamkeit, zumal einige wichtige Publikationen und die Medien darüber kritisch Bericht erstatteten.[1] Doch es waren nur einzelne Autoren, die sich diesem Thema widmeten: Erst der sog. Kirchenkampf und dann die Jahre der quälenden Auseinandersetzung zwischen den Deutschen Christen und den ‚intakten' Landeskirchen bzw. der Bekennenden Kirche sowie mit der einschnürenden Religionspolitik des Dritten Reiches weckten ein breiteres Bewusstsein dafür, dass die Epoche der Verfolgungen von Christen aufs Neue angebrochen war.[2] Weil die Betroffenen für die Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaften von den repressiv durchgesetzten Vorgaben des ‚Maßnahmestaates' fochten und sich um der Integrität der Bekenntnisse der Reformation willen gegen die ‚Partei der NSDAP in der Kirche' – die Deutschen Christen – wandten, galten sie in den Augen ihrer Gegner rasch als ‚Staatsfeinde', mindestens jedoch als Unsicherheitsfaktoren im Hinblick auf die geforderte Konformität gegenüber den rassistischen wie imperialen Zielen der neuen Machthaber und deren totalitären Weltanschauungskonzepten. Mit der zunehmenden Bespitzelung und willkürlichen Drangsalierung jener Pfarrer und ihrer Gemeindeglieder, die sich einer Gleichschaltung durch den NS-Staat zu entziehen suchten, ohne freilich zugleich ‚Widerstand' in politischem Sinne leisten zu wollen, begannen die bekenntniskirchlichen Kreise zu ahnen, dass der NS-Staat mehr intendierte, als inhumane politische Programme in die Tat umzusetzen. Auch auf dem Weltanschauungssektor verlangte er unbedingte Gefolgschaft und nahm dafür billigend in Kauf, dass ihm Teile der Bekenntniskirchen und ihrer Anhängerschaft zunehmend distanziert begegneten. Diese kritische Zurückhaltung war – vor allem nach Kriegsbeginn – immer auch flankiert von verständlichen existenziellen Ängsten, da der Terror des Regimes anstieg und dieses vor einer Liquidierung der Kirchen ‚bis zum Endsieg' nur deshalb zurückschreckte, weil es keine zusätzliche Destabilisierung der ohnehin hochbelasteten Heimatfront riskieren wollte. Gleichwohl griffen die Häscher der Politischen Polizei immer wieder zu, arretierten einzelne Geistliche und Gemeindeglieder, ja schreckten vor Folter und Mord nicht zurück. Das zeigte auch im Lager entschlossener und bekenntnistreuer Christen Wirkung, denn immer haben Willkür und Terror gegen Einzelne zugleich eine bewusst disziplinierende Funktion für die betroffenen Gesinnungs- und Milieugruppen zugunsten des jeweiligen Regimes. Die Geschichte der Bekennenden Kirche kennt genügend Beispiele bewusster Entsolidarisierung gegenüber den eigenen, aktuell Betroffenen aus Furcht vor weiteren nicht vorhersehbaren Übergriffen. Auch mögen angesichts des Massen-

[1] Oskar Schabert, Märtyrer. Der Leidensweg der baltischen Christen, Hamburg 1920, [5]1930; ders., Baltisches Märtyrerbuch, Berlin 1926; ders., Der Märtyrer D. Traugott Hahn, Dorpat, Berlin 1935. – Zum historischen Kontext s. a. Henning Bühmann, Die ‚baltischen Märtyrer' von 1919. Zur Konstruktion eines protestantischen Märtyrergedächtnisses in der Zwischenkriegszeit, in: Mitteilungen zur kirchlichen Zeitgeschichte 3. 2009, 13–42.

[2] So sprach der junge Dietrich Bonhoeffer schon 1932 in prophetischer Weise davon, Christen müssten sich nicht wundern, „wenn auch für unsere Kirche wieder Zeiten kommen werden, wo Märtyrerblut gefordert werden wird"; vgl. Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, München 1967, 284.

sterbens vor allem auf den Schlachtfeldern des Weltkriegs – weniger in den Vernichtungslagern im Osten, die eher im Verborgenen ihr grausiges Werk taten – die kirchlichen Opferzahlen vergleichsweise gering erschienen sein, was die Anteilnahme der Menschen, deren Angehörige an der Front bzw. die selbst in der Heimat täglich durch die Kriegsumstände höchst gefährdet waren, zusätzlich minderte. Natürlich ist das ein pragmatisches Argument ohne geistlich-theologische Dignität, aber im Kontext der volkskirchlichen Zustands- und Zielperspektive hat es sein realhistorisches Recht. Es kann Fehlverhalten *verstehbar machen*, aber nicht *entschuldigen*, und man ist nachträglich eigenartig berührt, dass den Blutzeugen oder eben auch Märtyrern des Dritten Reiches lange nicht jene angemessene Beachtung geschenkt wurde, die sie nicht zuletzt durch die wissenschaftlich-literarischen Bemühungen in beiden Großkirchen heute erfährt. Wenn sich unmittelbar nach 1945 kaum jemand *exakt* an die Opfer des Nationalsozialismus aus dem Bereich der Kirchen – ich beschränke mich hier auf den Protestantismus – erinnern konnte, wie selbst das verdiente Büchlein von Bernhard Heinrich Forck aus dem Jahre 1947 zeigt,[3] scheint es offensichtlich, dass bereits wenige Jahre nach dem Zusammenbruch nur noch in Kreisen von Fachleuten und unmittelbar Betroffenen dieser Opfer gedacht wurde und das auch nur bruchstückhaft. Im Übrigen trennten Forck und die frühen Kirchenleitungen nach 1945 noch scharf zwischen *politischem* und *geistlich-theologischem* Widerstand respektive Widerspruch in der NS-Ära, ja, sie begegneten den ‚politischen Pastoren' wie Bonhoeffer auch mit gewissem Misstrauen, – vermutlich um auf dem Hintergrund der Barth'schen Theologie und deren Ruf allein ‚zur Sache der Theologie' die ‚Reinheit' des religiös fundierten Andenkens an die Opfer des Gewaltregimes nicht zu verdunkeln.[4]

II.

Bis in die 1990er Jahre hinein gab es wiederholt Versuche, das Gedenken an evangelische Blutzeugen des 20. Jahrhunderts unter Akzentuierung der Zeit des Dritten Reiches wieder zu beleben, was sich vor allem an der Person des wohl ‚prominentes-

---

[3] Bernhard Heinrich Forck, Und folget ihrem Glauben nach. Gedenkbuch für die Blutzeugen der Bekennenden Kirche im Auftrage des Bruderrats der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 1949. Forck nennt ‚nur' 18 nicht als ‚Märtyrer', sondern als ‚Blutzeugen' apostrophierte Personen, die unter der NS-Gewaltherrschaft zu Tode kamen.

[4] So wies Forck schon in seiner Einleitung die zeitgenössische [1949] Tendenz zurück, den Kampf der BK mit jenem des Widerstands gleichzusetzen: Der BK sei es „ausschließlich" um das Bekenntnis gegangen und nicht um Politik, wiewohl er die Gewissensentscheidung der politischen Gegner des Regimes anerkennend hervorhob; vgl. Forck (wie Anm. 3), 7. Bethge (wie Anm. 2), 1042 berichtet darüber hinaus von der Weigerung der Berlin-Brandenburgischen Landeskirche, ‚ihren' Pfarrer Bonhoeffer in einem Atemzug mit dem schon 1939 in Buchenwald umgekommenen Paul Schneider als Märtyrer zu bezeichnen, wenn sie ein Jahr nach dem 20. Juli 1944 in einer Kanzelabkündigung Bonhoeffers Namen ausdrücklich nicht nannte. – Andersherum argumentierte 1948 ein Kreis von Bielefelder Pfarrern, die sich brieflich an den Vater Karl Bonhoeffer mit der Bitte wandten, nicht zuzulassen, dass Straßenbenennungen nach seinem Sohn erfolgten, weil sie die Namen um ihres Glaubens getöteter Amtsbrüder nicht mit politischen Widerständlern in einer Reihe sehen wollten.

ten' unter ihnen, Dietrich Bonhoeffer, aber auch etwa an dem ‚Prediger von Buchenwald', Paul Schneider, festmachte.[5] Jedoch blieben dies – mit Ausnahme Bonhoeffers eben – vereinzelte Initiativen, die sich zudem oft auf bestimmte Erinnerungsorte bezogen.[6]

Seit Mitte der 1980er Jahre erschienen für den Bereich des Katholizismus mehrere wissenschaftliche Arbeiten, so etwa Ulrich von Hehl, die sich mit katholischen Märtyrern des 20. Jahrhunderts beschäftigten, zunächst vor allem mit Priestern, die Opfer der NS-Verfolgungspolitik geworden waren.[7] Großen publizistischen Erfolg hatte das 1999 im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz erarbeitete Martyrologium des Kölner Prälaten Helmut Moll, das binnen kurzem vier Auflagen erlebte und in den letzten zehn Jahren augenscheinlich zum kirchenoffiziösen Standardwerk für den deutschen Katholizismus geworden zu sein scheint.[8] Die Revitalisierung des Märtyrergedenkens für das 20. Jahrhundert lag seit den 1990er Jahren gewissermaßen in der Luft, nachdem die europäischen Totalitarismen im Verlauf der ‚Wende' und des faktischen Zusammenbruchs des sowjetischen Herrschaftssystems weitgehend verschwanden und die Kirchen dort wieder öffentliche Anerkennung fanden, zumindest nicht mehr systematisch verfolgt oder reglementiert wurden. Jetzt konnte man ohne politische Rücksichten die Geschichte der fatalen kommunistischen Religionspolitik auch für die Zeit nach 1945 aufarbeiten, zumal die Archive – jedenfalls in Deutschland und den meisten einstigen Sattelitenstaaten – geöffnet und zur Benutzung freigegeben wurden. – Weitere Überlegungen hat Ursula Büttner in diesem Zusammenhang angeführt: „Angesichts der nachlassenden Präge- und Bindekraft der Kirchen [wachse] wahrscheinlich die Sehnsucht nach Stärkung durch die Besinnung auf positive Traditionen, nach Vergewisserung durch die Erinnerung an christliche Vorbilder". Außerdem artikuliere sich mit dem neuen Interesse an ‚Märtyrern' womöglich das gesellschaftliche Bedürfnis nach Vorbildern, zumal die sich vornehmlich auf Strukturen und Hintergründe der Staatskriminalität konzentrie-

[5] Albrecht Aichelin, Paul Schneider, Ein radikales Glaubenszeugnis gegen die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus, Gütersloh 1994. – Zu den neueren Debatten über Schneider, auf die in diesem Kontext nicht eingegangen werden kann, vgl. die bei Thomas Martin Schneider aufgeführte Literatur: Märtyrer oder Fanatiker? Zur Rezeptionsgeschichte Paul Schneiders, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 3. 2009, 81–94.

[6] Die bis heute anhaltende Bonhoeffer-Renaissance wurde vor allem eingeleitet durch die monumentale Biographie seines Freundes und Mitarbeiters Eberhard Bethge, die 2005 ihre 9. Aufl. [Gütersloh] erlebte; vgl. Anm. 2. – Zu den ‚Erinnerungsorten' vgl. Harald Schultze, Das Gedenken evangelischer Gemeinden an die Märtyrer des 20. Jahrhunderts, in: Ders./Andreas Kurschat (Hgg.), ‚Ihr Ende schaut an …' (wie Anm. 13), 71–81, hier 76–79. Auch in der DDR wurde das Thema behandelt; vgl. Werner Oehme, Märtyrer der evangelischen Christenheit 1933–1945: Neunundzwanzig Lebensbilder, Berlin (Ost) 1979, [3]1985.

[7] Ulrich von Hehl, Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung, im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz unter Mitwirkung der Diözesanarchive, Mainz 1984; aktualisierte und vermehrte Auflage unter Mitarbeit v. Christoph Koesters u. Petra Stenz-Maur, 2 Bde., Paderborn u. a. [4]1998.

[8] Helmut Moll (Hg.), Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, 2 Bde., Paderborn u. a. 1999, [4]2006.

rende historische Aufarbeitung der Schrecknisse des 20. Jahrhunderts den konkreten Einzelnen häufig nicht mehr im Blick gehabt habe.[9]

Auch innerhalb des deutschen Protestantismus erinnerte man sich wieder verstärkt an die evangelischen Glaubenszeugen, die im 20. Jahrhundert ihr Leben hatten lassen müssen, – jetzt unter Einschluss solcher Schicksale im Bereich der DDR bzw. Sowjetrusslands.[10] Einen wichtigen Impuls dafür gab der Vortrag, den der damalige Vorsitzende der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Joachim Mehlhausen, aus Anlass des 50jährigen Bestehens der EKD 1998 in Eisenach hielt.[11] Darin ging er auf die dritte verfassungsgebende Kirchenversammlung nach dem Weltkrieg in Eisenach ein, die der vorläufige Synodalpräses Gustav Heinemann damit eröffnet hatte, die Namen von zehn während des Nationalsozialismus gewaltsam ums Leben gekommenen Männern [!] der Bekennenden Kirche – unter Hinweis auf die Unvollständigkeit dieser Liste – zu verlesen. Mehlhausen folgerte daraus kritisch: „Ist es nicht merkwürdig, daß uns einige dieser Namen heute fremd sind? Und ist es nicht noch merkwürdiger, daß keine spätere Synode der EKD diese Namenliste zu Ende geschrieben und irgendwo ehrenvoll festgehalten hat?"

Diese implizite Anregung griffen Rat und Synode der EKD auf, als sie die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte beauftragten, ein Kompendium der protestantischen Märtyrer respektive Blutzeugen des 20. Jahrhunderts zu erstellen, das diese Opfer der totalitären Systeme der Epoche nach Möglichkeit vollständig erfassen sollte.[12] Die Annahme ist naheliegend, dass das Vorbild der genannten Arbeiten von Ulrich von Hehl und Helmut Moll einen weiteren Anstoß für den Beginn dieses Sammelwerks gab, das unter der Herausgeberschaft des ehemaligen Interimsvorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft, Harald Schultze, und des wissenschaftlichen Mitarbeiters der Münchener Forschungsstelle, Andreas Kurschat, sowie unter Mitarbeit von Claudia Bendick 2006 in der Leipziger Evangelischen Verlagsanstalt erscheinen konnte.[13] Schon zuvor waren einige Titel publiziert worden, die dem Münchener Unternehmen vorarbeiteten, aber nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit ihm standen. Hervorzuheben sind die Arbeiten von Karl-Joseph

---

[9] Ursula Büttner, Opfer politischer Verfolgung als ‚Märtyrer'? Einleitende Bemerkungen aus der Sicht einer Historikerin. In: Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 20. 2002, 49–55, 49f.

[10] Dazu Walter Graßmann, Geschichte der evangelisch-lutherischen Rußlanddeutschen in der Sowjetunion, der GUS und in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Gemeinde, Kirche, Sprache und Tradition, Diss. phil. München, elektronische Publikation, Dokumentenserver der Universitätsbibliothek München, http://edoc.ub.uni-muenchen.de/5378/1/Grassmann_Walter.pdf [07.11 2009].

[11] Joachim Mehlhausen, Fünfzig Jahre Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Erbe und Auftrag, in: http://www.ekd.de/vortraege/1998/mehlhausen.html [06.11 2009].

[12] So auch der Ratsvorsitzende der EKD, Wolfgang Huber, in seinem Geleitwort in Schultze/Kruschat (wie Anm. 13), 5.

[13] Harald Schultze/Andreas Kurschat (Hgg.), „Ihr Ende schaut an ...". Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2006, ^{2}2008.

Hummel und Christoph Strohm[14] – dies ein ökumenisches Projekt[15] – sowie von Björn Mensing und dem Mecklenburgischen Altbischof Heinrich Rathke.[16]

III.

Im Kreis der Arbeitsgemeinschaft sowie der Herausgeber und ihrer Mitarbeiterin wurde das voluminöse Sammelwerk intensiv begleitet bzw. vorbereitet:[17] Man schrieb die (landeskirchlichen) Archive und KZ-Gedenkstätten an, sammelte biographische Informationen bei Angehörigen und Freunden der Betroffenen und bezog die diversen Hilfskomitees für die in der Diaspora lebenden Kirchengemeinden der Ostkirchen ein. Außerdem wurde immer wieder über das weitere Vorgehen debattiert, wobei sich rasch erwies, dass es neben den Quellenproblemen vor allem um die Definition des Märtyrerbegriffs und um die – strittigen – Kriterien für die *Auswahl* der aufzunehmenden Personen ging. Bei einem Arbeitsgespräch der Vorbereitungsgruppe 2001 in Hannover schlug EKD-Synodalpräses Jürgen Schmude vor, „bei der Auswahl der Personen auch diejenigen zu berücksichtigen, die Leiden und Gefahr auf sich genommen hatten, damit den Märtyrerbegriff vom Faktum des Todes zu lösen und hin zum ‚Leidenszeugen' zu erweitern. Maßgeblich für die Aufnahme sei für ihn ‚aktives Tun' mit der Konsequenz des Leidens."[18] Neben solchen Diskussionen schritten die Recherchen zu Einzelpersonen stetig voran, wenngleich die Grundsatzentscheidung, ob tatsächlich nur zu Tode gekommene Christen oder darüber hinaus auch jene, die existenziellen Drangsalierungen ausgesetzt gewesen waren, Eingang in den geplanten Band finden sollten, noch nicht gefallen war. Die Sammlung von Namen ergab bis 2002 lediglich 155 Einträge; in den folgenden knapp vier Jahren bis zur Publikation des Buches wurden es 499, die in der zweiten Auflage von 2008 noch um 24 weitere ergänzt werden konnten.

---

[14] Hummel, Karl-Joseph (Hg.), Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig-Kevelaer 2000. – Der Band entstand in Kooperation zwischen dem Kirchenamt der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz unter Einbindung der ‚Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte' und der ‚Kommission für Zeitgeschichte. Forschung und Dokumentation zum deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert'. Vgl. Gertraud Grünzinger, Bericht über das Forschungsvorhaben ‚Evangelische Märtyrer/Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts', in: Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 20. 2002, 43–48.

[15] Zur ökumenischen Dimension des Märtyrergedenkens schon früher Eberhard Bethge, Modernes Martyrium als gemeinsames evangelisch-katholisches Problem, in: Hermann Horn/Helmuth Kittel (Hgg.), Der Glaube der Gemeinde und mündige Welt. Oskar Hammelsbeck zum 70. Geburtstag, München 1969, 13–24.

[16] Björn Mensing/Heinrich Rathke (Hgg.), Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer, Leipzig 2002. Vgl. die Ansprache des damaligen Präses der EKD-Synode, Jürgen Schmude, anlässlich der Vorstellung des Buches am 09.04. 2002 in Berlin-Plötzensee: Die Erinnerung an die Zeugen und Zeuginnen des Widerstandes in Kirche und Gesellschaft – Rückblick und Ausblick, in: http://www.ekd.de/vortraege/schmude/schmude_020409.html [07.11. 2009]. Vgl. Dies. (Hgg.), Mitmenschlichkeit, Zivilcourage, Gottvertrauen. Evangelische Opfer von Nationalsozialismus und Stalinismus, Leipzig 2003.

[17] Folgende Informationen nach Grünzinger (wie Anm. 14).

[18] Grünzinger (wie Anm. 14), 45.

Die Hamburger Historikerin Ursula Büttner hat als Mitglied des Arbeitsausschusses, der die Herausgabe des Werkes unterstützte, auf der genannten Sitzung in Hannover einen bemerkenswerten Beitrag zu den grundsätzlichen Problemen geleistet, die das Projekt von Anfang an begleiteten.[19] Aus allgemeinhistorischer Perspektive stellte sie eine Reihe von kritischen Fragen, die in der Tat von fundamentaler Bedeutung waren und sind, – zumal wenn man bedenkt, dass hier kein von der Geschichtswissenschaft abgekoppeltes, gleichsam nur für den ‚innerkirchlichen Dienstgebrauch' bestimmtes Unternehmen intendiert war. Dahinter stand, dass die ältere theologisch zentrierte Kirchengeschichte letztlich den Terminus ‚Märtyrer' im Kontext politischer Widerständigkeit für jene Personengruppe zu reservieren suchte, deren primäres Handlungsmotiv aus christlicher Verantwortung hergeleitet werden kann, ihn anderen Opfern von Gewaltherrschaft jedoch verweigerte.[20] Mit der Zuweisung des Prädikats ‚Märtyrer' – so Ursula Büttner – seien jedoch stets *Werturteile* verbunden, oft von subjektiver Färbung, da die Letztbegründungen ethisch hochrespektabler Widerstandsentscheidungen mit wissenschaftlichen Mitteln kaum im Nachhinein rekonstruierbar erschienen. In der Tat ist es kaum möglich und vielleicht auch unangemessen, ex post eine Evaluierung sittlich positiver Leistungen nach religiösen Kriterien vornehmen zu wollen, weil diese sich immer wieder mit anderen, nämlich politischen und allgemeinethischen bzw. humanen Motiven mischen. In diesem Kontext vergleicht Büttner die christlichen Märtyrer mit den sog. Judenrettern, die ebenfalls aus einer kaum entwirrbaren Gemengelage von Hilfsbereitschaft, Menschenfreundlichkeit, Liebe, Familienbindungen und Mitleid heraus handelten, aber eben nicht allein aus religiösen Antrieben. Schließlich benennt sie die Schwierigkeiten, aus rassistischen Gründen oder wegen ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht *kollektiv* verfolgte Personengruppen in den Märtyrerkanon aufzunehmen. Gleiches gelte auch für Deserteure und Menschen, die in einer ihnen ausweglos erscheinenden Situation freiwillig aus dem Leben geschieden seien.

Um diesem Dilemma zu entgehen, plädierte Frau Büttner für einen erweiterten und offeneren Märtyrerbegriff, wie er in der Befreiungstheologie verwendet wird: Hier sei „nicht der *subjekte* Bezug auf die christliche Religion das Entscheidende, sondern der *tatsächliche* Einsatz für das Reich Gottes, eine durch Gerechtigkeit, Liebe und Frieden bestimmte Gesellschaft".[21] Andererseits muss Ursula Büttner zugestehen, dass damit „die Grenzen des christlichen Märtyrertums offen und fließend"

---

[19] Vgl. Büttner (wie Anm. 9).

[20] Als Belege führt sie den einschlägigen Artikel in RGG[3] 3, 587–592 sowie einen Beitrag von Gerhard Besier aus dem Jahr 1986 an: Bekenntnis – Widerstand – Martyrium als historisch-theologische Kategorie, in: Ders./Gerhard Ringshausen (Hgg.), Bekenntnis, Widerstand, Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944, Göttingen 1986, 126–147.

[21] Unter Bezugnahme auf Heft 3 der Zeitschrift ‚Concilium' [19. 1983, 167–246], wo sich Karl Rahner, Walbert Bühlmann und Leonardo Boff in diesem Sinne äußern; vgl. vor allem Boff und seinen Beitrag ‚Martyrium: Versuch einer systematischen Reflexion', ebd., 176–180. Dort heißt es: „[...] sind all diejenigen, die für die Wahrheit, Gerechtigkeit und den Frieden ihr Blut vergossen haben, unabhängig von den ideologischen Vorzeichen unter denen dies geschah, wahre Märtyrer in vollem Sinne des Wortes [...] Sie sind zwar keine Märtyrer für den christlichen Glauben, sie sind auch keine Helden, die die Kirche für sich in Anspruch nehmen kann; aber sie sind Märtyrer für das Reich Gottes." Zit. Boff, ebd., 180. Ähnlich auch Jürgen Moltmann, Die Leiden dieser Zeit. Die Kirche und ihre Märtyrer, in: EK 18. 1985, 410–444.

gemacht werden und als methodisch-heuristischer Zugriff für die Allgemeingeschichte wenig brauchbar erscheinen.[22] Sie bleibt jedoch dabei, dass das Märtyrerprojekt „als Beitrag zur Erinnerungskultur der deutschen evangelischen Kirche" seine Bedeutung behält.[23] Dem wird nicht zu widersprechen sein: Allerdings erscheint der Spagat zwischen der älteren Märtyrervorstellung, welche diese exklusiv auf theologische Kategorien beschränken wollte, und jener skizzierten (politisch-gesellschaftlichen) Ausweitung des Begriffs kaum überbrückbar zu sein. Termini und Schlagwörter, die sich historiographisch nahezu beliebig füllen lassen wie ‚Politische Kultur', ‚Faschismus' und eben ‚Märtyrertum', sind wenig geeignet, geschichtliche Konturen in wünschenswerter Klarheit auszuarbeiten, wenn die Begriffe nicht zuvor exakt definiert werden. Andererseits ist Vergangenheit immer nur mit methodischen Kompromissen angemessen zu beschreiben und zu würdigen, was auch für dieses neue evangelische Handbuch gilt.[24]

Die mit der Herausgabe des Handbuchs verbundenen Probleme führten konsequenterweise zu einer Zweiteilung: Auf den Seiten 19–214 werden begriffliche und systematisch-theologische Aspekte abgehandelt, an die sich die 499 Biogramme anschließen.[25] Ein nützlicher und ausführlicher Anhang mit Bibliographie, Namens- und Ortsregister rundet den Band ab. In der systematisch gehaltenen Einleitung äußern sich nach dem Geleitwort des Ratsvorsitzenden zunächst die beiden Herausgeber, die das Projekt, seine Genese sowie die Dokumentationsprinzipien vorstellen. Daran knüpft der Beitrag von Wolf-Dieter Hauschild an, der auf das kirchenhistorisch-theologische Verständnis des Märtyrertums aus evangelischer Sicht eingeht. Weitere Abschnitte widmen sich den Sonderthemen ‚freikirchliche Märtyrer' (Daniel Heinz), der Bedeutung des christlichen Glaubens im Umfeld der Attentäter des 20. Juli 1944 (Christoph Strohm) und den Kriegsdienstverweigerern bzw. Deserteuren als Opfern der Wehrmachtsjustiz (Norbert Haase). Die folgenden Aufsätze beschäftigen sich mit außerdeutschen regionalen Schwerpunkten (Siegfried Hermle: Baltikum; Gerd Stricker: UdSSR bzw. Russland; Gertraud Grünzinger: Polen). Sigrid Lekebusch fragt danach, ob und inwiefern Christen jüdischer Herkunft oder ehemalige Angehörige des Judentums als Glaubenszeugen verfolgt und ermordet wurden, und Gury Schneider-Ludorff nimmt in ihrem Beitrag ‚Leidenszeugen' anhand ausgewählter Beispiele den Gender-Aspekt auf.

Die Lektüre der anschließenden Biogramme der Verfolgten, Geschundenen und Getöteten zeigt dem Benutzer dann ein ungeschminktes Bild der oft grauenvollen politisch-gesellschaftlichen Konstellationen, unter denen sie in das Räderwerk totalitärer Herrschaftspraktiken gerieten, aus dem sie sich in den seltensten Fällen noch einmal befreien konnten: in aller Regel nicht ohne schwerste psychische und körperliche Beeinträchtigungen davon zu tragen. Die Biogramme sind durchweg sachlich-

[22] Moltmann (wie Anm. 21), 443.

[23] Büttner (wie Anm. 9), 55.

[24] Auf das Problem der letztlich ungeklärten Begrifflichkeit weist auch Christoph Strohm hin: Ders., Art. Märtyrer IV. Neuzeit, in: RGG[4] 5, 866f.

[25] Die um ein weiteres Vorwort und 24 Biogramme erweiterte zweite Auflage umfasst insgesamt etwa 45 Seiten mehr. Bezug genommen wird im Folgenden – soweit nicht ausdrücklich anders vermerkt – auf die erste Auflage.

nüchtern, teilweise auch kritisch gehalten und nicht vom Anliegen einer nachträglichen Verehrung oder gar Glorifizierung der Betroffenen geleitet. Sie genügen wissenschaftlichen Ansprüchen und bieten in kurzen bibliographischen Anhängen Gelegenheit zu intensiver Weiterbeschäftigung mit den Personen. Mag man sich auch gelegentlich fragen, warum der eine oder andere Aufnahme in das Kompendium fand (oder auch nicht), so bleibt doch am Ende ein Eindruck des furchtbaren Geschehens haften, an das sich immer wieder zu erinnern und das bewusst zu machen zur unerlässlichen Verpflichtung der Nachgeborenen in Kirche und Gesellschaft gehört.

Zurück zu den systematischen Abschnitten. Es dürfte den vorangegangenen Debatten um Begriff und Bedeutung evangelischen Märtyrertums geschuldet sein, dass Harald Schultze gleich am Anfang seines ersten Beitrags darzulegen versucht, was Martyrium für ihn ist und wer als Märtyrer bezeichnet werden kann. Das sei „nicht von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche oder einer politischen Partei abhängig".[26] Jedenfalls dürfe der Terminus nicht länger für Christen reserviert werden; auch Kommunisten, Wehrdienstverweigerer oder Zeugen Jehovas seien für ihre Überzeugung in den Tod gegangen. Moderne Selbstmordattentäter, für die statt des ‚Erleidens' der aktiv herbei zu führende ‚Erfolg' ihres Tuns im Vordergrund stehe, rechnet er hingegen nicht zur Märtyrergemeinschaft. Ausdrücklich betont Schultze den ökumenischen Charakter des Märtyrergedenkens, das heute evangelische und katholische Christen miteinander verbinde.[27] Natürlich weiß auch Schultze, dass es keine eindeutige Definition dessen gibt, was Protestanten unter Märtyrertum verstehen. Er versucht es dann aber doch, sich einer solchen anzunähern: „Als Märtyrer sind diejenigen zu bezeichnen, die wegen ihres christlichen Glaubenszeugnisses, wegen ihrer kirchlichen Funktion oder wegen ihres christlich motivierten Widerstands gegen politisches Unrecht den Tod erlitten haben." Da diese Bestimmung jedoch den Kreis der – schließlich in das Handbuch aufgenommenen – Personen nachträglich wieder eingegrenzt haben würde, fügt er sogleich relativierend hinzu, es gehe häufig [auch] „um das ethisch verantwortliche Handeln – z. B. [...] da, wo sich einer schützend vor andere Opfer von Gewaltmaßnahmen gestellt hat und darum umgebracht wurde". Auch seien Personen aufgenommen worden, die nicht unmittelbar durch Gewalteinwirkung starben, sondern nach ihrer Entlassung an den Folgen der Misshandlungen. Wichtiges Kriterium für die Berücksichtigung war nach Schultze die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde oder Landeskirche innerhalb

[26] Harald Schultze, Das Projekt ‚Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts' im ökumenischen Kontext, in: Schultze/Kurschat (wie Anm. 6), 19–32.

[27] Eine weitgehende Annäherung der Konfessionen in diesem Punkt gehörte zu den Ergebnissen einer kirchlich-zeitgeschichtlichen Tagung in Mooshausen 2003, an der Vertreter beider Konfessionen teilnahmen. Andreas Kurschat, der darüber berichtet hat, nennt als Ergebnis des dortigen Expertengesprächs über ‚Martyrium im 20. Jahrhundert', dass das evangelische und katholische Martyriumsverständnis im Kern identisch seien, während vor allem die praktisch-theologische Aneignung kontrovers bleibe"; ders., Martyrium im 20. Jahrhundert', http://hsozkult.geschichte.huberlin.de/tagungsberichte/id=315&count=18&recno=17&sort=datum&order=down&search=Martyrium+im+20.+Jahrhundert [02.11.2009]. Vgl. den Tagungsband von Hans Maier/Carsten Nicolaisen (Hgg.), Martyrium im 20. Jahrhundert, Annweiler 2004.

der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen. Abgesehen davon, dass es sich hier um ein sehr formale Begründung handelt und die ACK erst 1948 gegründet wurde, zeigt diese Argumentation vor allem die anhaltende terminologische Unsicherheit selbst beim Hauptherausgeber des Handbuchs. Er konzediert selbst, dass die innere Haltung eines Hingerichteten häufig schwierig zu ermitteln gewesen sei, da – wie oben schon mehrfach angedeutet – für die Verfolger immer mehrere Faktoren eine Rolle spielten, „z. B. politisch-nationale, ethnische oder rassische Motive" und ich möchte hinzufügen: auch soziale bzw. Klassenkriterien, wie das Beispiel des Stalinismus zeigt. Dezidiert weist Schultze darauf hin, dass man ein „Gedenkbuch" und keinen „Katalog evangelischer Heiliger" haben schaffen wollen. Man sei der altkirchlichen Unterscheidung von Märtyrern und Konfessoren gefolgt, letztere also solche, die zwar Drangsalierungen um ihres Glaubens willen erlitten, jedoch überlebten. Deshalb hätten auch die ‚Leidenszeugen', d. h. eben diese Konfessoren, keinen Eingang in den Band gefunden.[28]

Eine kirchengeschichtlich-theologische Auseinandersetzung mit „Märtyrern und Märtyrerinnen nach evangelischen Verständnis" bietet Wolf-Dieter Hauschild in seinem gleichnamigen Beitrag in diesem Band.[29] Er bezieht sich darin vornehmlich auf den aus seiner Sicht möglichen Nachweis, dass altkirchliches und reformatorisches Verständnis des Martyriums im Wesentlichen identisch seien, unterstreicht jedoch die Unterschiede zwischen geltender katholischer Deutung und dem protestantischen Zugang zu diesem Problemfeld.

Der Wuppertaler Professor für historische und systematische Theologie, Martin Ohst, hat sich in einem glänzend geschriebenen und gedankenreichen Rezensionsaufsatz, dem es freilich nicht an Polemik mangelt, mit dem Märtyrersammelband auseinander gesetzt. Er beanstandet daran, dass dieser – anstatt Neuansätze zu einer spezifisch protestantischen Erinnerungskultur aufzuzeigen – den alten Märtyrerbegriff nun für das evangelische Deutschland ‚zurechtstutze', um ihn für dessen Zwecke praktikabel zu machen und hier „womöglich einzubürgern".[30] An Hauschilds Position wird moniert, dass sie – wie einst schon die Reformatoren, vor allem Melanchthon – zwischen einer ‚guten', weil faktisch ‚evangelischen' altkirchlichen Tradition und deren Niedergang in Spätantike und Mittelalter (durch den Heiligenkult und die Zuweisung einer Mittlerrolle *neben* Christus) differenziere, um so die Märtyrer des frühen Christentums auch für den Protestantismus gleichsam funktionsfähig zu machen. Heute, 500 Jahre nach der Reformation, hemme ein solches Verfahren das theologische Gespräch zwischen den Konfessionen eher als dass es dieses voranbringe, denn es täusche Übereinstimmungen vor, die in Wahrheit nicht existierten. Hauschild sehe dies selber und wende deshalb einen „Kunstgriff" an: „Den Begriff

[28] Dann stellt sich jedoch die Frage, welche Funktion der Beitrag von Gury Schneider-Ludorff, der ausdrücklich mit ‚Leidenszeugen' betitelt ist, in diesem Handbuch (wie Anm. 6) besitzt.

[29] Hauschild, in: Schultze/Kurschat (wie Anm. 6), 49–69; Wiederabdruck eines Aufsatzes aus: Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 21. 2003, 1–23. Vgl. Hauschilds Beitrag in diesem Sonderheft der ZKG.

[30] Martin Ohst, Evangelische Märtyrer? Anstoß für eine notwendige Debatte (Buchbericht), in: PTh 96. 2007, 366–377, hier 371.

‚evangelisch' konnotiert er auf ganz formale Weise normativ, indem er ihn vom wirklichen Protestantismus der Gegenwart entschlossen abhebt und stattdessen dergestalt umprägt" und von einer durch alle Zeiten „bindende[n] christliche[n] Lehre" spricht, „die sich im Evangelium gründet. „So objektivistisch das klingt" – so Ohst – „in Wahrheit gibt sich der Autor selbst freie Hand bei dem Unternehmen, im großzügig selektiven Zugriff auf die Tradition seine formale Norm des Evangelischen inhaltlich auszugestalten: Was in diesem Sinne evangelisch ist, das bestimmt er selbst; [...] und so vollendet sich der beliebte kirchengeschichtliche Dreisprung vom Neuen Testament über die ‚gute' alte Kirche bei der Reformation, die natürlich in erster Linie insofern in Betracht kommt, als ihre Ergebnisse in den Bekenntnisschriften normative Fixierung erfahren haben."[31]

Sigrid Lekebusch beschäftigt sich mit dem Schicksal der nichtarischen Christen und stellt die einsichtige Frage, ob sie ihr Leidensweg im Dritten Reich zu ‚Glaubenszeugen' gemacht habe.[32] Sie verneint dies unter Hinweis darauf, dass die Christen jüdischer Herkunft „ausschließlich passive Opfer des Terrors" wurden. Nicht ihr Christentum und auch nicht ihr Individualverhalten aufgrund ihrer religiösen Überzeugung führte sie in Verfolgung und Tod, sondern die brutale Umsetzung des Rassenantisemitismus. Sie konnten ihr Verhalten nicht ändern, um dem Massenmord zu entgehen, weil ihr Judesein in den Augen des Regimes die Eigenschaft eines unzerstörbaren Stigmas im Sinne eines character indelebilis besaß. In Leiden und Tod teilten sie freilich das Schicksal des traditionellen Märtyrertums und wurden darum, soweit es möglich war, in den Biogrammen berücksichtigt. Lekebusch weist ferner darauf hin, dass ihre Ausschließung eine zweite Ausgrenzung aus dem Gedächtnis der evangelischen Kirche bedeutet haben würde und schon deshalb nicht in Frage gekommen sei. In diesem Sinne plädiert sie dafür, die „verlassenen Kinder der Kirche"[33] in die Erinnerungskultur des Protestantismus einzubeziehen und sich so mit ihnen, denen man Empathie und Hilfe einst verweigert hatte, wenigstens nachträglich zu solidarisieren.

Am letzten Beitrag des systematischen Teils wird noch einmal die große Spannbreite des benutzten Märtyrerbegriffs deutlich. Die Kirchenhistorikerin Gury Schneider-Ludorff, ausgewiesen unter anderem durch wichtige Beiträge zur evangelischen Genderforschung im 20. Jahrhundert, widmet sich Frauen, die im Dritten Reich zwar nicht zu Tode kamen, aber doch Schweres in Gefängnishaft und Konzentrationslagern zu erleiden hatten.[34] Um diesen Personenkreis in den Band einbeziehen zu können, wendet auch Frau Schneider-Ludorff jenen schon bekannten ‚Kunstgriff' an: Sie rekurriert auf den altkirchlichen Unterschied von Märtyrern und Konfessoren,

---

[31] Ohst (wie Anm. 30), 371 f.

[32] Lekebusch, Christen jüdischer Herkunft – Glaubenszeugen?, in: Schultze/Kurschat (wie Anm. 13), 195–204.

[33] So ein mittlerweile zum geflügelten Wort gewordener Buchtitel von Ursula Büttner/Martin Greschat (Hgg.), Die verlassenen Kinder der Kirche. Der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft im ‚Dritten Reich', Göttingen 1998.

[34] Gury Schneider-Ludorff, „Leidenszeuginnen – Glaubenszeuginnen", in: Schultze/Kurschat (wie Anm. 13), 205–214.

d. h. Menschen, die zwar nicht sterben und manchmal auch keine Leidenserfahrungen machen mussten, jedoch als Glaubenszeugen mutig für ihre christliche Überzeugung eintraten. Das wird am Schicksal der von ihr erwähnten Frauen deutlich, deren Zahl sich vermutlich ohne weiteres hätte vermehren lassen.

Nicht recht einsichtig ist, warum diese „Leidenszeuginnen" nicht in den biographischen Teil eingearbeitet wurden, sondern in diesem Beitrag gesondert aufgeführt sind. Sicher hat das mit der konzeptionellen Entscheidung zu tun, vornehmlich jene Menschen zu berücksichtigen, die entweder unter direkter Gewalteinwirkung oder unmittelbar an den Folgen ihrer Haft starben. Dazu gehört keine der hier genannten Frauen, sieht man vielleicht von Katharina Staritz ab, die 1954 mit 50 Jahren einem Krebsleiden erlag. Es erscheint wichtig, dass der Genderaspekt angesichts der inzwischen blühenden historischen Frauenforschung auch innerhalb der Kirchengeschichte mit diesem Beitrag zu seinem Recht kommt, wenngleich die gewählten Beispiele und die Begründung ihrer Aufnahme mit dem altkirchlichen Beispiel nicht recht konsistent erscheinen; dies ist jedoch eher dem unklar bleibenden Auswahlprinzipien als der Verfasserin anzulasten.[35]

Bleibt am Ende ein kurzes Fazit zu ziehen: Ein solches Buch für den deutschen Protestantismus herauszubringen, ist und bleibt ein verdienstliches Unterfangen, freilich eines, das manche ungelösten Probleme aufweist, die weniger in der wissenschaftlichen Aufarbeitung der oft lückenhaften biographischen Überlieferung liegen, sondern in der *Auswahl* der Personen. Letztere vermag nicht immer zu überzeugen, wenngleich niemand von heutiger – wie übrigens auch damaliger – Warte aus anstehen sollte, über Glaubensbindung und Motivlage für widerständiges Verhalten zu urteilen. Deshalb wäre es auch ungerecht, das Werk ausschließlich in kritischer Perspektive zu betrachten und Herausgebern und Beiträgern vorzuhalten, sie seien ihrer Aufgabe nicht gerecht geworden. Vielleicht war das auch (noch) gar nicht möglich, weil die eindeutige Begrifflichkeit fehlt und die Anknüpfung an die altkirchliche Tradition von Märtyrern und Konfessoren das Kontinuitätspotenzial einer zweitausendjährigen (Kirchen-) Geschichte überschätzt und überdehnt. Bedenkenswert scheinen mir die abschließenden Überlegungen von Martin Ohst, der hier noch einmal zitiert werden soll:[36]

> „Begriffe sind keine leblosen Gegenstände, die man nach Belieben für den je eigenen Gebrauch umformen und herrichten kann. Vielmehr beeinflussen sie subtil denjenigen, der sich ihrer bedient. Sie bestimmen die Wahrnehmungsperspektive und geben Wertungen vor [...]. Das alles lässt sich studieren an diesem groß angelegten Versuch, zunächst den Begriff des Märtyrers derart umzuformen, dass er zugleich evangelisch verantwortbar und neuzeitlich plausibel wird und sodann am Leitfaden dieses Begriffs an die evangelischen Opfer von organisiertem Terror und Mord im 20. Jahrhundert zu erinnern [...]. Der Verzicht auf diesen Begriff und die Suche nach einem genuin evangelischen Funktionsäquivalent hätten sicher viel Mühe bereitet. Aber das Buch zeigt so, wie es nun einmal geraten ist, dass diese Mühe richtig investiert gewesen wäre."

---

[35] Deshalb sind Titelwahl und Rezension des Handbuches im Rheinischen Merkur nicht nur antifeministische Polemik, sondern verfehlen auch das Ziel sachlicher Kritik; vgl. Wolfgang Thielmann, Blutzeugen mit Frauenquote, in: Rheinischer Merkur Nr. 12 (23. 03. 2006).

[36] Ohst (wie Anm. 30), 376f.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Prof. Dr. Peter Gemeinhardt
Georg-August-Universität Göttingen
Theologische Fakultät
Platz der Göttinger Sieben 2
37073 Göttingen

Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild
Westfälische Wilhelms-Universität
Münster
Evangelisch-Theologische Fakultät
Seminar für Kirchengeschichte I
Universitätsstr. 13-17
48143 Münster

Prof. Dr. Jochen Christoph Kaiser
Philipps-Universität Marburg
FB Theologie
FG Kirchengeschichte
Lahntor 3
35032 Marburg

Vorausschau auf den Aufsatzteil des Heftes 1/2010

Harm Klueting, Catholic Enlightenment – Self-Secularization, Strategy of Defense, or *Aggiornamento*? Some Reflections One Hundred Years After Sebastian Merkle. New York Lecture in Remembrance of a Change in Understanding

Andreas Odenthal, „...*Hoc sacrificium Deo acceptabile*" Der Gottesdienst des Bischofs Meinwerk von Paderborn (1009-1036) nach dem Zeugnis seiner Vita

Thomas Haye, Eine antifranzösische Parodie des *Dies irae* aus dem Ende des 18. Jahrhunderts

Todd Statham, „*Landlouping Students of Divinity.*" Scottish Presbyterians in German Theology Faculties, c. 1840 to 1914

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Bremer, Thomas: Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland. Freiburg, Herder-Verlag, 2007, 256 S., Geb., 978-3-451-29606-2, 2007.

Mit einem Umfang von weniger als 250 Seiten ist die Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland angesichts des Gegenstands zwar umfangmäßig „klein" geraten. Nichtsdestoweniger handelt es sich um eine ausgesprochen feine und gut gelungene Einführung in die Problematik. Bremer ist eine kritisch distanzierte, ausgewogene Hinführung auf die Orthodoxie in Russland gelungen. Im Gegensatz zu manchen vergleichbaren Titeln verzichtet sie auf jedes schwärmerische Element („russische Seele"). Sie richtet sich grundsätzlich an ein Publikum ohne größere Vorkenntnisse zu Russland. Entsprechend ordnet das Werk die kirchliche Entwicklung immer auch in den Gesamtzusammenhang der russischen Geschichte ein. Dies festzustellen, heißt nicht, dass Bremers Buch nicht auch für das bereits spezialisiertere Fachpublikum wertvolle Einsichten vermittelt.

Im ersten Kapitel nimmt Bremer eine geographische und historische Eingrenzung seines Gegenstands vor. Das orthodoxe Christentum bei den Ostslawen – also bei Russen, Ukrainern und Weißrussen – ist geprägt von einer „Dynamik zwischen Raum, Nation und kirchlicher Organisation". Entsprechend oszillierte das Territorium der Russisch-Orthodoxen Kirche (ROK) mit den Staatsgrenzen. Heute beansprucht die ROK kirchenrechtlich ein Gebiet, welches die Länder der ehemaligen Sowjetunion ohne Armenien und Georgien erfasst. Selbstredend führt dies immer wieder zu Konflikten, etwa im Baltikum.

Nach diesem einleitenden Kapitel folgt das Werk einem schlüssigen Aufbau. Ein erster chronologischer Teil gibt einen Überblick über die einzelnen Epochen der Geschichte. Er legt die historischen Hauptentwicklungsphasen der orthodoxen Kirche in Russland dar und weist dabei bereits auf gewisse historische Grundfragen der russischen Orthodoxie hin. Diese werden im zweiten Teil ausführlich behandelt, der in thematische Abschnitte gegliedert ist. Dieser Aufbau bringt eine gewisse Redundanz mit sich. Diese ist allerdings nicht von Nachteil.

Die Kapitel des zweiten Teils gehen auf eine Reihe von Themen ein: Zuerst richten sie den Blick auf Christianisierung und Missionierung, wobei Bremer hier und an anderer Stelle nachdrücklich feststellt, dass neben dem kirchlichen Moskauer Traditionsstrang auch ein polnisch-litauischer (Ukraine, Weißrussland) aus der Orthodoxie der mittelalterlichen Kiewer Rus' hervorgegangen ist. Dieser hat auf die russische Entwicklung nicht unerhebliche Auswirkungen gehabt. Das folgende Kapitel ist den Kirchenstrukturen gewidmet. Dessen Ausführungen zum orthodoxen Landeskonzil von 1917, das die kirchlichen Basisstrukturen stärken wollte und ein bis heute nicht eingelöstes Reformpotential in der ROK schuf, sind unter anderem besonders erhellend.

Weitere Kapitel des thematischen Teils sind dem Verhältnis von Kirche und Staat, der Theologie und dem religiösen Denken, Spiritualität und Religiosität sowie dem Mönchtum gewidmet. Dass Kirche und Staat in Russland eine eigentliche Symbiose eingegangen sind, wobei der Staat die Kirche schützt und diese ihm dafür Loyalität zollt und ihn in ihrer Eigenschaft als Hüterin des kulturell-religiösen Erbes unterstützt, ist keine neue Erkenntnis. Dass diese Staatsnähe selbst nach den schrecklichen Verfolgungen der orthodoxen Kirche durch den Sowjetkommunismus im 20. Jahrhundert heute wiederum neu aufgelegt wird, erstaunt allemal. Einen wesentlichen Unterschied zur lateineuropäischen (d. h. auch protestantisch-reformierten) Entwicklung erkennt Bremer in einem bewahrenden Grundzug der russisch-orthodoxen Theologie: Sie misst der Überlieferung des Althergebrachten mehr Bedeutung bei als der Schöpfung und Integration von Neuem; so ortet er bei ihr „keine Kraft für kreative Neuansätze". Dies hängt auch damit zusammen, dass in Russland eine Universitätstheologie fehlte und sich die Theologie weitgehend isoliert von weltlichen Geistesströmungen entwickeln musste. Umso

mehr erwies sich die russische Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts als fruchtbar. Beiden gemeinsam ist die Entfremdung gegenüber dem Westen und die Betonung eines russischen Sonderwegs. Mystik, Spiritualität und Frömmigkeit, die in bestimmten Gebetspraktiken, der Liturgie und der Bedeutung der Ikonen eindrucksvoll greifbar sind, gehören zur anderen Seite der russischen Orthodoxie.

Die beiden letzten thematischen Kapitel beschäftigen sich mit der Einstellung gegenüber dem Westen – einem eigentlichen Grundproblem der russischen Orthodoxie – und mit der Dissidenz. Aufgrund zahlreicher historischer Erfahrungen nimmt die orthodoxe Kirche Russlands den Westen und seine Einflüsse als Bedrohung wahr. Die Kirchenunionen, aber auch die aktive Politik besonders der katholischen Kirche auf dem von der ROK beanspruchten Territorium tragen dazu bis heute bei. Die Begegnung mit dem Westen hat zudem mittelalterliche dissidente Strömungen und mit den Altgläubigen in der Neuzeit sogar eine Kirchenspaltung innerhalb der russischen Orthodoxie bewirkt.

Insgesamt ist Bremer eine sehr gute Einführung in die Orthodoxie Russlands geglückt, die sich mit Gewinn und erst noch angenehm liest.

Bern *Christophe v. Werdt*

Jung, Martin H.: Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, 302 S., geb., 978-3-534-19133-8

Angeregt durch die Studie „Christen und Juden II" der Evangelischen Kirche in Deutschland, die 1991 eine Neuorientierung der kirchengeschichtlichen Forschung im Hinblick auf das „Durchdenken der Geschichte des Verhältnisses von Christen und Juden" gefordert hatte, legt der Osnabrücker evangelische Kirchengeschichtler Martin Jung eine Zwischenbilanz der inzwischen auf diesem Feld geleisteten Arbeit vor. Dem Verfasser geht es darum, die judenfeindlichen Traditionen des Christentums im Überblick zu analysieren, aber „auch positive Traditionen im Verhältnis von Juden und Christen wiederzuentdecken" (S. 11), eingefahrene Vorstellungen gegen den Strich zu bürsten und darüber hinaus zu neuen Einzelforschungen anzuregen. Die Gesamtdarstellung ist in gut lesbarem Stil geschrieben; Jung bringt viele Informationen und fasst zusammen; dabei verzichtet er auf die explizite Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur wie auf Anmerkungen; die lobenswert einfache Sprache des Bandes sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass dem Verfasser (davon zeugen auch die den Einzelabschnitten beigegebenen umfang- und hilfreichen Literaturhinweise) die neuere wissenschaftliche Diskussion stets präsent ist und das Buch ein hohes Reflexionsniveau hält.

Der Verfasser spannt den Bogen von den jüdischen Anfängen des Christentums (mit Kapiteln u. a. zum Thema „Der Jude Jesus", „Das Judentum zur Zeit Jesu", „Die jüdischen Jünger und Jüngerinnen" u. a.) bis in die neueste Zeit (vgl. S. 246: die Neufassung der katholischen Karfreitagsliturgie durch Papst Benedikt XVI im Jahre 2008). Dazwischen liegen lehrreiche überblickartige Ausführungen zur Spätantike (u. a. „Juden unter christliche Herrschaft: Die Wende des 4. Jahrhunderts", S. 52–61), zum frühen Mittelalter (vor allem zu den Kreuzzügen), zum Spätmittelalter (auf die Kapitel zu den christlichen Beschuldigungen des Ritualmords und Hostienfrevels folgt als Exkurs ein Abschnitt zum antisemitischen Ritualmord-Vorwurf im 19. und 20. Jahrhundert), zum Humanismus und zur Reformationszeit (bemerkenswert hier die Paragraphen über „Juden als Sprachlehrer", S. 126f, die „beiden Buxtorfs in Basel", S. 128–130, sowie die Bestreitung des Ritualmord-Vorwurfs durch Osiander, S. 140), zum Barockzeitalter, zur Zeit von Pietismus, Aufklärung, Emanzipation und Assimilation sowie zum 20. Jahrhundert, wo die beiden Kapitel „Christen und Schoah: Schuld und Versagen, Hilfe und Widerstand" sowie „Der jüdisch-christliche Dialog nach 1945" zu Recht breiten Raum beanspruchen.

Besonderen Wert legt Jung in allen Epochen auf die Dynamik der gegenseitigen Beeinflussungen sowie die „christliche(n) Sichtweisen des Judentums" (S. 37–41) und die „jüdische Sicht des Christentums" (S. 41–47). Dabei lässt er sich von der Erkenntnis leiten, dass das rabbinische Judentum nach der Zerstörung des Tempels und im Anschluss an die Kriege des ersten und zweiten Jahrhunderts paradigmatische Entwicklungsschübe erfahren hat. Das heutige Judentum und das heutige Christentum sind demnach Religionen, die sich auf der Grundlage des Judentums des 1. nachchristlichen Jahrhunderts entwickelt haben und daher nicht als „Mutter- und Tochterreligion", sondern als „Schwesterreligionen" verstanden werden sollten (S. 30f). Das Problem eines „Antijudaismus im Neuen Testament" wird im Zusammenhang mit den Schritten zur Trennung beider Religionen ebenso erörtert wie umgekehrt die Frage einer jüdischen Beteiligung an römischen Christenverfolgungen, die freilich nicht beweisbar sei (S. 46). Die doppelte Blickrichtung begegnet dem Leser auch beim Thema der Zionssehnsucht, die sowohl in christlicher („chiliastische Sehnsucht nach

Zion", S. 190f) als auch in jüdischer Perspektive („Der Zionismus als jüdische Nationalbewegung", S. 193f) behandelt wird. Der lehrbuchartige Charakter der Ausführungen bringt es gelegentlich mit sich, dass man als kritischer Leser einige Schlussfolgerungen anders formuliert hätte – doch zeigt sich beim Weiterlesen fast immer, dass der Autor die möglichen Einwände mitbedacht hat. Dies zeigt beispielsweise die Behandlung des modernen Judenchristentums, ein Thema, das für die jüdisch-christlichen Beziehungen, wie Jung weiß, besonders konfliktbeladen ist. Einerseits nehmen einige Judenchristen – für das Jahr 1989 war weltweit von schätzungsweise 350 000 getauften Juden die Rede! – eine „Rolle als Brücke zwischen Kirche und Israel bewusst war" (S. 269); der Verfasser nennt das Beispiel des Pariser katholischen Erzbischofs und Kardinals Jean-Marie Lustiger. Andererseits erscheinen die Judenchristen „manchen als Störenfriede im christlich-jüdischen Dialog, als Betriebsunfall der Kirche und als theologische Fehlgeburt" (ebd.); nach dem Urteil Jungs hat dies aber in hohem Maße mit der evangelikalen und charismatischen Ausrichtung der „messianischen Juden" zu tun, die mehrheitlich „einseitig zionistisch und proisraelisch" sowie „aggressiv missionarisch" geprägt sind und Außenseiterpositionen vertreten, „die dem Dialog nicht förderlich sind" (S. 270). Daneben spielen Judenchristen – neben den christlichen Arabern und anderen im Heiligen Land lebenden Christen – aber auch eine gewisse Rolle als kleine diskriminierte Minderheit im Staat Israel, wo die Mission durch staatliche Gesetze behindert wird und messianische Juden sich nicht immer offen zu ihrem Glauben bekennen können. Das Buch schließt mit dem Hinweis auf die Schlüsselrolle, die dem Staat Israel für die Zukunft der jüdisch-christlichen Beziehungen zukommt – eine Sichtweise, der sich nicht nur Zionisten, sondern auch engagierte Vertreter des Diasporajudentums, vielleicht in etwas in modifizierter Form, gern anschließen werden. Ein Literaturverzeichnis, eine (freilich sehr kurz gehaltene) Zeittafel, ein Glossar sowie ein Personen- und Sachregister schließen dieses erfreuliche Buch ab, dem unter Lehrern und Pfarrern, aber auch im akademischen Unterricht weite Verbreitung zu wünschen ist. Anzumerken ist allenfalls, dass – wie der Blick in eine beliebige Midrasch-Ausgabe zeigt – die pauschale Annahme, die Unterscheidung zwischen der allegorischen und der wörtlichen Bibelauslegung könne zugleich als Differenzkriterium zwischen Christentum und Judentum gelten (vgl. S. 33 und 142), auf einem Irrtum beruht.

Tübingen *Matthias Morgenstern*

Rüpke, Jörg: Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung, Religionswissenschaft heute, Bd. 5, Stuttgart: Kohlhammer 2007, 222 S., Paperb., 3-17-019796-1. € 25.

Die Schwerpunktsetzung vieler religionswissenschaftlicher Fragestellungen auf einen – manchmal einseitigen – Gegenwartsbezug erweckt Erwartungen an eine Einführung in die historische Religionswissenschaft, zumal der Vf. als Fachmann für antike, v. a. römische Religionsgeschichte ausgewiesen ist. De facto ist das Buch aber nur eine Wiederveröffentlichung von neun Aufsätzen, mit einer Einführung, einem Kapitel über Ritualinterpretation und einem Schlussabschnitt zum Verhältnis Religion und Wissenschaft; beigegeben ist auch eine umfangreiche „Auswahlbibliographie zur Religionswissenschaft". Das Material wird in drei Blöcken „Religiöse Texte", „Religiöses Handeln" und „Religiöse Organisation" dargeboten, innerhalb derer die einzelnen Kapitel überarbeitete Wiedergaben der Originalveröffentlichungen sind (vgl. S. 12). Der Grad der Überarbeitung ist v. a. auf neue einleitende Sätze beschränkt, sonst gibt es wenig Überarbeitungen, wie einige Beispiele zeigen. Kap. 5 (S. 73ff.: Religionen als Kommunikationssysteme) ist praktisch unverändert geblieben, in Kap. 8 (S. 107ff.: Kulte jenseits der Stadt) ist der lateinische Textabschnitt aus dem Codex Theodosianus gegenüber der Originalveröffentlichung weggelassen worden; da auch keine deutsche Übersetzung des Textes, was für eine „Einführung" sinnvoll wäre, beigegeben ist, ist diese Straffung des Textes eine Verschlechterung. In Kap. 10 (S. 128ff.: Religiöse Spezialisten) sind die „case studies" zu Schamanen und römischen Priestern des englischen Originals entfallen. Kap. 11 (S. 138ff.: Zeitliche Strukturen religiöser Aktivitäten) hat zwar einen neuen Einleitungssatz, die Argumentation mit Zahlen zur gegenwärtigen Teilnahme an christlichen Sonntagsgottesdiensten aus den Jahren 1991/1992 oder zur kirchlichen Bildungsarbeit aus dem Jahr 1993 (S. 138, 148) überzeugt in einem Buch aus dem Jahr 2007 deutlich weniger als im Original elf Jahre zuvor.

Die Wiedergaben bekannter Aufsätze werden durch die Einleitung in einen systematischen Kontext gestellt. Hier präsentiert der Vf. seine Sicht der Religionsgeschichte als Kernbereich der Religionswissenschaft, wobei er zu Recht kritisch bemerkt, dass die Beschäftigung mit Religionsgeschichte in der deutschsprachigen Religionswissenschaft fraglich geworden ist (S. 15). Die Position und das Selbstverständnis der Religionswissenschaft erwächst dabei zwar durch ihren Gegenstand „Religion", den sie aber nicht exklusiv erforscht; der Vf.

verwendet dabei einen sehr weiten Religionsbegriff (S. 27), der sich deswegen als nützlich erweist, weil der Gegenstand „Religion" von mehreren Disziplinen behandelt wird, so dass „Religion" durchaus als alltagssprachlicher (und vorwissenschaftlicher) Begriff auch in der Erforschung von Religion verstanden werden soll; ein weiter Religionsbegriff vermag aber zugleich einen großen Bereich von Vorstellungen, Handlungen und Institutionen zu erfassen, so dass die akademische Disziplin „Religionswissenschaft" keiner räumlichen oder zeitlichen Engführung unterliegt. Als „historische Religionswissenschaft" versteht der Vf. somit eine Disziplin, „die ihr Material wie seine Systematisierung in Grundbegriffen, Typologien und Kausalzusammenhängen allein aus der Geschichte, auch der jüngsten, gewinnt" (S. 28). Zugleich trennt der Vf. die historische Religionswissenschaft – wobei „historisch" letztlich ein tautologisches Beiwort zur Verdeutlichung ist (S. 32) – von anderen „Religionsdisziplinen" wie Religionssoziologie, -psychologie oder -ethnologie ab (S. 29). Diese scharfe Grenzziehung ist m. E. jedoch nicht grundsätzlich zu fordern, da die „Aneignung der Vergangenheit als ‚Geschichte'" eine zentrale Grundlage historischen Forschens (und dadurch auch einer historischen Religionswissenschaft) ist; da diese „Aneignung" aber immer in konkreten sozialen und individuellen Kontexten geschieht, sollte man andere „Religions-disziplinen" nicht programmatisch aus der Religionswissenschaft abgrenzen, auch wenn dies pragmatisch manchmal notwendig ist. Das Plädoyer des Vf. für eine historische Religionswissenschaft ist in der Einleitung zu seinem Buch unüberhörbar, und die weiteren Kapitel illustrieren dies anhand einzelner Aufsätze in exemplarischer Weise. Aber es bleibt eine Beispielsammlung, die als solche hinter dem Anspruch des äußerst begrüßenswerten Plädoyers zurückbleibt.

Abgeschlossen wird das Buch durch eine Auswahlbibliographie zur Religionswissenschaft, die in 83 Unterabschnitte gegliedert ist (S. 173 ff.). Trotz der oben genannten Abgrenzung werden auch traditionelle „Teilgebiete" der Religionswissenschaft und benachbarte Fächer (vgl. S. 180 f.) berücksichtigt, genauso Bereiche wie „Didaktik der Religionskunde / des Ethikunterricht" (S. 192) oder „Religion in der Philosophie" (S. 193). Einige subjektive Stichproben werfen Fragen auf: In Abschnitt 42 (S. 200 f.: Spätantike) findet man keinen Hinweis auf Gnosis bzw. Manichäismus, dafür ist das RAC gleich zweimal innerhalb einer Seite in unterschiedlicher bibliographischer Zitation genannt; auch in Abschnitt 64 (S. 211 f.: Christentum) sucht man vergeblich nach Literatur zu diesen beiden für die Religionsgeschichte der Spätantike und des frühen Christentums wichtigen Strömungen. Abschnitt 51 (S. 205 f: Alter Orient: Texte) nennt zwar Bd. 1 (1997) von „The Context of Scripture", warum aber nicht Bd. 2 und 3 (2000; 2002)? Warum werden die damit vergleichbaren – und umfangreicheren – „Texte aus der Umwelt des Alten Testaments" (1982–1997; 2001; NF 2004 ff.) nicht aufgenommen? Dass P. Eicher (Hg.) „Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe" und G.W. Graf (Hg.) „Klassiker der Theologie. Bd. 1" in Abschnitt 59 (Judentum: Lexika, Handbücher) bzw. 60 (Judentum: Texte) genannt sind, kann der Rez. nicht nachvollziehen. Ein letztes Beispiel: dass ein Buch, das eine klare Sympathie für Religionsgeschichte und Quellenanalyse hat, in Abschnitt 63 (Christentum: Texte) die Fontes Christiani nicht nennt, ist zumindest überraschend. Im Vorwort (S. 11) heißt es zur Bibliographie, dass sie mit vielfacher Hilfe entstanden ist – leider offensichtlich aber nicht immer mit sachkundiger Hilfe und ohne stringente Überprüfung der Richtigkeit, sondern eher durch Kompilation aus Verlagsankündigungen; denn A. Wilkes Buch (S. 179: angeblich Münster: LIT 2005) ist m.W. auch 2009 noch nicht erschienen. Bibliographisch falsch sind die Angaben zu I. Wunn u. a. (S. 199), wo der Eintrag Autorin und Reihenherausgeber bunt vermischt.

Das Buch beansprucht, sich als Einführung an Studierende der Religionswissenschaft oder benachbarter Disziplinen zu wenden (S. 11); der Rez. möchte jedoch eine Einführung, die in der Bibliographie eine Fülle von Fehlern zeigt, die weit über das Ausmaß eines einmaligen Versehens hinausgeht, nicht in den Händen von Studienanfängern sehen. Denn damit könnte bei Studierenden der Eindruck entstehen, so genau muss man es mit bibliographischen Angaben oder mit Literaturrecherche nicht nehmen. Aber auch Vertreter von Nachbardisziplinen – z. B. der Kirchengeschichte oder der Historischen Theologie – werden durch diese Bibliographie nicht auf den besten Pfad zur religionswissenschaftlichen Orientierung geführt. Die „Aufsätze zur antiken Religionsgeschichte. Ein Plädoyer für eine historische Religionswissenschaft" – so könnte der Titel des Buches viel zutreffender lauten – bieten als Buch lesenswerte Einzelkapitel, aber keine überzeugende „Einführung".

Bonn *Manfred Hutter*

Alte Kirche

König, Daniel: Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.–8. Jahrhundert), Husum: Matthiesen 2008 (Historische Studien 493), 638 S., Geb., ISBN 978-3-7868-1493-1

Dieses voluminöse Werk ist 2006 von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn als Dissertation angenommen worden. Mit 2614 Anmerkungen, deren Umfang den des eigentlichen Textes übertreffen dürfte, sowie reichen Quellen- und Literaturlisten (S. 550–620) verlangt es dem Leser einige Mühe ab. Ziel der Arbeit ist es, einen „Beitrag zur Erforschung der Ursachen des Christianisierungsprozesses" zu leisten, wozu die häufig gestellte Frage untersucht wird, „warum Menschen zwischen dem 4. und 8. Jahrhundert im kontinentaleuropäischen Teil des weströmischen Reiches und seinen Nachfolgern Bekehrungen vollzogen" (S. 11). Quellengesättigt und detailgenau werden dazu Bekehrungsmotive zusammengestellt bzw. rekonstruiert und im Hauptteil systematisch-phänomenologisch analysiert (S. 100–520). Als historischer Hintergrund werden zuvor der Aufstieg des Christentums bis zum 4. Jh. und die Christianisierung der Goten, Sueven, Burgunder, Franken und Langobarden skizziert (S. 28–99).

Die Einleitung (S. 11–27) erklärt das Vorgehen. Zum Forschungsstand wird kurz auf drei Arbeiten verwiesen, was denn doch den Ertrag bisheriger Arbeiten unterschätzt. Wichtig sind die Hinweise zur Quellenproblematik, wobei der Umstand weitgehend fehlender Texte von Nichtchristen im Kontrast zu jenen der Kirchenleute von zentraler Bedeutung für Aussagebereitschaft und Deutungsmuster der Überlieferung ist. Ohne eine zeitliche und geographische Eingrenzung wäre eine solche Studie nicht möglich. Der Verf. begründet seine Entscheidung nachvollziehbar. Gleichwohl lässt sich diskutieren, ob sein Ziel, „unter Berücksichtigung vorhandener Kontinuitätslinien phasenspezifische Phänomene zu erkennen" (S. 19), mit der getroffenen Auswahl erreichbar ist. Denn die Masse der Quellen stammt aus Regionen des römischen Westreiches, sodass die germanischen Ethnien auf mehr oder weniger christianisierte Bevölkerung stießen, woraus eine Mischbevölkerung entstand. Das „Ausgreifen des Christentums über die von römischer Zivilisation berührten Gebiete hinaus" (S. 19) wird trotz Ankündigung kaum behandelt. Kurzum, es stellt sich die Frage, ob nicht erst die Einbeziehung der Analyse von Bekehrungsmotiven in rein paganen Ländern ein präzises Bild liefern könnte. Genauso kann gefragt werden, ob die Berücksichtigung der spätantiken Zeit bis zum Ende des 4. Jh. sachgemäß ist, denn anders als bei den Nachfolgestaaten auf römischem Gebiet und erst recht den Regionen außerhalb dessen geschahen hier die Bekehrungen gleichsam von innen heraus in einer eher geschlossenen Gesellschaft.

Der „Aufstieg der Kirche" überschriebene Teil referiert unter den griffigen Formeln „conversio imperii" und „conversio gentium" kurz die historische Entwicklung. Die Darstellung der Anfänge christlicher Mission ist mit häufigem Rückgriff auf Harnack (1924) und Karl Baus' Beitrag zum *Handbuch der Kirchengeschichte* (1962; durchgängig nur als HdKG zitiert, die Autoren dieses Handbuches werden nirgendwo genannt) nicht immer auf dem neuesten Stand. Unverzichtbar zum Thema sind Wolfgang Reinbold, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche* (Göttingen 2000) und Eckhard Schnabel, *Urchristliche Mission* (Wuppertal 2002). Die so genannte konstantinische Wende wird in ihrer kontroversen Einschätzung knapp angesprochen, dazu ist jetzt der unkonventionelle Beitrag von Paul Veyne, *Als unsere Welt christlich wurde (312–394): Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht* (München 2008) heranzuziehen. Von der Bekehrungsproblematik ist hier noch nicht die Rede, das ist dem systematisch-phänomenologischen Teil vorbehalten.

Die zwölf Kapitel des umfangreichen Hauptteils „Nachweis von Bekehrungsmotiven" (S. 100–520) werden zur Erleichterung des Benutzers jeweils unter der Rubrik „Erschlossene Bekehrungsmotive und ihre Verbreitung" zusammengefasst. Der Schlussteil „Verbreitung von Bekehrungsmotiven" (S. 521–548) ist im Grunde eine detaillierte Bündelung aller Ergebnisse, die besonders die soziale und zeitliche Verbreitung der Motive hervorhebt (gegliedert analog zum Hauptteil). Den Abschluss bilden Bemerkungen zu „Bekehrungsmotive und die Ursachen der Christianisierung". Das Endergebnis formuliert der letzte Satz des Verf.: „Der Wandel historischer Konstellationen und gesellschaftlicher Verhältnisse veränderte das Christentum und bedingte, dass – teilweise gleichzeitig, teilweise zu unterschiedlichen Zeiten – unterschiedliche

Aspekte des Christentums entstanden, in Erscheinung traten oder in den Vordergrund rückten. So wurden unterschiedliche Menschen angesprochen, die sich dann aus verschiedenen, teilweise gegensätzlichen Motiven und in unterschiedlichster Form bekehrten" (S. 548). Ganz abgesehen von dem Umstand, dass Historiker die individuellen Beweggründe von Menschen der Spätantike und des Frühmittelalters kaum werden objektivieren können, ist dieses Ergebnis nicht wirklich überraschend.

Vermutlich ist das auch gar nicht erwartet worden, denn wie sonst sollte sich die Entwicklung in diesem Prozess ohne Ende abgespielt haben. Entscheidend, und da liegen Leistung und Wert der Arbeit, ist die dieses Ergebnis untermauernde systematische Durchdringung des immensen Quellenmaterials. In akribischer Arbeit hat der Verf. die Texte (Verzeichnis S. 550–580 in tabellarischer Form) mit Hilfe der bisherigen Forschung analysiert. Einem sich aus der Überlieferung ergebenden, aber schon systematisiertem Raster folgend schildert er jeweils die Motive, die Quellen teilweise paraphrasierend. Sie werden in den Anmerkungen ausführlich zitiert, wodurch diese einen bisweilen riesigen Umfang annehmen (vgl. S. 131–135, 218–225, 291f., 311–318 u. ö.). In der Regel geschieht das in der Originalsprache, gelegentlich aber auch nach einem nicht erklärten System in Übersetzung (z. B. S. 277 Anm. 140). Übergewichtet ist der Anmerkungsapparat auch wegen des etwas ungewöhnlichen Verfahrens des Verf., seine im Text geäußerte Meinung in den Fußnoten durch lange Zitate aus der Sekundärliteratur abzustützen (z. B. Anmerkungen S. 444–449), mit der aber eine kontroverse Diskussion eher seltener geführt wird. Im Vorwort wird leider nicht erklärt, ob die Dissertation für den Druck noch einmal überarbeitet worden ist. Zugunsten einer energischen Straffung wäre das nötig gewesen.

Wenn man sich in das Konzept eingearbeitet hat, bekommt man allerdings verlässliche, gut aufbereitete und von stupender Quellenkenntnis zeugende Informationen zu den Bekehrungsmotiven. Die Fülle der dabei gewonnenen Einsichten im Detail können in einer begrenzten Besprechung weder vorgestellt noch gewürdigt, freilich in fraglichen Punkten auch nicht diskutiert werden. Fachkollegen werden das Buch gerne als Fundgrube zur Hand nehmen, es jedoch kaum ganz durchlesen. Umso wichtiger sind ausführliche Register zur verlässlichen Erschließung des Materials. Geboten wird ein „Personen-, Institutionen- und Ortsregister" (S. 621–638), das zwar manche Sachen aufnimmt (wozu sonst gehören Lemmata wie Gänse, Heirat, Kanzeln und Sterbebett?), aber ein gerade hier ein echtes Sachregister nicht ersetzen kann. So bleibt der Benutzer auf die detaillierte und durchdachte Gliederung angewiesen.

Um es abschließend klar zu sagen: Die Arbeit von Daniel König stellt trotz der hier vorgebrachten kritischen Bemerkungen eine beachtliche Leistung dar, gehört freilich in die leider anwachsende Gruppe der überlangen Dissertationen (was nicht immer zu Lasten der Verf. gehen muss!). Die Erforschung der für die weitere Entwicklung Europas wichtigen Missions- und Christianisierungsprozesse wird durch sie allemal deutlich vorangebracht.

Paderborn *Lutz E. von Padberg*

Lightfood, J(ane) L.: The Sibylline Oracles. With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books. Oxford: Oxford University Press 2007, 613 S. 116 Pfund

Das aktuelle Forschungsinteresse an den Oracula Sibyllina (OrSib) hält sich in überschaubaren Grenzen. Grundlegend ist immer noch der Text von J. Geffcken (1902), den Forschungsstand bis etwa 1998 entnehme man der an A. Kurfeß (1951, selbst wieder weithin auf Geffcken beruhend) anschließenden Ausgabe der OrSib des Rez. bei Tusculum (Sibyllinische Weissagungen, 1998), aus den Neuerscheinungen seit 2000 ist nur der Beitrag von R. Buitenwerfs Book III of the Sibylline Oracles and its Social Setting (2003) mit neuer engl. Übersetzung (leider ohne griech. Text) und Kommentar hervorzuheben. Um so mehr ist zu begrüßen, dass Jane L. Lightfood den sonst vernachlässigten Büchern 1 und (2) mit 740 Versen jetzt ein 613 Seiten umfassendes Opus gewidmet hat. Dabei ist der Aufbau geradezu schulmäßig: Im ersten Teil, jew. mit stupender Literaturverarbeitung, geht es allgemein um die Sibylle als zunächst heidnische und dann jüd.-christl. Figur (3–23), um Gottes-Epitheta (24–50), um die Einordnung in die „Apokalypsen"- (insbes. zu Henoch; L. neigt zu direkter Vorlage) und Pseudepigraphen-Literatur (incl. der christl. Verarbeitung), um Charakteristik und Einordnung der Bücher 1 und (2) auch im Zusammenhang mit 3 (S. 94–152 und zus. 216), um ihre metrische und sprachliche Form (153–201); das große Kapitel „Contexts" (203–242) behandelt die Verarbeitung griechischer Mythologeme und den jüdisch-christlichen Hintergrund (wobei Buch 3 einbezogen bleibt). Der zweite Teil verbindet nach der Beschreibung der Manuskript-Tradition (257–268) Text mit ausführlichem Apparat (272–303), Übersetzung (304–321) und einen minutiösen Kommentar

(322–534). Drei Appendices noch einmal über Gottes-Epitheta, mit einem kurzen Forschungsüberblick (552f.; ausführlich Buitenwerf, 5–64), Quellen und Parallelen, Bibliographie und allen notwendigen Indices schließen das opus magnum ab.

Bei Anordnung und Umfang hält sich L. an die seit der editio princeps (1545) eingeführte Trennung zwischen Buch 1 und (2), die allerdings in der HSS-Überlieferung eine Einheit bilden. Die Textgestaltung selbst ist konservativ-zurückhaltend, weicht nicht wesentlich von der bei Geffcken/Kurfeß/Rez. ab, inhaltlich verändernde Rücknahmen betreffen nur Konjekturen in 1,292; 1,184; 1,359. Der Kommentar ist ein gelehrtes Meisterstück, kommentiert, parallelisiert, sprachlich wie inhaltlich, wird Wort für Wort; L. entfaltet die volle Bandbreite möglicher Quellen, aus denen der Sibyllist geschöpft haben könnte, integriert ausführlich ägypt., altoriental. und christl. Parallelen bis hin zur Edda. Diese Partien lassen nichts zu wünschen übrig, hier wird L. künftig das Standardwerk auch über Buch 1/(2) hinaus sein, was Sibyllen-Figur, Sprache, Vorbilder, Einflüsse etc. angeht. Nur bei der Verfasserschaft bleiben die längst bekannten Probleme. Fragen nach Datierung und Zuweisung an einen (nach v. 1,268 kleinasiatischen?) jüd., christl. oder gar judenchristl. Verfasser, Redaktor, Überarbeiter (hier sind versch. Varianten möglich) orientieren sich an einem heute weithin geltenden Konsens, v. a. unter dem Eindruck von Buch 3 (sicher jüd.), 4, 5 und 11 (bei denen jüd. Ursprung weithin akzeptiert ist), und teilw. auch 7 und 8 (rein christl. ist sicher nur Buch 6): Man könne/müsse auch bei Buch 1/(2) zwischen einer jüdischen Urschrift, einem jüd. Substrat o. ä. und christl. Zusätzen unterscheiden.

L. geht (wie zuvor Geffcken u. a.) davon aus, dass Buch 1 und (2) in der vorliegenden Komposition eine gedankliche Einheit bilden, neu ist aber demgegenüber L.s Versuch, durch ein Ausschlussverfahren einen genuin christl. Text zu konstruieren: Da ein bislang als jüd. geltender Kontext nicht klar als solcher identifiziert werden *muss*, sondern auch christl. sein kann (sehr überzeugend zu Apameia Kibotos und der Noah-Erzählung S. 99–103), besteht eigentlich kein Grund mehr, eine Zwei-Schichten-Theorie zu vertreten. L. setzt daher einen christlichen End-Verfasser an, wobei allerdings ihre das Ergebnis der (immer sehr vorsichtigen und abwägenden Argumentation) zusammenfassende und daher zentrale Formulierung („The person who put this oracle together has drawn on material of widely differing character, all of which was available to him, a Christian living in the second century AD or later" S. 149) doch wieder zulässt, dass man den Disput, was (noch) jüdisch, was (schon) christlich sei, fortführen könnte. Spricht 2,175f. nicht doch wieder für einen jüd. Hintergrund? Darüber hinaus argumentiert L. nicht nur dafür, die (später eingeschobenen?) Ps.Phokyklides-Verse (2,56–148) gehörten als „ethical system" zum ursprünglichen Bestand von OrSib (2), sondern auch für eine direkte Abhängigkeit von OrSib (2) von der Petrusapokalypse (ApcPetr), wie sie M.R. James bereits 1911 behauptet hatte und was dann zumindest für eine erhebliche Ausweitung des rein christlichen Ursprungs jedenfalls in Buch (2) sprechen würde. Man wird sicher auf den ersten Blick feststellen, dass bezogen auf verschiedene Gruppen von Sündern eine gewisse inhaltliche Beziehung existiert (2,252ff.). Aber die feine und zugleich drastische Differenzierung der Gerichtsstrafen bei ApcPetr finde ich in OrSib so nicht. Ansonsten ergeben sich höchstens Abfolgeparallelen der Ereignisse vor dem Gericht (vgl. OrSib 2,193ff. zu ApcPetr 5–6), aber direkte Abhängigkeit ginge mir zu weit, zumal der Motivapparat (s. die Hinweise bei W. Schneemelcher [Hg.], Neutestamentliche Apokryphen II, Tübingen 1997, 566–578) auch hier auf andere Spuren führen kann. Daher bleibt Rez. bei seiner bereits 1998 geäußerten Skepsis, kann aber durchaus zugestehen, dass sich auch diese Apokalypse (wie L. zu Recht klassifiziert) in der Endfassung in einen – anderen vergleichbaren Texten ähnlichen – geistesgeschichtlichen (henochisch-petrinischen?, vgl. S. 142) Kontext des 2. Jh.s n. Chr. hineinstellen lässt, ob aus Ägypten oder Kleinasien, bleibe offen. Das ändert nichts daran, dass L.s Interpretation von OrSib 1/(2) als durchgängig christliches Produkt sich methodisch nicht minder konzis rechtfertigen lässt wie die herkömmliche Überzeugung. Insofern ist die alte Debatte um jüdischen und christlichen Anteil in den OrSib mit guten Gründen wieder eröffnet. Auch dafür ist L. zu danken.

Jörg-Dieter Gauger *Bonn*

Mayer, Cornelius, Andreas E. J. Grote, Christof Müller (Hrg.): Gnade – Freiheit – Rechtfertigung: Augustinische Topoi und ihre Wirkungsgeschichte. Internationales Kolloquium zum 1650. Geburtstag Augustins vom 25. bis 27. November 2004 im Erbacher Hof zu Mainz (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 2007, Nr. 3), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2007. 152 S., 978-3-515-09050-6.

Wie aus der Einführung zu diesem Band hervorgeht, fand auf eine Anregung aus dem Herausgeberkreis des Augustinus-Lexikons unter Zusammenarbeit mit der Akademie der Wissenschaften Mainz und der Akademie des Bistums Mainz, dem Erbacher Hof, im November 2004 eine Tagung zur 1650. Wiederkehr des Geburtstags Augustins statt, Dabei wurde ein Thema gewählt, das im Augustinus-Lexikon gerade zur Bearbeitung anstand, mit Lemmata wie *Gratia, De gratia et libero arbitrio, Humilitas* und *Iulianus Aeclanensis.* Als Ergebnis der Tagung liegt dieser Band vor. Er enthält fünf Beiträge von namhaften Experten zur Thematik. Volker Henning Drecoll behandelt unter dem Titel „Ungerechte Gnadenlehre" „zeitgenössische Anfragen an Augustin" sowie ihren rückwirkenden Einfluss auf Augustin (25–40). Alfred Schindler diskutiert den Begriff „Rechtfertigung" bei Augustin und im reformatorischen Streit (41–72). Karl Kardinal Lehmann stellt Augustin als „Lehrer der Gnade" aus der Perspektive seiner Wirkung und Rezeption in der Gegenwart vor (73–94). Mathijs Lamberigts fragt, ob Julian von Aeclanum und seine Sicht der Gnade eine Alternative zu Augustin darstellen könnten (95–122) und Norbert Fischer steuert im abschließenden Beitrag einige philosophische Überlegungen zur Problematik der Gnadenlehre in Augustins *Confessiones* bei (123–146). Der Band zeichnet sich darüber hinaus durch ausführliche Stellenregister sowie vorbildliche Werk- und Abkürzungsverzeichnisse aus (9–19, 147–152). Angehängt an jeden Beitrag findet sich jeweils eine nützliche Kurzbibliographie. Im folgenden sei kurz wenigstens auf einige der Beiträge eingegangen.

Alle Beiträge zeichnet ein Bemühen aus, eine traditionelle augustinische Thematik nicht nur historisch genau darzustellen und zu beurteilen, und im engeren, fachlichen Sinne rezeptionsgeschichtlich zu orten, sondern sie auch in direktem Gegenwartsbezug und allgemeinverständlich lebendig werden zu lassen. Volker Drecoll etwa zeigt, wie Augustin sich durch Anfragen seitens befreundeter Zeitgenossen dazu bewegen lässt, Positionen neu zu formulieren, ohne sie grundlegend zu verändern. So beleuchtet er z. B. in *De spiritu et littera* gegenüber dem Staatsbeamten Marcellinus die Gnadenlehre anders als im nur wenige Monate vorher verfassten *De peccatorum meritis et remissione* nicht aus christologischer und erbsündentheologischer, sondern aus pneumatologischer Sicht, während er den Mönch Florus aus dem nordafrikanischen Hadrumetum gegen das Missverständnis einiger Mitbrüder darin bestätigt, dass der augustinische Gnadenbegriff die Willensfreiheit und das Prinzip von Lohn und Strafe nicht außer Kraft setze. Damit geht Augustin, so Drecolls Schlussfolgerung, zwar oft wohlwollend und pragmatisch auf Zweifel und Anfragen befreundeter Zeitgenossen ein, ändert aber seine Grundposition in keinem einzigen Fall. Gnade ist für ihn Gnade, rein aus Gott, völlig unabhängig von menschlichen Gegebenheiten und daher auch für ihn, Augustin, letztlich nicht erklärbar.

Alfred Schindler weist in seiner kurzen Geschichte des Begriffs „Rechtfertigung" *(iustificatio)* darauf hin, wie Martin Luther im Grunde ganz ähnlich dachte, wenn er, seiner eigenen Darstellung gemäß, als Mönch die Vorstellung von einer belohnenden und strafenden göttlichen Gerechtigkeit *(iustitia)* unerträglich fand, während ihn die Entdeckung, dass es im Evangelium um die „Rechtfertigung," die „Gerechtmachung," *iustificatio,* derer geht, die jeglicher Grundlage zum Gerechtsein entbehren, nämlich der Sünder, befreite. „Ganz zufrieden," so Schindler, „war er mit Augustin aber nicht, weil dieser … die Zurechnung der göttlichen Gerechtigkeit bei gleichzeitiger Sündhaftigkeit des Menschen zu wenig deutlich hervorgehoben habe" (65), etwa in *De spiritu et littera* 15, wo die Gerechtigkeit Gottes als diejenige beschrieben wird, *qua nos deus induit dun nos iustificat.* Damit wurde die Rechtfertigungslehre zum Konfliktfeld nicht nur für die zeitgenössische frühmoderne Kontroverstheologie, sondern auch für die Rezeption von biblischer und patristischer Theologie, und stellt, so Schindler abschließend, bis heute für beide Konfessionen eine grundlegende Herausforderung dar.

Über die konfessionellen Gegensätze hinaus auf die weltgeschichtliche Bedeutung Augustins bis in die Gegenwart hinein gerichtet ist der Blick Karl Kardinal Lehmanns. Lehmann verweist auf den Modellcharakter der Existenz Augustins, des Verfassers der *Confessiones.* Deren „personale Dimension" ist bestimmt „durch Einzigartigkeit und Einmaligkeit, durch den Primat des Willens und der Freiheit" (74), Eigenschaften die synonym geworden sind mit westlicher Kultur selbst. Aber Augustin ist mehr als ein autonomes

Individuum. Mit seinem Bekenntnis *(confessio)* weist er über sich selbst hinaus auf eine Wirklichkeit, von der her er sich als jemanden erfährt, der sich selbst und zugleich auch diese Wirklichkeit, Gott, sucht: *Noverim me, noverim te,* so zitiert Lehmann *Soliloquia* 2,1 (77), stellt dann aber auch mit Heidegger die Frage, ob eine solche platonisierende Deutung menschlicher Erfahrung die Wirklichkeit zutreffend analysiert. Lehmann beantwortet diese Frage nicht direkt, sondern meint im Kontext einer sich anschließenden Reflexion über die Gnadenlehre, „daß die Art und Weise der Entfaltung von Augustins grundlegender Erfahrung mit Mitteln und Kategorien erfolgt, die zweifellos stärker befragt werden müssen" (86). Lehmann sieht hier eine Aufgabe für eine im Spannungsfeld zwischen einem „viel zu harmlosen Heilsoptimismus" (89) und den „verheerenden Konsequenzen der augustinischen Prädestinationslehre" (87) befindlichen Gegenwartstheologie, eine Aufgabe, die er freilich auf vielen Gebieten bereits angegangen findet. Das Verständnis von Gnade als Freiheit im Werk Gisbert Greshakes, die südamerikanische Theologie der Befreiung und die Verbindung von Gnadendenken und Pneumatologie in seinem eigenen Werk sind nur drei aus einer Vielzahl von angeführten Beispielen.

Alles in allem stellt dieses Buch mehr als nur eine fromme Erinnerung an den 1650. Geburtstag Augustins dar. Es zeigt vor allem, dass das Gedächtnis Augustins heute in erster Linie in einem kompetent und kritisch geführten historischen, philosophischen und theologischen Fachdiskurs lebendig ist. Dieser Diskurs ist, und dies zeigt auf seine je eigene Weise jeder der in diesem Band enthaltenen Beiträge, auch über die Grenzen der Fächer hinaus relevant, etwa für die Ökumene oder die Kulturkritik. Die Lektüre dieses auch sprachlich leicht zugänglichen und gut lesbaren Bandes sei deshalb allen Interessierten wärmstens empfohlen.

Cardiff *Josef Lössl*

Mikat, Paul: Konflikt und Loyalität. Bedingungen für die Begegnung von früher Kirche und römischem Imperium, Paderborn u. a., Ferdinand Schöningh, 2007, 107 S., Kart., 978-3-506-76430-0.

Das vorliegende Buch von Paul Mikat (= M.) ist ganz der für die Geschichte der frühesten Christenheit zentralen Frage nach dem Grund des andauernden Konfliktes zwischen früher Kirche und römischem Imperium gewidmet. Einleitend werden zentrale neutestamentliche Stellen wie Röm 13,1–7 und 1 Petr 2,13–17 besprochen, in welchen durch den Aufruf zur Loyalität die real vorhandene Loyalität der Christen gegenüber der Ordnung des römischen Staates demonstriert wird (15–17). Diese Distanzierung von jeder Form des Aufruhrs soll nach M. *„vor allem auch im Zusammenhang mit der christlichen Missionspredigt gesehen werden"* (21). Gegen einen offensichtlich verbreiteten Verdacht der Staatsfeindlichkeit sollte christlicherseits *„gezeigt werden, dass die Annahme des christlichen Bekenntnisses mit der geforderten ‚staatsbürgerlichen' Loyalität vereinbar war"* (21), wenn auch Erstere der Letzteren eine klare Grenze setzte: Ein Christ durfte ja gemäß Mk 12,17 *„dem Kaiser geben, was ihm zukam, freilich auch nicht mehr"* (22).

Bei aller Anerkennung der objektiven Förderung der Verbreitung des Christentums durch die pax romana vertritt M., in Fortschreibung einer durch Hans Freiherr v. Campenhausen formulierten These, dass *„das bloße Dasein der christlichen Kirche einen Konflikt mit dem römischen Reich bedeutet habe"*, und zwar primär *„vom Kreuz und vom Gekreuzigten her"* (31). Die Verkündigung von der Kreuzigung Christi ließ die Christen, wie M. unterstreicht, in den Augen der Heiden, v. a. der Römer, als Anhänger einer durch einen hingerichteten politischen Aufrührer gestifteten Religion und damit gleichsam als Verbreiter einer Rebellionsverschwörung erscheinen und wurde somit zu einem der wichtigsten Faktoren, welche die Kriminalisierung des Christentums herbeiführen sollte (31–38). Dem Namen „Christiani", der die Gläubigen eben als Anhänger des Hingerichteten bezeichnete, eignete so eine besondere Konfliktpotentialität (36). Das Kreuz Christi erlangte sein volles Konfliktpotenzial, wie M. anschließend zeigt, gerade in seiner Verbindung mit dem jüdischen exklusiven, d. h. mit dem pluralistischen Polytheismus kaiserzeitlicher Reichsreligion unvereinbaren, Monotheismus. M. zitiert Justins Wort von der „Verrücktheit" der Christen, die *„den zweiten Rang nach dem unwandelbaren und ewigen Gott, dem Weltschöpfer, einem gekreuzigten Menschen zusprechen"* (34).

M. sieht den Ursprung des Konflikts nicht in der *„Einstellung Jesu zum ‚Staat'"*, wie sie sich in wenigen tradierten Jesusworten bruchstückhaft zeigt, sondern *„in der Verbindung von exklusivem Monotheismus mit dem christologischen Bekenntnis"* (40–41), die den Christen *„keine schrankenlose Loyalität"* gegenüber dem Imperium gestattete – bei aller Anerkennung und Gehorsam, welcher der *irdischen* Herrschaft des Imperiums entgegengebracht wurde (48). Diese im exklusiven Monotheismus begründete prinzipielle Eingrenzung der Loyalität (Apg 5,29: *„Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen"*, 51), die sich in der Ver-

weigerung einer Teilnahme am Kultus der Staatsreligion äußerte, war Grund genug für den Konflikt zwischen Kirche und Imperium. Diese These untermauert M. mit einem allgemeinen religionssoziologischen Konzept: „*Ist für einen Staat die Einheit von politischer und religiöser Ordnung konstitutiv, gilt diese Einheit als Garant von Stabilität und Wohlergehen* [wie im Fall des römischen Staates die Bewahrung der traditionellen polytheistischen Religion zusammen mit dem Kaiserkult als Garant der salus publica galten], *so können wir vom System einer ‚soziotranszendenten Ordoidee' sprechen, in dem…Religion als ‚Systemreligion' für jeden Bürger staatsbürgerliche Pflicht wird, die als Loyalitätserweis eingefordert werden kann*" (51) – was eben bei der Einforderung des den Christen unmöglichen Opferns vor dem Kaiserbild geschah. Der christliche Monotheismus ging ja mit dem absoluten Verbot *jeder* Kulthandlung zu Ehren anderer „Gottheiten" einher (74, mit Bezug auf Ex 20,2–5; Dtn 5,6–9): Kultisches Handeln wurde „*als konkreter, sichtbarer…Ausdruck der Beziehung des Menschen zu…Gott begriffen*" (66), so dass für den Christen vor der staatlichen Einforderung des Götzenopfers nur noch die Wahl zwischen Martyrium und Abfall vom Glauben blieb. Sobald das Christentum als eine selbständige Religion (und nicht mehr als Teil des „*repressiv tolerierten*" Judentums, 53ff) in der öffentlichen Wahrnehmung auftrat, standen die Christen als Anhänger einer religiösen Neuerung da, was dem religiösen Traditionalismus der Römer zuwider war bzw. den Verdacht auf Verschwörung, Aufstand usw. mit sich zog (60–62). Von anderen neuerdings importierten ausländischen Kulten, die als Religionen des Imperiums, als „*Loyalitätsreligionen*" interpretierbar waren (S. 65 zum Beispiel der Mithraskult), unterschied sich das Christentum wesentlich durch seine „*Nichtintegrationsfähigkeit*", seine „*unverwechselbare Sonderstellung…, nicht zuletzt gegenüber dem Imperium*" (65), die andererseits ursächlich zum Erfolg des Christentums gehörte!

So bestanden nach M. die Ursachen des Konfliktes zwischen Frühkirche und Imperium gerade in den Wesensmerkmalen der Kirche (Monotheismus, Christusbekenntnis, Götzendienstverbot) auf der einen, und denen des Imperiums auf der anderen Seite (Einheit von politischer und religiöser Ordnung): „*Weder das Imperium, noch die Kirche, haben diesen Konflikt gesucht, aber er kam im polytheistisch fundierten transzendentalen Ordosystem geradezu mit innerer Notwendigkeit, als die Kirche, wiewohl noch Kirche der Minderheit, keine marginale Größe mehr war*" (71).

Auf den letzten Seiten des Buches wendet sich M. den Aspekten des Frühchristentums zu, die doch ein Mehr an Toleranz gegenüber den Christen von Seiten des Imperiums erwarten ließen. Blieb den Christen die Demonstrierung ihrer Loyalität durch Opfer verwehrt, so haben sie durch vorbildhafte Sittlichkeit und Moralität, bis hin zu der für die nicht-christliche Welt unvorstellbaren Feindesliebe, ferner durch „*willige Entrichtung von Steuern und Abgaben sowie* [durch] *das Gebet für Kaiser und Reich*" (74–5) ihre Loyalität bekundet, und auf dieser Basis auf Toleranz seitens des römischen Staates gehofft; diese freilich bitter enttäuschte Hoffnung sieht der Autor im Schlusswort der Apg: ἀκωλύτως verdichtet.

Der Autor entfaltet eine geschlossene, historisch gesicherte Argumentation, die konsequent auf die Untermauerung der hier zusammengefassten Hauptthese konzentriert bleibt; dies prägt dem kleinen Buch eine besondere Einheitlichkeit auf. Seine These hat ihre Hauptstärke gerade darin, dass sie den Konflikt gleichsam als notwendig erweist, indem sie das Konfliktpotenzial an unverzichtbaren Identitätsmerkmalen sowohl der Kirche wie auch des römischen Imperiums festmacht.

Tübingen *Nestor Kavvadas*

Würde und Rolle der Frau in der Spätantike. Beiträge des II. Würzburger Augustinus-Studientages am 3. Juli 2004, hg. v. Cornelius Mayer und Alexander Eisgrub (Cassiciacum 39, 3 = Res et signa 3) Würzburg 2007.

Der vorliegende Sammelband ist das Ergebnis des zweiten von mittlerweile sieben Studientagen des Zentrums für Augustinus-Forschung in Würzburg. Die an eine akademisch interessierte Öffentlichkeit gerichteten Studientage behandeln solche Themenkreise, die für die Erforschung des augustinischen Denkens insgesamt erhellend sind. Deshalb hat man sich im Jahr 2004 für das Rahmenthema „Frauenfragen in der Antike" entschieden, das durch vier Beiträge aus unterschiedlichen Disziplinen beleuchtet wird. Zudem präsentiert Albert Raffelt die Zweitauflage des Corpus Augustinianum Gissense, verweist auf zahlreiche Verbesserungen im Vergleich zur ersten Version und betont die Vorzüge gegenüber den anderen digitalen Werkausgaben des Augustinus.

Den thematischen Komplex eröffnet Cornelius Mayer mit der Vorstellung der „Prinzipien der Anthropologie Augustins". Die erkennbar unterschiedlichen Akzentsetzungen sieht Mayer in einer engen Beziehung zu dessen verschiedenen Lebensabschnitten. So

sei beim frühen Augustinus die ausschließliche Beschäftigung mit der Geistseele des Menschen und erst in späteren Jahren eine zunehmende, weiterhin neuplatonisch beeinflusste Auseinandersetzung mit dem menschlichen Leib und dessen Bedürfnissen zu beobachten. Für eine allzu vereinfachte Identifikation des Leibes mit der Sünde, wie sie dem Kirchenlehrer vielfach unterstellt wird, gebe es zwar keine überzeugenden Anhaltspunkte, gleichwohl sei eine „Reserve allem Sexuellen gegenüber" (24) festzuhalten. Diese konkretisiere sich auch in der Lehre von der *concupiscentia carnalis,* wobei Analogien zu neuplatonischen und stoischen Interpretationen geschlechtlicher Triebe unverkennbar seien. Auf die Frauenfrage bezogen bedeuten diese Erkenntnisse, dass Augustinus nicht zwischen den „geschlechtsneutralen" Geistseelen von Mann und Frau unterscheidet, zugleich aber Differenzen auf der Ebene der Leiblichkeit konstatiert, woraus unter Umständen eine Nichtgleichwertigkeit von Mann und Frau gefolgert werden könne.

Die von Mayer skizzierten Linien zieht Larissa Carina Seelbach in ihrem Beitrag zu „Augustins Wertschätzung der Frau" weiter aus, ebenfalls mit der deutlich geäußerten Absicht, Augustinus gegen allzu pauschale Vorwürfe der Frauen- und Leibfeindlichkeit zu verteidigen. Augustinus habe die prinzipielle Ebenbürtigkeit der Frau anerkannt, selbst wenn dies nichts an deren sozialer Rolle geändert habe.

Vier der von Seelbach angeführten Belege sollen im Folgenden etwas vertieft werden.

1. Augustins Trennung von seiner langjährigen Konkubine und Mutter des gemeinsamen Sohnes, um eine vorteilhaftere Ehe einzugehen, hat in der Geschichte vielfach scharfe Kritik am Menschen Augustinus hervorgerufen. An dieser Stelle soll nur ein einzelner Aspekt herausgegriffen werden: Auffallend ist tatsächlich, wie Seelbach betont, in welchem Maß Augustin rückblickend und vergleichend die moralische Überlegenheit gerade dieser Frau betont. Zu berücksichtigen ist jedoch auch, dass seine gelegentlich übertrieben erscheinende Selbsterniedrigung in den Confessiones vor allem die Absicht verfolgt, die Größe Gottes und die Bedeutung der eigenen Bekehrung zu unterstreichen. Die dafür notwendige rhetorische Inszenierung muss zur Illustration dieses Kontrasts auf das (vermeintlich) Schwächere rekurrieren.

2. Zu fragen ist, ob Augustins Briefkontakte mit gebildeten Frauen automatisch als Beleg dafür gewertet werden dürfen, dass er diese als intellektuell gleichwertig betrachtete (82f). Seine Empfehlungen beispielsweise an die christliche Witwe Proba entsprechen bereits gängigen neutestamentlichen Idealen und lassen keine exklusive Wertschätzung erkennen. Briefadressatinnen sind uns zudem auch aus der Korrespondenz anderer christlicher Autoren bekannt, zu denken ist beispielsweise an den Briefwechsel des Johannes Chrysostomus mit Olympias oder die zahlreichen „Frauenbriefe" des Hieronymus.

3. Wenn Seelbach weiterhin die sicherlich bedeutungsvollen Aufforderungen des Augustinus zu gegenseitiger Treue in der Ehe hervorhebt und dies zu Recht als Neuerung im Vergleich zum geltenden römischen Recht beschreibt, dann entspricht dies jedoch gleichzeitig einem christlich bereits etablierten Traditionsstrang, der uns längst auch in anderen christlichen Texten begegnet.

4. Die Verfasserin verweist schließlich auf die Darstellung der Mutter Monnica, die Augustinus in den protreptischen Confessiones als „tugendhafte(n) Verkörperung einer christlichen Frau" (74) in der Nachahmung der Gottesmutter zeichne. Besonders aus der von Augustin überlieferten (intuitiven) Beteiligung Monnicas an philosophischen Gesprächen sei eine prinzipiell anerkannte Ebenbürtigkeit von Frauen abzuleiten.

Zur besseren Einschätzung des von Seelbach betonten Sachverhalts ist nun auf den dritten Beitrag von Michael Erler zu verweisen. Dieser bietet einen erhellenden Überblick über die Rolle von Frauen im philosophischen Disput vom fünften vorchristlichen Jahrhundert bis in die Kaiserzeit. Augustins Schilderungen der Kompetenzen seiner Mutter lassen sich auf diese Weise einordnen, und zwar als eine „Art Restplatonismus" (36), die zugleich stoischen Traditionen verpflichtet sind. Wie Erler zeigen kann, sollten allerdings auch Epikur und seine philosophische Schule zum Verständnis der entsprechenden augustinischen Aussagen herangezogen werden, insofern philosophierende Frauen auch dort eine bedeutende Rolle spielten. Aufschlussreich ist beispielsweise eine umfangreiche Inschrift des Epikureers Diogenes aus Oinoanda aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert, die unter anderem Fragmente eines Briefes Epikurs an seine Mutter enthält. Dort versucht der junge Epikur, die Sorgen der Mutter um seine Zukunft zu entkräften, und setzt dabei deren philosophische Bildung voraus. Erler vermutet an dieser Stelle wenigstens einen indirekten Einfluss auf Augustinus, beide rekurrierten zudem auf gängige literarische Topoi (48).

Abschließend sei auf den vierten Beitrag von Bernhard Heininger verwiesen, der die Situation der Christinnen in neutestamentlicher Zeit mit den Stichworten „Aufbrüche und Abbrüche" charakterisiert: „warum es also nach der Phase des Aufbruchs schon bald

nach dem Tod des Paulus zu Restriktionen gegenüber Frauen und rigorosen Normierungen ihres Verhaltens kam, ist nach wie vor nicht hinreichend geklärt." (63f).

Was mit diesen wenigen Bemerkungen nur angedeutet werden konnte: Um Augustins Haltung zur Frauenfrage gerecht zu werden, müssen seine thematischen Aussagen sowohl diachron als auch synchron in einen entsprechenden Kontext eingeordnet werden. Zu hinterfragen ist weiterhin stets, inwiefern das (stilisierte) Ermittelte tatsächlich den faktischen Gegebenheiten entsprach. Dass dies im Rahmen eines Studientages nur exemplarisch geleistet werden kann, versteht sich von selbst; die Überlegungen regen allerdings zu weiteren Nachforschungen an. Auf diese sollte sich meiner Einschätzung nach insgesamt entlastend auswirken, dass heute keine apologetische Darstellung der Positionen der Kirchenväter – in welche Richtung auch immer – geleistet werden muss.

Saarbrücken *Heike Grieser*

Mittelalter

Bauer, Dieter R., Klaus Herbers, Gabriela Signori (Hrg.): Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne. Beiträge zur Hagiographie 5. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2007, 405 S., 37 Abb., 978-3-515-08904-3.

„Wo das Jenseits im Lichte einer Vielzahl himmlischer Helfer erstrahlt, bleibt es nicht aus, dass einzelne Sternchen eigens für politische Gemeinschaften leuchten: für Städte, Dörfer ... oder ganze Nationen... Bunt leuchtet der Heiligenhimmel auch über den Städtelandschaften des späten Mittelalters, genauso bunt bald auch über dem neu entdeckten Kontinent" (S. 9). Zwar ist dieser Befund bekannt, aber, so die Einleitung zu diesem ansprechenden Sammelband, von der Forschung trotz mancher Ansätze noch längst nicht ausgelotet. Wie ‚macht' man einen Heiligen, wer steht dahinter und wer trägt wie die Neuschöpfung? Bleibt das Konzept über Jahrhunderte konstant? Wie hoch ist der Grad an Integrationskraft von lokalen Heiligen oder sind Konkurrenzen denkbar? Diese und andere zentrale Fragen haben sich 2004 die Teilnehmer einer Tagung des inzwischen etablierten Arbeitskreises für hagiographische Fragen gestellt. Herausgekommen ist drei Jahre später ein umfänglicher Sammelband mit sechzehn Aufsätzen von unterschiedlicher Länge und Dichte.

Der Beitrag der Mitherausgeberin Gabriela Signori „Patriotische Heilige? Begriffe, Probleme und Traditionen" (S. 11–31) befasst sich ausführlich mit der Geschichte des Begriffs *patria* und versucht dann anhand der Städte Breisach und Straßburg „den methodischen Leitfragen dieser Tagung plastischeres Profil" zu verleihen (S. 12). Der mit über hundert literaturgesättigten Anmerkungen versehene Aufsatz ist wohl als Einführung in die Tagungsthematik gedacht, wirkt aber etwas überfrachtet. Weniger wäre zugunsten einer präzisen Hinführung zum Thema mehr gewesen.

Der Sammelband ist in drei unterschiedlich lange Themenblöcke gegliedert: ‚Länder und Regionen' (8 Beiträge, S. 33–178), ‚Städte' (6 Beiträge, S. 179–323, S. 179 fehlt die Gesamtüberschrift) und, deutlich knapper, ‚Rückgriffe und Neubestimmungen' (2 Beiträge, S. 325–395, wieder fehlt die Gesamtüberschrift, im Inhaltsverzeichnis eine falsche Seitenangabe). Da hier nicht alle Aufsätze diskutiert werden können, seien wenigstens einige Hinweise gegeben. Der erste Teil setzt ein mit „König Stephan der Heilige, Patron von Ungarn" von Gábor Tüskés und Éva Knapp und stellt die ungarische Besonderheit heraus, dass „der staatsgründende Herrscher des Landes und zugleich der erste kanonisierte Heilige einer der Hauptpatrone des Landes wurde" (S. 48). Cordula Scholz beschreibt mit Demetrios von Thessalonike die Wandlungen eines byzantinischen Heiligen und Klaus Herbers „Patriotische Heilige in Spanien vom 8.–10. Jahrhundert". Auf knappem Raum belegt er, „wie Identitäten von außen und innen konstruiert werden, wie politische Rahmenbedingungen einwirkten und wie verschiedene praktische Kultformen sowie formale Elemente des jeweiligen hagiographischen Dossiers Konstruktionen von Feindbildern und Identitäten fördern oder einschränken konnten" (S. 85). Uta Kleine fragt „Patronus oder Patriota? Heilige Thaumaturgen und ländliches Raumgefüge im Rheinland (11.–13. Jahrhundert)" und versucht anhand der Fallbeispiele Deutz, Siegburg und Trier eine Antwort zu geben. Mit Brabant befasst sich Véronique Souche-Hazebrouck, mit dem Heiligenkult im frühen Hussitismus

Achim Thomas Hack (die Literatur des mit überladenen Anmerkungen [z. B. S. 153 f.] versehenen Beitrages ist auf dem Stand vom April 2001, S. 154 Anm. 134 muss es heißen Oberman, nicht Obermann). Heike Behlmer blickt auf „Patriotische Heilige in Ägypten – Wunsch oder Wirklichkeit?" und verwirft am Ende diesen Gegensatz, denn „der Patriotismus der Heiligen ist im jeweiligen historischen Kontext ein reales Element, dem eine reale Funktion im Rahmen ethnischer, religiöser oder wissenschaftspolitischer Identitätskonstitution zukommt" (S. 178), eine kaum überraschende Feststellung.

Im zweiten Teil stehen Städte im Mittelpunkt des Interesses. Nach Italien wenden sich Christoph Dartmann (Mailand und Florenz) und Kristin Böse (Toskana), Thomas Maissen beschreibt das Fortleben einer Thebäerlegende im reformierten Zürich anhand der Stadtpatrone Felix und Regula, während Matthias Kloft und Felicitas Schmieder die Frankfurter Heiligentopographie zwischen Kirche, Bürgerschaft und Rat abschreiten. Die letzten beiden Aufsätze dieses Teils sprengen den Rahmen und gehören vom Untersuchungsgebiet her eindeutig in den ersten Komplex. Der umfangreiche Beitrag „Schutzherrin und Schirmfrau Maria. Marienverehrung als Quelle politischer Identitätsbildung in Städten und Ländern des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit" von Klaus Schreiner (S. 253–307) greift dessen bewährte Forschungen zu Maria auf und führt sie in einer quellengesättigten Studie, die entgegen dem Titel die Zeitspanne bis zum Ersten Weltkrieg umfasst, weiter. Das Ergebnis ist ernüchternd: „Marienverehrung, die Maria zur Anwältin für die gerechte Sache des Vaterlandes machte, setzte keine Friedensimpulse frei, die zu Kompromissen und zu Abstrichen an den eigenen Kriegszielen hätten motivieren können. Die an Maria gerichteten Friedensbitten waren immer solche, die mit Siegererwartungen verknüpft waren. Die Kraft spiritueller Impulse reichte nicht aus, um im Widerstreit nationaler Machtinteressen der versöhnenden Kraft von Marias Friedensbotschaft Geltung zu verschaffen" (S. 307). Deutlicher kann man die Instrumentalisierung von Heiligen für politische Zwecke nicht herausarbeiten. Ebenso aufschlussreich ist der Aufsatz von Silke Hensel „Von der ‚Eroberin' zur Nationalheiligen: Die Virgen de Guadalupe in Mexiko". Die Nationalheilige Mexikos und Schutzheilige ganz Lateinamerikas zieht in ihrem Schrein in Mexiko-Stadt bis heute jährlich mehr Pilger an als irgendein anderer katholischer Wallfahrtsort weltweit. Dabei galt die Jungfrau Maria im 16. Jahrhundert als Eroberin, weil sie von der spanischstämmigen Bevölkerung verehrt wurde. Den Rang einer patriotischen Heiligen konnte sie erst allmählich erlangen. „Erst durch die Verbindung der Virgen mit der nationalen Unabhängigkeit ... konnte sie zum Symbol einer vorgestellten Gemeinschaft aufsteigen." Möglich war das nur, „weil sich an ihr Bild verschiedene Vorstellungen von der Gemeinschaft und der Nation knüpfen ließen und sie gerade aufgrund ihrer Vieldeutigkeit und ihrem historischen Wandel als Integrationsfigur genügend flexibel ist, um eine bis heute heterogene Bevölkerung, in der ethnische Grenzen ebenso wie die Klassenzugehörigkeit über die soziale Stellung innerhalb der Gesellschaft entscheiden, unter ihrem Banner zu vereinen" (S. 322).

Der letzte Teil wendet sich dem 19./20. Jahrhundert zu. Christine Schmitt reist „Von Baden nach Europa. Der Kult des seligen Bernhard von Baden zwischen Lokalpatriotismus und versuchter Internationalisierung im 19. und 20. Jahrhundert", ein Ertrag ihrer 2002 erschienenen Biographie Bernhards (1428–1458), der die bekannte Einsicht bestätigt, dass erst die Geschichte Ansehen und Bedeutung eines Heiligen produziert. Den Schluss bildet der längste Beitrag des Bandes von Linda Maria Koldau, „Apostel der Deutschen: Bonifatius-Oratorien als Spiegel einer patriotischen Bonifatiusverehrung im 19. Jahrhundert" (S. 337–395), der die zentralen Thesen eines in Vorbereitung befindlichen Buches der Autorin vorstellt.

Damit ist der Aspektreichtum des Sammelbandes zumindest angedeutet. Auf eine Zusammenfassung, die seine Nutzung erleichtert hätte, haben die Herausgeber leider verzichtet. So bleibt es bei einer Aneinanderreihung von durchaus ertragreichen Einzelstudien, deren Ergebnisse bisweilen eine erstaunliche Bandbreite an Interpretationsmöglichkeiten bieten. Eine Antwort auf die im Vorwort gestellten Fragen ist dadurch nicht so leicht zu gewinnen. Dafür gibt es immerhin ein Register. Zu einem Eintrag S. 405 stellt sich die spannende Frage: Wo im Text findet sich der patriotische Heilige Winnetou? Auf der angekündigten S. 382 jedenfalls nicht. Abgesehen von diesem hübschen Einfall bietet der Band eine Fülle von Anregungen zu weiteren Forschungen.

Paderborn *Lutz E. v. Padberg*

Ehlers, Caspar: Die Integration Sachsens in das fränkische Reich (751–1024), Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 231, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 687 S., Anhänge auf CD, Geb., 978-3-525-35887-0.

Die – sehr übersichtlich gestaltete – Würzburger Habilitationsschrift ist gewiss nicht die

erste Arbeit über die Integration Sachsens in fränkisch-ottonischer Zeit, geht aber, indem sie sich an bisherige Forschungen anlehnen kann, neue Wege durch einen „raumorientierten" Ansatz. Entsprechend sind in die Arbeit zahlreiche anschauliche Karten integriert. Ehlers betrachtet die Integration in ihren beiden wesentlichen Aspekten: der kirchlichen Erschließung durch Bistümer und Klöster und der weltlichen Integration durch die königliche Herrschaftspraxis. Die Arbeit besteht aus zwei großen Teilen. Kapitel II („Ordnungsvorstellungen") überblickt das Problem systematisch, nämlich zunächst die kirchliche Raumstruktur entlang der Klostergründungen in den einzelnen Diözesen – im Ergebnis stellt Ehlers überall einen Zusammenhang zwischen Raumerfassung und den sich bis an die Bistumsgrenzen erstreckenden und nicht nur in der engeren Umgebung der Bischofsstadt angesiedelten Klosterorten fest –, sodann das königliche Regiment anhand des Itinerars und der Urkundenausstellung – die Intensivierung in der ottonischen gegenüber der karolingischen Zeit ist für Sachsen sicher weniger überraschend als die Feststellung, dass die Grundlagen sämtlich bereits unter den Karolingern gelegt wurden –, schließlich die (Adels-)Gruppen, vor allem die Gründersippen, in ihrem Bezugssystem. Hier zeichnet sich im 9. Jahrhundert ein Wandel durch neue Eliten ab (eine These, die allerdings noch weiterer Überprüfung bedarf). Der Raum als solcher war bekannt und orientierte sich nicht zuletzt an den Flüssen, während Raumbeschreibungen fehlen. Den Stellinga-Aufstand wertet Ehlers nicht als letztes Aufbäumen gegen die fränkischen Strukturen, sondern als erstes Zeichen einer inneren Konsolidierung, die Gegner nicht als soziale Schichten, sondern als Interessengemeinschaften mit reichsweiten Bezügen.

Kapitel III („Abläufe") betrachtet dieselben Sachverhalte noch einmal, jetzt aber in chronologischer Folge entlang der Könige, jeweils nach kirchlichen Gründungen und königlichen Aufenthalten gegliedert. Während sich die Integrationsmaßnahmen bei Karl dem Großen noch aus den militärischen Erfordernissen erklären, erfolgt ein innerer Ausbau erst unter Ludwig dem Frommen und geht seit Ludwig dem Deutschen in die Hände lokaler Herrschaftsträger über. Der gewaltige Schub unter Otto I. lässt sich wiederum vor allem der Phase von 955–968 zuordnen.

Im Gesamtergebnis wird die Priorität der kirchlichen Gliederung, an die sich die Herrscher anschließen, ebenso deutlich wie die Bedeutung der räumlichen (und nicht der ethnischen) Erfassung für die Integration Sachsens. Hingegen dürfte die Frage, ob die Zerstörung heidnischer Orte ein religiöser Akt oder Ausdruck militärischer Stärke war, ist, zumindest aus mentalitätsgeschichtlicher Sicht eher falsch gestellt (und keine Alternative) sein.

Die Gliederung des Buches bringt es mit sich, dass manches von verschiedenen Seiten betrachtet und daher inhaltlich wiederholt wird. Das gilt auch für die fast 200 Seiten umfassenden Anhänge am Ende, die auch auf einer CD-ROM verfügbar gemacht werden. Insgesamt bietet die dickleibige Arbeit den bislang gründlichsten Überblick über das kirchliche und königliche Sachsen des karolingischen und ottonischen Zeitalters. Am schwächsten wirkt die Arbeit auf den Rezensenten dort, wo sie ihr eigentliches Anliegen sieht: in der räumlichen Integration. Tatsächlich zeigen die Karten, dass die Klostergründungen *nicht* das ganze Bistum erfassen, auch wenn sie sich häufig zu den Rändern der Diözesen hin orientieren mögen. Interessant wäre es außerdem, den Ansatz um eine interne Raumerfassung der einzelnen kirchlichen Institutionen zu ergänzen, auch wenn sich das von der Quellenlage her natürlich nur an einzelnen Beispielen genauer erfassen ließe, während sich eine räumliche Integration Sachsens als Ganzes letztlich erst im Vergleich mit den angrenzenden Regionen wirklich beurteilen lässt. Ebenso wenig bietet bekanntlich das königliche Itinerar mit seinen klaren Schwerpunkten einen Indikator für die Integration der gesamten Landschaft. Letztlich bleibt es daher ein schwieriges Unterfangen, die Raumerfassung aus punktuellen Belegen nachzuweisen. Dessen ungeachtet bietet die Arbeit ein profundes und höchst nützliches Instrument für alle, die sich über die kirchlichen und weltlichen Strukturen im Raum Sachsen informieren wollen, und sie belegt die Bedeutung der Kirchen- und Klostergründungen für die Integration.

Hamburg *Hans-Werner Goetz*

Johnson, Timothy J. (Hrg.): Franciscans at Prayer, The Medieval Franciscans, 4, Leiden-Boston, Brill 2007. XV + 507 S. 24 Abb. Geb., 978-90-04-15699-9.

In den Beiträgen dieses Sammelbandes wird ein Überblick über den aktuellen Stand der Forschung zur franziskanischen Frömmigkeit in Nordamerika geboten. Die Aufsätze sind nach fünf Sachgebieten geordnet: 1. Frühe Zeugen (Franziskus selbst, Klara, Thomas von Celano); 2. Kontemplation und wissenschaftliche Theologie (Bonaventura, Duns Scotus); 3. Mystik, Orthodoxie und Polemik (Angela von Foligno, Jacopone da Todi, Beginen, polemische Literatur des Judentums, des Islam und des Christentums im Mittelalter); 4. Zugänge

zum Heiligen (Bedeutung der Eremitorien, die Freskenzyklen im Refektorium von Santa Croce in Florenz und in der Oberkirche San Francesco in Assisi); 5. Gebetspraktiken und pädagogische Strategien im Verlauf der Geschichte der franziskanischen Orden (Bedeutung von Eucharistie und göttlichem Offizium, spirituelle Unterweisung im Mittelalter, besonders in Deutschland und Spanien).

In dem ersten Beitrag des Bandes untersucht Michael W. Blastic, Professor an der St. Bonaventure University, New York, Bedeutung, Sprache und Inhalt des Gebetes in den frühen franziskanischen Schriften. Grundlage und Voraussetzung des franziskanischen Gebetes ist die Überzeugung von Gottes Gegenwart an allen Orten und zu allen Zeiten; das an Gott als den Schöpfer und Erlöser der Welt gerichtete Gebet ist vor allem Dank- und Lobgebet. Der Verfasser legt dies insbesondere in einer ausführlichen Analyse des Passionsoffiziums und des Sonnenliedes des Franziskus im einzelnen dar. In dieser Untersuchung besteht der eigentliche Wert und das Neue des Beitrags. Davor wird anhand einiger Stellen aus dem Schlussgebet der *Regula bullata* (c. 23) das religiöse Weltverständnis der frühen Bruderschaft beleuchtet. Leider wird gerade dieser Aspekt nicht weiter vertieft, was anhand einer Erörterung der Meditation des Franziskus vor dem Crucifixus von San Damiano, des berühmten Gebetes der Brüder bei Kirchen und Wegkreuzen („Wir beten dich an, Herr Jesus Christus, hier und bei allen deinen Kirchen, die auf der ganzen Welt sind, und wir preisen dich, denn durch dein heiliges Kreuz hast du die Welt erlöst": Testamentum, 5; 3 Soc 37) und des Gebetes am Schluss des Briefes an den gesamten Orden (Epistola toti Ordini missa una cum oratione „Omnipotens aeterne Deus") hätte geschehen können. Besonders das zuletzt genannte Gebet ist eines der wichtigsten Zeugnisse frühfranziskanischer Frömmigkeit und Spiritualität.

Ilia Delio, die an den Departments für Kirchengeschichte und Spiritualität der Washington Theological Union lehrt, hat sich vorgenommen, an den Briefen Klaras von Assisi aufzuzeigen, wie das Gebet zu einer „Mystik der Mutterschaft" führt und in welcher Weise dieses „Gebären Christi" fundamental ist für das Verständnis Klaras von der Mitgliedschaft zur Kirche. Nun hat, nach dem klaren Erweis des Textes der Briefe an Agnes von Prag, Klaras Mystik den Charakter einer Brautmystik: sowohl sie selbst als auch Agnes werden als Braut des armen und leidenden Christus vorgestellt, die auf die Erfüllung ihrer Erwartungen in der himmlischen Glorie hoffen. Ein weiterer zentraler theologischer Gedanke Klaras ist die Vorstellung von der Inkarnation des Gottessohnes als Verwirklichung der Armut und seiner Gottverlassenheit im Kreuzestod als Höhepunkt der Armut. Das meditative Gebet ist wesentlich ein Sich-Spiegeln in der Armut Christi. Natürlich ist dies auch der Verfasserin nicht entgangen, wie ihre Textanalysen beweisen. Die Charakterisierung von Klaras Denken als „Mystik der Mutterschaft" wirkt deshalb etwas gewaltsam; sie soll damit wohl in eine theologische Tradition eingeordnet werden, mit der sie – aufgrund ihrer Originalität! – nur wenig zu tun hat. Klaras Selbständigkeit als Denkerin wird nicht selten unterschätzt. Sie war, ebenso wie ihre leibliche Schwester Agnes, an der antiken Literatur gebildet (der Anfang von Ep. 4 „Animae suae dimidiae" ist ein Horaz-Zitat); sie kannte die theologische Tradition (Schöpfungs-, Trinitäts- und Erlösungslehre) nicht nur oberflächlich und laienhaft, sondern hatte sie denkerisch bewältigt.

Die übrigen Beiträge des Bandes sind eine Bereicherung der franziskanischen Forschung auf den jeweiligen Teilgebieten. Sie können hier im einzelnen nicht gewürdigt werden. Genannt werden sollen davon nur noch einige: J.A. Wayne Hellmann untersucht die Bedeutung des Gebetes in der ersten Lebensbeschreibung des Thomas von Celano; der Verfasser führt das oben erwähnte Gebet der Brüder bei Kirchen und Wegkreuzen („Wir beten dich an, Herr Jesus Christus ...") an, jedoch ohne mit einem Wort auf dessen Stellung im religiösen Weltverständnis des Franziskus einzugehen. Lehrreich sind die Untersuchungen von Timothy J. Johnson und Jay M. Hammond über das meditative Gebet bei Bonaventura. Mary Beth Ingham analysiert das Verhältnis von Philosophie und Frömmigkeit im Werk des Johannes Duns Scotus. Alessandro Vettori, Professor für italienische Literatur an der Universität von New Jersey und Spezialist für mittelalterliche Dichtung, beschäftigt sich mit der poetischen Rhetorik des Jacopone da Todi, in der er eine Art von „Gesang mit den Engeln" sieht. Bemerkenswert ist Jacopones Kreuzesmystik, wie sie vor allem in seiner 43. Lauda zum Ausdruck kommt: die Vereinigung der Seele mit Christus wird in stark erotisch gefärbter Metaphorik beschrieben; die Seele muss nackt zu dem sie liebenden nackten Christus auf das Brautbett des Kreuzes steigen, wo sie mit dem Gekreuzigten in dessen Umarmung stirbt: eine weitere Station in der Geschichte der franziskanischen Nacktheit, die mit der Entkleidung des Franziskus vor dem Bischof von Assisi beginnt. Eine solche Station liegt auch in dem *Memoriale* der franziskanischen Mystikerin Angela von Foligno vor, wenn davon auch in der Untersuchung von Diane V. Tomkinson keine Rede ist. Beschrieben wird der Aufstieg dieser

Franziskanerin, die in kein Frauenkloster eintrat, in das Innerste der Trinität. Anzuerkennen ist die Mühe, der sich die Verfasserin um das korrekte Verständnis des Quellentextes unterzogen hat: sie gibt durchgehend ihre eigene Übersetzung. Die (nicht nur für modernes Empfinden) fragwürdige Seite von Angelas Kreuzesmystik findet dagegen keine Berücksichtigung. Auch scheinen mehrere wichtige neuere Publikationen zu Angela von Foligno der Verfasserin unbekannt zu sein.

Überhaupt ist auffällig, dass in dem gesamten Band die deutschsprachige Forschung kaum Erwähnung findet – entweder weil die Autoren sie nicht für bedeutsam genug halten oder weil ihnen die Kenntnis der deutschen Sprache fehlt. Wie immer es sich damit verhalten mag: die Kenntnisnahme einiger nicht-amerikanischer Forschungsbeiträge hätte vor Ungenauigkeiten und Fehlurteilen ebenso bewahren können wie davor, eigene Ergebnisse als neu zu präsentieren.

Mössingen *Helmut Feld*

Lull, Ramon: Felix oder Das Buch der Wunder. Aus dem Katalanischen übersetzt von Gret Schib Torra, Basel: Schwabe 2007, XXVIII, 410 S., geb., 978-3-7965-2236-9

Staunen ist der Anfang der Philosophie, sagt Aristoteles (Metaphysik I 2, 982b 12) – und das Movens der Theologie, meint Lull. Doch das Staunen ist für Lull eine durchaus ambivalente Erfahrung: Es kann für die schmerzlich-überraschende Feststellung stehen, wie weit angesichts verschiedener Formen des Bösen das Verhalten der Menschen von der göttlichen Schöpfungsordnung entfernt ist. Es kann aber auch für die positive Erfahrung der Nähe Gottes und der Schönheit seiner Schöpfung stehen. Diese Erfahrungen des Staunens sind in Lulls *Felix oder Das Buch der Wunder* mit dem enzyklopädischen Wissen des 13. Jahrhunderts in Verbindung gebracht, das Lull gekonnt und virtuos ausbreitet.

Doch eigentlich dient das Buch einem anderen Ziel, welches eingangs klar umrissenen ist: „Dieser Mann weinte und klagte, weil auf dieser Welt so wenige Menschen sind, die Gott lieben, ihm dienen und ihn preisen. Und damit sie ihn erkennen, lieben und ihm dienen sollten, verfasst er dieses Buch der Wunder, das er in zehn Teile einteilt, welche sind: Gott, Engel, Himmel, Elemente, Pflanzen, Metalle, Tiere, Mensch, Paradies, Hölle" (S. 3). Das Hauptziel des *Felix* wie der meisten Werke Lulls ist also, dass immer mehr Menschen Gott erkennen, lieben, ihm dienen und ihm vor allem Ehre und Ruhm erweisen sollen.

Die Abfolge der Kapitel entspricht der Schöpfungsordnung. Kernstück des Werkes ist das achte Buch, das *Buch vom Menschen*, auch wenn Buch 7 mit seiner politischen Tierfabel zuerst ins Deutsche übersetzt worden ist. Erzählung und Dialoge wechseln sich ab. Das Werk hat eine katechetisch-pastorale oder, wenn man so will, eine religionsdidaktische Dimension; ein Lehr-Roman, der durch Beispiele und das Vorstellen analoger Probleme den Leser schulen und zu eigenständigem Nachdenken anregen will. Als Methode wählt Lull Analogie gepaart mit Exemplarismus, da er an die Erziehungskraft intellektueller Anstrengung glaubt. Analoge Entsprechungen und geradezu eine Hypertrophie von Beispielen machen das Werk aus. All dies verwundert kaum, blickt man auf den Entstehungskontext des *Felix*. Er ist 1287–89 in Frankreich verfasst, wo Lull versucht, Philipp IV. den Schönen für seine Ideen zu gewinnen. Zur selben Zeit scheitern Lulls erste Versuche, an einer Universität Fuß zu fassen. Doch nachdem er an der Pariser Artistenfakultät mit seinen theoretischen Werken auf enttäuschendes Unverständnis gestoßen war, ist er nun um eine möglichst eingängige Darstellung seines Denkens für ein breites Publikum bemüht.

Obwohl Lull Laie und Autodidakt war, handelt es sich bei seinem Denken jedoch um ein recht komplexes System theologischer, philosophischer und naturwissenschaftlich-mathematischer Lehren. Da die Einführung der Übersetzerin sehr kurz ausfällt (es gibt beispielsweise keinen eigenen Teil zum Denken Lulls oder zur *Ars*), dürfte die Lektüre des Romans einen mit Lulls Gedankengängen noch nicht vertrauten Leser stellenweise überfordern.

S. T.s Einführung gliedert sich in „Leben und Umfeld" (XV-XVII), „Sprachliche Bedeutung" (XVII-XVIII), „Werke" (XVIII-XIX) und eine Inhaltsangabe von „*Felix oder Das Buch der Wunder*" (XX-XXIII). Die angegebene Bibliographie (XXIV-XXVIII) dokumentiert Verschiedenes: die handschriftliche Überlieferung, moderne katalanische Ausgaben, Ausgaben der mittelalterlichen französischen Übersetzung (hier gibt es allerdings keine Gesamtausgabe), bisherige deutsche Übersetzungen des 7. Buches *Von den Tieren*; ferner moderne deutsche Übersetzungen anderer Werke Ramon Lulls – man fragt sich, welchem Zweck die gebotene Auswahl hier dient. Aufgeführt sind auch katalanische und lateinische Textsammlungen von Lulls Werken sowie Sekundärliteratur. Auch bei der Literatur bleibt fraglich, nach welchen Kriterien ausgewählt ist: Zum Teil handeln die Titel von Lulls Leben und Werk allgemein, zum Teil äußern sie sich

zu einzelnen Fragen und Problemstellungen, zum Teil handelt es sich um Sammelbände und Faksimile-Ausgaben. Die angegebene Literatur ist in verschiedenen Sprachen verfasst, nicht ausschließlich auf Deutsch; jedenfalls findet sich darunter so gut wie nichts Einschlägiges zum *Felix*.

S. T.s Übersetzung basiert auf der kritischen Ausgabe des katalanischen Textes von Antoni Bonner, *Fèlix o el Llibre de Meravelles*, in: Obres selectes de Ramon Llull (1232–1316) Bd. 2, Palma de Mallorca 1989, 7–393, also auf der jüngsten Gesamtausgabe des Werkes.

Für Buch 7 *Von den Tieren* liegt ein Übersetzungsvergleich mit dem bereits 1953 im Herder Verlag erschienenen Büchlein *Die treulose Füchsin* in der Übertragung von Joseph Solzbacher nahe. Besonders gut lassen sich Nuancen am Beispiel der Tiernamen ablesen: Wo Solzbacher *Stier* übersetzt, sagt S. T. *Bulle*. Gewiss sind das katalanische *bou* und *Bulle* lautmalerisch ähnlich, aber wegen der mit *Bulle* verbundenen umgangssprachlichen Assoziationen scheint *Stier* die gehobenere Sprachebene. Wo umgekehrt Solzbacher etwas antiquiert-bombastisch von *Ross* spricht, übersetzt S. T. schlicht und passend *Pferd*.

Im *Felix*, wie auch in seinem ersten Roman *Blanquerna*, beweist Lull, dass sich auch auf Katalanisch mühelos theologische, philosophische oder logische Sachverhalte ausdrücken lassen. Lull war einer der ersten Europäer, welche die Landessprache für solche Texte benutzten. Seine Dichtung schrieb er in Okzitanisch. Von mehreren seiner Werke behauptete er, sie auch auf Arabisch publiziert zu haben (zum Teil sogar als erste Version). Doch hat man bislang noch keine seiner arabischen Schriften gefunden. Von seinen etwa 265 Werken sind 57 auf Katalanisch überliefert, 20 davon ausschließlich in dieser Sprache, es existiert von ihnen keine lateinische Handschrift. Zu diesen gehört auch der *Felix*. Der Handschriftenbefund für diesen Roman (fünf katalanische Handschriften aus dem 17. Jahrhundert sind nicht mehr mitgezählt) beläuft sich auf sechs katalanische, vier italienische, ein okzitanisches, ein französisches und ein kastilisches Manuskript. Die so modern anmutende Praxis der zum Großteil auf Lull selbst zurückgehenden Mehrfachübersetzungen, ein Reflex seiner Mehrsprachigkeit, ist im mittelalterlichen Kontext eine Besonderheit Lulls.

Gret S. T.s großes Verdienst ist es, dass das Gesamtwerk *Felix oder Das Buch der Wunder* jetzt erstmals in deutscher Sprache vorliegt. S. T.s deutsche Übersetzung ist flüssig lesbar und bietet bisweilen eine kongeniale Wiedergabe des katalanischen Originals. Zum wissenschaftlichen Gebrauch wären ein Apparat mit Parallelstellen und ein Stichwortregister wünschbar. Angesichts der spärlichen Schriftzitate Lulls konnte auf ein Bibelstellenregister verzichtet werden. Insgesamt regt die vorliegende Ausgabe, die durchweg gelungen und ansprechend gestaltet ist, zur Beschäftigung mit Lull und seinem *Buch der Wunder* an.

Tübingen *Annemarie C. Mayer*

Nuding, Matthias: Matthäus von Krakau. Theologe, Politiker, Kirchenreformer in Krakau, Prag und Heidelberg zur Zeit des Großen Abendländischen Schismas (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 38; Diss. Heidelberg 2004), Tübingen, Mohr-Siebeck 2007, VIII, 380 S., Geb., 978-3-16-149028-6.

Das erste Kapitel der Einleitung ist viel versprechend mit „Historischer Kontext" überschrieben. Obwohl das Gesagte durchaus korrekt ist, erweckt die Überschrift „Historischer Kontext" Erwartungen, die durch die Beschränkung des Inhalts nicht erfüllt werden. Doch schon die Darlegungen zur Forschungslage und zu den Forschungsdesideraten überzeugen durchweg. Nuding zeigt schon hier profundes Wissen. Der methodische Ansatz entbehrt nicht des Reizes und ist bei einer Persönlichkeit, wie sie Matthäus von Krakau darstellt, sicher lohnenswert. Die Vielzahl der Fragestellungen, denen Nuding nachgehen will, lässt jedoch von Anfang an die Befürchtung aufkommen, dass eine erschöpfende Behandlung nicht zu erreichen sein wird. Zu vielfältig, zu weit verstreut und teilweise schlicht nur bruchstückhaft überliefert ist Etliches, was im Zusammenhang mit dem Lebensweg des Matthäus von Krakau zu beachten ist.

Im Kapitel „Ausbildung und Wirken an der Prager Universität" skizziert Nuding den akademischen Werdegang von Matthäus in Prag. Die notgedrungen kurz ausfallenden Ausführungen zu den geistigen Strömungen dort sprechen zentrale Gedanken an. Da Nuding die Schriften des Matthäus von Krakau gesondert behandelt, entsteht zunächst der Eindruck, Matthäus habe im Kontext der allgemeinen Reformbestrebungen nur rezipiert, tatsächlich spielte er aber eine wesentliche Rolle, wie sich dann auch bei Nuding herausstellt. Hinweise darauf hätten im Rahmen des Kapitels zu den Bemühungen um Reformen in Prag das Bild abgerundet. Den Entschluss des Matthäus, Prag endgültig den Rücken zu kehren, auf 1395 festzulegen, scheint in Anbetracht der Entwicklungen in Prag am Beginn der 90er Jahre des 14. Jahr-

hunderts und der Haltung des Matthäus in dieser Zeit etwas verspätet. Es widerspricht auch der angekündigten chronologischen Vorgehensweise, dass die Herkunft des Matthäus sowie Reisen, die er von Prag aus unternahm, erst im dritten Kapitel der Arbeit angeführt werden. Die theologischen Schriften des Matthäus werden im Anschluss an die Ausführungen zu den Reformbestrebungen solide vorgestellt. Der als maßgeblich zu bezeichnende Einfluss besonders des *Dialogus rationis et conscientiae* des Matthäus auf die so wichtige Frage des Eucharistieempfangs hätte etwas pointierter herausgearbeitet werden sollen. Der Rolle des Matthäus als Prediger widmet sich Nuding in einem längeren Kapitel. Auf die Predigten ausführlich einzugehen, ist mehr als gerechtfertigt. Dieses Kapitel wird durch die neu gewonnenen Erkenntnisse, die zu einigen Richtigstellungen und neuen Ergebnissen führen, die zukünftige Forschung sicher fördern. Die Anhänglichkeit, die Matthäus gegenüber der heiligen Birgitta bewies, und die er, wie Nuding am Ende seiner Arbeit hervorhebt, bis zu seinem Tode bewahrte, rechtfertigt sicher die nähere Betrachtung des Kanonisationsprozesses der Heiligen, an dem Matthäus so nachhaltig mitwirkte. Dieser Einsatz erklärt aber auch das Verhalten an seinem Lebensende. Obwohl Nuding sehr bemüht ist, Klarheit zu schaffen und Schlüsse, von denen einige grundsätzlich zu überdenken wären, zu ziehen, muss er letztlich doch eingestehen, dass Vieles unklar bleibt. Zu überlegen wäre etwa, ob Matthäus, mittlerweile Theologieprofessor, in seiner intellektuellen und theologischen Formierung durch die Schriften Birgittas beeinflusst wurde, oder ob er sich nicht für Birgitta einsetzte, weil ihre Gedanken auch die Seinen waren. Dies würde auch die Vehemenz, mit der sich Matthäus einsetzte, plausibler machen.

Die Auswirkungen des beginnenden Streits der Universitätsnationen ab circa 1384 auf Matthäus unterschätzt Nuding vielleicht, denn hier sind die eigentlichen Wurzeln für dessen Abwanderungsgedanken zu suchen. Die Konsequenzen der Querelen werden sehr lapidar abgehandelt. Ein Hinweis darauf, dass Matthäus selbst schon zu diesem Zeitpunkt an eine Abwanderung gedacht haben könnte, unterbleibt völlig, obwohl in diesem Zusammenhang möglicherweise eine Reise, die Matthäus mit einem engen Freund, Johannes Marienwerder, nach Kulm (1386) unternahm, zu sehen sein könnte. Die geplante Universitätsgründung in Kulm ließ sich nicht realisieren, Matthäus kehrte bald nach Prag zurück. Nuding verweist auf diese Reise leider erst im Rahmen der Beschäftigung mit der Erneuerung der Krakauer Universität. Unter der Überschrift „Scholastische Wirtschaftsethik: ‚De contractibus'" schließt sich die Beschäftigung mit dem genannten Traktat an. Nuding geht intensiv auf die Entstehung, Überlieferung und den Aufbau ein, wobei er auch inhaltliche Aspekte aufgreift. Besonders auffällig erscheint Nuding das Fehlen antijüdischer Polemik. Er verweist in diesem Zusammenhang auf das Fehlen des letzten Teils des Traktates, der derartige Aussagen vielleicht enthalten hätte, und auf einen Matthäus zugeschriebenen Brief, dessen Inhalt allerdings so stark vom Wesen des Matthäus abweicht, dass schon deshalb aus der Zuschreibung nicht zu viele Rückschlüsse gezogen werden sollten. Ein wenig verwundert die Stelle, an der sich Nuding mit dem Traktat auseinandersetzt. Als Datierung wird 1393/94 bis 1396 angegeben, wobei 1393 durch inhaltliche Bezugsetzungen zu anderen Traktaten ähnlichen Inhalts zu früh erscheint. Nimmt man demnach einerseits als Entstehungszeit 1394 oder später an, und geht andererseits davon aus, dass sich Matthäus spätestens ab 1394 in Heidelberg aufhielt, Einiges spricht für eine frühere Ankunft, so ist der Text zu einer Zeit entstanden, zu der Matthäus nicht mehr – zumindest nicht mehr nur – in Prag war. Dass Matthäus in Prag zuvor an wirtschaftsethischen Diskussionen beteiligt war, ist sicher, bei der Abfassung des Werkes stand er aber im Kontakt mit Kollegen, die nicht in Prag weilten, sondern in Wien. Erst nach der Auseinandersetzung mit dem Traktat wendet sich Nuding der Frage zu, wann Matthäus Prag verlassen hat. Man sollte bei dieser Frage, mehr als der Verfasser es tut, berücksichtigen, dass Abwanderungsgedanken früher entstanden (siehe oben). Der Zwist zwischen Wenzel und dem mit Matthäus befreundeten Erzbischof Johann von Jenstein gewinnt so einen anderen Stellenwert. Der Versuch, ein geistiges Profil des Matthäus zu entwerfen, beschließt das Kapitel. Dabei kommt Nuding über schon gesicherte Resultate nicht hinaus.

Die Übersiedlung des Matthäus und die Einflussnahme der Ruprechte auf seine Entscheidung, sich in Heidelberg niederzulassen, sind ebenso wie der beachtliche Werdegang dort treffend dargestellt. Interessant wären in diesem Zusammenhang Hinweise gewesen, wie, wo und wann die Ruprechte auf Matthäus aufmerksam geworden sind. Die Ausführungen zur Krakauer Universität bis um 1400 sind geistesgeschichtlich sicher von Bedeutung und der Autor zeigt durchaus sein breit gefächertes Wissen, in Anbetracht des Ergebnisses darf jedoch gefragt werden, ob all das Geschriebene erhellend im Sinne der Zielsetzung der Arbeit ist. Die Beschäftigung mit dem Traktat *De squaloribus* erweist erneut die profunden Kenntnisse des Autors. Alle die Forschung

im Zusammenhang mit der Schrift interessierenden Fragen werden intensiv behandelt. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der Frage, wer der juristische Bearbeiter des Textes war. Man kommt nach der Lektüre dieses Teils der Arbeit nicht umhin, Heimpels schon länger bekanntem Vorschlag, dass es sich um Job Vener gehandelt haben muss, zuzustimmen. Bei der Erörterung der Diskrepanz zwischen der Karriere in der Kirche und der doch sehr deutlichen Kritik an ihr, kommt Nuding zu dem Schluss, dass die Antwort im Standesbewusstsein des Matthäus als Gelehrtem zu suchen sei. Man sollte überlegen, ob diese Auffassung zum Lebensweg und Handeln des Matthäus, wie sie auch Nuding beschreibt, passt. Man muss genauer beachten, was und wie Matthäus kritisiert, dann ergibt sich kein Widerspruch. Das gilt auch für die Annahme der Bischofswürde und die weiteren Entscheidungen, die Matthäus im Zusammenhang mit seinem Werdegang in der Kirchenhierarchie trifft. Der Darstellung der „Pfälzer Kirchenpolitik" und des Einflusses von Matthäus von Krakau darauf ist das nächste Kapitel gewidmet. Die konziliare Idee lag nicht völlig außerhalb jeder Vorstellung, so Nuding, aber sie war für Heidelberg nur unter Federführung der römischen Obödienz anwendbar. Diese, maßgeblich von Matthäus beeinflusste Auffassung, führte ins Abseits. Das Verhalten Wenzels verschärfte die Situation weiter, zeigt aber auch, dass die Machtverhältnisse eine Durchsetzung der pfälzischen Haltung unmöglich machten. Die von Matthäus gestaltete Kirchenpolitik ist letztlich gescheitert. Sein Tod ersparte Matthäus, das ganze Ausmaß seines Scheiterns – und damit auch das Ruprechts – noch erleben zu müssen.

Im „Epilog" werden die letzten Verfügungen des Matthäus von Krakau vorgeführt, wobei sein stark ausgeprägter Hang zur Anhänglichkeit oder Treue betont wird. Außerdem wird die Zuschreibung zweier Sterbebüchlein erörtert und mit Recht schlussendlich abgelehnt, wenngleich die gewählte Materialbasis zu überdenken wäre. Die „Bilanz: Reformer in einer Umbruchszeit" bringt zunächst eine Zusammenfassung, wobei Nuding eingesteht, dass viele Fragen, die behandelt werden sollten, nicht wirklich erschöpfend behandelt werden konnten. Richtig ist sicher die Feststellung, dass Matthäus ein Mann war, der Einfluss nehmen wollte. Daraus darf man aber keinen Vorwurf ableiten, denn schließlich woll(t)en das alle Reformer. Matthäus, wie es gelegentlich geschah, eine gewisse Feigheit vorzuwerfen, geht völlig am Ansatz der ersten Generation der auf Reformen bedachten Gelehrten und Prediger vorbei. Ob ihr Ansatz realistisch war, ist die Frage des späteren Betrachters, jedenfalls kann den Beteiligten ein konsequentes Handeln gemäß ihren Vorstellungen nicht abgesprochen werden, wie auch Nuding feststellt. Die Aussagen der Bilanz im Detail zu besprechen, verbietet die gebotene Kürze einer Rezension, man hätte sich aber ein bisschen mehr ‚Innensicht' gewünscht. Eine Anmerkung sei trotz der gebotenen Kürze erlaubt. Die erste Generation der Reformer, zu denen Matthäus zweifelsohne gehörte, hat, misst man sie an den Gegebenheiten, die sie vorfand, Erstaunliches gedacht und gefordert. Dass sie keine Forderungen stellte, wie es später Jan Hus tat, mag richtig sein, die Frage muss aber lauten, wären die Ideen eines Jan Hus und seiner Mitstreiter (die späteren Auswüchse ausgeklammert), möglich gewesen, ohne die Vorbereitung durch Konrad Waldhauser, Jan Militsch von Kremsier, Matthäus von Krakau, Matthias Janow und anderer Gelehrter und Prediger? Es ist ohne Weiteres nachzuweisen, dass die von Jan Hus und seinem Kreis initiierte Bewegung von den Gedanken der Genannten profitierte.

Der ausführliche Anhang, in dem besonders der umfangreiche Editionsteil hervorzuheben ist, rundet das Bild einer positiv zu bewertenden Arbeit ab, denn trotz der gelegentlich kritischen Anmerkungen, ist die Arbeit insgesamt gesehen verdienstvoll und durchaus dazu angetan, die zukünftige Forschung, sowohl was das Leben und Wirken des Matthäus von Krakau anbelangt als auch was allgemeine Fragen der Geistesgeschichte in der zweiten Hälfte des 14. und am Beginn des 15. Jahrhunderts betrifft, zu fördern.

Leipzig *Helmut Beifuss*

Prange, Wolfgang: Der Wandel des Bekenntnisses im Lübecker Domkapitel 1530–1600. Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck, hrg. vom Archiv der Hansestadt, Reihe B, Bd. 14, Lübeck 2007, 188 Seiten, ISBN 978-3-7950-0484-2.

Die Hanse- und freie Reichsstadt Lübeck wurde 1530 evangelisch. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts war auch das Lübecker Domkapitel überwiegend mit evangelischen Domherren besetzt. Wolfgang Prange geht in seiner Studie der Frage nach, in welchen Schritten und auf welchen Ebenen sich das Lübecker Domkapitel von einem katholischen zu einem mehrheitlich evangelischen Gremium entwickelte. Seine Studie stützt sich vornehmlich auf das Archiv des Lübecker Domkapitels mit seinen Kapitels- und Notariatsprotokollen sowie Rechnungen. Sie eröffnet mit einem für das Verständnis der Darstellung dringend erforderlichen instruktiven Abschnitt zur Ver-

fassung des Lübecker Domkapitels im Mittelalter. Das Domkapitel umfasste 39 Präbenden. Die Inhaber der 27 Großen (inkorporierten) Präbenden erlangten nach einer 26-monatigen Karenzzeit Residenz mit Sitz und Stimme im Kapitel und genossen das gemeinschaftliche Pfründengut. Die Inhaber der fünf Kleinen Präbenden waren Anwärter auf die Großen. Sie hatten weder Sitz noch Stimme im Kapitel und erhielten nur geringe Zahlungen aus dem Pfründengut. Schließlich wurde das Kapitel von sieben Distinktpräbenden komplettiert. Fünf dieser Präbendare traten ohne Karenzzeit in Sitz und Stimme ein, zwei hatten weder Sitz noch Stimme im Kapitel. Der Inhaber einer Distinktpräbende hatte keinen Anteil am gemeinschaftlichen Vermögen, sondern für sich sein besonderes Pfründengut.

Das Lübecker Domkapitel konnte seine altgläubige Prägung bis 1561 – dem Todesjahr Johannes Tidemans, des letzten katholischen Bischofs – bewahren. Bei der Besetzung der Präbenden lassen sich erst zwischen 1561 und 1586 – der Regierungszeit Eberhards von Holle, des ersten evangelischen Bischofs – signifikante Veränderungen fassen. So war die Zahl der Pfründenbesetzungen aufgrund päpstlicher Provisionen gegenüber den vorherigen Jahren geringer, diejenigen aufgrund kaiserlicher erster Bitten, die einmal nach der Wahl gegeben werden können, größer. Die überwiegende Anzahl der Kapitelspräbenden wurde jedoch durch Resignationen mit Benennung eines Nachfolgers besetzt. Auch die Zahl der Adeligen nahm gegenüber den Vorjahren zu. Am Ende der Amtszeit von Holles hatte sich der Anteil der Evangelischen unter den residierenden Domherren verdoppelt: von achtzehn Residierenden waren sechs evangelisch. Unter den nicht residierenden Domherren überwogen die evangelischen sogar: hier waren acht von vierzehn evangelisch. Bei von Holles Tod 1586 besaßen die Evangelischen nahezu ebenso viele Präbenden wie die Katholischen. Auch nach 1586, als die Herzöge von Gottorf dauerhaft in den Besitz der Bischofswürde kamen, setzte sich dieser Entwicklungsgang fort: Nur wenige Domherren stammten aus Lübeck, die überwiegende Mehrheit aus niederdeutschen Landen. Die Zahl der Adeligen blieb hoch, der Anteil der evangelischen Domherren stieg weiter an, bis sie am Ende des Jahrhunderts die überwiegende Mehrheit der Domherren stellten. 1595 wurde schließlich erstmals ein Evangelischer zum Dekan gewählt.

Der Eintritt evangelischer Domherren in das Lübecker Domkapitel brachte zahlreiche Veränderungen der Kapitelsverfassung mit sich, die Prange anschaulich und beispielreich darlegt. Bereits in den 1530er Jahren wurde darum gerungen, wer Klerikate (Eintrittsurkunden in den Klerikerstand) ausstellen durften. 1563 sah das Tridentinum vor, dass die Erteilung der Weihen ausschließlich in der Gewalt der in apostolischer Sukzession stehenden Bischöfe liegen dürfe. Geistliche niederen Weihegrades – und damit auch Äbte – waren also ausgeschlossen. 1587 beschloss das Lübecker Domkapitel jedoch, Klerikate auch weiterhin von Äbten anzunehmen, und zwar von katholischen für die katholischen Domherren und von evangelischen für die evangelischen. Seit 1591 verzichtete das Kapitel bei evangelischen Domherren auf den Subdiakonat, d. h. auf den Besitz des untersten der drei höheren Weihegrade, der die Inhaber unter anderem zur Ehelosigkeit verpflichtete. In diesem Jahr ließ das Kapitel erstmals einen Verheirateten zur Residenz zu. 1594 stellte der evangelische Bischof den Domherren die Eheschließung frei.

Nach einigem Ringen um die Eidesleistung führte das Kapitel 1593 für die evangelischen Domherren zunächst einen besonderen Eid ein, der sie nicht auf Papst und Kardinäle verpflichte. 1595 verständigten sich evangelische wie katholische Domherren jedoch wieder auf eine einheitliche Eidesformel, die von Anhängern beider Bekenntnisse gesprochen werden konnte. Eine weitere einschneidende Veränderung war die 1587 durchgeführte Verkleinerung des Kapitels von 39 auf 33 Präbenden, womit die Erhöhung der Einkünfte für jeden einzelnen der Domherren einher ging.

Doch nicht nur hinsichtlich der Verfassung des Domkapitels rang man mit den durch die Reformation bedingten Veränderungen. Auch die Beziehung des Domkapitels zur mehrheitlich evangelischen Stadtbevölkerung und Stadtgeistlichkeit war voller Spannungen: Die Stadtgeistlichkeit verspottete die Domherren und das Kapitel, unabhängig davon, welche Konfessionsmajorität hier anzutreffen war. Die Kritik traf auch die evangelischen Domherren, die sich durch ihren Eintritt ins Kapitel – eine Institution mit katholischer Tradition – bereits ihre Glaubwürdigkeit verloren hätten. 1595 versuchte man die fortwährenden Auseinandersetzungen durch einen Vertrag zwischen Kapitel und Stadt zu beenden, der die gegenseitigen Ansprüche und Forderungen in beiderseitigem Einvernehmen regelte.

Wolfgang Prange kommt mit seiner Darstellung zu dem Schluss, dass der Wandel des Bekenntnisses im Lübecker Domkapitel einen langwierigen Entwicklungsverlauf nahm. Erste Bestrebungen, die Bindung des Kapitels an die römische Kurie zu lockern, gab es zwar bereits in den letzten Amtsjahren Johann Tidemanns, des letzten katholischen Bischofs. Eine deut-

liche Veränderung zeichnete sich jedoch erst unter dem Episkopat Eberhards von Holle zwischen 1561 und 1586 ab: Das Domkapitel stand nun Anhängern beider Bekenntnisse offen. 1593 übertraf die Anzahl der evangelischen die der katholischen Domherren. Und bereits 1600 standen 24 evangelische neun katholischen Domherren gegenüber. Mit den bis 1595 getroffenen Entscheidungen zur Verfassungsänderung war der Wandel des Bekenntnisses im Lübecker Domkapitel erst in den letzten Jahren des 16. Jahrhunderts zu einem Abschluss gelangt.

Als Grundlage dieser knappen, detailreichen und dennoch gut lesbaren Darstellung dienen die Biographien von 191 Lübecker Domherren, die zwischen 1530 und 1600 als Besitzer von Kanonikaten nachgewiesen sind. Die Darstellung der Viten, die rund ein Drittel des Buches einnehmen, nennen u. a. Zeit und Umstände des Eintritts ins Kapitel, Todestag, Namen des Vorgängers und Nachfolgers der Präbende, Anzahl der Residenzjahre in Lübeck sowie nähere Angaben zur Person (Herkunft, Kinder, Heirat, Lebensgang, bekleidete Ämter, konfessionelle Ausrichtung). Die einzige Kritik, die man dieser Aufbereitung der Viten vorwerfen kann, betrifft die Erläuterungen, wie das Verzeichnis der Domherren zu lesen und zu verstehen ist. Diese finden sich zu Beginn der Studie in der Einleitung, also weit entfernt von den Viten. Ein Hinweis auf diese Erläuterungen wäre hier sinnvoll gewesen.

Wolfgang Pranges Vorschlag, die Viten zu einer umfassende Prosopographie des Lübecker Domkapitels auszubauen, kann nur unterstützt werden, denn das Verzeichnis der Domherren gibt eine solide, erweiterungsfähige Grundlage ab.

Heidelberg *Sabine Arend*

Puzicha, Michaela (Hrg.): Quellen und Texte zur Benediktusregel. In Zusammenarbeit mit Johannes Gärtner und Plazidus Hungerbühler, im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, St. Ottilien EOS-Verlag, 2007, XI, 651 S., Geb., 978-3-8306-7278-4.

Der vorliegende Band ist als ein weiteres Arbeitsinstrument zur Beschäftigung mit dem Text der *Regula Benedicti* (RB) gedacht und dient in erster Linie zur Ergänzung des im Jahre 2002 vom Institut für Benediktinische Studien/Salzburg erschienenen Kommentars zur RB [Michaela Puzicha (Hrg.), Kommentar zur Benediktusregel. Mit einer Einführung von Christian Schütz, Im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, St. Ottilien 2002]. Dieser Kommentar wollte explizit die historisch-wissenschaftliche Interpretation mit einer spiritueller Auslegung verbinden, um sie insbesondere für den an dieser Regel ausgerichteten Leserkreis der Benediktinerinnen und Benediktiner fruchtbar zu machen. Dementsprechend verwundert es nicht, dass dort zunächst die Grundsätze für die Abfassung eines Regelkommentars ausgehend vom geistlichen Profil Benedikts bzw. der RB vorgestellt werden (15–43). Neben dem literarischen Charakter der Regel, ihrer kontinuierlichen Bezogenheit auf die Schrift als das Wort Gottes und auf Christus, thematisiert der Autor Christian Schütz dann aber auch das, was unter der Überschrift „Der Erbe der Väter" als Umgang Benedikts und der Regel mit der Tradition bezeichnet wird (32–36). Benedikt erscheint in diesem Zusammenhang als eng mit der altkirchlichen Tradition verflochten, die hier als eine in sich geschlossene und vollkommen einheitliche Größe wahrgenommen wird: „Auf dem Weg direkter Zitate, bestimmter Anspielungen und Motive weiß sich der Autor der Regel in den gesamtkirchlichen Lehr-, Unterweisungs- und Überlieferungsvorgang eingebunden, der von den Apostolischen Vätern her über die Zeugen der Märtyrerkirche bis zu den großen Lehrer- und Verkündigergestalten des Ostens und Westens der patristischen Zeit verläuft" (33). Von den durchaus vielfältigen und manchmal auch gegenläufigen Überlieferungsvorgängen, von Streitigkeiten über die rechte Lehre, über unterschiedliche Akzentsetzungen und Abgrenzungsprozessen auch im Hinblick auf Lebensführung und Unterweisung erfährt die Leserschaft nichts. Als nicht weniger einheitlich wird nun auch die monastische Bewegung geschildert, deren spiritueller Grundkonsens folgendermaßen umrissen wird: „Primat Gottes und Priorität des Geistlichen, Vorrang der Gemeinschaft und des anderen vor dem Individuum, Askese, Gehorsam, Demut, Liebe, Discretio, Geduld und Freude" (35). Auch hier verlautet schlechterdings nichts über die bisweilen mit großer Bitterkeit geführten Konflikte darüber, wie denn diese Maßgaben in die jeweilige Praxis umzusetzen und immer wieder neu mit Leben zu erfüllen seien. Nur sehr kurz wird von „Wildwuchs in der monastischen Landschaft" und von „Fehlentwicklungen" gesprochen, die Benedikt mit seiner Regel dann aber nachhaltig korrigiert habe. Insgesamt wird die RB als eine ausgewogene und in sich stimmige Zusammenfassung der gesamten patristischen und monastischen Tradition an der Wende zum Frühmittelalter verstanden, was sich auch darin niederschlägt, dass der nach Kapiteln der RB geordnete Kommentar nicht nur die Stellung des Kapitels innerhalb der Regel und die biblischen Bezüge erörtert, sondern neben Text, Übersetzung und Kommentar auch

einen eigenen Abschnitt zu Quellen und Tradition bietet. Weil die RB geradezu als ein handlich knappes Kompendium dieser Tradition verstanden wird, verzeichnet dieser Abschnitt in seinem Anmerkungsapparat nach Aussage von Christian Schütz dann auch „nahezu alle wichtigen einschlägigen patristischen und monastischen Autoren und Quellen der Alten Kirche durch direkte Zitate, Gedanken oder Anspielungen" (35).

Diese etwas längere Erörterung zu dem im Jahre 2002 erschienenen Kommentars zur RB ist notwendig, um zu verstehen und beurteilen zu können, was die hier zu besprechende Sammlung von Texten und Quellen zur RB aus dem Jahre 2007 sein will. Sie beabsichtigt ganz ausdrücklich, die im Anmerkungsapparat des Kommentarbandes lediglich genannten Texte den heutigen Nonnen und Mönchen zur Verfügung zu stellen. Der Leser „wird durch die zusammengestellten Texte einer weitschweifigen Suche enthoben, und es wird ihm die erforderliche Kenntnis zugänglich gemacht. Der Band soll daher durch den Überblick über die der Benediktusregel zugrundeliegenden Traditionen gleichsam das patristische und frühmonastische Grundwissen vermitteln, das der Leser braucht, um sie besser zu verstehen und ihrem Anliegen gerecht werden zu können" (2).

Um welche Texte es sich bei diesem Grundwissen im einzelnen handelt, ist jedoch nicht immer ganz einfach auszumachen, da in den seltensten Fällen eine unmittelbare literarische Abhängigkeit zwischen der RB und einem der angegebenen Texte festgestellt werden kann. So geht es bei der Auswahl der im vorliegenden Band abgedruckten und übersetzten Texte weniger um philologisch interessante oder historisch relevante Parallelen als vielmehr einzig und allein um inhaltliche Übereinstimmungen mit der RB. Ausdrücklich wird gesagt, dass vor allem Textabschnitte ausgewählt wurden, die thematisch mit der RB übereinstimmen „und ihr Verständnis erleichtern" (5).

Eigenartigerweise werden in einigen Texten Bemerkungen ihrer jeweiligen Autoren, die zu einem kurzen erläuternden Kommentar herausfordern, einfach übergangen. Es verwundert, dass Cassiodor Clemens von Alexandrien den Beinamen Stromateus geben kann, ohne dass die Bearbeiter eine Fußnote für nötig erachten (155). Das wörtliche Zitat eines pythischen Orakels bei Tertullian (425) hätte ebenso eine knappe Anmerkung verdient wie die Erwähnung des Donatus bei Augustin (152).

Selbst wenn völlig unsicher bleiben muss, ob der Verfasser der RB den entsprechenden Text überhaupt gekannt hat, wird er dennoch geboten, um „den monastischen, spirituellen und theologischen Hintergrund [zu] beleuchten und den Regeltext in einem neuen Kontext [zu] lesen" (5).

So wird etwa zu den in RB 4 aufgezählten Werkzeugen der geistlichen Kunst angefangen mit der Didache eine ganze Fülle von Texten geboten, die Weisungen zum geistlichen Leben in Form von Sentenzensammlungen bieten (69ff.). In ähnlicher Weise wird zu RB 43 und 44 auf die vier Bußstufen der östlichen Kirche hingewiesen, obwohl nur von „einer gewissen Analogie" ausgegangen werden kann (368f).

Insofern trägt der Band weniger dazu bei, dem interessierten, wenn auch nicht unbedingt fachkundigen Leser Quellen und Texte bereitzustellen und diese in ihrem historisch-philologischen Bezug zur RB zu erläutern, als ihm eine Art von altkirchlichem Lese- und Studienbuch an die Hand zu geben, das ihm – ausgehend von den in der RB verhandelten Themen – einen kleinen Blick in die Zeit vor der Abfassung dieser Regel ermöglichen soll. Dabei wird ihm die Zeit der Alten Kirche als ein zwar vielstimmiges, aber letztlich dennoch vollkommen harmonisches Ganzes vor sein inneres Auge gestellt.

Wie wenig die Bearbeiter dieses Lesebuches an den innerkirchlichen und selbst an den innermonastischen Konflikten interessiert sind, aus denen heraus die Texte entstanden sind, zeigt sich auch daran, dass sie die Spuren dieser Auseinandersetzungen, selbst wenn sie ausdrücklich in den Texten stehen, stillschweigend übergehen. An dieser Stelle sei nur auf zwei Beispiele hingewiesen: zum Thema der Gastfreundschaft des Klosters in RB 53 wird ein Abschnitt aus Hieronymus Adv. Ruf. 3,17 geboten, der allerdings eine unübersehbare Spitze gegen dessen einstigen Freund und Weggefährten Rufin enthält. Hieronymus stellt es so dar, als nähme Rufin in sein Jerusalemer Kloster auch Häretiker auf und diskutiere mit ihnen über ihre Ansichten. Diese Passage bleibt gänzlich unkommentiert, während Rufins Vorwurf gegen Hieronymus, Apol. Adv. Hier. 2,37.39, zumindest knapp erläutert wird (172f.). Ähnlich verhält es sich auch mit einem Text zu RB 73,5, wo Benedikt explizit die Quellen nennt, die er für seine Regel herangezogen hat. Hier wird Cassiodor Inst. I,29,2 als Text geboten, der seinen Mönchen ebenfalls die geflissentliche Lektüre der Schriften Cassians empfiehlt. Allerdings weiß Cassiodor davon zu berichten, dass Cassian hinsichtlich seiner Ansicht über den freien Willen von Prosper getadelt worden sei und empfiehlt deshalb, Cassian *sub cautela* zu lesen. Auch dazu gibt es keinerlei erläuternde Anmerkung (597).

Auffälligerweise fehlen der Zusammenstellung nun aber gerade die Parallelen aus der

Regula Magistri (RM), die inzwischen allgemein als direkte Vorlage für die RB angesehen wird. Wer diese beiden Texte miteinander vergleichen möchte, wird auf die im Jahre 1998 in den *Regula Benedicti Studia Supplementa* Bd. 10 erschienene Synopse verwiesen.

Ein sehr kurzes Autoren- und Werkverzeichnis sowie ein Stellenverzeichnis erschließen den Band. Die knappen Angaben zu den Autoren und den in der Textsammlung aufgenommenen Werken konzentrieren sich fast ausschließlich auf die Gegenstände, die in der RB eine Rolle spielen, so dass unter Umständen sehr ungewöhnliche Portraits entstehen, wie etwa das des Tertullian (626f.). Obwohl wir über seine innergemeindliche Stellung nichts wissen, wird hier vermutet, er sei vielleicht als Presbyter mit seelsorgerlichen Aufgaben betraut gewesen, weil seine Schriften um Themen der Ethik, Askese, Taufe und Gemeindeleben kreisten. Von Tertullian als dem berühmten Verteidiger des christlichen Glaubens und unermüdlichen Kämpfer gegen die unterschiedlichen Häresien erfährt man hingegen nichts, weil dieser Aspekt seiner Tätigkeit keinen Bezug zur RB aufweist. Darüber hinaus wird dann noch von seiner Wendung zum Montanismus und seinem Bruch mit der katholischen Kirche um das Jahr 213 herum berichtet, auch wenn die neuere Forschung inzwischen mehrheitlich davon ausgeht, dass sich die nordafrikanischen Montanisten eher als geistbegabte Elite innerhalb der Gemeinden verstanden haben.

Wenn all diejenigen, die sich für die RB interessieren, das hier vorliegende Lese- und Studienbuch intensiv durcharbeiteten und sich darüber hinaus vielleicht auch noch dazu anregen ließen, den einen oder anderen Text als Ganzen in seinem historischen Kontext zu lesen, dann wäre das ein schöner Erfolg.

Berlin *Katharina Greschat*

Quellen zur Geschichte der Waldenser von Straßburg (1400–1401), herausgegeben von Georg Modestin, Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 22, Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2007, X, Geb., 287 S., ISBN 978-3-7752-1022-5

Georg Modestin: Ketzer in der Stadt. Der Prozess gegen die Straßburger Waldenser von 1400, Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte. Bd. 41, Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2007, XIX, Geb., 169 S., ISBN 978-3-7752-5701-5

Im Dezember 2005 wurde Georg Modestin in Freiburg (Schweiz) mit einer Dissertation über den Straßburger Waldenserprozess von 1400 promoviert. Um diese Arbeit in den bestehenden Reihen der *Monumenta Germaniae Historica* veröffentlichen zu können, wurde sie auf zwei Bände verteilt: Der erste Band enthält die Quellen zum Prozess, der zweite die Auswertung dieser Quellen.

In den vergangenen Jahren sind mehrere wichtige Editionen zu den mittelalterlichen Waldensern erschienen. Es handelt sich dabei meistens um verbesserte vollständige Editionen von früher nur mangelhaft und/oder teilweise veröffentlichten Quellen. So hat zum Beispiel Kathrin Utz Tremp im Jahr 2000 die Akten des Waldenserprozesses in Freiburg (Schweiz) von 1430 neu herausgegeben, die zuvor nur in der Edition von Gottlieb Friedrich Ochsenbein von 1881 vorlagen. Die Autorin hat überdies in mehreren Veröffentlichungen ihre Neuedition aufgearbeitet und konnte so das soziale und religiöse Profil der Freiburger Waldenser wesentlich schärfen (für den Titel siehe www.Waldenserbibliographie.com). Das Vorgehen von Utz Tremp war richtungweisend für die Arbeit, die Georg Modestin nun vorgelegt hat.

Der Quellenband enthält eine Neuauflage des Straßburger Waldenserprozesses von 1400, den Timotheus Wilhelm Röhrich 1855 zum ersten Mal herausgegeben hatte. Röhrich hatte allerdings einen Teil der Akten weggelassen, weil sie ihm als Doppelung erschienen, die aber ausgerechnet die Voruntersuchung dokumentieren. Bei Modestin findet man dagegen den vollständigen Text – eine Entscheidung, die sich als richtig und erhellend erweist. Die von Modestin eingefügten Fußnoten enthalten viele interessante Beobachtungen, die er im zweiten Band herausgearbeitet hat.

Der erste Band enthält außerdem einige wichtige Dokumente, die mit dem Straßburger Waldenserprozess in Verbindung stehen, wie das von Modestin entdeckte Urfehdeprotokoll von 21 lebenslang verbannten Waldenser, das vom 3. April 1400 datiert, und ein Brief, den der Straßburger Rat zehn Tage später an den Rat zu Bern sandte. Eine ausführliche Einleitung, die den kodikologischen Befund und die Rezeption des Prozesses darstellt, und der Anhang, der die Biographien der Straßburger Waldenserinnen und Waldenser enthält, runden den Quellenband ab. Modestin hat damit eine beispielhafte Quellenedition abgeliefert.

Seit ihrer ersten Veröffentlichung in 1855 durch Röhrich haben sich mehrere Historiker mit dem Prozess gegen die Straßburger Waldenser beschäftigt. Keiner jedoch hat das hohe analytische Niveau erreicht, das Modestin in dem zweiten Band mit dem Titel *Ketzer in der Stadt* darbietet. Zuerst zeigt er die Besonderheit dieses Ketzerprozesses auf. Es handelt sich um

einen Prozess, der vom Stadtrat geführt wurde, also nicht, wie das meistens der Fall war, um ein Inquisitionstribunal. Die Ratsherren strengten das Verfahren an, weil ein Baseler Dominikaner, den Modestin als Peter Mangold identifiziert, in seinen Adventspredigten 1399 die Anwesenheit von Ketzern öffentlich denunziert hatte. Der Rat wollte durch diesen Prozess die nun offenbar gewordene „Unehre" und „Schande" beseitigen. Es handelt sich also sozusagen um einen politischen Prozess.

Bemerkenswert ist die geradezu „detektivische" Art, wie Modestin die Prozessakten analysiert (S. 28–81). Dadurch gelingt es ihm nicht nur den Prozessverlauf zu rekonstruieren, sondern er bietet auch Einsicht in den Hintergründe und die Vorgeschichte des Prozesses. Es fällt auf, dass die Waldenser seit Jahrzehnten in Straßburg geduldet wurden, sogar ohne sozial geächtet zu werden, obwohl sie im Jahre 1372 oder 1374 einen abgefallenen Waldensermeister ermordet hatten, wofür zwei zufällig vorbeikommende Knechte unschuldig hingerichtet worden waren. Seit 1390 nahm allerdings der Druck zur Anpassung immer mehr zu. Grund dafür war, dass 1390/1391 eine Reihe von waldensischen Wanderpredigern enttarnt, teilweise auch zwangsbekehrt worden waren. Die Straßburger Gläubigen wurden nun nicht mehr von ihren „Meistern" oder „Beichtigern" – oder „Winkeler", wie die Straßburger damals die waldensischen Wanderprediger diffamierend bezeichneten – besucht. 1392 oder 1394/95 schworen die wichtigsten Straßburger Waldenser gemeinsam heimlich vor einem Inquisitor ab, aber die meisten von ihnen wurden anscheinend bald wieder rückfällig, ohne dass dies vor dem Jahr 1400 für sie ernste Folgen hatte. Sicherlich war das dem Schutz des mächtigen Patriziers Johannes Blumstein zu verdanken, der selbst aus einer Waldenserfamilie stammte. Der Stadtrat, der ständig mit dem Bischof im Streit lag, hatte außerdem vor 1400 kein Interesse, „seine" Waldenser dem Inquisitionsgericht auszuliefern oder selbst anzuklagen. Modestin vermutet, dass es 1400 nur zum Prozess kam, weil sich das Verhältnis zwischen Stadtrat und Bischof zwischenzeitlich verbessert hatte.

Im nächsten Kapitel bestimmt Modestin das soziale und gewerbliche Profil der Waldenser (S. 82–123). Die meisten der 27 Verurteilten waren zwar keine gebürtigen Straßburger, lebten jedoch schon seit langem in der Stadt. Die Mehrzahl war tätig im Textilgewerbe, manche handelten auch mit Tuch. Die Mehrheit der Waldenser gehörte zur „Mittelklasse" der Stadt. Einige, wie die Familie Zur Birken, waren sogar in das Patriziat aufgestiegen; ihre Verbannung führte zum Abbruch ihrer Karriere. Der mächtige Ketzerschützer Johannes Blumstein blieb allerdings unbehelligt.

Zum Schluss stellt Modestin die grundlegende Frage um „welche Art Ketzer" es sich handelte (S. 124–149). Der Autor stützt sich hier auf seine akribische Analyse der Aussagen der Angeklagten. Es handelt sich meistens um „waldensische" Glaubensartikel, die man in den 1390er Jahren auch bei den Verhören andernorts zurückfindet. Es ergeben sich aber auch einige Besonderheiten, wie zum Beispiel die Ursprungslegende, die in Straßburg zirkulierte. Zwei Personen, die „Waldensium" genannt wurden, seien vor 200 Jahren nach Rom zum Papst gefahren und hätten von diesem den Auftrag bekommen, die Christenheit zu bekehren.

Modestin hat mit seiner kritischen Ausgabe aller verfügbaren Quellen und seiner detektivische Kleinarbeit einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der deutschsprachigen mittelalterlichen Waldenser geleistet. Hoffentlich wird der Autor auf diesem Feld weiter arbeiten können.

Karlsruhe *Albert de Lange*

Schmid, Peter (Hrg.): Regensburg im Spätmittelalter. Bestandsaufnahme und Impulse (Forum Mittelalter. Studien 2), Regensburg, Schnell + Steiner, 2007, 254 S., Paperback, 3-7954-1896-0.

Eine interdisziplinäre Zusammenschau möglichst vieler Seiten des bisher nur unzureichend erforschten spätmittelalterlichen Regensburg war das Ziel des Symposiums, das am 13. und 14. Oktober 2005 im Saal des Runtingerhauses in Regensburg tagte. Die Beiträge, die in dem von Peter Schmid, Professor für Bayerische Landesgeschichte in Regensburg, herausgegebenen Band nun in schriftlicher Form vorliegen, sollen einen Überblick über die bisher geleistete Forschung und die vorhandenen Quellenbestände liefern, sowie Impulse für die zukünftige Forschung bieten (9).

Den Anfang machen die Geschichtswissenschaften, aufgegliedert in Profan- und Kirchengeschichte, gefolgt von der Literatur- und Sprachwissenschaft sowie der Philosophie und der Rechts- und Wirtschaftswissenschaft. Zwei Aufsätze aus dem Bereich der Musikwissenschaft runden den Band ab.

Peter Schmid, „Regensburg im Spätmittelalter. Fragen – Probleme – Perspektiven der Stadtgeschichtsforschung" (13–24), stellt die wichtigsten Problemfelder der spätmittelalterlichen Geschichte Regensburgs vor. Er zählt mehrere Themenbereiche auf, für die er eine

tiefergehende Erforschung anregt, die nicht nur für die Regensburger Geschichte, sondern für die „Stadtgeschichte im Spätmittelalter allgemein" (24) von Bedeutung sei. Jörg Oberste, „Macht und Memoria. Religiöses Leben und soziale Netzwerke des Regensburger Patriziats im späteren Mittelalter" (25–48), befasst sich mit den kirchlichen Bindungen der Vornehmen (29). Von den bisher edierten Quellen ausgehend, stellt er exemplarisch die Ministerialenfamilie de Capelle und die Familien der Kaufleute Gumprecht und Hiltprand vor. Oberste schließt mit drei Impulsen für die weitere Erforschung der Regensburger Sozialgeschichte: der Komplexität der vorgestellten Netzwerke (42), der Möglichkeit zur Erforschung der Entstehung einer Gruppe freier Fernkaufleute (43) und der Bedeutung des Bürgertums für die Akzeptanz der Bettelorden (44). Joachim Wild (49–55) und Heinrich Wanderwitz (57–61) beschreiben das Schicksal des reichsstädtischen Archivs nach der Mediatisierung der Stadt im 19. Jahrhundert. Während sich Wild auf die Urkundenbestände, die nun im bayerischen Hauptstaatsarchiv deponiert sind, konzentriert, und somit nur einen Ausschnitt der Archivbestände berücksichtigt, bedenkt Wanderwitz die Regensburger Archivbestände umfassend. Er stellt zudem ein Projekt der Universität Graz vor, dessen Ziel es sei, die ‚Fontes civitatis Ratisponensis' digital zu rekonstruieren (60). Trotz ihres unterschiedlichen Fokus gibt es in beiden Aufsätzen, gerade was die Archivgeschichte betrifft, einige inhaltliche Doppelungen.

Paul Mai, „Die Regensburger Kirche im Spätmittelalter" (65–73), beschreibt die Beziehung zwischen Bischof und Stadt als „ständigen Wechsel zwischen Konfrontation und Kooperation" (65). Er verweist außerdem auf die Bedeutung des Domkapitels für die bischöfliche Politik. Johann Gruber, „Spätmittelalterliche Rechnungen. Register und Urbare im Bischöflichen Zentralarchiv Regensburg" (75–83), stellt eine Quellengruppe vor, die nicht nur unter wirtschafts- und sozialwissenschaftlicher Perspektive interessant ist, sondern ebenso Auskunft über die Bewohner und Angestellten des Stifts St. Johann und deren religiöses und soziales Leben gibt. Stephan Acht, „Die urkundliche Überlieferung im Bischöflichen Zentralarchiv in Regensburg während des Spätmittelalters" (85–95), präsentiert die Urkundenbestände der Regensburger Pfarreien und des Kollegiatstifts St. Johann. Er verweist in diesem Zusammenhang auch auf die Bedeutung der Kopialbücher. Karl Joseph Benz, „Liturgie im spätmittelalterlichen Bistum Regensburg – Handschriftliche Überlieferungen in der Bischöflichen Zentralbibliothek" (97–106), referiert über eine Epoche, deren Liturgieformen lange Zeit nicht angemessen beachtet und gewürdigt wurden. Er hebt den großen Reichtum liturgischer Formen, die Wahlfreiheit des Zelebranten und die Bedeutung örtlichen Brauchtums hervor. Artur Dirmeier, „‚Ein wahrer Schatz an Dokumenten'. Spitalüberlieferung in Regensburg" (107–122), betont die Wichtigkeit der Spital- und Stiftungsarchive für die Regensburger Kulturgeschichte (122). Besondere Bedeutung komme dem Archiv des Katharinenspitals zu, das nicht nur einen reichen Urkundenbestand, sondern „zusätzlich eine reiche nicht-urkundliche Überlieferung besitzt" (112). Zudem verweist er auf wichtige Rolle der Bruderschaften als „Partner der Spitäler" (112).

Edith Feistner untersucht „Das spätmittelalterliche Regensburg als Literaturstadt: Werke, Sammlungen, Fragmente" (125–136). Regensburg sei im Hoch- und frühen Spätmittelalter eine bedeutende Stadt, vor allem für die deutsche Literatur, die früh auch schon in Männerklöster, die eigentlich auf die lateinische Sprache ausgerichtet waren Einzug gehalten habe (131). Am Ende des Mittelalters habe Regensburg aber auch auf diesem Gebiet seine Wichtigkeit verloren. Ergänzend dazu stellt Benedikt Konrad Vollmann die lateinisch schreibenden Autoren vor, die einen Bezug zu Regensburg hatten (137–145). Er beschreibt aber auch die Entwicklung vom lateinischen zum deutschen Schrifttext, die sich im 15. Jahrhundert vollzogen habe. Susanne Näßl, „Deutsche Sprache in Regensburg im 15. Jahrhundert" (147–159), untersucht den Regensburger Dialekt und erklärt, wie es dazu komme, dass „Regensburg als mittelbairische Sprachinsel im nordbairischen Sprachgebiet" (155) charakterisiert werden kann. Ihr gelingt eine interessante Einbindung von Regensburger Quellen in die Geschichte der Umgebung. Rolf Schönberger stellt die Regensburger Infothek der Scholastik vor (161–173). Es handelt sich hier um eine Datenbank, im Internet unter www.alcuin.de zu finden, die biographische Daten und Informationen zu mittelalterlichen Texten liefern soll.

Hans-Jürgen Becker verweist auf die Schwierigkeiten, vor die eine Erforschung des mittelalterlichen Stadtrechts gestellt ist (177–188), da ein großer Teil der relevanten Quellen noch gar nicht erschlossen sei (188). Martin Löhning stellt das Älteste Stadtbuch, sowie das Schwarze, Gelbe und Rote Stadtbuch vor und mahnt ebenfalls an, dass eine gründliche Erforschung der Regensburger Rechtsquellen noch ausstehe (189–198). Margarete Wagner-Braun beschreibt die „Handelsmetropole Regensburg" (201–213), die durch ihre günstige Lage an der Donau und an Römer-

straßen zunächst eine herausragende Stellung im Osthandel besessen habe. Durch kriegerische Ereignisse und durch den Aufstieg der Konkurrenten Augsburg und Nürnberg, das anders als Regensburg nicht allein auf den Transithandel angewiesen war, sondern auch eigene Produktion vorzuweisen hatte, habe Regensburg seine führende Stellung schließlich eingebüßt. Wagner-Braun stellt interessante Ergebnisse vor, beeinträchtigt aber die Lesbarkeit ihres Aufsatzes durch mehrfache Wiederholungen. Klaus Fischer untersucht das spätmittelalterliche Wirtschaftsleben Regensburgs anhand des Runtingerbuches, des einzigen erhaltenen süddeutschen Handelsbuches dieser Zeit (215–230). Die Quelle liefert erstaunliche Erkenntnisse, sowohl über die Handelsbeziehungen der Familie als auch über ihre Steuerhinterziehungen (226).

Die beiden abschließenden Beiträge beschäftigen sich mit der Musikwissenschaft. David Hiley stellt die Regensburger Quellen zum mittelalterlichen Choralgesang vor (233–242) und regt eine Konkordanz an. Andreas Pfisterer, „Die Überlieferung des Ite missa est in Regensburger Handschriften" (243–253) interpretiert die Entwicklung des Entlassungsrufs der Messe als Bewahren von lokalen Sondertraditionen (249 u. 251). Seine sinngemäße Übersetzung des Ite missa est (243) ist zwar interessant, dürfte aber den theologischen Sinn dieser Formel nicht ganz treffen.

Insgesamt bietet der von Peter Schmid herausgegebene Band wertvolle Impulse für die weitere Erforschung der Regensburger Stadtgeschichte, die möglicherweise auch für die historische Forschung in anderen Reichsstädten weiterführende Anregungen liefern.

Tübingen *Nicole Horvath*

van Rhijn, Carine: Shepherds of the Lord. Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period (Cultural Encounters in the Late Antiquity and the Middle Ages, Bd. 6), Turnhout, Brepols 2007, VIII, 246 S., Ln., 978-2-503-52319-4.

„Capitula episcoporum" sind (in moderner Terminologie) eine spezifische Form bischöflicher Verordnungen für den Diözesanklerus, die im Zuge der karolingischen Kirchenreform bald nach 800 aufkam, im Frankenreich nördlich der Alpen eine beachtliche Verbreitung fand (häufig auch über die Grenzen der ursprünglich betroffenen Sprengel hinaus) und mit einigen Ausläufern im frühen 10. Jahrhundert wieder verschwand. Die erstmalige Zusammenstellung und kommentierte kritische Edition der über 30 Texte im Rahmen der MGH (1984–2005) gab offenbar die Veranlassung zu der vorliegenden Untersuchung, die sich der inhaltlichen Würdigung und historischen Einordnung widmet.

Die Vf. geht in fünf Schritten vor. Zunächst führt sie in die Texte ein und grenzt diese zugleich gegen andere Quellengattungen ab, die auch von den Bemühungen um die Reform der fränkischen Kirche zeugen (Herrscherkapitularien, Konzilsakten). Dann handelt sie allgemein vom Klerus in zeitgenössischer Auffassung und vom Verhältnis zur bischöflichen Autorität. Kernstück des Buches sind die Kapitel 3 und 4, worin die Capitula episcoporum der Zeit von 800 bis 820 und diejenigen von 850 bis 875 gesondert betrachtet und Unterschiede in den Inhalten und den dahinterstehenden Idealvorstellungen herausgearbeitet werden. Ging es anfangs vornehmlich um Grundfragen des Vollzugs der Liturgie und der Sakramentenspendung samt den erforderlichen theologischen Kenntnissen, so dominiert später der Rückgriff auf bereits vorhandene Normen und sachlich die Eindämmung disziplinärer Missstände, zum guten Teil infolge der laikalen Kirchenherrschaft. Das letzte Kapitel bietet einen Ausblick auf den weiteren sozialgeschichtlichen Rahmen und geht dabei u. a. auf die sehr unterschiedliche ökonomische und rechtliche Situation der Landkleriker, auf ihr gesellschaftliches Ansehen und ihre Reaktionen auf bischöfliche Zurechtweisungen ein.

Der Ertrag besteht nicht in einer umfassenden These, sondern in einer Vielzahl einzelner Beobachtungen und hält sich insgesamt in Grenzen. Das liegt nicht allein daran, dass nicht selten bloße Paraphrase der Texte an die Stelle eindringlicher Analyse tritt, sondern vor allem am selektiven Umgang mit dem breiten thematischen Spektrum der Capitula episcoporum (wie die Vf. selbst einräumt, S. 10). Die den Kapiteln 3 und 4 zugrundegelegte zeitliche Staffelung lässt den Leser im unklaren über manche Schwierigkeiten bei der näheren Datierung der behandelten Texte, und ganz verfehlt dürfte der in Appendix I (S. 219–228) gemachte Versuch sein, einen im 1. Band der MGH-Edition enthaltenen Text („Ghärbald I") entgegen der Korrektur im 4. Band doch als ein Bischofskapitular der Zeit Karls des Großen in Anspruch zu nehmen. Außerhalb der Capitula episcoporum ist zudem die Quellenkenntnis der Vf. durchaus lückenhaft; insbesondere ist ihr der 4. Concilia-Band der MGH (1998) mit den Synoden von 860 bis 874 offenbar entgangen. Vollends skeptisch stimmen schließlich zahlreiche Flüchtigkeiten bei der Wiedergabe lateinischer Texte.

So wird man wohl nur von einem ersten Vorstoß zur Auseinandersetzung mit der neu-

erdings bequem zugänglich gewordenen Quellengruppe sprechen dürfen, der in seiner Wirkung auch noch dadurch beeinträchtigt ist, dass weder ein Personen- noch ein Sach- oder Stellenregister geboten werden.

München *Rudolf Schieffer*

Reformation und Frühe Neuzeit

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.

Die an der Universität Münster approbierte Habilitationsschrift skizziert einleitend die divergente Rezeption der Theologie Cajetans und Contarinis, die in manchen Punkten dem nachtridentinischen Standard nicht entsprach, referiert die Thesen der jüngeren Forschung zur überwiegend negativ bewerteten kulturgeschichtlichen Wirkung der römischen Inquisition, die überwiegend negativ bewertet wird, diskutiert das Konzept W. Reinhards, das weitgehende theologische Vereinheitlichung als Voraussetzung katholischer Konfessionalisierung postuliert, und informiert knapp über die Entwicklung der römischen Indexkongregation im späten 16. Jahrhundert. Die Frage nach dem Umgang der römischen Inquisition und Indexkongregation mit den Werken beider Kardinäle, nach seinen institutionellen und personellen Rahmenbedingungen bzw. Voraussetzungen und nach den Maßstäben der kirchlichen Kontrollinstanzen ergibt sich aus dem übergreifenden Interesse an der Intensität, dem Ausmaß und der Reichweite theologischer Vereinheitlichung nach dem Konzil von Trient. Dabei ist angenommen, dass die Analyse der römischen Zensur Aufschluss erwarten lässt über die Prämissen, Strategien und Implikationen theologischer Konfessionalisierung. Die folgende Untersuchung beschränkt sich denn auch nicht auf eine rein geistesgeschichtliche Perspektive, sondern beachtet sehr genau auch die jeweiligen für den Entscheidungsprozess relevanten personalen Konstellationen und institutionellen Gegebenheiten, um den Einfluss kontingenter bzw. struktureller Faktoren angemessen zu erfassen.

Zu Cajetans Sonderlehren, die bereits Mitte der dreißiger Jahre in die Kritik geraten waren, auf dem Trienter Konzil aber nicht zur Verurteilung ihres Autors führten, finden sich zwei Zensuren, die auf der Basis biographischer Daten und inhaltlicher bzw. paläographischer Anhaltspunkte in die Zeit der Vorbereitung des Index von 1559 datiert werden können und im einen Fall die ausgeprägte Tendenz, das theologische Urteil vorzugsweise auf die Autorität Thomas von Aquins zu stützen, und im anderen Fall eine entschieden gegenreformatorische Zensurauffassung erkennen lassen, die die Kirche als klerikale Heilsanstalt definierte, ihre zeitgenössische Struktur bereits für ihre Frühzeit postulierte, historische Relativierungen ablehnte und auf Fragen der kirchlichen Disziplin gesteigerten Wert legte. Dass die Werke Cajetans trotzdem unter Paul IV. nicht indiziert wurden, verdankte sich offenbar dem Einfluss des dominikanischen Großinquisitors Michele Ghislieri, der später allerdings als Pius V. in der Furcht vor häretischer Infiltration die theologische Uniformierung auf der Basis des Thomismus betrieb und in der Indexkongregation unter mendikantischer, besonders dominikanischer Führung zu organisieren suchte. Umso bemerkenswerter erscheint der Befund, dass die Monita einer vorliegenden, thomistisch inspirierten dominikanischen Zensur zum Summenkommentar Cajetans nur zum Teil in der 1570 erschienenen Thomas-Ausgabe, der Editio Piana, Berücksichtigung fanden. Zumindest in einem Punkt lässt sich vermuten, dass dabei auch die Einsicht in die Grenzen thomistischer Uniformierung eine Rolle spielte, weil der Diskussionsstand eine einseitige Entscheidung in der Frage der Prädestination nicht zuließ. Die konzeptionelle Problematik thomistischer Homogenisierung der katholischen Lehre belegt auch das Scheitern des 1571/1572 intensiv betriebenen Projektes zur Überarbeitung der Schriftkommentare Cajetans. Trotz weitgehender Übereinstimmung in der Kritik an Cajetan und trotz signifikanter Tendenz zur Bevorzugung thomistischer Zensurkriterien boten die eingeholten Gutachten, die eingehend diskutiert werden, kein einheitliches Meinungsbild. Zudem erwies sich die Expurgation, die rechtgläubige Korrektur theologischer Werke, die unter Pius IV. als Alternative zur rigorosen Verbotspraxis Pauls IV. eingeführt wurde, als theologisch problematisches Verfahren, nicht zuletzt weil sie den kontroverstheologisch wichtigen Traditionsbezug der

katholischen Dogmatik gefährden konnte, wenn sie zu weit in die Vergangenheit zurückgriff. Im Falle Cajetans trug wohl auch Robert Bellarmin, der dessen papale Ekklesiologie schätzte und seit 1587 als Konsultor der Indexkongregation amtierte, dazu bei, dass das Expurgationsprojekt nicht wieder aufgegriffen wurde. In der Lyoner Ausgabe der Schriftkommentare Cajetans wurden schließlich nur noch zwei Stellen gestrichen, und zwar wegen ihrer gegenreformatorisch unzulässigen Affinität zum Prinzip „sola fide".

Das zweite untersuchte Expurgationsprojekt entwickelte sich aus einem anderen Kontext, den die entsprechende Kapitelüberschrift auf die Formel „Vita zwischen „Evangelismus" und Gegenreformation" (S. 171) bringt. Die Causa Contarinis erscheint allerdings nicht nur durch dessen Verhältnis zu den Spirituali, sondern vor allem und längerfristig durch das Theorem der doppelten Rechtfertigung belastet, das Seripando in Trient zur Sprache brachte und das in den Inquisitionsprozessen gegen Morone, Pole und Carnesecchi als Kriterium der Anklage fungierte. Der Befund, dass in der Pariser Ausgabe der Werke Contarinis die Texte zwar redaktionell überarbeitet, nicht aber substantiell verändert waren und jedenfalls die Passagen über die doppelte Rechtfertigung in der ursprünglichen Fassung geboten wurden, widerspricht der These von der gegenreformatorischen Konzeption dieser Edition, deren Orthodoxität Alvise Contarini durch Gutachten von Professoren der Pariser Universität hatte absichern lassen. Dass die römische Inquisition trotzdem einen Korrekturbedarf konstatierte, weil die Werke Contarinis vor dem Trienter Konzil verfasst waren und deshalb den dort definierten Standards nicht entsprechen konnten, erklärt die Entscheidung für das nur suspensive Verbot von 1572 und die ausnahmsweise nicht nur geplante, sondern auch realisierte Expurgation der Werkausgabe von 1578, die unter maßgeblicher Beteiligung des Kongregationssekretärs Antonio Posi, eines ausgewiesenen Kenners scholastischer Theologie, – wahrscheinlich 1576/1577 - als censura Romana, nicht in Venedig durchgeführt wurde. Die Analyse der beiden zu diesem Projekt überlieferten Zensuren und der Expurgationsanweisung ergibt den Befund, dass Konsens in dem Interesse bestand, jede Relativierung der Funktion der römischen Kirche als Anstalt der Heilsvermittlung und des papalen Führungsanspruchs zu bekämpfen und die nachtridentinisch-gegenreformatorische Frontstellung gegen den Protestantismus zu festigen. Dieser grundlegende Trend zur Uniformität der Lehre im Sinne theologischer Konfessionalisierung präjudizierte allerdings nicht zwangsläufig den Umgang mit scholastischen Schulmeinungen, die als solche toleriert werden konnten, statt zu Zensurkriterien aufgewertet zu werden. Dies belegt etwa die römische Korrekturanweisung, die in der venezianischen Ausgabe der Opera Contarinis von 1578, ergänzt um einige Zusätze, deren Provenienz nicht exakt rekonstruierbar ist, korrekt umgesetzt wurde. Für die folgenden Jahrzehnte lassen sich zwar gelegentlich Überlegungen zu einer erneuten, moderateren Contarini-Expurgation nachweisen, die aber nicht zur Ausführung gelangten, zum einen weil die nun nicht mehr dominikanisch dominierte Kongregation vorrangig mit der Vorbereitung des sixtinischen Index befasst war, zum anderen wohl auch, weil es im gegenreformatorischen Interesse an der Stärkung des Papsttums nicht opportun sein konnte, durch die Kritik an den theologischen Vorstellungen eines Kurienkardinals die römische Autorität zu beeinträchtigen. Dieses zweite Argument findet eine gewisse Bestätigung im als Epilog behandelten Fall des designierten Kardinals Johann Gropper, dessen Werke bereits unter Paul IV. die Inquisition beschäftigt hatten, dann nach 1587 wiederholt für die Expurgation vorgesehen waren und schließlich 1601 auf Betreiben Bellarmins als theologisch anstößig verboten wurden, ohne dass der Autor namentlich und explizit als Häretiker diffamiert wurde und die Maxime „Cardinales in pace" (S. 312) hätte beachtet werden müssen. Diese Entscheidung belegt einmal mehr den „übergreifende[n] theologische[n] Konfessionalisierungsprozeß" (S. 332), den die neuere spanische Scholastik inspirierte und der in den antiprotestantischen Dekreten von Trient verankert war, der allerdings auch von kontingenten Konstellationen, die etwa die Effizienz der römischen Kontrollinstanzen beeinflussen konnten, abhängig war und auf immanente Grenzen stieß, wie sich im Gnadenstreit zeigen sollte. Er war immerhin effizient genug, um das Scheitern des thomistischen Uniformierungsprojektes Pius' V. weitgehend zu kompensieren, auch wenn vortridentinische Positionen nicht vollständig eliminiert werden konnten und für die spätere theologische Reflexion verfügbar blieben. Im Gesamtergebnis bestätigt damit die Untersuchung Wolfgang Reinhards Formel von der „relativen Einheitlichkeit" der römischen Kirche als Konfessionskirche, für deren Formierung die augenfällige Uniformität in ekklesiologischen und disziplinären Fragen womöglich bedeutsamer war als der nachweisbare Spielraum in der Rezeption theologischer Schulmeinungen. Der Ertrag der Arbeit, die im Übrigen im Anhang eine Reihe einschlägiger, im Text analysierter Zensuren und Gutachten in extenso publiziert, lässt sich also

durchaus in das Konfessionalisierungskonzept integrieren, ohne dass freilich damit dessen uneingeschränkte Tragfähigkeit bewiesen wäre.

Regensburg *Albrecht P. Luttenberger*

Andergassen, Leo: Renaissancealtäre und Epitaphien in Tirol (=Schlern-Schriften 325), Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 2007, 612 Seiten, 16 Farbtafeln, 224 Abbildungstafeln in s/w, 3-7030-0417-9.

Wenn Leo Andergassen, ausgewiesener Experte für die Kunst des Kulturraums Tirol, im vorliegenden Band die Thematik seiner vor 20 Jahren verfassten Wiener Diplomarbeit aufgreift, so darf man nicht bloß eine redigierte Fassung seiner wissenschaftlichen Erstlingsarbeit erwarten. Schon dem Umfang nach ist diese zu einem schwergewichtigen Band angewachsen. Inhaltlich stellt die Studie nichts weniger als den Anspruch einer auf Vollständigkeit angelegten Erfassung und wissenschaftlichen Auswertung des Gesamtbestandes aller Altarretabel und Epitaphien, die in der gut hundertjährigen Zeitspanne vom zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts bis ins dritte Jahrzehnt des 17. Jahrzehnts in Nord- Süd- und Osttirol entstanden sind. Dabei ist sich Andergassen sehr wohl bewusst – und macht diesen Umstand bereits im Vorwort deutlich –, dass sich der in jüngerer Zeit auf theoretischer Ebene zurecht zunehmend problematisierte Epochenbegriff der „Renaissance" nur bedingt als Etikett für die vielfältigen Strukturerscheinungen und Stilhaltungen eignet, die Altarretabel in diesem Zeitraum zeigen. Zumal Momente der Renaissance in Tirol bereits im 15. Jahrhunderts deutlich anklingen (Michael Pacher), wie umgekehrt die Hochzeit der Altarkunst in der „Spätgotik" noch bis ins 17. Jahrhundert nachwirkt und sich deren Ausläufer mit den Prinzipien der vorwiegend über den süddeutschen Raum importierten italienischen Renaissance überschichten. Der Autor spricht von einem „Zeitabschnitt, in welchem man Abschied nimmt vom gotischen Flügelaltar, beim barocken Säulenaltar aber noch nicht angelangt ist" (S. 353). Diese Zwischenstellung – die auch vor dem Hintergrund einer mit Reformation, Bilderskepsis und nachlassender Stiftungstätigkeit einhergehenden quantitativ und qualitativ rückläufigen Produktion seit ca. 1525 zu sehen ist – erklärt, warum die Entwicklung des Renaissanceretabels in der bisherigen Forschung nur wenig Aufmerksamkeit fand. Leo Andergassen ist angetreten, diese Forschungslücke nachhaltig zu füllen.

Das Werk gliedert sich grob in zwei Abschnitte; einen ca. 350 Seiten umfassenden Textteil und den Katalogteil, der 175 Altäre sowie 52 erhaltene und 35 archivalisch feststellbare Epitaphien dokumentiert.

Die Einleitung widmet sich zunächst der Frage nach dem Prozess der Aufnahme von Renaissanceformen in der Endphase des spätgotischen Flügelaltars. Andergassen beschreibt, wie sich in den Jahren um und nach 1500 der Aufbau des spätgotischen Schnitzaltars nach und nach reduziert, das den Schrein bekrönende Gesprenge zunehmend wegfällt und es zum Aufgreifen des Rundbogens kommt, der zunächst die Außenansicht der geschlossenen Schreinansicht zur Einheit fasst, vereinzelt jedoch auch bereits als Schreinabschluss auftritt – ein Vorgang, der von einer sukzessiven Verbreitung von architektonischen Renaissancemotiven begleitet wird, wie sie v. a. über die deutsche Druckgrafik (Hans Burgkmair) transportiert wurden. Im Bereich der gänzlich gemalten Tafelaltäre konstatiert er eine Tendenz zur übergreifenden Verbindung der Flügeltafeln zu einheitlichen Bildräumen, wie sie schon im 15. Jahrhundert einsetzt. An zahlreichen Beispielen wird illustriert, dass die sich herausbildende Vorstellung vom Retabel als Bildeinheit, dem Prinzip der Wandelbarkeit, wie es sich aus der liturgischen Funktion des Flügelretabels ableitet, zunehmend entgegenläuft. Sebastian Schels Annenberger Altar (1517), das erste flügellose Tafelretabel Tirols, markiert die – geradezu logische – Konsequenz aus dieser Entwicklung und bedeutet für den Renaissancealtar einen ersten Durchbruch. Jedoch deutet Andergassen (mit Hinweis u. a. auf Marx Reichlichs Brixner Annenaltar von 1499) zumindest die Möglichkeit an, dass dieser Typus, als dessen erster Vertreter im deutschsprachigen Raum allgemein Albrecht Dürers Landaueraltar (1511) gesehen wird, in Tirol bereits um 1500 präsent gewesen sein könnte.

In einem anschließenden Kapitel zur Typologie setzt sich der Autor mit den Ausformungen auseinander, in denen das Renaissanceretabel in der Folge auftritt. Nach Diskussion der unterschiedlichen Klassifizierungsansätze in der bisherigen Forschung zum deutschen Renaissancealtar schlägt er ein alternatives und überzeugend begründetes Typenschema vor: Er unterscheidet das traditionelle, durch die Renaissance lediglich überformte Flügelretabel, das sich als Konstante über die gesamte Zeitspanne belegen lässt (und erst um 1600 zuweilen eine Erweiterung um Standflügel erfährt), vom Flügelaltar mit renaissancemäßigem Aufbau (unter Verwendung von Säulen und Pilastern). Als dritte Hauptgruppe nennt er schließlich das eigentliche Säulen- bzw.

Pilasterretabel, wie es in seiner eintorigen Form mit dem Annenberger Altar 1517 erstmals zu belegen ist. Von diesem quantitativ dominierenden Typus, den man als die reinste Form des Renaissancealtars bezeichnen könnte, setzt er wiederum eine Untergruppe ab, die den eintorigen Aufbau durch seitliche Erweiterungen (wie Lateralwangen) ergänzt, jedoch erst ab dem Ende des 16. Jahrhunderts weitere Verbreitung erfährt.

Im Anschluss an die listenmäßige Einordnung sämtlicher erhaltener Retabel in dieses Typenschema erfahren die einzelnen, zu Objektgruppen gegliederten Werke eine detaillierte Untersuchung, in der die spezfischen Altarausformungen und stilistischen Zusammenhänge ebenso eingehend zu Wort kommen wie der jeweilige historische Hintergrund, Fragen der Ikonographie, der liturgischen Funktionszusammenhänge und der Kontextbindung im Kirchenraum. Das erste Kapitel dieses Abschnitts beschäftigt sich mit den Retabelbauten der Frührenaissance. Der Annenberger Altar Sebastian Schels, die „Inkunabel des Altars der Frührenaissance in Tirol", wird hier ausführlich auf seine Wurzeln untersucht, die Andergassen überzeugend v. a. im Bereich der Augsburger Kunst (Burgkmair) ortet. In Auseinandersetzung mit anderen Werken Schels, wagt sich der Autor auch an eine Neuzuschreibung (Kapellenaltar aus Schloss Landeck, 1537), die allerdings schwer zu überzeugen vermag. Die anschließende Besprechung zeitnaher und formal vergleichbarer Altäre birgt wertvolle Hinweise auf bislang von Forschung übersehene Objekte, wie den Kreuzaltar in Schloss Tratzberg (um 1525). Das zweite Kapitel widmet sich den Altarwerken des Bartlmä Dill Riemenschneider und stellt dessen Dreikönigsaltar aus dem Brixner Dom (1545) in den Vordergrund, der den geöffneten Flügelaltar auf diffizile Weise zu einem illusionistischen Gesamtbild transformiert und damit den „Zersetzungsprozess" des gotischen Retabels anschaulich macht. Dass dieser Prozess bereits Jahrzehnte zuvor – und auf höherem medienspezifischen Reflexionsniveau – in Michael Pachers Kirchenväteraltar (1470/75) greifbar ist, gilt es in diesem Zusammenhang jedoch nachzutragen. Das dritte Kapitel widmet sich dem breiten Phänomen der „Nachgotik", das Andergassen unter dem Motto „Survival und Revival" beschreibt. Er macht deutlich, dass das Fortleben des gotischen Altarprinzips nicht nur als retardierende Beharrung zu verstehen, sondern fallweise auch als kalkuliert inszenierter Rückgriff zu deuten ist. Gewann doch die Kultfunktion des klappbaren Flügelaltars vor dem Hintergrund der Gegenreformation erneut an Bedeutung. Auch für die Altarstiftungen des landesfürstlichen Hofs in Innsbruck, die der Autor im vierten Kapitel vorstellt, spielt das gegenreformatorische Bekenntnis eine zentrale Rolle. Besonders die Kreuzigungsthematik, wie sie durch König Ferdinand I. für das Hochaltarprogramm der Innsbrucker Hofkirche vorgegeben wurde, sei in diesem Zusammenhang zu sehen und erwies sich als Vorbild für adelige Stiftungen als äußerst wirkungsvoll. Auch wenn sich von den durch Ferdinand I., Ferdinand II. und Maximilian III. gestifteten Altären wenig erhalten hat, zeugen doch Beispiele wie der kostbare Immaculataaltar (1577/78), den Erzherzog Ferdinand II. für seine Grablege, die Silbernen Kapelle der Hofkirche, in Auftrag gab, von der Fortschrittlichkeit der Lösungen, die u. a. in Auseinandersetzung mit italienischen Modellen entwickelt wurden (gleichwohl auch der Silberaltar weiterhin mit Flügeln auftritt). In den Kapiteln 5 bis 7 umreißt Andergassen die Altarproduktion des ausgehenden 16. und frühen 17. Jahrhunderts, die von der zunehmenden Verdrängung des Flügelaltars durch das Säulenretabel geprägt ist. Den Anstoß für eine breite Aufnahme des Säulenretabels gab v. a. der Hochaltar für den Brixner Dom, der auf Initiative von Kardinal Andreas von Österreich 1599/1600 von Hans Schmid, Hans Reichle und Hans Rumpfer ausgeführt wurde – und von dem sich zumindest die malerischen Teile erhalten haben. Formal (Doppelsäulenaltar) vom Hochaltar der Münchner Jesuitenkirche inspiriert, bildet er den Auftakt der Entwicklung zum Barockaltar, der das Möbelhafte des Renaissanceretabels zugunsten einer ausgeprägten Altararchitektur verdrängt. Dass auch dieses Retabel noch mit beweglichen Flügen ausgestattet war, verdeutlich aber wiederum, dass das Beharren auf der liturgischen Funktionsweise des Flügelaltars damit noch nicht überwunden war. Erst in der Nachfolge des Domaltars verliert das Prinzip Flügelaltar – zunächst durch Umbildung der beweglichen zu festen Standflügeln – endgültig an Bedeutung. Mit dem 17. Jahrhundert avancieren neben dem landesfürstlichen und dem bischöflichen Hof zunehmend die Klöster zu Motoren der Altarentwicklung. Im achten Kapitel zeichnet der Autor die Neuausstattung der Abteikirche des Zisterzienserstifts Stams nach (1608–1612), von der wichtige Impulse der Altererneuerung ausgingen, gleichwohl gerade das mächtige Hochaltarretabel von Bartholomäus Steinle keine Nachfolge fand. Dass die klösterliche Neuausstattungswelle wiederum im Kontext der Kirchenreform zu verstehen ist, verdeutlicht v. a. die innovative Rolle des Kapuzinerordens auf dem Feld des frühbarocken Altarbaus. Als Frucht der Gegenreformation ist schließlich auch die Integ-

ration der Eucharistie in den Altar zu sehen, die Andergassen im neunten Kapitel thematisiert. Zwar legte sich das Tridentinum diesbezüglich noch nicht eindeutig fest, so dass die im deutschen Raum gebräuchlichen Wandtabernakel und Sakramentshäuschen vorläufig ihre Funktion behielten. Die zunächst von Carlo Borromeo für seine oberitalienischen Diözesen dekredierte Aufbewahrung der Eucharistie in einem Sakramentstabernakel am Hochaltar wurde jedoch 1570 unter Papst Pius V. mit dem Missale Romanum und schließlich mit dem Rituale Romanum von 1614 allgemein verbindlich. In Tirol wird die Verbindung des Tabernakels mit dem Hochaltar vergleichsweise spät vollzogen. Andergassen belegt den Brixner Domaltar als erstes Beispiel und zeichnet die zögerliche Umsetzung der Vorschrift und ihre Rückwirkung auf die Gestalt und Ikonographie des Altarretabels nach.

Das zweite Themenfeld der Untersuchung, die Entwicklung des Tafelepitaphs der Renaissance, kommt schließlich im zehnten Kapitel zur Darstellung. Das Epitaph, das als Memorialtafel für einen Verstorbenen diente und durch eine auf diesen verweisende Inschrift mit dem Todesdatum gekennzeichnet ist, erfüllte keine spezifische liturgische Funktion. Der Epitaphaltar konnte in Tirol keine wirkliche Tradition ausbilden, gleichwohl Andergassen nachweist, dass die seit dem 15. Jahrhunderts zunehmend anwachsende Verbreitung von Epitaphtafeln mit einer Annäherung an die Retabelform einhergeht und es mit dem Ende des 16. Jahrhunderts immer schwerer wird, eine klare Unterscheidung zwischen den Gattungen und deren Funktionen zu treffen. Zumal sich parallel dazu auch das Votivbild, das nicht explizit der Totenmemoria dient, formal dem Charakter des Epitaphs annähert. In detaillierter formaler, ikonographischer und historischer Untersuchung der erhaltenen Beispiele, versucht der Autor eine entsprechend differenzierte Klassifizierung des Bestandes.

Der an den darstellenden, durch eine kurze Zusammenfassung abgerundeten Textteil anschließende Katalogteil des Werks bringt schließlich die Zusammenstellung sämtlicher dokumentierbaren Retabel und Epitaphien. Angaben zu Technik, Erhaltungszustand und Abmessungen finden sich hier ebenso wie instruktive, die Forschungsgeschichte einbeziehende Einordnungen hinsichtlich Ikonographie, Künstlerfrage und Auftraggeberschaft. Ausführliche Literaturverzeichnisse ergänzen die einzelnen Katalognummern. Ein umfangreiche Bibliographie, sowie Register zu Personen, Orten und – was der besonderen Erwähnung verdient – auch zu ikonographischen Themen beschließen den voluminösen Band.

Das Verdienst des Autors, das von der Forschung bislang nicht ausreichend gewürdigte Thema des Tiroler Renaissancealtars mit der vorliegenden Publikation in umfassender Weise aufgearbeitet zu haben, ist nicht hoch genug einzuschätzen. Zumal die ebenso weit ausgreifende wie tief schürfende Darstellung nicht nur für das eigentliche Thema grundlegend neue Ergebnisse bringt, sondern einen breiten Fundus für darüber hinaus greifende ikonographische, kultur- und sozialhistorische Fragestellungen eröffnet. Angesichts seiner Faktendichte, wird man den Band zwar schwerlich als Lesebuch empfehlen können. Als Nachschlagewerk wird er jedoch in Hinkunft zur unverzichtbaren Referenz nicht nur für die Tiroler Kunst- und Kulturgeschichtsschreibung zur frühen Neuzeit, sondern auch für die Altarforschung im weiteren europäischen Rahmen werden. Diese Rezeption wäre gewiss erleichtert worden, hätte der Autor die Darstellung durch eine etwas breiter angelegte und von Objektbelegen entlastete Zusammenschau der Grundlinien der Entwicklung ergänzt. Auch hätte die Analyse der Verwandlung des gotischen Flügelaltars zum Renaissanceretabel, die den fundamentalen Wandlungsprozess in Richtung neuzeitlicher Bilderfahrung spiegelt, durch stärkere Einbindung der jüngeren methodischen Ansätze der „Bildforschung" profitiert. Schließlich – und dies ist der einzige schwerer wiegende Kritikpunkt – hätte man sich auch gewünscht, der Verlag hätte mehr Sorgfalt und v. a. ein Mehr an Umfang und an Farbtafeln für den Abbildungsteil aufgewandt – zu viele qualitätvolle Objekte müssen sich mit dem Abbildungsformat einer größeren Briefmarke bescheiden. Angesichts der Leistung, die hinter dem Band steht, bleiben solche Kritikpunkte, mit denen Buchbesprechungen zu enden haben, aber letztlich Beckmessererei. Man kann dem Autor zu diesem Band nur gratulieren!

Innsbruck *Lukas Madersbacher*

Brademann, Jan, Werner Freitag (Hrg.): Leben bei den Toten – Kirchhöfe in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne, Schriftenreihe des SFB 496 an der Universität Münster, Münster, Rhema, 2007, 422 S., Abb., Geb., 978-3-930454-79-2.

Der Band geht auf eine Tagung von 2005 in Münster zurück. Beim Großteil der Beiträge ist der Schwerpunkt auf Westfalen gerichtet, der Titel erfährt dadurch eine merkliche Einschränkung. Einführend schreibt J. Brademann zu „Perspektiven einer Geschichte des

ländlichen Friedhofs", gibt dabei eine reichhaltige Übersicht zur Friedhofsliteratur, bisweilen auch deren Wertung. „Ländliche Bestattungspraktiken und -plätze der Vormoderne" seien „nach wie vor ... Stiefkinder der Forschung" (S. 15). Der vorliegende Band wolle „erste Zugriffsmöglichkeiten" liefern und Perspektiven aufzeichnen. Das geschieht durch Beiträge von Volkskundlern, Bauforschern, Siedlungs-, Sozial-, Rechts-, Sprach- und Kulturhistorikern sowie von Theologen. J. Brademann selbst geht auf den Kirchhof („locus sanctus") und Siedlungsgeschichte ein, die Rechtsgeschichte des Kirchhofs, dessen Bau- und Sozialstrukturen, auf volkskundliche und kunsthistorische Aspekte, auf Beiträge von Memoria-Forschung und Liturgiewissenschaft dazu, auf den Kirchhof als „Ort dörflicher Soziabilität", als Beispiel für Konfessionskonflikte und Frühformen religiöser Toleranz.

Die einführenden Bemerkungen werden in 5 Darstellungsblöcken von 16 Autoren untersetzt. Dabei geht es 1. um Rechts-, Siedlungs- und sprachgeschichtliche Aspekte. Etappen der Asylschutzfunktion christlicher Kirchhöfe werden geschildert, sprachgeschichtliche Überlegungen zu ihrer Bedeutung und Wahrnehmung angestellt. Der Titel „Kirchen und Siedlungsgang im westfälischen Mittelalter" (S. 83) ist m. E. inhaltlich verwirrend. Nach der Anlage des Artikels kommt man zu dem Schluss, „Vormoderne" sei Spätantike, frühes, Hoch- und Spätmittelalter sowie Neuzeit. Der ganze Band gibt wohl von „Vormoderne" keine Bestimmung.

Auch die zwei Beiträge des 2. Blocks sind auf das späte Mittelalter gerichtet: 1. auf die Kirchhöfe der Pfarrkirchen zu dieser Zeit, wobei das Erscheinungsbild, die Funktionen der einzelnen Kirchhofsbereiche sowie die Zuständigkeitsebenen dargelegt werden. 2. Kirchhof und Begräbnis in Kölnischen Diözesan- und Dekanatsstatuten zu dieser Zeit.

Die drei Beiträge des 3. Blocks behandeln historische Stratigraphien des Umgangs mit dem Tode auf dem Friedhof (besonders in Rom und Süditalien, speziell in Neapel); den Kirchhof als Ort des Gottesdienstes (liturgische Beobachtungen anhand nachtridentinischer Diözesanritualien) aus Köln, Münster, Osnabrück und Paderborn; Kirchhof und Begräbnis im sog. konfessionellen Zeitalter am Beispiel der Stadt Warendorf (Ostmünsterland) 1695–1720. Schändungen katholischer Gräber waren hier primär politisch motiviert.

Die ganze Arbeit ist weitgehend gleichsam eine Anthologie zum Thema des Friedhofs, wobei in den reichhaltigen Anmerkungen Deutschland, westeuropäische Länder und verschiedene Bereiche christlicher Konfessionen erfasst werden. Da die Kirchhöfe in der „Vormoderne" letztlich als Raum des gottesdienstlichen Lebens galten, sind vom 16.–18. Jahrhundert auch Beziehungen zu den Leichenpredigten (Parentationes) als selbstverständlich zu erachten. Sie haben im lutherischen Raum zu dieser Zeit eine wichtige Rolle gespielt. Behandelt werden hier aber lediglich die katholischen Ritualien der (Erz)Diözesen Köln, Münster, Osnabrück und Paderborn.

Der 4. Block enthält drei Abhandlungen zum Friedhof als Ort sozialer Verschiedenheit. Dabei werden Bestattungstopographie und Repräsentationen sozialer Ordnung im und am Dom zu Brandenburg geschildert, Kirchhöfe des Ravensburger Landes – vornehmlich Jöllenbeck – als Orte sozialer Konflikte im 19. Jahrhundert, schließlich die Sozialtopographie der Kirchhöfe der Grafschaft Oldenburg vom 17. bis zum 19. Jahrhundert. Dieser Aufsatz legt auch kurz die neuen Verhältnisse zu Tod und Begräbnis seit der Reformation dar, ebenso soziale Komponenten von Begräbnissen und Kirchhofsverlegungen. Wohl nicht exakt ist, die Aufklärung sei „durch das Zurückdrängen religiöser Ausdrucksformen" gekennzeichnet (S. 251).

Die fünf Aufsätze des 5. Blocks geben Belege zur Topographie sowie zur Bau- und Sozialstruktur der Kirchhöfe in Westfalen, so zu 44 Kirchhöfen von Kleinstädten und Dörfern des westlichen und südlichen Münsterlandes. Auch dabei verdient die Detailuntersuchung große Anerkennung, so sind viele Archivalien ausgewertet worden. Bei bauhistorischen Überlegungen zum Kirchhof als religiöser und als sozialer Ort wird betont, dass er mehr als ein sakraler und liturgischer Ort ist, etwa im Spätmittelalter eine Schutz- und Wehrfunktion besitzt. Am und im Kirchhof fanden sich Bein- und Torhäuser, den quantitativ dominanten Bestandteil seiner Bebauung bildeten Speicher verschiedenster Art. Auf dem, wohl eher an dem Kirchhof, fanden sich auch direkte Wohnbebauungen. Die Untersuchungen dazu gehen hier bis zum Ende des 19. Jahrhunderts! Am Friedhof finden sich häufig Schulen, Gilden- und Gasthäuser, gelegentlich Kapellen. Ein Beitrag dieses Blocks stellt den Pfarrhof in den Mittelpunkt, dabei dessen Beziehungen zum Kirchhof. Grundlage sind „Beobachtungen" vornehmlich zum Sauer- und Münsterland im 18. und 19. Jahrhundert. Wieweit der Beitrag der Thematik des Buches entspricht, habe ich nicht zu werten. Die beiden letzten Beiträge dieses Blocks haben Einzelfragen zum Gegenstand: Bauhistorische, rechts- und sozialgeschichtliche Mikroperspektiven des Kirchhofs in Herzebrock (Bistum Osnabrück) bis zum 19. Jahrhundert. Viele für Westfalens Kirchhöfe allgemein geäußerte Aussagen der Bei-

träge zuvor (so zur Bebauung, zu den Besitzverhältnissen, zu den Bewohnern um 1700) werden hier konkret belegt. Der zweite Beitrag schildert in gleicher Weise die Situation auf dem Dorfkirchhof zu Badbergen (Landkreis Osnabrück) um 1800. Hier galt seit 1650 das Simultaneum, der Artikel aber fußt lediglich auf katholischen Quellen!

Der „Ausblick" will eine Forschungsskizze für die ländliche Gesellschaft geben, mit dem „heiligen" wie „profanen" Kirchhof als Mittelpunkt. Der Raum als heuristische Kategorie wird mit jüngeren Ansätzen der Konfessionalisierungsforschung verbunden und operationalisiert. „Auf dem Kirchhof bildeten verschiedene Akteure und Akteursgruppen verschiedene räumliche Synthesen, die miteinander konkurrierten oder komplementär waren, zeitlich aufeinander folgten, aneinander grenzten, sich überlappten oder miteinander verschmolzen." (ebd., S. 396) „Physische Grenze" von Fried- und Kirchhof ist eine problematische Bezeichnung. Zu „normativen Quellen" für weitere Forschung wird hier lediglich auf solche der katholischen Kirche verwiesen, daneben werden deskriptive (Katasterpläne, Status Animarum usw.) genannt. Schon allein angesichts der Anlage des Bandes hätten lutherische Quellen und Grundgedanken zum Tode hier mehr Erwähnung verdient. Immerhin wird hier die Frühe Neuzeit als Bezugspunkt genommen, in den anderen Beiträgen kaum! Offene Forschungsprobleme zum Thema werden genannt, sie sind z. T. rein auf theologische Probleme bezogen!

Die Bezüge der Aufsätze zueinander sind sehr global, ein Register wäre höchst nützlich gewesen! Vieles bleibt auch hier Fragment (S. 15). Hätte man einige hier dargebotene Ergebnisse nicht erst forschungsmäßig ausreifen lassen sollen? Gibt es nicht auch in der „Vormoderne" (wie immer man diesen Begriff auch fassen mag) literarische Gestaltungen zum behandelten Thema, die Aufmerksamkeit verdienen? Hätte man nicht auch Philosophen als Autoren gewinnen sollen? Leider gibt es keine einheitliche Terminierung! Ist „Moderne" erst ab 20. Jahrhundert anwendbar? Ist der Kirchhof nicht seit Jahrhunderten auch ein Gegenstand der bildenden Kunst in ihren verschiedensten Formen? Ist der Totentanz nicht im Spätmittelalter bei Charakterisierung des Kirchhofs unverzichtbar? Ergeben sich nicht viele Folgerungen daraus, dass seit dem 12. Jahrhundert „Tote begraben" als siebentes Werk der Barmherzigkeit zu den bei Mt 25, 35f. genannten 6 Guttaten, die beim Weltgericht besonders angerechnet werden, genannt wird?

Es ist immer möglich, Kritik zu üben, auch an eigentlich guten Publikationen! Hier wäre mancher Kritikansatz wurzellos, hätten Einleitung und Schlusswort mehr allgemein theologisch-philosophische Darlegungen geboten.

Dresden *Siegfried Wollgast*

Brandt, Hans Jürgen, Karl Hengst: Geschichte des Erzbistums Paderborn. Bd. 2: Das Bistum Paderborn von der Reformation bis zur Säkularisation 1532–1802/21. Mit einem Beitrag von Robert Mensing (= Veröffentlichungen zur Geschichte der Mitteldeutschen Kirchenprovinz 13), Paderborn, Bonifatius 2007, 704 S. Geb., Karte in Einbandtasche, ISBN 978-3-89710-002-2.

Hans Jürgen Brandt, Kirchenhistoriker, pensionierter Professor der Katholischen Theologie im Fach Christliche Gesellschaftslehre an der Universität der Bundeswehr München und Priester der Diözese Essen, und Karl Hengst, Professor für Kirchen- und Bistumsgeschichte an der Erzbischöflichen Theologischen Fakultät Paderborn und Priester der Erzdiözese Paderborn, sind zu Recht stolz darauf, mit ihrer großen Darstellung der Geschichte der Diözese (seit 1930 Erzdiözese) und des Hochstifts (bis 1802/03) Paderborn eine dreibändige Bistumsgeschichte vollendet zu haben, wie sie abgeschlossen sonst in Deutschland bisher nur für Mainz und – seit dem Erscheinen des Bandes von Hansgeorg Molitor für den Zeitraum von 1515 bis 1688 – für Köln vorliegt. Band 1, „Das Bistum Paderborn im Mittelalter", erschien 2002, während Band 3, „Das Bistum Paderborn im Industriezeitalter 1821–1930", schon 1997 herauskam. Die Lücke zwischen Mittelalter und Industriezeitalter schließt jetzt Band 2 für die Zeit von der Reformation, die das Bistum Paderborn faktisch auf das viel kleinere Gebiet des Hochstifts Paderborn reduzierte und dem Bischof von Paderborn außerhalb seines geistlichen Fürstentums in den überwiegend protestantisch gewordenen Territorien im Bereich der Diözese Paderborn nur wenige Pfarreien beließ, bis zur Säkularisation im Zusammenhang mit dem Reichsdeputationshauptschluß von 1803, mit dem das Hochstift Paderborn bei Fortbestehen des Bistums an Preußen, später an das Königreich Westphalen und schließlich wieder an Preußen fiel, um 1821 in seine neue, bis 1930 (Erhebung zum Erzbistum) / 1994 (Erhebung des bis dahin zu Paderborn gehörenden Bischöflichen Amtes Magdeburg zum Bistum Magdeburg) beibehaltene Gestalt zu erhalten.

Der Band gliedert sich in drei Abschnitte (I. „Raum und Entwicklung", II. „Die Leitung des Bistums", III. „Das kirchliche Leben"), die in Kapitel und Unterkapitel unterteilt sind. So

setzt sich der Abschnitt „Raum und Entwicklung" aus den beiden Kapiteln „1. Reformation und Konfessionsbildung" – mit dem das Thema „Raum" abdeckenden Unterkapitel „Territorium" – und „2. Landesregierung, Wirtschaft und Sozialwesen, politischer Rahmen" zusammen, wobei die geschichtliche Entwicklung bzw. die Ereignisgeschichte im Wesentlichen in Kapitel 1 in den beiden Unterkapiteln „Reformation" und „Reformation und Katholische Reform" dargestellt wird, während das zweite Kapitel mit „Verfassung und Verwaltung", „Wirtschaft, Finanzen und Sozialwesen" und „Politischer Rahmen" strukturellen Fragen der administrativen und politischen Ordnung, der Gesellschaft und der Wirtschaft gilt – wenn man davon absieht, dass die „Säkularisation" im Unterkapitel „Politischer Rahmen" abgehandelt wird. Der umfangreichere zweite Abschnitt ist mit den Kapiteln „Bischof und Zentrale Verwaltung", „Der Weltklerus", „Die Stifts- und Ordensleute" und „Die Laien" auf strukturelle Fragen des Bistums, des Klerus und des Lebens der Gläubigen, z. B. in Bruderschaften, konzentriert. Diese Themen öffnen sich im dritten Abschnitt mit den Kapiteln „Das Gotteshaus und seine Ausstattung" – dieses Kapitel wurde von Robert Mensing verfasst – , „Der Gottesdienst", „Verkündigung und Karitas" und „Volksfrömmigkeit und Brauchtum" in die Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte.

Was leistet das Werk? Und was fällt auf? Die Verfasser geben für das historische Paderborner Diözesangebiet eine gute, über Alois Schröer („Die Reformation in Westfalen", 2 Bde., 1979/83) und Robert Stupperich („Westfälische Reformationsgeschichte", 1993) hinausgehende – selbstverständlich aus katholischer Sicht geschriebene – Darstellung der Reformationsgeschichte, korrigieren hier und da – und bestätigen hin und wieder – die Darstellung der „Westfälischen Reformationsgeschichte" von Hermann Hamelmann von 1568 und bringen Belege für die auch im Konfessionellen Zeitalter gar nicht so starre Abgrenzung der Konfessionen, womit sie die aktuelle, eher Momente der Bikonfessionalität, der Interkonfessionalität oder der Transkonfessionalität sowie Irenik und Antikonfessionalismus betonende Wendung der Konfessionalisierungsdebatte der Frühneuzeitforschung stützen, wenn sie etwa zeigen, wie der Paderborner Bischof Dietrich von Fürstenberg, der „Gegenreformator" Paderborns, 1587 im lippischen Detmold in Anwesenheit der Bischöfe von Minden und Osnabrück den Sohn des später reformierten Grafen Simon VI. zur Lippe als Pate aus der – lutherisch gespendeten – Taufe hob (59). Hervorzuheben ist die – allerdings an ganz anderer Stelle, im zweiten Abschnitt im Kapitel „Stifts- und Ordensleute" – behandelte Frage: „Wie evangelisch waren eigentlich die Fraterherren?" (285), nämlich die Fraterherren in Herford – im Diözesangebiet von Paderborn, aber außerhalb des Hochstifts im Gebiet der Fürstabtei und Stadt Herford und damit im Machtbereich des Herzogs von Kleve als Graf von Ravensberg – , deren Herforder Haus doch bisher als eines der Einfallstore der Reformation in Westfalen galt. Dazu Robert Stupperich 1993: „Zu den Eigentümlichkeiten der Reformation in Herford gehörte es, daß es dort zwei reformatorische Richtungen gab, daß die reformatorische Verkündigung dort also von zwei verschiedenen Seiten betrieben wurde […]. Auf der einen Seite standen die bejahrten Fraterherren, vor allem Jakob Montanus und Gerhard Wilskamp, auf der anderen Seite der noch junge ehemalige Augustiner Dr. Johann Dreyer und seine Mitarbeiter. […] Es ist […] davon auszugehen, daß Montanus seine neue Überzeugung aus Luthers Schriften gewonnen hatte. […] Dem Bürgermeister und dem Rat der Stadt Herford schrieb Luther [1532] folgendes: ‚[…] Solche Klöster und Bruderhäuser mir aus der Maßen gefallen. Und wollte Gott alle Klöster wären also, so wäre allen Pfarrherrn, Städten und Landen wohl geholfen und geraten'" (Stupperich, Westf. Reformationsgeschichte, 48). Zwar machte auch Stupperich Einschränkungen – „Im Grunde aber vertrat Montanus auch nach seiner reformatorischen Wende noch die Frömmigkeit des Fraterhauses" (Stupperich, ebd.) – , wies auf die beibehaltene Ehelosigkeit der Fraterherren hin und ließ nicht unerwähnt, dass „etliche der Fraterherren […] zur alten Kirche zurück" tendierten (Stupperich, ebd., 49): „Erst nach 1570 aber gewann in Herford die weltoffenere Richtung endgültig die Oberhand" (Stupperich, ebd.). Dennoch können Brandt und Hengst begründet andere Akzente setzen, mit denen „die katholische Ausrichtung" der Herforder Fraterherren bis 1565 (287) gesichert zu sein scheint. Wir lesen: „Die Fraterherren beendeten ihre konfessionelle Gratwanderung […] spätestens 1538. Daß sie im Jahrzehnt zuvor lutherischer Konfession gewesen seien, haben die Brüder trotz ihres Briefwechsels mit Luther selbst immer in Abrede gestellt; vor allem hat es ihnen das zeitgenössische protestantische Herford nie geglaubt. […]. [Es hieß,] sie hätten schon 1532 Luther hinsichtlich ihrer Lehre und Sakramentenpraxis hinters Licht geführt. Daraus geht schlüssig die in Herford augenscheinlich allgemein bekannte Tatsache hervor, daß die Brüder in Konzession an die protestantische Stadt seinerzeit zwar Seelenämter und Privatmessen, aber nie das Herzstück der katholischen Liturgie, die römische Messe, abgeschafft hatten. Sie feierten diese zwar in deutscher

Sprache und teilten das Abendmahl unter beiderlei Gestalt aus, doch lag dies ganz auf der Linie der Klever Kirchenordnung. [...] Das Ende des katholischen Fraterhauses läutete [erst] der Tod der [Herforder] Äbtissin Anna im Januar 1565 ein" (287–289). In der „Geschichte Westfalens" (1998) des Rezensenten steht der Satz: „In Herford bekannten sich zuerst die Fraterherren zur reformatorischen Lehre" (Klueting, Geschichte Westfalens, 110), der wohl der Korrektur oder zumindest der Einschränkung bedarf.

Die Herforder Fraterherren sind nur ein Beispiel dafür, wie Brandt und Hengst die Ergebnisse ihrer intensiven Quellenforschung in ihre ausgezeichnete Darstellung der Paderborner Bistumsgeschichte eingehen lassen. Deutlich ist das vor allem in den großen Kapiteln über den Weltklerus, den Ordensklerus und die Laien, aber nicht weniger in den ebenfalls umfangreichen Kapiteln „Das Gotteshaus und seine Ausstattung" (Mensing), „Der Gottesdienst", „Verkündigung und Karitas" und „Volksfrömmigkeit und Brauchtum" des dritten Abschnitts. Dargestellt werden der Bildungsgang in Universität und Priesterseminar, wobei auch auf die 1616 eröffnete Paderborner Universität – die älteste Universität Westfalens, die in der heutigen Erzbischöflichen Theologischen Fakultät Paderborn fortlebt – eingegangen wird, und die Lebensverhältnisse der Weltpriester bis hin zu Fragen des Zölibats oder der geistlichen Kleidung und ihres Wandels, der Spiritualität und der Priesterbruderschaften, des Bücherbesitzes oder der materiellen Lebensumstände, der Weihetitel und Pfarrpfründe. Einzeln behandelt werden die Herrenstifte vom Domstift und vom Busdorfstift in Paderborn bis zum Stift St. Johann und Dionys in Herford, die Männerklöster von den Benediktinern in Corvey bis zu den Dominikanern in Warburg und den Jesuiten in Paderborn, dem „westfälischen Ingolstadt" (290), im lippischen Falkenhagen sowie in Büren und Warburg, aber auch den Trappisten in Driburg, Büren und Welda, und die Damenstifte und Frauenklöster vom Reichstift Herford bis zu den Kapuzinessen und Trappistinnen in Paderborn. Wichtig sind die Ergebnisse für die Themen Kirchenpatronate und kirchliche Vermögensverwaltung. Die Laien im Kirchendienst erscheinen vor allem als Organisten, als Kirchen- und Hospitalprovisoren (in Paderborn „Templierer" genannt) und als die für die Kirchenzucht zuständigen „Sendfrager". Auch fromme Stiftungen, Bruderschaften und Marianische Sodalitäten werden behandelt. Breiten Raum nehmen die liturgiegeschichtlichen Fragen ein, wozu auch die Architekturgestalt und die Ausstattung der Kirchen vom Paderborner Dom bis zu den Wallfahrts- und Devotionskapellen gehören. Eingehend erörtert werden Altar und Tabernakel – bis hin zu Einzelheiten wie den Vorkehrungen gegen Tierfraß an den Hostien –, Taufbecken, Kanzeln, Glocken und Orgeln, Kelche, Monstranzen, Ziborien, Ölgefäße und Versehkreuze und sogar die Kuß- oder Paxtafel, aber auch Leuchter und Ewiges Licht, Meßkännchen und Weihrauchfässer. Hinzu kommen Chorgestühl und Kommunionbänke, Beichtstühle und Reliqienbehälter und selbstverständlich die Paramente. Andere Themen sind Altar- und Meditationsbilder, Mariendarstellungen, Grabmäler und Epitaphe und die liturgischen Bücher – Pontifikale, Missale Romanum, Agenden und Kirchenordnungen, Prozessionale – sowie die Gesangbücher, deren ältestes, wenn auch nicht erhaltenes Paderborner von 1591 stammt. Breiten Raum nimmt das Thema „Feier der Eucharistie" ein, was nicht zuletzt auch deshalb interessant ist, weil Paderborn eines der ersten deutschen Bistümer mit der Feier des Deutschen Hochamts war: „Der Priester sang lateinisch die ihm vorbehaltenen Teile der Messe, während ein Chor oder alle Gläubigen die ihnen zufallenden Partien ganz oder teilweise mit deutschen Hymnen oder Kirchenliedern gestalteten" (493).

Hervorzuheben sind die über das Buch verteilten, graphisch vorzüglich gestalteten Übersichtstafeln über die weltliche Verwaltung des Hochstifts Paderborn, die Statthalter und Regierungspräsidenten, Kanzler, Vizekanzler, die Erträge der Landschatzungen und der Veranlagung des Seelsorgeklerus zur Kriegskontribution 1762, der Fürstbischöfe 1532 bis 1825 (Tod des 1789 noch als Fürstbischof ins Amt gekommenen Bischofs Franz Egon von Fürstenberg), der Generalvikare, Offiziale, Weihbischöfe, Dorfpröpste, Domdechanten und des Domkapitels (für die Stichjahre 1574, 1672 und 1803), über den Plan bzw. Ablauf des Jesuitenstudiums nach der „Ratio Studiorum", der Pfarrerzirkel des Hochstifts (Stand 1736/50), die Pfarrerbesoldung und die Besoldung der Primissare, Sazellane, Kapläne, Benefiziaten, Vikare usw. (Stand 1784), die Herrenstifte und Männerklöster, die Kanonissenstifte und Frauenklöster und die Gemischtkonfessionellen Stifte, über Laien im Kirchendienst, über Bruderschaften und Schützenbruderschaften, Paderborner Agenden, Kirchenordnungen und Ritualen, Paderborner Gesangbücher und Gebet- und Gesangbücher der Bruderschaften, Hospitäler und die Missionsstiftungen des Bischofs Ferdinand von Fürstenberg von 1682. Von großem Wert sind die Übersichtstafeln über die „Rechte des Bischofs bei Pfarrbesetzungen um 1600" (245f.) und über die Laienpatronate (322).

Erwähnung verdienen die vorzüglichen farbigen Abbildungen (u. a. Grabmal Dietrichs von Fürstenberg im Dom zu Paderborn, Porträtgemälde des Kölner Erzbischofs und Paderborner Bischofs Ferdinand von Bayern, Porträtbüste des Bischofs Ferdinand von Fürstenberg, Porträtgemälde des Bischofs François Gaspar de Jouffroy-Gonssans von Le Mans, der in der Revolutionszeit als Emigrant in Paderborn lebte und dort 1799 starb, das Innere der Jesuitenkirche Maria Immaculata in Büren, die barocke Wallfahrtskirche von Kleinenberg, der barocke Hochaltar der Paderborner Jesuitenkirche oder, um es bei diesen Beispielen zu belassen, die Kanzel von 1611 in der Pfarrkirche St. Johannes Baptist in Warburg-Neustadt).

Es gibt nur ganz wenig einzuwenden. So tun Brandt und Hengst Luther und der lutherischen Reformation Unrecht, wenn sie von der „reformatorischen Leugnung der Realpräsenz Christi im Altarsakrament" (361) sprechen. Tatsächlich verwarf Luther den Opfercharakter der Messe und die Transsubstantiation, hielt – anders als Zwingli in Zürich – aber an der Realpräsenz fest. Der Begriff „Summepiskopat" (143 u. öfter) für das protestantische Staatskirchenrecht gehört ins 19. Jahrhundert; für das 16. Jahrhundert sollte man vom „reformatorischen landesherrlichen Kirchenregiment" und von der Lehre des „Episkopalismus" – nicht zu verwechseln mit dem katholischen reichskirchlichen Episkopalismus – sprechen, der sich auf die Suspensierung der Geistlichen Jurisdiktion der Bischöfe über die evangelischen Territorien im Augsburger Religionsfrieden von 1555 berief und mit dem Übergang der bischöflichen Rechte auf die weltlichen Fürsten argumentierte. Statt „Schmallenberg" (226) muss es wohl „Schwalenberg" heißen, weil Schmallenberg kirchlich zur Erzdiözese Köln und politisch zum kurkölnischen Herzogtum Westfalen gehörte. Und noch ein Punkt: Der Rezensent hat das Buch auf mehreren Bahnfahrten zwischen Köln und Fribourg gelesen. Als Reiselektüre ist es aber denkbar ungeeignet, weil es auf sehr schwerem Papier gedruckt ist. Warum eigentlich? Die „Geschichte des Erzbistums Köln" des Bachem Verlages kommt mit viel leichterem Papier aus.

Köln und Fribourg *Harm Klueting*

Brückner, Wolfgang: Lutherische Bekenntnisgemälde des 16. bis 18. Jahrhunderts. Die illustrierte Confessio Augustana, Regensburg, Schnell und Steiner 2007. 292 S., zahlreiche Abb. = Adiaphora 6. ISBN 978-3-7954-1937-0.

Der Kulturhistoriker Wolfgang Brückner hat mit diesem Band einen wichtigen Quellentypus zum Verständnis der lutherischen Konfessionskultur erschlossen: die bildlichen Umsetzungen der Confessio Augustana, die sich in mehreren Exemplaren zwischen 1599 und 1727 im fränkischen und sächsischen Raum finden.

Dass die Confessio Augustana überhaupt Bildthema werden kann, ist nicht selbstverständlich und in der von B. wiederholt beklagten Textorientierung der bisherigen historischen Forschung auch weitgehend übersehen worden. Tatsächlich bietet sie aber eine doppelte Möglichkeit zur bildnerischen Gestaltung, und die Kombination von beidem macht den von B. untersuchten Bildtypus aus: Einerseits ist der historische Akt der Überreichung der Confessio Augustana darstellbar, andererseits die wichtigsten Merkmale derjenigen Kirche, die durch die Verwandtschaft zu ihr definiert wird. So findet man in mehreren Gemälden im Vordergrund das historische Szenario und dahinter die Vielfalt kirchlichen Lebens des Luthertums im konfessionellen Zeitalter.

Das Buch beginnt mit allgemeinen Reflexionen über das Verhältnis von Kunst und Bild und mehrfachen Destruktionen gängiger Stereotypen, das heißt, Bildgestaltungen und vor allem –interpretationen, die durch unangemessene Kontextualisierungen gegenwärtige Vorannahmen am historischen Einzelfall bestätigen sollen. Das eindrucksvollste Beispiel hierfür ist die ausschließlich mit Schrift gestaltete Dinkelsbühler Predella von 1537, die lange Zeit als voller Altar und damit als frühestes Beispiel eines „protestantischen Schriftaltars" galt, bis man 1995 die darüber gehörende Abendmahlsdarstellung fand. Dass der Aufweis von Fehldeutungen anderer nicht immer ganz nüchtern und sachlich erfolgt – etwa wenn Hans Belting als „deutsche[r] Kulturpapst" apostrophiert wird (23) –, beeinträchtigt das Lesevergnügen an diesen ansonsten instruktiven Beispielen etwas.

In einem folgenden Kapitel stellt B. verschiedene Typen von Bildern vor, in denen sich Bekenntnis beziehungsweise ekklesiologisches Selbstverständnis ausdrücken – am Bekanntesten hierbei wohl die Darstellung des Apostelschiffs, interessant aber der „lebende" Kruzifix mit aus den Holmen des Kreuzes herauswachsenden Armen. Dies unterstreicht eindrücklich, wie stark im 16. Jahrhundert konfessionsübergreifend das Interesse an solcher pikturaler Selbstvergewisserung in den Konfessionen entstand. Dass hierbei im Luthertum bald das Abendmahl eine besondere Bedeutung gewann, zeigt B. im folgenden Kapitel. Einerseits resultiert dies aus der frühen

Wahrnehmung, nach der die Abschaffung der Messe geradezu den symbolischen Übergang zur Reformation darstellte, andererseits spielte es auch in der innerevangelischen Polemik eine gewichtige Rolle, wie B. anhand einiger schöner Beispiele (s. etwa den auf der Himmelsleiter einknickenden Zwingli S. 85) zeigen kann. Beeindruckend ist für den ersten Aspekt – trotz etwas überbordender Einführung des heutigen Aufstellungsortes (S. 61) – die Darstellung des Nürnberger Ehepaares Dietherr bei der Kommunion unter beiderlei Gestalt schon im Jahre 1524.

Das eigentliche Zentrum des Buches stellt dann das vierte Kapitel dar, in dem B. die Bekenntnisgemälde selbst in den Mittelpunkt stellt, die er zugleich in einem ausführlichen Tafelteil mit katalogisierender Beschreibung vorstellt (S. 205–282). B. kann dabei unterschiedliche Typen identifizieren, die im Bildteil entsprechend nachvollzogen werden können. Wichtiger als diese Klassifizierungen ist in diesem Kapitel aber die umfassende kulturhistorische Auswertung. B. nutzt die vielfachen Darstellungen von kirchlicher Realität auf den Konfessionsbildern zu einer „Konfessionsarchäologie der Kasualien" (S. 159). Über diesen Begriff wird man streiten können – nicht nur, weil B. sich keineswegs ausschließlich auf Kasualien bezieht, sondern vor allem auch, weil nicht ganz deutlich ist, was methodisch die Anwendung der „Archäologie"-Metapher rechtfertigt, für die es ja durch Foucault ein einschlägiges Modell in den historisch orientierten Geisteswissenschaften gibt, das aber für B.s Methode nicht erkennbar prägend ist. Dessen ungeachtet, ist das Panorama, das B. hier bietet, beeindruckend. Die Bilder geben die Möglichkeit, anschaulich und in vielen Einzelheiten die Vorgänge rund um eine lutherische Taufe darzustellen oder auch Fragen des Katechismusunterrichts oder der Bestuhlung der Kirche zu behandeln. Alltagsprobleme werden unter der etwas anachronistischen Überschrift der „Kinderbetreuung" (182) oder in der Behandlung des Kirchenschlafs angesprochen. Gerade an dieser Stelle wird auch deutlich dass B. nicht einfach aus dem Bild Rückschlüsse auf die Realität zieht, sondern hier wiederum einen Vergleich mit textlichen Belegen, in diesem Falle Kirchenordnungen, einbringt (184). Der gesamte Abschnitt ist ein eindringlicher Nachweis dafür, wie wichtig es für kirchenhistorische Arbeit gerade im zunehmend stärker werdenden kulturhistorischen Horizont ist, auch bildliche Quellen einzubeziehen, um konfessionelle Kulturen nicht allein aus der begrenzten Sicht von Texten zu rekonstruieren.

Der Band ist insgesamt ansprechend gestaltet. Allerdings finden sich Weitschweifigkeiten im Text nicht nur an den angegebenen Stellen, und die am Rande vermerkten Stichwörter sind nicht immer hilfreich für die Lektüre; der Theologe würde sich überdies gelegentlich eine Schärfung des einschlägigen Vokabulars wünschen, etwa bei der Verhältnisbestimmung von Realpräsenz und Glauben in Luthers Lehre (S. 149). In der Bebilderung erfolgte eine unmotivierte Doppelung eines Bildausschnittes (Abbildungen 6 und 73).

Doch sind dies kleine Einschränkungen bei der insgesamt fruchtbaren Lektüre eines weiterführenden Buches, das die kirchenhistorische Forschung in hohem Maße bereichert.

Jena *Volker Leppin*

Dellsperger, Yvonne: Lebendige Historien und Erfahrungen. Studien zu Sebastian Francks „Chronica Zeitbuoch vnnd Geschichtbibell" (1531/1536), Philologische Studien und Quellen, Heft 207, Berlin, Erich Schmidt-Verlag, 2008, 210 S., Kart., 978-3-503-09837-8.

Diese Arbeit ist im Frühjahr 2006 von der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern als Dissertation angenommen und für den Druck leicht überarbeitet worden. Die Einleitung umreißt den tief greifenden Wandlungsprozess des abendländischen Christentums zur Zeit S. Francks, auch die von apokalyptisch-revolutionärem, spiritualistischem oder täuferischem Ideengut geprägten Vertreter der „radikalen Reformation". S. Francks Leben wird kurz geschildert und als Anliegen vorliegender Arbeit der Versuch gesehen „dem spannungsvollen Gehalt und Faszinosum der *Geschichtbibell* auf die Spur zu kommen" (S. 12). Das übergreifende Thema der einzelnen Buchkapitel könne mit „Wahrheitssuche" umschrieben werden, wozu auch S. Francks „vielschichtigen Reflexionen zu Toleranz, Glaubensfreiheit und Gewaltverzicht" zählen (S. 13).

Das 1. Kapitel will einen Forschungsüberblick zur Beschäftigung mit S. Franck bzw. seiner *Geschichtbibell* geben. Ob die Auseinandersetzungen mit S. Franck bei G. Arnold, J.G. Schelhorn und J.Chr. Adelung als „vorwissenschaftliche" Stellungnahmen zu bezeichnen sind, sei bestritten. Die Schilderung der frühen S. Franck-Forschung bis E. Troeltsch (1912) beschränkt sich auf Beispiele. Zu Recht wird A. Heglers Franck-Forschungen eine zentrale Rolle beigemessen. Die S. Franck-Biographien seien noch nicht befriedigend. Bei der neueren S. Franck-Forschung werden besonders bei R. Kommoß, H. Weigelt, Chr. Dejung, A. Séguenny und J.-C. Colbus Ergebnisse festgestellt. B. Quast wird zum Vorreiter der Unter-

suchung von S. Francks „radikalreformatorischem Spiritualismus" befördert. Die „marxistische Forschung zur *Geschichtbibell*" habe „bereits 1924" begonnen (S. 132, 203). Nur wurde diese Dissertation zu Leipzig 1974 verteidigt!

Das 2. Kapitel behandelt S. Francks Quellen. Dabei werden die drei Titelbestandteile *Chronica, Zeitbuoch vnnd Geschichtbibell* mit ihrer Herkunft untersucht, mit den ihnen eigenen Einteilungsprinzipien: Schemata von den sechs Weltaltern und vier Weltmonarchien sowie vom *civitas dei* und *terrena*. Der Autor der *Geschichtbibell* wird immer wieder als „bienenfleißiger Kompilator" (S. 29, 47, 33, 56f., 118 u. ö.) gekennzeichnet. Dann wird dargetan, „dass Franck die Entlehnungen nicht einfach gedankenlos nachspricht" (S. 34). Der Inhalt der *Geschichtbibell* wird referiert, Betonungen bestimmter Stellen erfolgen nur sehr vage. Nachdrücklich hervorgehoben wird S. Francks Vorrede mit dem *hertzenwunsch* die *vilfaltige torheit* der Menschen in der Weltgeschichte möge sie informieren, belehren und zu *weyßheit* führen. Dabei wird auch auf die Verwandtschaft der *Geschichtbibell* mit S. Francks *Paradoxa* verwiesen und auf die Verwendung von „traditionell mystischem Gedankengut" (S. 35, 39). S. Francks Erfahrungsbegriff wird inhaltlich in die Nähe von H. Denck gesetzt, des „intellektuellen Protagonisten des Täufertums, der zugleich Spiritualist und Mystiker gewesen" (S. 42). Die häufig kommentierten neuen Grundgedanken von S. Francks *Vorred* werden nicht erwähnt. Man hat den Eindruck, vorliegender Arbeit liegt nicht ein geschlossenes Franck-Bild zugrunde, sondern Stückwerk! S. Francks Eigenständigkeit wird dabei kaum erkennbar.

Das Kapitel 3 belegt, wo und wie S. Franck von den vielen von ihm benutzten mittelalterlichen Enzyklopädien Bartholomäus Anglicus' *De proprietatibus rerum* benutzt. Sie ist ihm weitgehend Quelle für Zitate. Gerade was S. Franck wo wie übernimmt, weist seine Eigenständigkeit als Theologe und Philosoph aus! Grundpositionen etwa seines Gottesverständnisses, sein Antitrinitarismus u. a., werden an den Rand der Arbeit geschoben oder in die Anmerkungen verbannt (z. B. S. 56, 147). Und B. Quast wird auch als Zeuge für den ersten Teil der *Geschichtbibell* ausgelobt. Eine Reihe von Titeln im Literaturverzeichnis sind offenbar nicht benutzt oder nicht bedacht worden. Andere Titel (so die 2. bearbeitete Auflage der *Paradoxa* von S. Wollgast (1995)) werden nicht genannt. Es ist wohl eine sensationelle Novität, S. Francks *Paradoxa* hätten „in der Forschung bislang wenig Beachtung gefunden" (S. 148). Eigentlich werden auch im Kap. 4 „Das Paradox als Auslegungsform im Werk Sebastian Francks" viele Probleme genannt, tiefer behandelt wird keines! Alle Darlegungen erfahren in den Anmerkungen gewisse Klärungen, besser: Verweise darauf, wo etwas zur Klärung nachzulesen ist: den 114 Seiten gedruckter Text sind 45 Seiten mit 699 Anmerkungen beigegeben! Letztlich hat Y. Dellsperger fast des ganzen S. Franck Werk genutzt, nicht nur die als Kapitelüberschriften dienende *Geschichtbibell* und die *Paradoxa*. Aus allen wird zitiert, es fragt sich nur: was und wie! Was die Vfn. selbst nicht gemacht oder vermocht, delegiert sie (S. 122f.) an die Forschung: diese soll z. B. *die drit Chronica der Baepst vnd der Geistlichen haendel* näher erforschen; einige Ketzerporträts, so das von M. Luther, seien „nur ansatzweise untersucht". Dabei ist kein Teil der *Geschichtbibell* so gründlich besehen worden wie S. Francks *Ketzerchronik*, in der er den Ketzerbegriff der katholischen Kirche völlig auf den Kopf stellt!

Nach Y. Dellsperger ist das Paradox eine „Auslegungsform" der „alles durchziehenden Gegensätze von Gott und Welt oder Geist und Fleisch … dass bei allen Dingen die immer mögliche doppelte Betrachtungsweise berücksichtigt werden muss" (S. 60). Ihre „Anmerkungen zur Grundkonzeption und Wirkungsabsicht von Francks *Paradoxa*" (S. 59–69) referieren weitgehend Francks Text.

Es folgt ein Kapitel zum *Keyser jarbuoch*, zum zweiten Buch von S. Francks *Chronica*. Die berühmte „Adlervorrede", die es einleitet, wird vornehmlich nach W. Kühlmanns Aufsatz von 1983 dargelegt. Es gibt dazu vielerlei andere Positionen, will die Vrfn. sich mit ihnen nicht identifizieren, sollte sie sie wenigstens global nennen. Erasmus von Rotterdam, dessen Fabel *Scarabaeus aquilam quaerit* auch der „Adlervorrede" zugrunde liegt, hätte wahrlich eine reichhaltigere Wertung verdient! Zu S. Francks Stellungnahme zum Bauernkrieg wird ausführlich eine zweitrangige Passage zitiert, seine eigene Position zu diesem bewegenden Zeitereignis auf einen geistlichen Diskurs verlagert. Nach einer kurzen Inhaltsangabe der *Kaiserchronik* wird geschildert, dass und wie S. Franck M. Luthers Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* kritisch wertet. Y. Dellsperger behandelt weiter von der *Kaiserchronik* ausgehend das im täuferisch-spiritualistischen Spektrum intensiv diskutierte Problem von Wesen und Aufgaben der weltlichen Obrigkeit. Auch in dieses Kapitel wird ein kurzer Abschnitt zu den *Paradoxa* eingefügt, der sich mit der weltlichen Herrschaft befasst. Weiter wird das Verhältnis von Tyrannei und Aufruhr behandelt, dabei auf den *Pöbel*, den Herrn Omnes, eingegangen und S. Francks Bestimmung dafür zu fassen gesucht. Den Abschluss des Kapitels bietet eine Interpreta-

tion von S. Francks Wertung des Täuferreichs zu Münster, die in seiner Ablehnung eines Gottesreichs auf Erden und des christlichen Ideals einer Gütergemeinschaft bestehen.

Das Kapitel 6 geht auf die Rezeption mittelalterlicher Papstprophetien bei A. Osiander und S. Franck ein, Grundlage ist der achte (letzte) Teil der *Papstchronik*. S. Franck suche A. Osianders Interpretation ad absurdum zu führen. Bei Schilderungen des Weltendes am Ende der *Chronica* geht es natürlich auch um Eschatologie. Für S. Francks Chiliasmus – nach Joachim von Fiore – gebe es nur wenige Arbeiten, angesichts der Bedeutung dieses Themas zu jener Zeit hätten dazu einige Ausführungen gemacht werden sollen, nicht nur eine Literaturangabe in einer Fußnote!

Das 7. Kapitel untersucht die Rolle von S. Francks *Geschichtbibell* bei der gesellschaftlichen Bedeutung von Aussagen des radikalreformatorischen Spiritualismus. Sie kulminieren zunächst in der Aussage, die Bauern hätten den Bauernkrieg zu Unrecht begonnen. B. Quast habe auf der Grundlage von S. Francks *Kriegbüchlin des Frides* eine „weitreichende Friedensethik" begründet. Nun hat es solche Untersuchungen zu Krieg und Frieden bei S. Franck schon seit Jahrzehnten gegeben, entsprechende Literatur wird aber hier nicht angegeben. Auch um S. Francks gewaltlose Ethik zu verdeutlichen wird hier wieder auf seine *Paradoxa* zurückgegriffen. Ein eigener Abschnitt geht auf S. Francks Sympathie für die Täufer ein, das letzte Kapitel auf die unsichtbare Kirche des Geistes.

„Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen", heißt es bei J. W. Goethe. So berechtigt das sein mag: wissenschaftliche Vielheit setzt eine Position voraus, die zumindest eine Ordnung schafft. Hier ist sie nicht erkennbar!

Dresden *Siegfried Wollgast*

Greschat, Isabel (Hrg.): Johannes Reuchlins Bibliothek gestern und heute. Schätze und Schicksal einer Büchersammlung der Renaissance. Katalog zur Ausstellung im Stadtmuseum Pforzheim bearb. von Matthias Dall'Asta und Gerald Dörner, Ubstadt-Weiher 2007, 128 S. Geb. 978-3-89735-505-7.

Die Ausstellung über Johannes Reuchlins Bibliothek, die vom 09. September bis zum 11. November 2007 in Pforzheim, der Heimatstadt des Humanisten, gezeigt wurde und deren Dokumentation die vorliegende Publikation darstellt, hatte einen doppelten Anlass. Den ersten Anknüpfungspunkt bildete die Wiedererrichtung des im Zweiten Weltkrieg zerstörten Reuchlinkollegs an der Pforzheimer Schloss- und Stiftskirche St. Michael, mit der im Jahr 2006 begonnen wurde. Der zweite Grund lag in zeitweiligen Plänen der baden-württembergischen Landesregierung, Teile der Handschriftensammlung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe, darunter auch Werke Reuchlins, zu verkaufen.

In der Pforzheimer Ausstellung wurden Handschriften und alte Drucke aus insgesamt acht deutschen Bibliotheken, der Universitätsbibliothek Basel sowie dem Stadtarchiv Pforzheim präsentiert. Die Schau war in drei Sektionen gegliedert: „Handschriften und alte Drucke aus Italien", „Zimelien aus Reuchlins Bibliothek" und „Anshelm-Drucke aus Pforzheim, Tübingen und Hagenau". Unter den Ausstellungsobjekten befanden sich mehrere der vom Verkauf bedrohten hebräischen Handschriften Reuchlins. Besonders erwähnenswert ist eine aus dem 12. oder 13. Jahrhundert stammende hebräische Vollbibel mit der aramäischen Übersetzung des Pentateuch. Reuchlin hatte diesen Band im Jahr 1492 von Kaiser Friedrich III. als Geschenk erhalten.

Der von Matthias Dall'Asta und Gerald Dörner verfasste Ausstellungskatalog gliedert sich in drei größere Abschnitte: eine Einführung, einen Beitrag über den für Reuchlin wichtigen Buchdrucker und Verleger Thomas Anshelm sowie den eigentlichen Katalog mit der Beschreibung und historischen Einordnung der Ausstellungsexponate. Ergänzt werden die Ausführungen durch eine Zeittafel zum Leben Reuchlins sowie allgemeine Literaturhinweise.

In der Einführung (S. 13–30) verorten die Autoren die Reuchlinsche Büchersammlung im Kontext der Gelehrtenbibliotheken in der Zeit um 1500. Reuchlins Buchbestand erreichte nicht den Umfang anderer Humanistenbibliotheken (z. B. der Bibliothek Conrad Peutingers), war jedoch von hoher Qualität und daher bereits zu Lebzeiten ihres Besitzers in den Kreisen der Gebildeten bekannt. Viele seiner Codices hatte Reuchlin in Italien erworben. Nach dem Tod des Pforzheimer Hebraisten im Jahr 1522 hatten seine Handschriften und Drucke ein sehr wechselvolles Schicksal. Reuchlins Bücher sind zunächst in Pforzheim (im erwähnten Reuchlinkolleg) aufgestellt worden, wo sie bis ca. 1565 verblieben. Anschließend wurde die Bibliothek zerstreut – lediglich die heute in der Badischen Landesbibliothek überlieferten hebräischen Codices blieben zum großen Teil vereint.

Eine erhebliche Bedeutung für die Verbreitung der wissenschaftlichen Werke Reuchlins hatte der aus Baden-Baden stammende und an mehreren Orten in Südwestdeutschland und im Elsass (Straßburg, Pforzheim, Tübingen, Hagenau) wirkende Buchdrucker

und Verleger Thomas Anshelm. Der Ausstellungskatalog würdigt die Lebensleistung Anshelms und schildert die verschiedenen Phasen der nicht immer reibungslosen Zusammenarbeit zwischen Reuchlin und seinem Verleger (S. 31–41). Nach Ansicht des Rezensenten hätte das Kapitel über Anshelm in die Einführung integriert werden können.

Der Hauptteil des Katalogs ist der Beschreibung und historischen Kontextualisierung der Ausstellungsexponate gewidmet (S. 43–121). In diesem Abschnitt finden sich vielfältige Informationen: so etwa zum Erwerb der jeweiligen Bücher durch Reuchlin, zu ihrer Überlieferungsgeschichte, zu ihrem Inhalt sowie zur intellektuellen Bedeutung der Codices für den Pforzheimer Humanisten. Dall'Asta und Dörner geben Bemerkungen Reuchlins zu den Bänden wieder und nennen weiterführende Literatur.

Der Ausstellungskatalog ist insgesamt sehr informativ und gut geschrieben. Er enthält zahlreiche, zum Teil farbige Abbildungen, die klug ausgewählt sind und eine hervorragende Qualität aufweisen. Nicht zuletzt durch die sehr ansprechende Bebilderung vermag der Katalog dem heutigen Leser die Bücherleidenschaft Johannes Reuchlins in überaus gelungener Weise zu vermitteln.

Stuttgart *Wolfgang Mährle*

Leroux, Neil R.: Martin Luther as Comforter. Writings on Death (Studies in the History of Christian Traditions, Vol. 133), Leiden/Boston: Brill, 2007, Geb., xliii, 336 S., ISBN 978-90-04-15880-1.

Als *die* Zentralgestalt der Reformation wird Martin Luther gerade auch dann konsequent bemüht, wenn es darum geht, die gegenwärtige Relevanz des Protestantismus modernitätstauglich unter Beweis zu stellen. Dabei lässt sich der Wittenberger Reformator nicht nur als Autoritätsperson in den Deutungskämpfen um das Verständnis von Rechtfertigung, Gesetz und Evangelium oder Zwei-Reiche-Lehre ins Feld führen. Sein Werk bietet sich vielmehr auch in ganz anderen Schreib- und Lebenslagen als Sentenzensteinbruch und Stichwortfundus an – beispielsweise um mehr oder minder assoziativen Alltagsreflexionen eine respektheischende historische Überhöhung zu verschaffen. So hüllen sich dann etwa Allerweltsbetrachtungen zu Wesen und Charakter des Todes in den Schutzmantel geliehener Bedeutsamkeit. Nun sind allerdings die enormen seelsorgerlichen Qualitäten des historischen Luther, die auch seinen Texten durchgängig ihre charakteristische Tönung und Tiefe verleihen, seit jeher ganz unbestritten und oft genug auf höchstem Niveau nicht nur beschrieben, sondern vielfach in (systematisch-/praktisch-)theologische Entwürfe von Rang integriert worden. Auch seine Gedanken zum Tod haben in ihrer Rückbindung an Christologie und Soteriologie immer wieder bedeutende Interpreten gefunden. Worin also könnte die spezifisch neue Leistung einer auf das Todesverständnis abhebenden Untersuchung über „Luther as Comforter" liegen?

Neil R. Leroux, Professor of Speech Communication an der University of Minnesota Morris, stellt seiner Monografie eine ausführliche Einleitung voran (xvii-xliii), in der er Rechenschaft über sein Unterfangen ablegt und vor allem Literaturlisten präsentiert: „Confusion over death today abounds." (xvii) Hier könne nur ein auf Klassikerlektüre basierender Diskurs über den Tod Abhilfe schaffen. Das close reading von Texten Luthers eröffne die grundlegende Einsicht, dass sich der Tod zwar nicht vermeiden lasse, ihm aber „victoriously" (xxv) entgegenzutreten sei. Leroux unterteilt seine Studie in sechs Kapitel und eine zusammenfassende Schlussüberlegung. In den ersten zwei Schritten gilt die Aufmerksamkeit des Autors der Frage, wie der einzelne Mensch mit seinem (unmittelbar) bevorstehenden Tod umgeht. Das erste Kapitel (1–43) rankt sich um die an Friedrich den Weisen gerichteten „Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis" Luthers von 1520, das zweite (45–80) dann um den als Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Lehre von der *ars moriendi* konzipierten „Sermon von der Bereitung zum Sterben" (1519). Die Kapitel drei bis sechs widmen sich der Problematik von Tod und Sterben anderer. Zunächst wird „Luther's Martyrological Literature" aus den Jahren 1522 bis 1527 aufgegriffen (81–131), die sich mit den um ihres Glaubens willen Verfolgten befasst; dann geht es um die Analyse zweier Beerdigungspredigten von 1532 (133–180), die kommunikative Ausdeutung von Beileidsbriefen (181–222) und schließlich die Darstellung der Pest-Schrift „Ob man vor dem sterben fliehen möge" aus dem Jahr 1527 (223–267), die Leroux vor dem Hintergrund von Vogelgrippe und Influenza interpretiert wissen will; denn: „'Fight or Flight' is a dilemma all creatures share." (223)

Die Stärke der nicht ohne Temperament geschriebenen Studie liegt darin, dass Leroux im wesentlichen ungetrübt von der Rezeption einschlägiger theologischer Luther-Exegese mit professionell geschultem Blick auf rhetorische Stilfiguren des Reformators eine eigenständige Deutung vorlegt. Deren spezieller Reiz erschöpft sich allerdings im Moment

der Lektüre. So zeichnet sich das Buch durch einen meditativen Duktus aus, der zur eigenen existentiellen Beschäftigung mit dem Lebensende und dem danach zu Erwartenden anregt. In einem Punkt ist sich Leroux zumindest sicher: "Whether today's generations are any more 'prepared' for death than our predecessors is an open question." (277)

München *Alf Christophersen*

Lexutt, Athina / Mantey, Volker / Ortmann, Volkmar (Hrg.): Reformation und Mönchtum. Aspekte eines Verhältnisses über Luther hinaus (= Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation 43), Tübingen, Mohr 2008, 276 S. Geb., ISBN 978-3-16-149638-7.

Der Band, der auf ein Symposion aus Anlass des 70. Geburtstags des emeritierten Bonner evangelischen Kirchenhistorikers Karl-Heinz zur Mühlen im April 2005 in Trier zurückgeht, fügt sich ein in die jüngste Literatur zum Verhältnis des ursprünglichen Augustiner-Eremiten-Mönchs Martin Luther zur monastischen Tradition, von der zuletzt der von Christoph Bultmann, Volker Leppin und Andreas Lindner herausgegebene Aufsatzband „Luther und das monastische Erbe" von 2007 (dazu Rez. von H. Klueting in: Die Tagespost. Kath. Zeitung für Politik, Gesellschaft und Kultur, Nr. 106 vom 2. 9. 2008, 7) zu nennen ist.

Am Anfang steht ein Beitrag von Christoph Burger, der den soziologischen Elite-Begriff auf das Religiosentum anwendet – und sich damit das Verständnis der Observanzbewegungen im Mendikantentum des Spätmittelalters verbaut. Er sieht in der Nachfolge Christi unter den „evangelischen Räten" und d. h. in der monastischen Lebensform ein elitäres Sich-Erheben über die „Normalchristen": „Wer sich als Christ dafür entschied, Eremit oder Mönch zu werden, ging einen besonderen Weg. Wer diesen Weg wählte, sagte damit, sei es nun ohne oder mit Absicht, auch schon etwas über das Christsein anderer Christen aus" (8). Wenn er die „Reformer" anführt, „die gegen eine derartige Differenzierung in ‚Elite' und ‚Durchschnittliche' zu den Ursprüngen der Großorganisation [er meint die Kirche] zurücklenken wollen" (7), so denkt er dabei an die „Reformatoren des 16. Jahrhunderts [, die] die Ansprüche der Mönche, innerhalb der Christenheit eine Elite darzustellen, entschieden zurückgewiesen" (9) hätten, übersieht aber, dass Reformer zunächst die Ordensreformer waren, die – in seinem Sinne! – „mehr Elite" wollten und nicht weniger, oder besser und ohne den hier völlig verfehlten Elitebegriff: Strikte Beachtung der ursprünglichen Ordensregel. Das meint „Observanz", ein Begriff und ein Sachverhalt, der Christoph Burger fremd ist – so fremd, dass er „Observanz" und „Obödienz" verwechselt: „Der hohe Anspruch stand in diesem Fall in erheblichem Kontrast zur angefochtenen Situation derer, die ihn erhoben. Denn wie der ganze Franziskanerorden, so spaltete sich im Spätmittelalter auch die franziskanische Ordensprovinz Saxonia in Konvente von Angehörigen der *Obödienz*, die für sich in Anspruch nahmen, die Regel streng zu befolgen, und Konvente der minder strengen Konventualen" (18). Die „evangelischen Räte" – immerhin Jesusworte (Mt 19,12.21, 20,26–28) – missversteht er, wenn er den Religiosen unterstellt, die *consilia evangelica* über den Dekalog und über das Doppelgebot der Liebe zu stellen (14). Elitäres Gehabe sieht er auch darin, dass „norddeutsche Benediktinerinnen [...] nach der Profess als Bräute Christi gekrönt" (17) wurden, wobei ihm entgeht, dass nicht nur norddeutsche Benediktinerinnen, sondern auch süddeutsche Karmelitinnen und Nonnen anderer Orden auch in anderen Ländern als *Bräute Christi* gekrönt wurden und heute noch werden, wie er auch die *Brautschaft Christi* nicht nachzuvollziehen vermag. Er missversteht auch Luther, wenn er schreibt: „Luther und seine Anhänger aber stellten die Ansprüche der Mönche und Mendikanten radikaler in Frage, als das im Spätmittelalter geschehen war. Sie tadelten nicht bloß Missstände, sondern griffen den Sonderweg der monastischen Existenz als den einer Elite innerhalb der Christenheit grundsätzlich an" (19f.). Oder was soll man zu folgendem Satz sagen: „Es geht Luther freilich auch gar nicht um Franziskus, sondern um die Ansprüche zeitgenössischer Franziskaner auf elitäre Vollkommenheit" (21)? Natürlich geht es Luther in „De votis monasticis", worauf Brunner sich hier bezieht, nicht um die Zurückweisung elitärer Ansprüche, sondern um die Mönchsgelübde und die besondere Verpflichtung des Mönchs und um die Höherschätzung der alltäglichen Arbeit im weltlichen Beruf als Erfüllung des göttlichen Willens oder – anders gesagt – um die Ablehnung der Heilsrelevanz der monastischen Lebensweise, was nun wirklich nicht dasselbe ist wie die Negation elitärer Überheblichkeit. Burger verstößt auch gegen Grundregeln der historischen Wissenschaften, wenn er aus der Perspektive des „modernen Lesers" (10) urteilt und nicht aus der der Zeit und ihrer Akteure, wenn Erscheinungen der Vergangenheit ihn als „modernen Protestanten immerhin nachdenklich machen" (11) und wenn er sich als „moderner Leser" (11) Fragen stellt.

Die anderen Beiträge des Bandes heben sich deutlich von dem Versuch Christoph Burgers ab. Einige von ihnen dürfen als Zimelien der Forschung bezeichnet werden, für deren Veröffentlichung man nur dankbar sein kann. Davon sollen hier vier vorgestellt werden.

Christoph Joest, evangelischer Pfarrer, Prior des Brüderzweiges in der Jesus-Bruderschaft Gnadenthal und bekannt als Verfasser des Werkes „Spiritualität evangelischer Kommunitäten. Altkirchlich-monastische Tradition in evangelischen Kommunitäten von heute" von 1995, widmet seine Aufmerksamkeit der „Entstehung von Kommunitäten in den Kirchen der Reformation". Er stellt heraus, dass „der Protestantismus seit dem Verschwinden des Mönchtums und d. h. fast von Anfang an bis heute von Bewegungen begleitet wurde, die zu wahren suchten, was durch die Einseitigkeit der Reformation verloren zu gehen drohte. Die Tragik dieser Strömungen bestand darin, dass sie fast immer in die Separation abglitten oder auch abgedrängt wurden, weil sie im Kampf gegen gewisse Engführungen oft zu entgegengesetzten Engführungen neigten, aber auch, weil die protestantischen Kirchen gegenüber ihren Anfragen taub waren" (242). In diesem Zusammenhang erinnert er an die Radikalpietisten in Wittgenstein, an Gerhard Tersteegens „Pilgerhütte" und an Zinzendorfs „Erneuerte Brüder-Unität". Er geht auf die im 19. Jahrhundert aufgekommenen Diakonissen und Diakone – Wilhelm Löhes Neuendettelsauer Diakonissen, Theodor Fliedners Kaiserswerther Diakonissen, Friedrich von Bodelschwinghs Betheler Diakonissen und Jakob Schelkers und Gottlieb Haugs Basler Diakonenhaus und den Schweizerischen Diakonieverein – ein und betont den bruderschaftlich-monastischen Gedanken und deren Leben nach den „evangelischen Räten" ohne förmliche Gelübde. Für das 20. Jahrhundert unterscheidet er drei „Wellen", von denen die erste mit Friedrich Heilers „Hochkirchlicher Vereinigung" und der „Evangelisch-Katholischen Eucharistischen Gemeinschaft", der „Pfarrer-Gebets-Bruderschaft", der „Sydower Bruderschaft" oder dem „Evangelischen Humiliaten-Orden" bald nach dem Ersten Weltkrieg einsetzte. Die zweite Welle, für deren Anfänge er Bonhoeffers „Gemeinsames Leben" im Predigerseminar der Bekennenden Kirche im Finkenwalde der Jahre 1935 bis 1937 nennt, begann nach dem Zweiten Weltkrieg und ließ „ordensähnliche evangelische Kommunitäten" (250) wie der „Evangelischen Marienschwesternschaft", der „Communität Casteller Ring", der „Cella St. Hildegard des Ordo Pacis", der „Kommunität Adelshofen" und zuletzt noch – 1992 – das „Evangelische Gethsemanekloster" in Riechenberg bei Goslar entstehen. Die dritte „Welle", die der „gemischten Gemeinschaften und Familienkommunitäten" (251) sieht er in Verbindung mit der 1968er Bewegung. Er nennt u. a. die „Communität Simonshofen, die „Christliche Wohngemeinschaft Küppershof" und die „Emmaus-Lebensgemeinschaft Hersbruck".

Manfred Schulze geht unter dem Titel „Mönchtum oder reformatio?" Jakob Wimpfelings Schriften „Concordia" von 1503 – er identifiziert ihn mit Nikolaus Paulus (1929) als Verfasser dieser unter dem Pseudonym „Wigandus Trebellius Hasso" publizierten Schrift – und „De Integritate" von 1505 ein. Er beginnt mit dem Zusammenhang zwischen „reformatio" der Kirche und Observanz: „Seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts haben Mönche als ‚Pressure-Group' der Reformen auftreten können in der Überzeugung, dass sich von den observanten Kongregationen aus die Besserung aller Ordensgemeinschaften durchsetzen lasse, so dass effektvoll agierende Mönche die Reform schließlich erfolgreich auf die ganze Kirche übertragen könnten" (57). Er nennt dafür Johann von Staupitz. Für den Gegenentwurf steht Wimpfeling, der sich in „Concordia" mit dem Prozess gegen Johannes Ruchrath von Wesel 1479 auseinandersetzt: „In Wimpfelings Schreiben gegen die ‚obskuren Brüderlein' wird ein Reformkonzept für die Kirche sichtbar, dass nicht von der Mönchsreform als Grundlage der allgemeinen Kirchenreform ausgeht. Darin unterscheidet er sich vom jungen Johannes von Staupitz, gewiss von Johannes von Paltz und wohl auch von dem etwa 26jährigen Luther, der in Erfurt sich mit den opuscula Augustini beschäftigte und in einer Randbemerkung seinen Ärger über Wimpfeling den Schwätzer" (76) ausdrückte.

Ulrich Köpf sucht die „Wurzeln reformatorischen Denkens in der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux" auf und knüpft dabei an seine älteren Arbeiten zu „Martin Luther als Mönch" (1984) an: „Vor mehr als zwanzig Jahren habe ich die Frage gestellt, welche Bedeutung das Leben als Mönch mit all seinen Implikationen eigentlich für Luthers religiöse und theologische Entwicklung hatte. Dabei dachte ich nicht nur an die Übernahme spezifischer Ordenstraditionen, sondern an die Wirkungen konkreter Erfahrungen des monastischen Lebens auf sein Denken: etwa die Widerspiegelung der monastischen conversio in seinem späteren Selbstverständnis [...] – kurz den Niederschlag der gesamten im Laufe von zwei Jahrzehnten gemachten Erfahrungen monastischen Lebens in Luthers Theologie" (33). Mit Bernhard Lohse und Reinhard Schwarz stellt er die große Bedeutung Bernhards von Clairvaux für Luther „von seinen theologischen Anfängen bis in seine Spätzeit"

(39) heraus und sieht in den Ablassthesen von 1517 Luthers „epochemachende Ausweitung monastischer Ideale auf alle Christen" (33). In den beiden ersten Thesen übertrage Luther das Ideal der nichtsakramentalen Bußgesinnung, das im Mönchtum immer Mitte des monastischen Lebens gewesen sei, auf alle Christen. Zwar stelle Luther später Ehe und weltlichen Beruf vor die monastisch-asketische Lebensweise, doch „wirkte der Ernst des monastischen Berufungsideals in Luthers Berufsgedanken fort und blieb dadurch auch in der Geschichte des Protestantismus lebendig" (35). Bei alledem sieht er die „Rezeption Bernhards durch Martin Luther" (36) wirksam: „Nachdem die von Bernhard geprägte genuin monastische Theologie im 13. und noch stärker im 14. Jahrhundert neben der Scholastik der Universitätstheologen zurückgetreten war, mit wichtigen Elementen freilich auch Spuren in der scholastischen Theologie (besonders bei Bonaventura) hinterlassen hatte, lebte sie im ausgehenden Mittelalter an verschiedenen Stellen wieder auf. [...] Dass sich diese monastische Theologie von ihrem ursprünglichen Sitz im monastischen Leben ablösen ließ und seit dem 12. Jahrhundert teilweise schon von ihm abgelöst hatte, war die sachliche Voraussetzung dafür, dass Luther und andere Reformatoren wichtige Elemente aus ihr in ihre eigene Theologie übernehmen konnten und sie auch dann beibehielten, als im Einflussbereich des Protestantismus das klösterliche Leben weitgehend zum Erliegen gekommen war" (36).

Berndt Hamm fragt unter dem Titel „Naher Zorn und nahe Gnade. Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung" erneut nach dem Gewicht der ersten Klosterjahre Luthers für seine Biographie und für seine Theologie und damit für die Reformation. Hamm verabschiedet die Debatten um die „Frühdatierung" oder die „Spätdatierung" des „reformatorischen Durchbruchs" bei Luther und spricht von „Wenderhetorik": „Allzu gut erfüllt sie das tiefe Bedürfnis von Historikern nach klar benennbaren Zäsuren und erst recht das Verlangen von systematischen Theologen nach einer zentralen theologischen Wahrheit, die als Inbegriff der entscheidenden reformatorischen Veränderung zwischen einem Vorher und Nachher in Luthers Lebensweg steht – sozusagen ‚zwischen den Zeiten'. Es war wohl vor allem die intensive Verquickung von historischer und systematischer Theologie, die im 20. Jahrhundert jene Wenderhetorik forcierte, die immer noch die Diskussion um den jungen Luther beherrscht" (105). Er fragt – und die Frage klingt wie die These, dass dem so gewesen sei – ob „am Anfang des 16. Jahrhunderts nur in einer observanten Ordensgemeinschaft, vielleicht sogar nur in einem observanten Augustinerkonvent jene spirituelle und theologische Konstellation möglich war, die erstmals zum reformatorischen Bruch mit dem bisherigen Gesamtgefüge von Kirche, Theologie und Frömmigkeit führte, zugleich aber eine bestimmte Dynamik mittelalterlicher Religiosität weiterwirken ließ" (108). Er betont, dass der junge Luther in seiner Erfurter Klosterzeit das Ideal klösterlicher Observanz mit größtem Eifer verfolgte – er spricht leider polemisch von „spirituellem Höchstleistungsstreben" (120) – und dass Luthers „tentationes" noch mittelalterlich und etwas waren, was „von der seelsorgerlichen Theologie des ausgehenden Mittelalters durchaus vorgesehen und erwünscht war: einen Prozess der demütigenden Selbsterkenntnis und Anfechtung" (122f.) in Gang zu setzen – man könnte auch sagen: Luthers „tentationes" waren katholisch oder besser: monastisch. Doch führten die „tentationes" den Mönch Martinus in die „Grundsituation, in der Luther die Koordinaten der bisherigen Theologie, Frömmigkeit und Seelsorge zu verlassen beginnt, auch das, was ihm geistliche Lehrer wie Bernhard von Clairvaux oder Johannes Gerson sagen konnten" (123). Mitten in dieser Anfechtung werde, so Hamm, ein „Umbruch erkennbar, den man als Beginn einer reformatorischen Neuorientierung verstehen kann" (124). Die Anfänge dieser „reformatorischen Umorientierung" (128) Luthers sieht Hamm – die Frühdatierung scheinbar bestätigend – vor Beginn der im Sommer 1513 einsetzenden Ausarbeitung der Psalmenvorlesung (128). Noch weiter zurück geht er mit dem Gespräch Luthers mit Staupitz über die Buße – 1508/09, möglicherweise aber auch „erst nach dem Sommer 1511" (132). Und noch mehr: „Schon im Zeitraum zwischen 1507 und 1513 erfuhr der junge Mönch und Theologe jene Radikalität der Anfechtung, die ihm eine neue Einsicht in die völlige, niemals real zu beseitigende Sündhaftigkeit des Menschen eröffnete" (141). Doch betont Hamm den Prozesscharakter dieser „allmählichen reformatorischen Neuorientierung" (131), die „bis in das Jahr 1520 hinein wichtige Schübe erfährt" (140), also vor dem Jahr der drei großen reformatorischen Reformschriften nicht zum Abschluss gelangte. Hamm findet für das Prozesshafte eine gelungene Formulierung: „Der gedehnte Blick für das Allmähliche schiebt sich vor die Fixierung von Durchbrüchen" (142).

Doch fragt sich der Rezensent, ob man, wenn man schon die „Wenderhetorik" verabschiedet und das Denken in Früh- oder Spätdatierungen aufgibt, nicht noch weiter gehen und einräumen sollte, dass alles Reden

von „reformatorischen" Neuorientierungen ein Reden „post festum" und ein Urteilen vom Ergebnis und somit von 1520/21 her ist? War denn nicht die ganze „reformatorische Neuorientierung" vor 1520 nicht immer noch katholisch integrierbar? War nicht die Autoritätsfrage entscheidend, mit der Luther – auch hier gab es „Schübe", Schübe unter den Kampfbedingungen des Ketzerprozesses – zunächst 1518 die Autorität des Papstes und 1519 die Autorität der Konzilien verneinte, um schließlich nur noch die Autorität des sola scriptura" gelten zu lassen?

Der außerordentlich anregende Band enthält darüber hinaus Beiträge von Volker Leppin („Humanismus und Mönchtum. Überlegungen zu ihrer Bedeutung für ein Verständnis der Wittenberger Reformation"), Marc van Wijnkoop Lüthi („Wolfgang Musculus und das Mönchtum"), Herman J. Selderhuis („Luther ‚totus noster est'. The reception of Luther's thought at the Heidelberg theological faculty 1583–1622"), Athina Lexutt („‚Der Mönch braucht keine Gelehrsamkeit'. Luther zwischen Theologie und Religion in der Beurteilung Johann Salomo Semlers. Ein Beitrag zur Rezeption des Themas ‚Reformation und Mönchtum' im 18. Jahrhundert"), Volker Mantey („Das Verständnis der Reformation als Epoche bei Ferdinand Christian Baur – nebst einem Ausblick auf das Verhältnis von Reformation und Mönchtum") und Volkmar Ortmann („Luther und das Mönchtum als Thema der Lutherforschung im 20. Jahrhundert"). Hinzugefügt ist eine von Saskia Schultheis erstellte Bibliographie, die man um einige Titel ergänzen könnte. Was bedauerlicherweise fehlt ist ein Register.

Köln und Fribourg (Schweiz) *Harm Klueting*

Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645. Herausgegeben von *Sr. Ursula Dirmeier CJ.* 4 Bde., Münster: Aschendorff 2007 (Corpus Catholicorum; 45–48). viii, 792 / 658 / 559 / 304 Seiten, gebunden. ISBN: 978-3-402-03459-0 / 03460-6 / 03461-3 / 03462-0.

Die Engländerin Mary Ward (1585–1645) gehört zu den interessantesten und umstrittensten Frauen der frühneuzeitlichen Kirchengeschichte Als überzeugte Katholikin agitierte sie im katholischen Untergrund zur Zeit der Religionskriege und schloss sich den gegenreformatorischen Initiativen der Jesuiten an. 1610 gründete sie im belgischen Saint Omer, dem Stützpunkt der englischen Jesuiten auf dem Kontinent, eine religiöse Frauenvereinigung, deren Mitglieder gemeinsam mit den Jesuiten solche Aktivitäten vorantreiben sollten. Ihrer Herkunft nach wurden sie als „virgines anglicae", auf Deutsch später als „Englische Fräulein" bezeichnet. Seit den 1620er Jahren konzentrierte sich ihr Tätigkeit auf die Erziehung von Mädchen, die sich als Multiplikatorinnen an unterschiedlichen Brennpunkten für die katholische Sache einsetzen sollten. Mary Ward initiierte zwischen Belgien und Rom zahlreiche „Häuser", richtete Schulen ein und engagierte sich für die Rekatholisierung. Bis in die Gegenwart blieben die „Mary-Ward-Schwestern" unter der Bezeichnung „Institutum Beatae Mariae Virginis" (IBMV), seit 2004 unter dem Namen „Congregatio Jesu" (CJ) als weiblicher Schulorden wirksam. Trotz der persönlichen Nähe zu einzelnen Jesuiten kämpfte Mary Ward allerdings Zeit ihres Lebens vergeblich um die Anerkennung ihrer Gemeinschaft als weibliches Pendant zu den Jesuiten. Erst 1979 wurde es offiziell möglich, die jesuitischen Konstitutionen teilweise zu übernehmen, erst 2004 vollständig mit Ausnahme jener Passagen, die sich auf das Priestertum beziehen.

1631 waren die „Jesuitissae", wie die Frauen von den Zeitgenossen genannt wurden, durch ein Dekret Papst Urbans VIII. formell verboten worden; die bestehenden Gemeinschaften sollten aufgelöst werden. Das Verbot zog weite Kreise, forderte führende Persönlichkeiten in Politik und Klerus zu Stellungnahmen heraus und ließ sich nur partiell durchsetzen. Mary Ward galt allerdings als persona non grata, sie durfte zeitweise nicht als Gründerin genannt werden, und auch die Historiographie blieb von diesem Verdikt geprägt. Erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts wurden die Quellen zur Geschichte Mary Wards, der Ordensgründung und zum Konflikt mit den römischen Behörden allmählich erschlossen.

Mit den von der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum herausgegebenen Bänden liegt nun erstmals eine kritische Edition des umfangreichen Quellencorpus vor. Damit wird nicht nur die Geschichte Mary Wards und die konfliktreiche Frühzeit der Congregatio Jesu zugänglich gemacht. Darüber hinaus eröffnet die Fülle der Dokumente einen neuen Blick auf innerkirchliche Entwicklungen im frühen 17. Jahrhundert, die bislang noch kaum zur Kenntnis genommen worden sind. Die hier edierten Selbstzeugnisse, Korrespondenzen, Gutachten, Rundschreiben und Verordnungen bieten ergiebiges Material für weiterführende Untersuchungen nicht nur zur Frömmigkeits- und Ordensgeschichte und zur katholischen Konfessionalisierung, sondern auch zum Status der Jesuiten und zum Selbstverständnis der Diözesanbischöfe im nachtridentinischen Katholizismus. Darüber

hinaus ermöglichen sie neue Erkenntnisse zu bislang von der Kirchengeschichte erst ansatzweise erforschten Themen. Dazu gehören die kirchenpolitischen und theologischen Ambitionen von Laien, der Stellenwert semireligioser Gemeinschaften, die (kirchliche) Bildungsgeschichte und nicht zuletzt das Geschlechterverhältnis in der Frühen Neuzeit.

Die in sechs Sprachen (vor allem in Latein und Englisch) verfassten Quellen sind chronologisch aneinandergereiht, was eine Auswertung des reichhaltigen Materials unter systematischen Fragestellungen zwangsläufig etwas erschwert. Einführende Einleitungen und ein umfangreicher Anmerkungsapparat erleichtern allerdings das Verständnis, und ein ausführliches Register im letzten Band ermöglicht es, die notwendigen Querverbindungen herzustellen. Insgesamt bietet sich hier ein einzigartiger Fundus an Dokumenten, die unter sehr unterschiedlichen Gesichtspunkten nun erstmals ausgewertet werden könnten. Es ist also zu hoffen, dass das umfangreiche Material nicht nur in der Kirchengeschichte eine intensive Beachtung und Bearbeitung erfährt.

Saarbrücken *Anne Conrad*

Otte, Hans, Hans Schneider (Hrg.): Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die „Vier Bücher vom wahren Christentum", Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, Göttingen, V & R unipress, 2007, 435 S., Geb., ISBN 978-3-89971-386-2.

Schon der Titel des vorliegenden Sammelbandes „Frömmigkeit oder Theologie" suggeriert die eigentümliche Ambivalenz, die für die Stellung des Autors der berühmten „Vier Bücher vom wahren Christentum" bis heute im Luthertum bezeichnend ist. War Arndts Frömmigkeitsprogramm Teil einer die *Confessio Augustana* sprengenden eigenständigen Theologie oder verdankte es sich einer Reformbemühung, die innerhalb der vorgegebenen Grenzen lutherischer Dogmatik ein praxisorientiertes Christentum anstrebte und eine genuin lutherische Frömmigkeit propagierte? - Es ist diese Frage, der sich die einzelnen Beiträge des Sammelbandes in unterschiedlicher Intensität widmen. Dies tun vor allem jene Aufsätze, die sich mit dem Christentumsverständnis Arndts auseinandersetzen und den zweiten, zentralen Teil des Bandes ausmachen. Dazu gehören die Beiträge von Wolfgang Sommer, Athina Lexutt, Hermann Geyer, Carlos Gilly und Inge Mager. Im vorausgehenden ersten Teil wird mit den Studien von Hans Schneider, Markus Matthias, Wolfgang Breul und Ernst Koch eine (kirchen)historische Kontextualisierung von Arndts Werdegang vorgenommen, die wichtiges, detailreiches Material bietet, um die Frage danach, wie man Arndts theologische Auffassungen aus seiner Zeit heraus zu verstehen hat, beantworten zu können. Der dritte und letzte Teil ist der rezeptionsgeschichtlichen Perspektive vorbehalten und kann in drei Schwerpunkte untergliedert werden: Die Beiträge von Martin Brecht und Johann Anselm Steiger fokussieren die frühen Debatten um Arndts Orthodoxie; Johannes Wallmann und Tobias Kaiser gehen auf den Einfluss Arndts bei Spener und Zinzendorf ein; Stefan Reichelt thematisiert die Rezeption der „Vier Bücher vom wahren Christentum" in Russland und Reinhard Lieske stellt schließlich die Frage nach der Realisierung des emblematischen Bild-Text-Programms Arndts in Kirchenausmalungen des späten 17. und des 18. Jahrhunderts.

Die zentrale Fragestellung des Bandes wird bereits im ersten Beitrag des Mitherausgebers und einschlägigen Arndt-Forschers Hans Schneider offensiv angegangen: Schneider behauptet, dass Arndts Verständnis vom wahren Christentum ein individualistisches sei, wobei das Subjektiv-Innere gegenüber dem nur als äußerlich verlautbarten Kirchenchristentum bevorzugt würde. Das Kirchenverständnis spiele bei Arndt daher eine nur geringfügige, eher restriktiv-regulative Rolle. Die „Vier Bücher vom wahren Christentum" vertreten nach Schneiders Auffassung eine von der lutherischen Orthodoxie abweichende Theologie und seien allein in ihrer domestizierten Form, nämlich als Erbauungsbücher, innerhalb des Luthertums rezeptionsfähig gewesen. Mag Schneider zwar, was die Beurteilung von Arndts Theologie betrifft, tendenziell zuzustimmen sein, so wirkt sein Blick auf Arndts Kirchenverständnis, wonach kirchliche Zucht bei Arndt eine allein restriktiv-kontrollierende Funktion innehätte, doch stark verkürzt. Denn die radikale Subjektivierung des Glaubens muss in dem Moment scheitern, da ein ausgeprägtes Bewusstsein von der Sündhaftigkeit des Menschen vorhanden ist. Dieses Bewusstsein, das zugleich das Bewusstsein der grundsätzlichen menschlichen Schwäche als der *conditio humana* impliziert, kann Arndt kaum abgesprochen werden, so dass sich bei ihm ein spannungsreiches Taxieren zwischen individualisierter und an der kirchlichen Gemeinschaft partizipierender Glaubenspraxis findet. Arndt unternimmt folglich den Versuch, die Schwäche der Einzelnen in der kirchlichen Gemeinschaft aufzufangen, die subjektive Glaubenserfahrung in die Gemeinschaft einzubinden und dadurch den Glauben aller beteiligten Individuen zu stärken. Insofern ist das kluge Urteil Wolfgang Sommers zu

Arndts Predigtwerk gerade auch auf Arndts Kirchenverständnis applizierbar:

„Aber die am Psalter sich erbauende, innerliche Frömmigkeit bleibt nicht abgekapselt von der Welt und selbstgenügsam bei sich selber, sondern drängt nach außen, zur Gestaltung der äußeren Verhältnisse im Zusammenleben der Menschen im Geist Christi." (105)

Auch Athina Lexutt kommt in ihrem Überblick zu Arndts Verhältnis zum lutherischen Bekenntnis zu einem ähnlichen Urteil wie Sommer, verkennt aber m. E. die Eigendynamik, die mit der Rezeption ‚heterodoxer' mystisch-naturphilosophischer Inhalte verbunden ist. Diese macht die Einbindung in „traditionell-lutherisches Gedankengut" (120) eben nicht oder nicht immer ohne Verlust auf beiden Seiten möglich.

Die von Markus Matthias in seinem Beitrag zurecht geäußerten Zweifel am Begriff der Frömmigkeitskrise, wie ihn Winfried Zeller vertrat und den Matthias überzeugend zu dekonstruieren versteht, sollten dazu Anlass geben, die Arndtsche Kritik an der zeitgenössischen theologischen Praxis eingehender zu kontextualisieren und präziser zu bestimmen als das bislang geschehen ist. Dies vermag dann auch Aufschlüsse über Arndts Kirchenverständnis zu geben und eine nähere Begründung für die regulative Kontrollfunktion zu liefern, die Arndt der Kirche als sozialer Organisationsform zuschreibt und die er – und das hat Schneider unerwähnt gelassen – vor allem mit Blick auf die professionelle Pflichterfüllung der kirchlichen Amtsträger realisiert sehen wollte.

Ein gelungenes Beispiel historischer Kontextualisierung bieten Wolfgang Breul, der Arndts Haltung zum Taufexorzismus analysiert, indem er sie in den Kontext der konfessionellen Entwicklung Anhalts stellt, und Ernst Koch, der Arndts Eislebener Zeit beleuchtet.

Der oben erwähnten Eigendynamik der Rezeption heterodoxer Strömungen werden die Beiträge Hermann Geyers und Carlos Gillys gerecht.

Geyer arbeitet das theologische Programm Arndts heraus, indem er auf die abendländische Tradition der Buchmetaphorik rekurriert und nachzuweisen sucht, dass für die Theologie Arndts das innere Buch des Herzens Priorität hat. Dass es hierbei zu Verschiebungen und Verformungen lutherischer Glaubensinhalte kommt, steht dabei außer Frage. Geyer weist aber zurecht darauf hin, dass der Stand der Dogmatisierung und der theologischen Ausbildung innerhalb des Luthertums zur Zeit Arndts bei der Einordnung Arndts mit berücksichtigt werden muss. Der „dogmatische Leisten" (so Geyer S. 159) war ein Leisten, der noch nicht fixiert war und dessen Grenzen erst noch ausgemacht werden mussten. Insofern ist ein allzu strenger Abgleich der theologischen Inhalte bei Arndt mit den in der *Confessio Augustana* formulierten Glaubenssätzen zwar eine sicher lohnende intertextuelle Analyse, sagt aber über das zeitgenössische Interpretationspotential, die lutherische Theologumena haben konnten, nicht viel aus. In dieser Hinsicht sind nun die lesenswerten Beiträge von Martin Brecht und Johann Anselm Steiger erfreulich aufschlussreich, die beide die komplexe Rezeption Arndts im Luthertum und den Disput um dessen Orthodoxie an konkreten Beispielen veranschaulichen. Auch Inge Mager, die den Entstehungsbedingungen der „Vier Bücher vom wahren Christentum" nachgeht, interpretiert Arndt als einen praxisorientierten Lutheraner, der sich mitten im Prozess dogmatischer Grenzziehungen und Selbstdefinitionen des Luthertums befindet.

Gilly zeigt im Anschluss an Geyer kenntnisreich die hermetisch-neuplatonischen Motive in Arndts Denken auf, bezieht sich dabei in der Hauptsache auf Arndts Frühschrift „De antiqua philosophia" und votiert dafür, „Arndt so zu nennen, wie er sich und seine Lehre sowohl in den jungen wie auch in den späten Jahren selber bezeichnet hat, nämlich als Theosoph und als Theosophie." (197) Angesichts der Bedeutung, die dem von der weiteren geschichtlichen Entwicklung nicht unbeeinflusst gebliebenen Begriff der Theosophie heute zukommt, führt die Bezeichnung Arndts als Theosoph aber eher zu Missverständnissen, so dass von seiner Anwendung auf Arndt abzuraten ist.

Überhaupt ist die Frage danach, was Arndt nun eigentlich gewesen ist, Lutheraner, Paracelsist oder Mystiker, eine Frage, die wissenschaftlich kaum zu neuen Perspektiven führt. Sinnvoller ist es da schon, sich den Formierungsprozessen der lutherischen Orthodoxie sowie der empirischen Naturwissenschaft in der frühen Neuzeit zu widmen, um die diskursiven Bedingungen, unter denen Arndt stand, zu eruieren. Dazu gehört auch der von Gilly hervorgehobene Begriff der Erfahrung, der keineswegs nur dem Paracelsismus eigen ist, wie Gilly meint, sondern auch im ‚modernen' Aristotelismus und Galenismus der frühen Neuzeit eine prominente Rolle spielt. Gleichwohl hatte gerade der alchemomedizinisch-paracelsistische Erfahrungsbegriff und nicht der galenistische oder aristotelische für Arndt eine enorme Bedeutung, fragt sich nur, warum.

Insgesamt stellt der von Hans Otte und Hans Schneider herausgegebene Band durchgehend qualitativ hochwertige und lesenswerte

Beiträge bereit. Dass darin die gegenwärtige theologische Kontroverse um Johann Arndt so offen in durchaus gegensätzlichen Einschätzungen Arndts zum Ausdruck kommt, muss dem Band in besonderem Maße positiv angerechnet werden. Dies zeigt, wie vielschichtig Arndt in die Diskurse seiner Zeit involviert war.

Fazit: Der Tagungsband ist ein anregender und weiterführender Beitrag zur Arndt-Forschung, der indes auch die Grenzen definitorischer und kategorischer Zuweisungen in der Wertung Arndts aufzeigt. Und er macht deutlich, was im Gegensatz dazu durch strikte historische Kontextualisierung zu leisten ist.

Halle *Hanns-Peter Neumann*

Precht-Nußbaum, Karin: Zwischen Augsburg und Rom. Der Pollinger Augustiner-Chorherr Eusebius Amort (1692–1775). Ein bedeutender Repräsentant katholischer Aufklärung in Bayern (Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim, Bd. 7), Paring, Augustiner-Chorherren-Verlag, 2007, 695 S., 978-3-936197-07-5.

Seit Sebastian Merkle in den dreißiger Jahren des zurückliegenden Jahrhunderts auf das Phänomen der „Katholischen Aufklärung" in Oberdeutschland aufmerksam gemacht hat, unternahm auch die bayerische Landesgeschichtsforschung viele Anstrengungen, diese Sonderform der europäischen Kulturbewegung für ihren Arbeitsbereich nachzuweisen. Sie wusste sich damit einig mit entsprechenden Bemühungen in Österreich, Italien, der Schweiz, Schwaben und Franken. Auf diesem Wege wurde ein wichtiger Beitrag zu einer differenzierten Sicht erarbeitet. Die Wegbereiter auf diesem Forschungsfeld waren Max Spindler, Andreas Kraus, Ludwig Hammermayer und Richard van Dülmen Doch muss beim Blick auf die Aufklärungsforschung festgestellt werden, dass die von diesen Protagonisten ausgelösten und zahlreichen Mitstreitern ausgearbeiteten Forschungsimpulse noch nicht hinreichende Beachtung erfahren. Dafür ist auch der Name Eusebius Amort ein Beleg. Er findet in zusammenfassenden Darstellungen zur Epoche nur ausnahmsweise Berücksichtigung.

Voraussetzung für ein Zurechtrücken der Forschungsakzente ist die Erarbeitung von überzeugenden Grundlagenwerken, die den Blick mit Nachdruck auf die entscheidenden Persönlichkeiten und deren Leistung lenken. Dazu gehören vor allem Biographien der wegweisenden Einzelpersonen. Aus diesem Grunde ist die unter Betreuung von Manfred Weitlauff angefertigte theologische Dissertation an der Universität München, nur zu begrüßen. Ihr kommt eine über die untersuchte Persönlichkeit hinausweisende Bedeutung für die Aufklärungsforschung zu. Mit Nachdruck stellt sie den herausragenden Rang des Pollinger Chorherren heraus. Er gehört zu Wegbereitern der Frühaufklärung in Bayern, von dem wegweisende Impulse zur Rezeption und auch Adaption dieser Kulturbewegung für die katholische Welt ausgegangen sind. Diese haben sich nicht nur auf sein Haus beschränkt, zu dessen damaliger Blüte Amort wesentlich beigetragen hat, sondern auch für das oberdeutsche Umfeld. Einmal mehr wird der Vorsprung der geistlichen Gelehrten deutlich gemachte, die den weltlichen Wissenschaftlern den Weg bereitet haben. Die Biographie ersetzt die vorliegenden älteren Arbeiten über Amort, die den Blick immer auf Einzelaspekte gerichtet hatten, und bemüht sich um ein Gesamtbild. Dieses wird auf dem umfassend zusammengetragenen und mit Bedacht unter vielen Aspekten ausgewerteten Quellenmaterial aufgebaut. Auf diesem Wege wird eine Bestätigung des bisherigen Bildes erarbeitet: Eusebius Amort war einer der bedeutendsten deutschen Theologen des 18. Jahrhunderts und einer der Hauptvertreter der katholischen Aufklärung, der ein Leben lang mit Beharrlichkeit um die Durchsetzung seiner Ideen und Ideale gerungen hat. Zutreffend wird er als späte Verkörperung des an der Enzyklopädie orientierten Gelehrtenideals des Uomo universale vorgestellt, der sich trotz vielfältiger Verdienste auf unterschiedlichen Gebieten in erster Linie als Theologe verstanden und betätigt hat. Bemerkenswert ist sein ausgedehnter Wirkungskreis, der durchaus in den protestantischen Norden Deutschlands und in den romanischen Süden Europas hineinreichte; von der gerade den Klostergelehrten oftmals zum Vorwurf gemachten Engstirnigkeit kann keine Rede sein. Dabei verfällt die Autorin andererseits gewiss nicht der Gefahr der Überzeichnung des Bildes, indem sie sachgerecht den Eklektizismus als entscheidendes Arbeitsprinzip (S. 631) herausstellt.

Die Biographie ist vorzüglich recherchiert, überlegt aufgebaut und breit ausholend, aber gut geschrieben. Besonders wertvoll ist das Verzeichnis der vielen Schriften Amorts (S. 17–33) mit exakten bibliographischen Angaben und genauen Fundstellennachweisen. Die Dissertation stellt einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der deutschen Aufklärung aus süddeutscher Perspektive dar. Zusammen mit den wichtigen Arbeiten von Andreas Kraus über P. Roman Zirngibl (1954), Richard van Dülmen über Propst Franziskus Töpsl (1967) und Werner Haefs über Lorenz Westenrieder

(1998) muss sie Anlass sein, dem Süden bei der Behandlung der Aufklärung in Deutschland eine gewichtigere Stellenwert zuzuerkennen

München *Alois Schmid.*

Schmidt, Alexander: Vaterlandsliebe und Religionskonflikt. Politische Diskurse im Alten Reich (1555–1648) (Studies in Medieval and Reformation Traditions Bd. 126), Leiden/Boston: Brill 2007, 512 Seiten, ISBN 978-90-04-16157-3.

Die Vorgeschichte des modernen Nationalismus gehört zu den Themen, die in den letzten 15 Jahren die meiste Aufmerksamkeit der Frühneuzeitforschung genossen haben. Alexander Schmidt gräbt nach etwaigen Wurzeln in Deutschlands Konfessionellem Zeitalter, indem er das patriotische Vokabular politiktheoretischer Schriften, späthumanistischer Kosmographien und der Flugschriften analysiert. Wenn der Autor einleitend erklärt, er wolle „ausgehend vom Begriff des Vaterlandes ... den nationalen Patriotismus ... rekonstruieren" (1), macht er gleich zwei Vorentscheidungen deutlich: Ihn interessiert nicht die Gemengelage unterschiedlich großer Heimaten, er blendet subnationale Loyalitäten (jedenfalls nach Überzeugung des Rezensenten wirkten sie im alltäglichen Lebensvollzug vormoderner Menschen viel stärker als die „Nation") aus; und versucht auch nicht, räumlich verortbare mit nichträumlichen Identitätsankern wie der Konfession zu verrechnen. Er analysiert nicht die Gemengelage von Identitätsangeboten, fokussiert eine einzelne Komponente, die „nationale".

Spielen subnationale Loyalitäten in der Studie tatsächlich keine Rolle, begegnet die Konfession doch auf Schritt und Tritt. Denn was im antiken – vom Humanismus revitalisierten – Denkhorizont einmal integrieren sollte, wurde in den Jahrzehnten um und nach 1600 konfessionspolitisch instrumentalisiert, sollte nun nicht selten polarisieren, sogar ausgrenzen. Patriotisch tönende Einigkeitsappelle katholischer Autoren konnten Weltanschauungspluralität diffamieren, Homogenität einfordern. Vor allem aber bediente sich die evangelische Kampfpublizistik „nationaler" Versatzstücke, die Wohlfahrt des Reiches sei mit „bäpstischem", „jesuitischem" und „spanischem" Wesen unvereinbar. Zum evangelischen Standarddiskurs gehörte auch die Beschwörung der „freyheit" – von ungebührlichem kaiserlichem Zentralismus wie von Gewissenszwang, das waren in evangelischer Warte die beiden Seiten der einen Medaille. Die Libertät war deshalb nicht etwa der sozial und konfessionell integrierende Zentralwert eines deutschen „Reichs-Staats" (Georg Schmidt), sondern konfessionelle Kampfparole. Nach Ansicht Alexander Schmidts sind „drei Faktoren" dafür verantwortlich, dass sich katholische Druckwerke patriotischen, gar nationalen Vokabulars „geradezu zurückhaltend" bedienten: dass dieses Thema eben schon von der evangelischen Gegenseite besetzt schien; die nachtridentinische „Europäisierung des deutschen Katholizismus"; sowie der geringere „Stellenwert von Geschichte im katholischen Bildungskanon" (426f.). Ob der Autor nicht die beiden wichtigsten Gründe übersehen hat? Das politische System des Reiches wirkte, seines katholischen Oberhaupts, der katholischen Majorität am Reichstag und vieler anderer Züge wegen, strukturell prokatholisch, die Altgläubigen hatten nationales Pathos gar nicht nötig – es genügte, auf „Gehorsam" dem Kaiser gegenüber zu pochen und die evangelische Bereitschaft einzufordern, sich systemverträglich zu verhalten, also wieder und wieder majorisieren zu lassen. Dann sind die Kampfschriften des Konfessionellen Zeitalters ja so krass parteiisch, dass man konstruktive Wirkungen ins gegnerische Lager hinein ausschließen kann. Die eigenen Reihen waren angesprochen, sollten geschlossen werden; was nun auf evangelischer Seite viel dringlicher schien, wo sich zwei exklusive Wahrheitsmonopole sonntags perhorreszierten, um werktags leidlich politisch zusammenarbeiten zu müssen, und wo mit Kursachsen das Kernland der Reformation „politice Bäpstisch" agierte. Offenkundig sollte patriotisches Pathos die evangelischen Integrationsdefizite kompensieren, wenigstens überdecken. Die Beschwörung der Patria sollte also durchaus zusammenschweißen: doch eben nur die eine Hälfte des Reichsverbandes.

Außer Flugschriften analysiert Schmidt auch die in den letzten Jahren wieder und wieder hin- und hergewendeten humanistischen Kosmographien auf ihre Germania-Bilder hin, ohne der nicht mehr überschaubaren Literatur hierzu Überraschendes anfügen zu können. Fürs Thema viel ergiebiger, auch nicht so überforscht sind die frühen politiktheoretischen Schriften, deren Autoren sich vor die Aufgabe gestellt sahen, die griechische, mehr noch die römische Tugendethik zu aktualisieren, dabei in den großen autoritativen Texten, etwa bei Cicero, wiederholt über Begriffe wie „respublica", „salus publicus" oder eben „patria" stolperten. Offenbar war die dort vorgefundene „patria" eine wichtige Kategorie mit affektiven wie normativen Komponenten: Liebe zur Heimat, daraus fließende Verpflichtungen. Das galt es aufzugreifen; die in späteren Stadien des Patriotismusdiskurses wichtigen voluntaristischen und konktraktualisti-

schen Elemente fehlen im Konfessionellen Zeitalter noch gänzlich.

Große Prägnanz gewann die sentimentale, opferbereite Loyalität zur Patria in der frühen politologischen Literatur um 1600 nicht, offenbar aus verschiedenen Gründen: Zum einen benützten die Autoren ihre antiken Quellen wie Steinbrüche, vieles stammt ohnehin aus zweiter und dritter Hand, Exempel- und Sentenzensammlungen und fügt sich zu keinerlei System zusammen. Auch die Applikation antiker Begriffe auf eine ganz andersartige politische Realität wurde nicht systematisch vorangetrieben und blieb prekär – wo gab es im Reich des 16. Jahrhunderts den „civis" mit staatsbürgerlichen Rechten, gar Partizipationsansprüchen? War die Berufung auf die Patria „oft gekoppelt an eine konstitutionelle Theorie, die die Macht des Monarchen ständisch einschränkte" (21), sollte sie „der Macht- und Verhaltenskontrolle des Fürsten dienen" (53) – oder erfolgte sie „vor allem im Zusammenhang mit den Pflichten der Untertanen" (48)? Wird die Patria, „verglichen" mit Termini wie „respublica, universitas, regnum und civitas ... seltener, dafür oft im Zusammenhang mit Not, Krieg und Widerstand gegen einen Tyrannen" (66), also vor allem in besonderen Ausnahmesituationen beschworen? Interessant ist die Beobachtung des Autors, dass im zuletzt erwähnten Kontext die robuste Behauptung der bedrängten Patria zunehmend über subtile Erörterungen der Gerechtigkeitsfrage („bellum iustum"!) gestellt wurde: Symptom für einen Substanzverlust der Iustitia im Rahmen der herkömmlichen Kriegsdoktrin, den man auch anderswo beobachten könnte (was aber nicht Thema dieser Studie war).

Das „geliebte Vaterland" wird in konfessionellen Kampfschriften oder gelehrten Abhandlungen beschworen, selten nur in Verhandlungsakten oder Beratungsprotokollen. Können wir der Patria der gedruckten Diskurse dennoch etwas über politische Realitäten ablesen, und was? Wir wissen schon lang (und erfahren bei Schmidt wieder), dass das „Vaterland" in der Publizistik zum Prager Frieden von 1635 viel häufiger begegnet als zuvor: ein zusätzliches Symptom für den aus anderen Gründen kaum bestreitbaren Sachverhalt, dass sich der deutsche Konfessionskrieg von den politiksteuernden Motivationen her entkonfessionalisierte? Andererseits beobachtet Schmidt, dass schon „die Krise des Religionsfriedens seit den 1580er Jahren ... mit einem Anstieg der patriotischen Rhetorik" einhergegangen sei, sie fungiere offenbar als „Sensor für politische Unsicherheit" (421). Wird die Patria beschworen, wenn sie sich über konfessionelle Gräben hinweg wiederzufinden beginnt, oder wenn sie zu zerfallen droht? Eindeutige Rückschlüsse von der publizistischen Bühne auf die der ‚Realpolitik' scheinen sich nicht anzubieten.

Auf einige kleinere Mängel der aufwendig recherchierten und substantiellen Dissertation sollte der Leser hingewiesen werden: Dass „die Reichsstände ... trotz Kurientrennung im Reichstag ... untereinander" einen „symmetrisch-gleichberechtigungsbezogenen Beratungsbegriff ... beanspruchten" (49), gilt für Schmidts Untersuchungszeitraum nicht, und danach lange Zeit nur für eine forciert antikurfürstliche Minderheit im Fürstenrat, die reichsstädtischen Voten blieben ohnehin marginal. Die Formulierung, dass der Augsburger Religionsfrieden „von der politischen Elite nur als ein Notbehelf verstanden" worden sei (193), ist jedenfalls missverständlich (so konnten ihn die Protestanten gar nicht emphatisch genug unter die „leges fundamentales" des Reiches einreihen), ebenso ein vermeintliches „Stichjahr 1555" (ein Stichdatum ist regulatives Prinzip erst des Zweiten Religionsfriedens, von 1648). Der katholische Schreibtischextremist Andreas Erstenberger wird von Schmidt wiederholt ganz falsch eingeschätzt, so kann man nicht sagen, dass dieser „das Luthertum auf der Basis des Religionsfriedens ... akzeptierte" (237, vgl. 351), schon deshalb nicht, weil letzterer für Erstenberger gar keine Rechtskraft besaß. Inwiefern hielt Erstenberger „immerhin am status quo" fest, anders als „die Befürworter weitgehender Freistellung" (283)? Letztere lasen eben aus dem Text des Religionsfriedens, mit diskutablen Gründen, die allgemeine Freistellung heraus, andere Protestanten und alle Katholiken verfochten eine davon abweichende Lesart der Paragraphen von 1555. So kann denn auch keine Rede davon sein, dass die freie Bekenntniswahl der Untertanen „im Gegensatz zur offiziellen Auslegung des Augsburger Religionsfriedens" (51) stand, eine solche „offizielle" Auslegungsinstanz hat es gerade nicht gegeben. Dass Frieden in der „theologischen Tradition" des Abendlandes stets „als höchstes Gut" gegolten habe (374), muss bezweifelt werden, er besaß seinen Wert, aber nur in Verbindung mit der Iustitia, Theologen aller Jahrhunderte (und noch der soeben erwähnte Erstenberger) konnten den faulen Frieden, die Pax iniqua, in den kräftigsten Worten geißeln. Zwar dürfte die Iustitia schon in Schmidts Untersuchungszeitraum an Prägnanz eingebüßt haben, aber einer Entkoppelung Pax-Iustitia redete noch niemand das Wort. Pax wird erst später auf Ruhe und Ordnung einschrumpfen. Schließlich stimmt nicht, dass „in der herrschenden Meinung der zeitgenössischen Kriegslehre ... angesichts universaler Gerechtigkeit nur eine Seite im Recht sein" konnte (384), just um und nach 1600 reüssierte die Denkfigur des „bellum iustum ex

utraque parte" in der Völkerrechtsliteratur. Dass Schmidt in einigen wenigen Passagen nicht ganz exakt argumentiert, nimmt seiner substantiellen, sehr gedankenreichen Studie nicht ihren – großen – Wert.

Erlangen *Axel Gotthard*

Suda, Max Josef: Die Ethik Martin Luthers. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 108, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 221 S., Geb., ISBN 3-525-56337-X.

„Was hier versucht wird, ist eine kurze Darstellung der Ethik Luthers von ihren Quellen her, die seit dem Buch von Paul Althaus: Die Ethik Martin Luthers, 1965, nicht mehr geschrieben wurde" (7). Mit diesem Satz fasst Suda (S.) sein Unternehmen zu Beginn zusammen. Das relative Schweigen der Forschung hat seine Gründe, die in der Natur des Gegenstands liegen. S. hat sich ein hohes Ziel gesetzt, dem er z. T. auch gerecht wird. Manchen Stärken stehen freilich auch manche Schwächen gegenüber.

1. Zu den unbedingten Stärken des Buches gehört seine Gliederung. Wenn in der Luther-Forschung die „Ethik" im Schatten der „Dogmatik" steht, dann liegt das nicht zuletzt daran, dass beim Reformator selbst das Gefälle in eben dieser Richtung verläuft. Das erste gute Werk ist der Glaube, und für die Bewertung der übrigen Werke ist entscheidend, ob sie aus dem Glauben getan werden oder nicht. Diesem Gefälle wird S. gerecht, wenn er Luthers Ethik beispielsweise eine „*Ethik des Glaubens*" (89), eine „Ethik aus der Rechtfertigung und mit der Rechtfertigungslehre" (38) oder „eine Reflexion über das Leben aus dem Glauben" (14) nennt. Doch mehr als das: auch die Gliederung trägt der Besonderheit Luthers Rechnung, indem sie Rechtfertigung, Glaube, Sünde, Unglaube und die zwei Regierweisen Gottes in ihrer Bedeutung für das christliche Leben thematisiert, ehe sie – auf S.138! – mit dem Berufsgedanken zu den traditionellen Themen der Ethik überleitet. Und noch diese werden in ihrer Selbständigkeit relativiert, indem sie unter den Berufsgedanken („In Luthers Lehre vom Beruf kommen alle seine ethischen Gedanken zusammen", 138) gestellt und dieser wiederum als Einsicht aus dem „gerechtmachenden Glauben" (199) beschrieben wird. Für ein Buch zur Ethik ist eine solche Struktur und Gewichtung ungewöhnlich, aber im Blick auf Luther genau sachgemäß. S. möchte Luther nicht rhapsodisch, sondern „aus seinem ethischen Gesamtkonzept" (158) verstehen, und das gelingt ihm.

2. Eine weitere Schwierigkeit der Luther-Darstellung, insbesondere wenn es um ethische Themen geht, liegt in der Distanz zwischen damaligem und heutigem Welt-, Menschen- und Gesellschaftsbild. Zwei extreme Wege der Darstellung werden hier immer wieder begangen: Entweder die Interpreten beschränken sich auf ein möglichst pünktliches Referat Luthers, ohne den garstigen Graben der Geschichte überspringen zu wollen, oder Luther wird hemmungslos aktualisiert. Es gibt aber auch einen Mittelweg, wie ihn besonders eindrucksvoll Oswald Bayer eingeschlagen hat: Luthers Aktualität wird gerade in seiner Widerständigkeit gegen die Moderne namhaft gemacht. Auch S. geht einen solchen Mittelweg, unterscheidet sich dabei freilich charakteristisch von Bayer. Beiden gemeinsam ist das Ziel einer „Vergegenwärtigung" (77), das Luthers Gedanken für „nicht einfach nur zeitgebunden" (22) hält. Beiden gemeinsam ist ebenso die Kritik an *vorschnellen* positiven Bezugnahmen auf Luther (vgl. bei S. etwa die zutreffende Kritik an einer modernetheoretischen Vereinnahmung der Berufslehre im Sinne der Säkularisierungsthese, 138). S.s Bild der Moderne ist jedoch weniger einseitig als das Bayers. „Luther ist, so behaupte ich, zugleich als vormoderner wie als moderner Denker zu begreifen" (39). Das Spiel zwischen Luther und der Moderne soll, wenn man so will, bei S. unentschieden ausgehen, indem manche Züge der modernen Lebensauffassung von Luther her in Frage gestellt werden, zugleich aber auch Kritik an Luther, besonders intensiv an seinem Teufelsglauben, geäußert wird. Das Ziel, das S. dabei verfolgt, dürfte, bekannten Vorbildern aus anderen Bereichen der Theologie folgend, darin zu sehen sein, das *eigentliche* Skandalon Luthers zur Geltung zu bringen, das eben in seiner Unterordnung allen menschlichen Tuns unter den Glauben besteht.

3. Im Willen zu einer in diesem Sinne ausgewogenen Vergegenwärtigung besteht eine zweite Stärke von S.s Buch. Nun wird dieser Wille allerdings konterkariert durch ein Bemühen um didaktische Plausibilisierung, das Luther durch Vergleiche so weit der Gegenwart annähert, dass entscheidende Nuancen und Differenzen verloren gehen. Das gilt schon für die Titelwahl des Buches, denn von einer „Ethik" Luthers kann man eigentlich nur in Anführungszeichen sprechen. Die Vergleiche mit Sartre (13) und Laotse (74) mag man noch hinnehmen, aber der Versuch S.s, die Bedeutung von Gesetz und Evangelium bei Luther mit der allzumenschlichen Alternative „Forderung und Strenge oder Verzeihung und Nachgeben" (67) zu explizieren, verharmlost unzulässig, was für Luther eine

Frage von Leben und Tod war (hier läge im übrigen ein Ansatzpunkt, um in Luthers häufigem Reden vom Teufel mehr als nur ein Relikt eines vergangenen Weltbilds zu sehen). Auch von der „logischen" Dialektik Hegels ist der in den Widersprüchen des Daseins zerrissene Luther weit entfernt (gegen 118). Die Gottesbeziehung ist bei Luther eine Beziehung *sui generis*; Gerechtigkeit vor Gott und Gerechtigkeit vor den Menschen liegen auf verschiedenen Ebenen. S.s *Ver*gleiche erweisen sich als *An*gleichungen, so dass das Spiel letztlich doch zugunsten der Moderne ausgeht. Vergleiche können, wenn sie gelungen sind, einen Gegenstand wunderbar anschaulich machen, sie können aber auch zur Verunklarung beitragen – und das passiert leider hier und da bei S. Seine Perspektive hat eklektische Züge (vgl. 102: „Im Großen und Ganzen bemühe ich mich in dieser meiner Darstellung, das Hilfreiche und Brauchbare an Luthers ethischen Reflexionen und Anweisungen herauszuarbeiten").

4. Hinzu kommen einige sachliche Ungenauigkeiten: Aristoteles als „Begründer der Ethik" (9), was zumindest dann problematisch ist, wenn man den Ethikbegriff *nicht* auf ein strukturiertes Unternehmen einschränkt – und mit einem solch weiten Ethikbegriff arbeitet S.; die Differenz „theologisch"-„anthropologisch" mit Bezug auf den Unterschied zwischen Rechtfertigungs- und Tugendethik (54); die Zuordnung von Papst- und Judentum allein zum weltlichen Bereich (116).

5. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach dem Lesepublikum, an das S. sich wendet. Vergleiche aus dem Alltagsleben und historische Erläuterungen deuten auf den Wunsch nach allgemeinverständlicher Darstellung hin. Aber andererseits finden sich mehrere längere, ja sogar eine mehr als eine Seite umfassende (42f) Zitation aus dem lateinischen Original (mit deutscher Übersetzung in den Anmerkungen), wie man sie sonst nur aus Forschungsmonographien kennt. Dies mag die Herausgeber veranlasst haben, die Arbeit in die Reihe der FSÖTh aufzunehmen. Angemessener wäre freilich aus Sicht des Rezensenten eine Reihe mit Einführungen für Studierende gewesen, und auch hier wäre vor einer eventuellen Neuauflage eine Überarbeitung notwendig.

Berlin *Friedrich Lohmann*

Tersteegen, Gerhard, Briefe Band 1 und 2, Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. V: Gerhard Tersteegen, Werke Band 7/1 und 7/2, hg. v. Gustav Adolf Benrath unter Mitarbeit von Ulrich Bister und Klaus vom Orde, Gießen, Brunnen Verlag / Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 663 + 605 S. inklusive Register der Personen, Orte und Bibelstellen, 2 Briefabbildungen, ISBN 978-3-7655-9409-0, ISBN 978-3-525-55339-8.

Tersteegen (1697–1769) gilt als bekanntester reformierter Laienprediger. Seine frömmigkeitsgeschichtliche Nachwirkung geht einmal zurück auf das erstmals 1729 veröffentlichte und danach erweiterte „Geistliche Blumengärtlein", das bis zu seinem Tod sieben Auflagen und bis ins 20. Jahrhundert zahlreiche Nachdrucke erlebte. Darin sind zusammengestellt seine „erbaulichen Schlussreime", „Betrachtungen" zu Versen aus den großen Prophetenbüchern sowie viele „geistliche Lieder", von denen einige bis in die Gegenwart in deutschsprachigen Gesangbüchern berücksichtigt werden und in Gottesdiensten immer wieder erklingen. Zum anderen gelten als Zeugnis seines Geistes die zwölf „Traktätlein" samt zugehörigen Anhängen und Zugaben. Diese wurden erstmals 1735 unter dem Titel der „Weg der Wahrheit, die da ist nach der Gottseligkeit" in einem Sammelband publiziert und bis ins 20. Jahrhundert nachgedruckt. Für die „Wolke der Zeugen" um Tersteegen sei auch auf dessen 1767 zusammengestellte „Kleine Perlenschnur" verwiesen, von der es bis zum Ende des 19. Jahrhunderts fünf Auflagen gibt. Sieht man diese drei Werke als eine Summe seines Denkens wie Wollens an, so ergibt sich daraus schon überaus eindrücklich das Bild eines zum Kaufmann ausgebildeten, dann aber als Bandwirker seinen Lebensunterhalt bestreitenden, ab 1727 Erweckungsversammlungen und häusliche Erbauungsstunden abhaltenden, tiefgründigen, auch katholische Frömmigkeit schätzenden Mystikers. Im Pietismus des 18. Jahrhunderts, der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts bis in die frommen Vereinshauskreise des 20. Jahrhunderts fand er eine breit gestreute, geistliche Erbauung suchende Leserschaft.

Der Rang Tersteegens spiegelt sich ebenfalls in einer Vielzahl von Aufsätzen und Büchern. Aus frömmigkeitsgeschichtlichem wie wissenschaftlichem Interesse beschäftigten sich deren Verfasser mit seiner Biographie. Manche verbanden dies mit einer Auswahl aus seinem Schrifttum. Dazu treten seit langem historische Abklärungen z. B. zur Frage der auf ihn einwirkenden fremdsprachlichen mystischen Literaturen, die er teilweise auch durch Übersetzungen in den deutschen Sprachraum

einspeiste. Andere Untersuchungen galten einer systematischen Darlegung seines theologischen Standortes, so z. B. seines Verständnisses von Rechtfertigung und Heiligung. Ferner gibt es Meditationen über Tersteegen-Lieder. Auch wurde er wichtig im ökumenischen Gespräch über heutige Spiritualität. Der mit all dem erreichte Forschungsstand musste unbefriedigend erscheinen, so lange nicht möglichst umfassend ein exakter Einblick in Tersteegens Seelsorgetätigkeit gelingt. Historisch kann dieser Blick nur zur vollen Schärfe ausreifen, wenn es erreicht wird, Tersteegens Korrespondenz umfassend zu sammeln wie zu kommentieren. Dazu bietet die im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus entstandene, hier anzuzeigende Briefedition der weiteren Forschung eine vorzügliche Chance.

Benrath und seine beiden Mitarbeiter hatten folgende Ausgangslage zu beachten: Der als Tersteegen-Biograph hervorgetretene C.P. van Andel edierte 1982 in der Serie der Texte zur Geschichte des Pietismus, Abteilung V, Band 8, alle ermittelbaren Briefe, die Tersteegen in niederländischer Sprache an Empfänger in Holland und Friesland geschrieben hat. Dieser Band berücksichtigt einerseits eine unmittelbar nach Tersteegens Tod im Jahr 1772 gedruckte Briefsammlung. Andererseits konnte van Andel in größerem Umfang mehr als 200 Jahre unbekannt gebliebene Briefe einbeziehen. Aber es gelang van Andel trotz intensivster Bemühungen nicht, alle Briefempfänger, deren Namen in der alten Briefsammlung getilgt wurden, wieder ausfindig zu machen. Auch die Datierung einiger Briefe blieb offen. Zu konstatieren war zudem, das Fehlen jeglicher Antwortschreiben an Tersteegen.

Vor den gleichen Problemen stand Benrath. Dennoch ermutigte die editorische Leistung van Andels, eine systematische Suche nach den in deutscher Sprache abgefassten Briefen aufzunehmen, die Tersteegen hauptsächlich an seinen Freundeskreis am Niederrhein wie im Bergischen Land gerichtet hat. Ein Mehrfaches war zu leisten: Der Ausgangspunkt einer Edition war vorgegeben durch die in Bibliotheken sehr selten gewordene gedruckte Sammlung der Geistlichen und erbaulichen Briefe Tersteegens über das inwendige Leben und das wahre Wesen des Christentums, Solingen 1773/1775, bzw. deren geringfügig erweiterter wie verbesserter Nachdruck, Spelldorf 1798/99. Nachdrucke von Tersteegen-Briefen im 19. und 20. Jahrhundert waren durchzusehen und deren Rückgriff auf die erste Sammlung nachzuvollziehen. Unter Heranziehung darüber hinausgehender, inzwischen entdeckter Korrespondenzstücke ergab sich, dass manche Briefe nur in der ältesten, 628 Stücke umfassenden Sammlung erhalten blieben. Allein schon aus diesem Grund bildet diese den Grundstock der vorliegenden Edition. Aber da die erste Sammlung weder eine chronologische noch eine sachthematische Ordnung erkennen lässt, ihre Zusammenstellung vielmehr durch den bis heute unbekannten Kollektor oder Editor einzig in der Reihenfolge der ihm nacheinander vermittelten Briefstücke erfolgte, musste hier ordnend eingegriffen werden. Die alte gedruckte Sammlung berücksichtigt zudem ohne nähere Präzisierung des Kriteriums nur Briefe, die der damalige Herausgeber als geistlich wie erbaulich ansah. Damit hatte er ein Auswahlprinzip aufgestellt, das viele Korrespondenzstücke unberücksichtigt lies. Diese einst übergangenen Briefe in jahrelanger Nachsuche möglichst umfassend aufzuspüren und sie in Verbindung mit der alten Sammlung zu einer Einheit zusammenzuführen, das ist eine außerordentliche, viele dem Benutzer dieser Edition verborgen bleibende Anstrengungen implizierende Leistung. Diese Mühen verliefen entgegen ersten Befürchtungen weithin erfolgreich. Für eine historisch-kritische wie theologische Erschließung Tersteegens bietet nämlich diese Edition eine allen wissenschaftlich-editorischen Ansprüchen gerecht werdende, ganz erheblich verbesserte wie verbreiterte Quellengrundlage an.

Wie schon bei den durch van Andel herausgegebenen Briefen waren Adressaten zu ermitteln wie Datierungen zu ergänzen. Ferner galt es, die in den Briefen erwähnten, in der ersten Sammlung anonymisierten Namen wieder einzufügen und Textstreichungen sowie weitere redaktionelle Eingriffe in die Originalbriefe möglichst zu eliminieren anhand erhaltener Vorlagen zur ersten Sammlung. All dies erfolgte in akribischer Sichtung aller Briefe, die in der ersten Sammlung vorliegen oder die inzwischen zusätzlich bekannt wurden. Das gesicherte Quellenmaterial wurde schließlich in einer allein als zweckmäßig angesehene chronologischen Reihenfolge angeordnet.

Für ihr Bemühen konnten Benrath und seine Mitarbeiter auf unterschiedliche Sammlungen von Tersteegen-Briefen wie Arbeiten verschiedener Forscher zurückgreifen. In der Einleitung zur Edition werden diese Vorarbeiten gebührend gewürdigt. Hier seien deshalb nur die wichtigsten Überlieferungen erwähnt. In den Nachdrucken des 19. Jahrhunderts blieben einige Briefe erhalten, die sonst heute nicht mehr nachweisbar sind; als schon gedruckte Quellen mussten sie in diese Neuedition einbezogen werden. Im Doppelnachlass der um die Erforschung Tersteegens bemühten Professoren W. und G. Goeters blieben u. a. zwei Kopienbücher, weitere Ein-

zelabschriften und 14 Originalbriefe erhalten, aus denen insgesamt 60 bislang unbekannte Tersteegen-Briefe zu berücksichtigen waren. Zugewinne in ungefähr gleichem Umfang ergaben sich aus den Sammlungen von Tersteegen-Briefen, die Eigentum der reformierten Gemeinde Barmen-Gemarke bzw. der Krefelder Mennonitengemeinde sind. Weniger umfangreich erwiesen sich die privaten Sammlungen von O. Merz, U. Bister und J.P. Kratz; aber auch aus ihnen galt es, bislang unbekannte Briefe neu aufzunehmen. Über zwei schon bekannte Briefe hinaus konnten aus der Universitätsbibliothek Lausanne weitere 14 bislang nicht beachtete Autographe einbezogen werden. Im Archiv des Evangelischen Brüdervereins, Waldbröl, der Landesbibliothek Dortmund und weiteren acht Bibliotheken – die Nachsuche erstreckte sich bis nach Schweden und in die USA – wurden weitere Korrespondenzstücke aufgespürt. Die Nachweise, woher die Einzelstücke stammen, die über deren Sammlung im 18. Jahrhundert hinausgehend in diese nun 750 textkritisch wie wortgetreu die Briefe berücksichtigende hervorragende Edition eingingen, werden exakt erbracht. Bedauerlich ist, dass der Herausgeber zwar vermittelt, dass alle alten, Adressaten zuweisbaren wie die neu entdeckten Briefe aufgearbeitet wurden, dass er aber mit keiner Bemerkung erklärt, nach welchem Kriterium die in Kopienbüchern oder Sammlungen usw. aufgespürten Briefe teilweise unberücksichtigt blieben. Der Benutzer dieser Edition kann lediglich annehmen, dass sich in diesen Überlieferungen allerlei Briefkopien als Dubletten erwiesen.

Das Hauptproblem einer historisch-kritischen Edition, die Entfernung der Namen von Briefempfängern und Briefdatum, wenn es denn überhaupt im Original stand, wie auch die Anonymisierung von in den Briefen erwähnten Personen den alten gedruckten Sammlungen der Tersteegen-Briefe konnte einerseits angegangen werden durch die aufgespürten Originale und Kopien, letztere vermutlich nur soweit in ihnen nicht auch schon Streichungen vorliegen, und andererseits durch den glücklichen Umstand, dass W. Goeters fünf Exemplare der Drucke aus dem 18. Jahrhundert erwerben konnte, in die deren ursprüngliche Besitzer handschriftlich die Namen der Briefempfänger eingetragen hatten. Goeters stellte 1926 aus diesen Exemplaren eine Liste der Adressaten zusammen – sie wurde durch van Andel in seiner 1973 erschienenen Tersteegen-Biographie publiziert –, die sich im Zuge der weiteren Forschung lediglich bei der vermuteten Zuweisung bestimmter Briefe an H. Otterbeck als korrekturbedürftig erwies, weil es durch Autographe gelang, diese Briefe G.H. Fischer zuzuordnen. Leider konnte lediglich in elf Fällen bei den 180 undatierten Briefen in den alten Druckausgaben das Abfassungsdatum zurückgewonnen werden.

Die als unerlässlich erachtete Ermittlung von Briefempfängern wie Briefdatierungen hat eine gravierende Folge: Wenn in den alten Druckausgaben vorliegende Korrespondenzstücke nicht aus ihrer Zeitlosigkeit wie Anonymisierung herausgelöst werden konnten durch eine Personenzuordnung wie Datierung, dann wurden sie entsprechend den Erfordernissen der historischen wie textkritischen Wiedergabe in dieser Edition nicht berücksichtigt. Bezogen auf die alten Drucke betrifft dies 169 Tersteegen-Briefe. Mit den vorliegenden beiden Bänden wurde daher keine Gesamtedition aller deutschen Briefe Tersteegens erreicht. Der Herausgeber notiert: „Die Texte der verstümmelten, d.i. nicht adressierten, nicht datierten, redaktionell beschnittenen Briefe mussten beiseite bleiben." Wer das Fehlende auch lesen möchte, den Seelenführer Tersteegen anhand der gesamten Überlieferung befragen möchte, muss daher weiterhin mühsam nach den seltenen alten Drucken Ausschau halten. Im Blick auf das anhaltende Interesse an Tersteegen wäre es jedoch bei Bänden, die trotz Sponsorenmitteln knapp 200 Euro bzw. rund 380 Schweizer Franken kosten, wohl angebracht gewesen eine Entscheidung etwa so zu treffen, dass in einem Anhang, der nicht den Erfordernissen einer historisch-textkritischen Wiedergabe unterliegen muss, auch die jetzt übergangenen 169 Korrespondenzstücke hätten reproduziert werden können, um wirklich eine dem aktuellen Forschungsstand, editorischen Ansprüchen *wie* der Überlieferung gerecht werdende Gesamtausgabe der deutschen Briefe einer großen Persönlichkeit des Pietismus zu erreichen, auch wenn dies zu einer weiteren Verteuerung der Bände Anlass gegeben hätte. Es muss doch als Ergebnis der Recherchen des Herausgebers hingenommen werden, dass es außerordentlich unwahrscheinlich ist, auch nur einem weiteren der 169 übergangenen Korrespondenzstücke je einen Empfänger zuzuweisen. Daraus folgert die behutsame Anfrage, ob hier nicht durch ein bewusstes Ausgrenzen von Überlieferungsstücken eine einmalige Chance vertan wurde.

In einem doppelten Apparat wird die Herkunft jedes einzelnen Briefes nachgewiesen. Es folgen kurze Angaben zum Briefempfänger, Literaturhinweise und weitere den Brieftext kommentierende Angaben. Hinter der Abfassung dieser Apparate steckt außerordentlich viel Mühe wie Zeitaufwand. Der hier waltenden Akribie gebührt höchste Anerkennung. Die edierten Briefe aus den Jahren

1721 bis 1769 sollten als ein originärer Kommentar ihres Verfassers durch seinen Lebensweg wie seine geistlichen Weisungen gelesen werden.

Schaffhausen *Heiner Faulenbach*

Volkmar, Christoph: Reform statt Reformation. Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488–1525 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation, Bd. 41). Tübingen, Verlag Mohr Siebeck, 2008, XIV, 701 S., Geb., 978-3-16-149409-3.

Lange wurde Herzog Georg der Bärtige von Sachsen (1471–1539) in der Forschung fast ausschließlich als Gegner Martin Luthers wahrgenommen und nach persönlichen Gründen für seine Ablehnung der Reformation, der doch die Zukunft gehören sollte, gesucht. Die vorliegende Leipziger Dissertation von Christoph Volkmar, die von Enno Bünz und Manfred Rudersdorf betreut und begleitet wurde, stellt sich den Anspruch, die Rolle der Fürsten in der Reformation anders zu bewerten, eine Verbindungslinie zwischen spätmittelalterlicher Kirchenreform und katholischer Erneuerung im Tridentinum aufzuzeigen und damit eine neue Sicht auf Herzog Georg zu etablieren. Dazu erarbeitet Volkmar die Strukturen des landesherrlichen Kirchenregiments in Sachsen vor 1517 und zeigt die dadurch ermöglichten Maßnahmen des Herzogs gegen die Reformation und für eine katholische Erneuerung auf. In souveränem Zugriff setzt er sich zunächst kritisch mit der bisherigen Forschung auseinander. Er entwickelt überzeugend eigenständige Leitkonzepte seiner Untersuchung: die Fragen nach der Landesherrschaft, nach dem landesherrlichen Kirchenregiment, nach der Kirchenreform und nach Strategien der Legitimation. Die umfangreiche gedruckte Quellenbasis erweitert er durch Archivstudien u. a. in Dresden, Meißen, Rom und Weimar.

Der erste Hauptteil ist dem Kirchenregiment und der Kirchenreform im albertinischen Sachsen vor der Reformation gewidmet. Volkmar stellt die wettinische Reformtradition vor dem Hintergrund der landesherrlichen Kirchenpolitik im spätmittelalterlichen Reich dar. Großteils gestützt auf Archivforschungen behandelt er dann die theologische Ausbildung und die Kirchenpolitik Herzog Georgs, die er in sechs überzeugenden Thesen zusammenfasst. Dazu gehören die Prägung der albertinischen Kirchenpolitik durch diesen, sein persönliches Interesse an Frömmigkeit und Kirche sowie die Gestaltung seiner Kirchenpolitik durch die weltlichen Funktionseliten der Landesherrschaft. Im Anschluss untersucht der Verfasser das sächsische Kirchenregiment im Zusammenhang mit den Komplexen Papsttum und Konzil, Kaiser und Reich, Bischöfe und Domkapitel, geistliche Gerichtsbarkeit, Regular- und Niederklerus, Laien und vorreformatorische Öffentlichkeit. Einen zentralen Bestandteil des weit ausgebauten landesherrlichen Kirchenregiments bildete die Einschätzung der geistlichen Pfründen als Lehen; Herzog Georg betrachtete sich selbst als „obersten collator" aller Weltgeistlichen. Überzeugend kann Volkmar den engen Zusammenhang zwischen Kirchenregiment und Landesherrschaft nachweisen.

Das zweite Hauptkapitel ist der Auseinandersetzung Herzog Georgs mit der frühen Reformation vorbehalten. Hier kann Volkmar aufzeigen, daß die Entscheidung des Herzogs gegen die Reformation Luthers bereits 1519 gefällt war, weil er diesen als Hussiten einschätzte. Als logische Konsequenz daraus führt der Verfasser die Sicht Georgs auf die Reformation und sein Agieren auf Reichsebene in den Jahren 1522 bis 1525 vor. Georg der Bärtige ging mit Sanktionen, Propaganda und Kirchenreform (S. 619) gegen die Evangelische Bewegung vor. Sorgfältig analysiert Volkmar seine einzelnen Maßnahmen. Besonderes Augenmerk richtete Georg auf die Zensurpolitik zur Abwehr reformatorischer Schriften wie auf die Förderung katholisch-altgläubiger Autoren, Drucke und Predigten. Durch den Vergleich mit Bayern kann Volkmar deutlich machen, dass die Religionspolitik Herzog Georgs nicht vor dem Hintergrund der 1539 in Sachsen landesherrlich durchgesetzten Reformation als reaktionär, sondern als ein Versuch eigenständiger Kirchenreformpolitik zu beurteilen ist. Seine kirchenpolitische Strategie gegen die Reformation konnte durchaus beachtliche Erfolge aufweisen.

In seiner Zusammenfassung betont Volkmar die weitgehende Durchsetzung des Kirchenregiments in Sachsen bereits vor der Reformation durch die Strukturen der wettinischen Landesherrschaft. Diese ermöglichte Herzog Georg, der sich früh gegen Luther entschieden hatte, eine eigenständige Abwehrstrategie gegen die Reformation wie den Versuch einer landesherrlichen Kirchenreformation in unbedingter Romtreue zu entwickeln. Damit kann der Verfasser die Kirchenpolitik Georgs von Sachsen überzeugend als dritten Weg zwischen der Reformation und dem Reformkonzil von Trient darstellen. Bewundernswert sind nicht nur das ausführliche Quellen- und Literaturverzeichnis wie das Register dieser in jeder Hinsicht vorbildlichen Arbeit, sondern auch die Erklärung, dass diese

den Maßgaben der Rechtschreibkonferenz von 1901 folgt. Hier liegt der seltene Fall einer Dissertation vor, die nach ihrem methodischen Anspruch, der sorgfältigen Durchführung und ihrem wissenschaftlichen Ertrag uneingeschränkt als habilitationsadäquate Leistung anerkannt werden könnte. Alle Forschungen zur sächsischen Geschichte dieser Zeit, zur Reformation wie zur katholischen Reform werden sich mit dieser Arbeit auseinandersetzen müssen.

Bayreuth *Dieter J. Weiß*

Washof, Wolfram: Die Bibel auf der Bühne. Exempelfiguren und protestantische Theologie im lateinischen und deutschen Bibeldrama der Reformationszeit (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des SFB 496, Bd. 14), Münster: Rhema 2007, 536 S., Geb., ISBN 978-3-930454-63-1.

Ziel von Washofs Untersuchung ist es, die reformatorischen Bibeldramen vorwiegend des deutschen Sprachgebietes vom Beginn der Reformation (20er Jahre des 16. Jh.s) bis zum Abschluss der Konfessionsbildung (70er Jahre des 16. Jh.s) unter dem Gesichtspunkt der Exempelfiguren in den Blick zu nehmen. Von den über 200 lateinischen und deutschen Dramen werden 120 einbezogen, wodurch sich ein repräsentatives Bild des Gegenstandes ergibt.

In bewusstem Gegensatz zur älteren Forschung, die die Reformationsstücke unter Dramenkriterien der Antike und der Deutschen Klassik betrachtete und sie daher wegen ihrer moralisierend-didaktischen Ausrichtung für literarisch-ästhetisch minderwertig befand, möchte Washof sie gerade in ihrer Funktion als Erziehungs- und Propagandainstrumente untersuchen und folgt damit ihrem eigenen Selbstverständnis. Deshalb trifft die von ihm gewählte Kategorie der Exempelfigur genau die innere Struktur, nach der diese Art von Drama funktioniert.

Zunächst klärt Washof die Grundbedingungen der damaligen Dramenproduktion, beginnend mit der schwierigen sozialen und wirtschaftlichen Stellung der Verfasser. Dann wendet er sich dem Selbstverständnis und der Selbstlegitimierung der Dramen zu, zunächst in begrifflicher Hinsicht: Für die Gattungsbezeichnungen greifen die Verfasser auf die antiken Begriffe zurück (*comedia* und *tragedia*), wobei sie die in der Antike gemiedene Mischform der Tragikomödie besonders gerne aufnehmen, da diese sich als Spiegel der Wirklichkeit besser eigne als die reinen Formen Komödie und Tragödie. Das ist bezeichnend für das Selbstverständnis dieser Dramen: Sie wollen den Menschen einen Spiegel vorhalten zur Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis; diese Erkenntnis soll läuternde Wirkung auf die Zuschauer haben: moralische Besserung und Stärkung im Glauben.

In seiner didaktisch-unterweisenden Absicht entspricht das protestantische Bibeldrama der Predigt und richtet sich vorwiegend an diejenigen, die wegen ihrer Jugend oder geringen Bildung dem Wortgottesdienst schlecht zu folgen vermögen. Da homiletisch-katechetische Unterweisung Kern und höchste Aufgabe des Gottesdienstes nach protestantischem Verständnis ist, schreibt Washof dem protestantischen Bibeldrama eine in diesem Sinne gottesdienstliche Funktion zu; dafür sprechen auch die in den Dramen enthaltenen Gebete und Gesänge, die das Publikum – wie die Gemeinde in einem Gottesdienst – als aktiven Part in die Aufführung einbinden. Paradoxerweise, so könnte man sagen, steht das protestantische Bibeldrama damit in einer gewissen Nachfolge des von den Reformatoren als Götzendienst abgelehnten geistlichen Spiels des Mittelalters, das nicht weniger von liturgischen Elementen geprägt war und sich ebenfalls als Gottesdienst verstand, nur eben unter anderen Vorzeichen. Der Unterschied zwischen geistlichem Spiel und reformatorischem Bibeldrama wäre dann also keiner zwischen Gottesdienst hier und Theater dort, sondern einer zwischen verschiedenen Gottesdienstverständnissen. Diese Konsequenz sowie die Abgrenzung vom geistlichen Spiel wären eine Reflexion wert gewesen.

Die Verwandtschaft von protestantischem Bibeldrama und Predigt bestimmt auch die Definition des der Untersuchung zugrunde liegenden Exempelbegriffs: Nach einem knappen Überblick über die Theorie des Exempels von der Antike bis zur Reformationszeit stellt Washof eine funktionale Nähe der dramatischen Exempel zu den Predigtmärlein fest und definiert den Exempelbegriff somit zu Recht nicht von der Form, sondern von der Funktion her. Die Exempel der Predigtmärlein wie der Bibeldramen sollen Lehren und Glaubensinhalte unterhaltsam und allgemeinverständlich veranschaulichen, die positiven unter ihnen die Hörer/Zuschauer zur *imitatio* bewegen oder trösten, die negativen sie von unchristlichem Verhalten abschrecken, und dies eben insbesondere über bestimmte Figuren, die zwar durchaus auch typologisch und allegorisch gedeutet werden können, in erster Linie aber und zumeist exemplarische Funktion haben.

Bevor Washof jedoch zu den Figuren selbst kommt, stellt er so knapp wie klar die Hauptlehren der protestantisch-lutherischen Theologie vor, die durch die Figuren verkörpert werden: aus dem Bereich der Dogmatik die Lehren zur Erbsünde, zu Gesetz und Evangelium, zur Rechtfertigung und zur Eschatologie; aus dem Bereich der Ethik diejenigen zu Gottes Ordnungen, zum geistlichen und zum weltlichen Regiment sowie zum Hausstand.

Als Paradigma einer Exempelfigur behandelt der Verfasser vorweg die bei den Dramatikern besonders beliebte Esthergestalt ausführlicher und zeigt an ihr die unterschiedlichen Funktionalisierungen und Akzentuierungen in den Dramen auf.

Im folgenden wird eine Vielzahl an Exempelfiguren untersucht, und zwar den oben genannten Hauptlehren entsprechend, so wie die Dramendichter selbst ihre Stücke konzipiert haben: Die Vermittlung einer Lehre ist Ausgangs- und Zielpunkt der Darstellung; nach ihr richten sich Wahl und Ausgestaltung der sie veranschaulichenden Figur. Die Hauptleistung der Untersuchung besteht in dieser Kategorisierung der vielen Exempelfiguren, weniger in der Analyse der Dramen: Zumeist wird lediglich die jeweilige Exempelfunktion benannt, wie sie sich etwa aus Pro- und Epilogen sowie Widmungsschreiben ergibt, und dann ein mit Zitaten durchsetzter Inhaltsüberblick über das jeweilige Drama geboten. Tiefergehende, die dramaturgische Gestaltung, die Performanz, die Publikumswirkung oder historische Hintergründe einbeziehende Analysen finden sich leider nur in den Kapiteln über den Verlorenen Sohn (B.III.2.), Salomo (C.III.1.), Daniel (C.III.2.a.1.), Absalom (C.IV.2.b.1.b).

Vielleicht lag es jenseits des Ziels dieser Arbeit, über die – wichtige und verdienstvolle – Kategorisierung hinaus eine Art Poetik oder Typologie der Exempelfiguren zu entwickeln, die einen den Dramen angemessenen Zugang erlaubte im Gegensatz zum ästhetisch-literarischen der älteren Forschung. Ansätze dazu ließen sich aus der Untersuchung durchaus gewinnen. So fällt etwa immer wieder die Technik der Kontrastfiguren auf: Der positiven wird eine negative Exempelfigur gegenübergestellt, so dass den Zuschauern nicht nur konkret vor Augen geführt wird, was sie zu erstreben, sondern auch, was sie zu meiden haben. Ein bevorzugter Figurentypus scheint die Mahner- und Prophetenfigur zu sein (Bsp.: Noah, Jona, Daniel, Jeremias usw.), vermutlich da sie die Lehren explizit und gleichsam unmittelbar zum Publikum hin aussprechen kann. Den Spielen geht es nicht um eine erinnernde Vergegenwärtigung des Vergangenen, sondern um die Aktualisierung und (moralische/politische) Funktionalisierung der Figuren und Ereignisse für die Gegenwart, was durch eine entsprechende Auslegung, aber auch durch Figuren- und Szenengestaltung erreicht werden kann. Hier wären didaktisch-persuasive Strategien herauszuarbeiten. Überhaupt müsste die Ausrichtung auf das Publikum bei diesem didaktischen Theater immer mitbedacht werden. Die Arbeit beschränkt sich auf die Zuordnung der Exempelfiguren zu den durch sie vermittelten Lehren und liefert damit zumindest eine hilfreiche Grundlage für ein Dramenverständnis, das der sperrigen Art des protestantischen Bibeldramas gerecht zu werden sucht.

Tübingen *Ulrich Barton*

Neuzeit

Außermair, Josef, Gregor Maria Hoff (Hrg.): Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie. Johann Werner Mödlhammer zum 75. Geburtstag, Paderborn–München–Wien–Zürich, Ferdinand Schöningh 2008, 153 S., 978-3-506-76340-2.

Das Stichwort „Ort" kann je nach Kontext unterschiedliche Bedeutungen tragen und eignet sich somit vorzüglich als Metapher. Diese Mehrdimensionalität des Ortsbegriffs findet auch im vorliegenden Untertitel des Sammelbandes Anwendung. Der Aufsatzband, welcher „die Vorträge des Internationalen Bonhoeffer-Symposiums in Salzburg vom 18.-19. Mai 2006 dokumentiert" (8), geht der Frage nach, inwiefern ganz bestimmte Orte, an denen Dietrich Bonhoeffer gelebt und gewirkt hat, auf sein eigenes Denken und Leben, damit aber auch auf seine theologische Ortsfindung, nachhaltig Einfluss ausgeübt haben. Geographische Ortsveränderungen und die damit

einhergehenden neuen Erfahrungen, ziehen nicht selten Veränderungen der eigenen Geisteshaltung und Ortsbestimmung nach sich. So auch bei Bonhoeffer, der sich Zeit seines recht kurzen Lebens nicht davor scheute, seine grundsätzlichen Einstellungen immer wieder zu überdenken, zu verändern und neue Wege zu beschreiten. Gerade Bonhoeffers Lebens-, Denkens- und Schaffensweg zeichnet sich dadurch aus, dass neue und auch überraschende Erfahrungen, die mit den jeweiligen Orts- und Situationsveränderungen verbunden sind, auf seine eigenen zentralen Perspektiven zurückwirken. Bonhoeffer ließ sich und sein Denken und Handeln von der erfahrenen Wirklichkeit angehen und anrühren, um hieraus auch die für ihn notwendigen Konsequenzen zu ziehen. Diese Bereitschaft Bonhoeffers, immer wieder auch über den eigenen Schatten und die eigenen Grenzen zu springen, sollte nicht zuletzt unter TheologInnen eigens hervorgehoben und gewürdigt werden.

Zugleich mit diesen Neuorientierungen und Umbrüchen müssen freilich auch die Kontinuitäten in Bonhoeffers Leben herausgestellt werden. Exemplarisch kann dies etwa an Bonhoeffers zentralem Interesse am Sozialen gezeigt werden. Bereits in „Sanctorum Communio" (Dissertation) und „Akt und Sein" (Habilitation) werden die sozialen ekklesiologischen Bezüge ins theologische Zentrum gerückt. Christliche Existenz, die von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und die durch ihn zuteil werdende Gnade ihren Ausgang nimmt, ist stets schon über die Gemeinde bzw. die Kirche vermittelt. Damit erhält die Kirche offenbarungstheologische und soteriologische Relevanz – ein nicht zufällig an römisch-katholische Ekklesiologie angelehntes Moment. Dieser strikte soziale Bezugsrahmen, wenn auch mit notwendigen Modifikationen, hält sich bis zuletzt durch. „Widerstand und Ergebung" gibt davon ausreichend Zeugnis.

Die Autoren des Sammelbandes, allesamt renommierte Bonhoefferinterpreten, gehen nun in weitgehend zeitlicher Reihenfolge diesen *örtlichen* Einflüssen in detaillierter Weise nach. Geographisch spannt sich der Bogen dabei von Rom über Berlin, Barcelona, New York, London, Finkenwalde, Ettal nach Tegel. Die bereits hervorgehobene Elementarperspektive des Sozialen und der Gemeinschaft und damit verbunden Bonhoeffers ökumenische Offenheit, kristallisieren sich bereits in seiner ersten Romreise heraus. „Rom wurde [...] zu der Stadt, die Bonhoeffer am meisten geliebt hat, und sie ist es bis zuletzt geblieben" (33). Er hat „seine erste theologische Liebe, das Idealbild der Kirche in Rom, nie verraten. Eine innere Nähe ist geblieben" (39). Die Romerfahrungen, so Ernst Feil, dürften überhaupt erst Bonhoeffers Dissertationsthema verständlich machen (23). Die Gemeinschaft, die Kirche, der Andere, das Du, die Armen, Entrechteten und Ausgebeuteten, die Solidarität mit den Unreligiösen, die „tiefe Diesseitigkeit" (Widerstand und Ergebung); all diese Themen wurzeln in einer primär sozialen Perspektive auf das Menschsein, welche in diesen frühen Jahren anhebt. Seine Theologie bleibt in allen ihren Teilen ekklesiologisch zurückgebunden. Damit zeigen sich bei Bonhoeffer auch eine – keineswegs unkritische – ökumenische Unvoreingenommenheit und Positionierungen, die für protestantische Ohren durchaus irritierend klingen mögen. Auch Bonhoeffers Eintreten für einen politischen Widerstand ist selbstredend an Erfahrungen im Umkreis bestimmter Orte geknüpft und natürlich wiederum in seiner sozialen Perspektive verwurzelt.

Sämtliche Beiträge des Buches sind gut lesbar, äußerst informativ und somit kann der Band jedem Interessierten empfohlen werden. Auch für Kenner eröffnen sich hier immer wieder neue Aspekte. Insofern kann das Buchprojekt *thematisch* als durchaus gelungen bezeichnet werden. Dem steht leider die *formale* Gestalt des Buches markant entgegen. Zu meinem Leidwesen muss ich gestehen, dass ich noch nie ein derart fehlerhaftes Buch in Händen hielt, wobei fast auf jeder Seite zumindest ein – meist jedoch mehrere – Fehler zu finden ist/sind. Dies beginnt bereits beim Inhaltsverzeichnis und endet beim Autorenspiegel. Dies gereicht weder den tüchtigen Autoren noch dem Verlag zur Ehre. Um nur eine Auswahl zu nennen: Falsch gesetzte oder fehlende Leerzeichen oder Punkte finden sich allerorts. Man trifft drei Typen von Anführungszeichen, die z. T. auch innerhalb eines Beitrages wechseln. Eine einheitliche Zitierweise sucht man vergeblich und kann ebenfalls innerhalb eines einzigen Beitrages wechseln. Selbst in Originalzitaten, aber freilich nicht nur dort, sind verschiedene Fehler anzutreffen. Auch die Titel der einzelnen Beiträge sind teilweise fehlerhaft. Überschriften enthalten unterschiedliche Nummerierungsweisen und falsche Formatierungen. Im Autorenspiegel fehlt überhaupt ein Autor (nämlich Tomi Karttunen). Ganz generell hätten Kopfzeilen einem Sammelband wie diesem gut getan, um sich beim Lesen schnell zurechtzufinden. Mag man über all diese (und noch andere) Dinge noch wohlwollend hinwegschauen, so ist es aber einfach unverzeihlich, dass in manchen Beiträgen die Referenzen gar nicht identifiziert werden können. Ein Beispiel: Der Beitrag von Karttunen verwendet – im Unterschied zu den

anderen Beiträgen – ein Jahreszahlenzitiersystem (also etwa Heinrichs 1995). Aber die dazugehörigen Literaturangaben finden sich nirgends! Somit sind sämtliche Referenzangaben einfach nicht verifizierbar. Man wird schlicht im Dunkeln darüber gelassen, worauf sie sich beziehen – und das dürfte nun wirklich nicht sein. Kurz und gut: Ein gewissenhafter Korrektor oder ein redigierendes Lektorat hätten dem Band gute Dienste erweisen können. Form und Inhalt treten hier leider unübersehbar auseinander.

Wien *Andreas Klein*

Gailus, Manfred (Hrg.): Kirchliche Amtshilfe. Die Kirche und die Judenverfolgung im „Dritten Reich", Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 224 S., 15 Abb., ISBN 978-3-525-55340-4.

Auch nach mehr als 50 Jahren zeitgeschichtlicher Forschung zum Thema „Kirchen und Nationalsozialismus" gibt es immer noch vergessene Forschungsgebiete, auf denen Pionierarbeit zu leisten ist. Nachdem im Jahre 2005 auf dem 75. Deutschen Archivtag in Stuttgart noch beachtliche Forschungsdefizite auf dem Gebiet der kirchlichen Archivgeschichte konstatiert wurden, ist es das besondere Verdienst dieses von Manfred Gailus (TU Berlin) herausgegebenen Bandes, diese „kirchliche Amtshilfe" in den Ariernachweisen bis hin zur kirchlichen Beihilfe zur Judenverfolgung mit fünf landeskirchlichen Beispielen erstmals umfänglicher erforscht zu haben. Mit Bezug auf das „deutliche Schuldbekenntnis" des EKD-Ratsvorsitzenden Bischof Dr. Wolfgang Huber (20. November 2002) und seiner Aufforderung, „eine angemessene Erinnerungs- und Gedenkkultur zu entwickeln" hat der Herausgeber besonders die „protestantische Hauptstadtkirche" in den Blick genommen, denn „nirgendwo sonst gab es 1933–1945 so viele von Verfolgung betroffene Christen jüdischer Herkunft, nirgendwo sonst gibt es eine solche Fülle an vergessenen und verschwiegenen Schicksalen, nirgendwo sonst wäre eine flächendeckende, professionelle Aufarbeitung dieses seit Jahrzehnten liegengebliebenen Themas dringlicher" (S. 21). Auch haben „die evangelischen Landeskirchen erst angefangen, sich des tatsächlichen Umfangs ihrer Beteiligung an der nationalsozialistischen Ausgrenzungspolitik bewusst zu werden. Gerade den Kirchenbüchern kam für die NS-Rassenpolitik eine Schlüsselrolle zu. Die Landeskirchen wussten dies. Sie haben den Missbrauch der Kirchenbücher nicht verhindert, sondern sich aktiv und … mitunter geradezu beflissen an der Identifizierung und Ausgrenzung der Christen jüdischer Herkunft beteiligt" (J. B. Wurm, S. 72).

Die „Rassenzugehörigkeit durch das religiöse Bekenntnis der Vorfahren zu ermitteln", verursachte seit dem Berufsbeamten-Gesetz vom April 1933 eine steigende Antragswelle nach sog. „Ariernachweisen" und stellte auch die schleswig-holsteinische Landeskirche vor neue Herausforderungen, die sie mit „Propsteikirchenbuchämtern" zu bewältigen suchte. Wie Stephan Link unter dem Titel der „restlosen Ausscheidung dieses Fremdkörpers" (S. 27–47) darstellt, wollte man in der Landeskirche „dem berechtigten Interesse des Staates und Volkes an dem Nachweis der Deutschblütigkeit eine wesentliche Förderung zuteil werden lassen".

Der Beauftragte der Nordelbischen Kirche für die „Vergangenheitspolitik der nördlichen Landeskirchen und ihres Verhältnisses zum Judentum nach 1945", Stephan Link, stellt in seinem überarbeiteten Beitrag aus dem Ausstellungskatalog-Projekt „Kirchen, Christen, Juden in Nordelbien 1933–1945" fassettenreich dar, wie unkritisch sich – selbst die Bekennende Kirche – in der „Erkenntnis der großen Bedeutung dieser Dinge für das Volks und seine Zukunft freudig in den Dienst der Sache gestellt" (Werbeschrift 1939) hat. Kirchenarchivrat Dr. W. Hahn († 1982) stand als NSDAP-Mitglied, Deutscher Christ und Antisemit für den „politischen Kampf der Reinheit des Blutes", so dass er 1943 den Aufbau des Gausippenamtes übernahm und ab 1957 auch wieder im Landesarchivdienst weiterarbeiten konnte.

Dabei geht Stephan Link auch auf die langjährige Ignoranz gegenüber diesem Kapitel in der kirchlichen Zeitgeschichte ein, wenn er u. a. auf den einzigen bisher bekannten Fall hinweist, in dem der evangelische Stadtpfarrer Dr. Jacobus Wiedemann (St. Gallen) im April 1938 die Mitwirkung bei der Ausstellung eines Arier-Nachweises demonstrativ verweigert hatte und dafür in einem kirchlichen Rundschreiben der DEK zur „Unperson" erklärt wurde (S. 40 f.).

Die heute effizient erscheinende Lösung einer Zentralisierung von 99 Prozent der mecklenburgischen Kirchenbücher geht, wie der Leiter des ev.-luth. Landeskirchenarchivs Johann Peter Wurm fundiert und anschaulich unter dem markanten Zitat-Titel „vom Rohstoff Kirchenbücher zum Veredelungsprodukt deutschblütigen Volksaufbaus" (S. 48–81) darstellt, auf den Pastor Edmund Albrecht († 1967) zurück. Dieser wurde als passionierter Heimatforscher, überzeugter Nationalsozialist und Deutscher Christ am 16. 4. 1934 zum Leiter der Kirchenbuchabteilung im deutschchristlichen Oberkirchenrat bestellt und be-

gann gleichzeitig und zügig mit der Zentralisierung der Kirchenbücher aus den 274 Gemeinden. Weiter schlug Albrecht vor, in Zusammenarbeit von Staat, Partei und Kirche in jedem Gau ein Landesamt für Rassen- und Abstammungsforschung zu gründen und erreichte eigenmächtig die Umwandlung der Kirchenbuchabteilung in ein Sippenamt. Ab 1935 in eine „Mecklenburgische Sippenkanzlei" umgewandelt und ab 1936 der Berliner Reichsstelle für Sippenforschung (RfS) angeschlossen hatte es zunächst höchst arbeitsintensiv mit bis zu 70 Mitarbeitern gearbeitet. Wegen Unregelmäßigkeiten wurde Albrecht 1938 entpflichtet und danach war auch der Arbeitsanfall stark rückläufig. 1948 wurde Albrecht wegen seiner „grundsätzlichen Judengegnerschaft" aus dem Kirchendienst entlassen und „wegen Verbrechen gegen die Menschlichkeit" zu 15 Jahren Zuchthaus verurteilt (S. 71). Auch wenn es im Gebiet der mecklenburgischen Landeskirche kaum Juden gegeben hatte, dauerte es bis zur Herbstsynode 1988 bis es zu einem „Schuldbekenntnis" zu der „antisemitischen Rassenideologie in der Gesetzgebung unser Landeskirche" gekommen ist.

Der Beitrag des Herausgebers Manfred Gailus „Hier werden täglich drei, vier Fälle einer nichtarischen Abstammung aufgedeckt" (S. 82–100) behandelt als „doppelt gläubigen christlichen Nationalsozialisten" den politisch ehrgeizigen Berliner Pfarrer Karl Themel († 1973). Als Vertrauter von Reichsbischof Ludwig Müller errichtete er in „überaus enger und teilweise subversiver Zusammenarbeit zwischen RfS" und kirchlichen Stellen „die Kirchenbuchstelle Alt-Berlin", was der Völkische Beobachter als „Zugänglichkeit aller Judentaufen seit 1800" feierte. In enger Zusammenarbeit mit dem „Sippen Mayer" von der RfS wurden die „Forschungsergebnisse über getaufte Juden" im Austauschverhältnis an NS- und SS-Stellen geliefert, was Themel 1938 den nebenamtlichen Konsistorialrat für Kirchenbuch und Archivwesen einbrachte. Nachdem 1943 eine beantragte Übernahme in den Staatsdienst nicht mehr realisiert werden konnte, wurde er nach 1949 nur vorübergehend aus dem Amt entfernt, wieder rehabilitiert und nebenberuflich erneut im brandenburgischen Kirchenarchivwesen angestellt. Gemäß der Zielsetzung des Arbeitskreises zu „Christen jüdischer Herkunft im Nationalsozialismus" hat Gailus die bisher „aktiv beschwiegene" Thematik der Themelschen Kirchenbuchstelle Alt-Berlin deutlich aufgearbeitet und weist auf die noch anstehende Forschungsperspektiven hin, welche Konsequenzen die Weitergabe der Erkenntnisse für die betroffenen „verfemten und verfolgten evangelischen Christen jüdischer Herkunft" (S. 95) gehabt haben.

Obwohl sich die erst 12 Jahre vereinigte Thüringische Evangelische Kirche „als besonders anfällig für den Rausch der nationalsozialistischen Revolution erwies" (vgl. Eisenacher Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben; jetzt auch R. Deines, V. Leppin, K.-W. Niebuhr über W. Grundmann, Leipzig 2008), gerieten nach Hannelore Schneider die thüringischen Kirchenbücher nur allmählich ins „Visier nationalsozialistischer Sippenforschung" (S. 101–130). So liefen in Thüringen die staatlichen Anforderungen zur Ernennung von Dr. Rudolf Herrmann, die örtlichen Verkartungsaktionen und die Verfilmungsaktion der RfS langsam an. Trotz der antijüdischen Kirchengesetze („Reinigung der Kirche von allem Jüdischem") gelang es Rudolf Herrmann und Reinhold Jauering, die dezentrale Lagerung der Thüringischen Kirchenbücher beizubehalten und „die Einflussnahme des Staates zu begrenzen".

Seinen grundlegenden Beitrag über Walter Lampe (1894–1985), den der Rezensent als junger Referendar noch als „Nestor der kirchlichen Archivpflege" persönlich kennen lernen konnte, stellt sein Amtsnachfolger im Landeskirchenarchiv Hannover, Hans Otte, mit „Pragmatismus als Leitmotiv" (S. 131–194) vor. Im 1933 gegründeten Landeskirchenarchiv konnte Lampe als aktives Mitglied der Deutschen Christen seine Position sichern und das Kirchenbuchamt Hannover mit guten Kontakten zu Gerhard Kayser in der RfS in eine „Sippenkanzlei" umbenennen. Angesichts der Verstaatlichungsbestrebungen der RfS unter Dr. Mayer war Lampe nach der von ihm zunächst betriebenen Übergangsform der „Sippenkanzlei" dann doch nicht mehr bereit den kirchlichen Anspruch auf die Kirchenbücher einfach aufzugeben (S. 139). Mit dem Kirchenbuch-Beauftragten der DEK, Johannes Hosemann (Breslau), ging Lampe ab 1935 nicht nur auf Distanz zu weiteren Sippenkanzleien und der RfS, sondern betrieb die Gründung einer Arbeitsgemeinschaft landeskirchlicher Archivare, zu deren Vorsitzenden er nach 1945 gewählt wurde. Infolge der Kriegsbedingungen konnte Lampe die Kirchenbücher sowohl vor dem staatlichen Zugriff als auch durch Auslagerung vor dem Bombenkrieg retten.

Manfred Gailus unternimmt im Schlusskapitel den verdienstvollen Versuch einer biographischen Skizze des Leiters der RfS (ab 1935) bzw. des Reichssippenamtes (ab 1940). Der pfälzische Pfarrersohn Dr. phil. Kurt Mayer, Sohn eines protestantischen Honoratiorenvaters, wurde 1930 „Gauredner" der

NSDAP und gleichzeitig von der pfälzischen Kirche beauftragt, ein landeskirchliches Archiv einzurichten, wechselte aber schon 1931 in den politischen Kampf nach Sachsen. Vom Rasse- und Siedlungsamt der SS aus gelang ihm 1935 unter Ausschaltung von Dr. Joachim Gercke die Machtübernahme in der RfS. Schnell baute er seine Stellung zum obersten „Reichssippenforscher" aus. Dabei stand der RfS-Chef Mayer „in fortwährenden spannungsreichen Auseinandersetzungen mit den Kirchen" (S. 203). Zugleich baute er seine parteiinterne Vertrauensstellung zu Heinrich Himmler und Reinhard Heydrich aus, was nach dem Tod seines Vaters im Kirchenaustritt (1943) gipfelte. Angesichts des einsetzenden Kriegs-Chaos einerseits und der ideologischen Zuspitzung auf die „Ausmerzung der Juden aus dem deutschen Volkskörper" andererseits wird die Nachzeichnung seiner Amtstätigkeit immer schwieriger, doch ist sein erreichter amtlicher Kulminationspunkt nachzutragen, nämlich der Geheimerlass von H. Himmler von seinem ersten Tag als Innenminister (20. August 1943) zur Ablieferung aller Kirchenbücher (Haas 2006), auch wenn dieser kaum mehr umgesetzt werden konnte. So hat sich Manfred Gailus erfolgreich bemüht, eine solche fatale Biographie des nationalsozialistisch gewordenen „Glaubenskriegers" Mayer zu deuten.

Der Band, der verdienstvollerweise durch ein Personalregister, jedoch nicht durch ein gemeinsame Basis-Bibliographie, abgeschlossen wird, ist durch ein Dutzend Portrait-Fotos sowie weitere Dokumenten-Fotos bereichert und hat das Ziel, „aus protestantismusgeschichtlicher Perspektive eine Schneise in das noch immer schwer durchschaubare Schlingengewächs zeitgenössischer Rassen- und Sippenforschung 1933–1945 zu schlagen" (S. 21), in besonderem Maße erreicht. So bleiben nicht nur die Ergebnisse aus laufenden Forschungen in weiteren Landeskirchen (S. 26 Anm. 41) zu erwarten, sondern auch in der katholischen Zeitgeschichtsforschung der katholischen Diözesen ist unter andersartigen Rahmenbedingungen dieser Fragestellung erneute nachzugehen. Zum lange übersehenen „Kampf um die Kirchenbücher zwischen Partei, Staat und Kirchenstellen" hat Manfred Gailus hiermit eine verdienstvolle und lesenswerte Veröffentlichung vorgelegt.

Köln *Reimund Haas*

Gladen, Albin u. a. (Hrg.): Hollandgang im Spiegel der Reiseberichte evangelischer Geistlicher. Quellen zur saisonalen Arbeitswanderung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XXII A, Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung, Wirtschafts- und sozialgeschichtliche Gruppe 17, 2 Bde., Münster, Aschendorff, 2007, XXIII, X, 1225 S., geb., 978-3-402-06800-7.

Die einer niederländisch-deutschen Forschergruppe unter starker Beteiligung der Ruhr-Universität Bochum zu verdankenden Quellenbände erschließen einen bislang so gut wie unbekannten Sonderbereich der Inneren Mission. Seit 1860 besuchten evangelische Reiseprediger im Auftrag des Central-Ausschusses für die Innere Mission deutsche Wanderarbeiter aus Norddeutschland, die in Holland als Mäher, Getreideschnitter, Torfstecher, Ziegelbrenner sowie als Deichbauer und Stukkateure arbeiteten. Die Prediger wollten ihnen mit dem Worte Gottes dienen, sie trösten und erbauen, bemühten sich aber partiell auch um die Verbesserung ihrer Lebensbedingungen. Den Anstoß zu diesem Engagement der Inneren Mission gab der damalige Pfarrer von Ladbergen Gustav Lenhartz (1810–1871) im Jahre 1849 mit einem Brief an Wichern. Auch er gehörte später zu den Reisepredigern.

In erster Linie ist die sorgfältige Quellenedition, die aus verschiedenen deutschen und niederländischen Archiven schöpft, die Texte allerdings in sprachlich modernisierten Fassungen präsentiert, für die Wirtschafts- und Sozialgeschichte im Allgemeinen und die Migrationsforschung im Besonderen von Interesse. Die Quellen, die bis in das Jahr 1893 reichen, geben Einblick in die armseligen Lebens- und die harten Arbeitsbedingungen (16-Stunden-Arbeitstage) der Deutschen sowie in das Ausmaß der Wanderarbeit (in manchen Dörfern des Münsterlandes war die Hälfte der Bevölkerung vom Weggang der Männer betroffen). Auch die sittlichen Zustände waren entsprechend: Während die Ehefrau in Deutschland auf die Heimkehr ihres Mannes wartete, leistete sich dieser in der Fremde eine Zweitfrau (85).

Kirchengeschichtlich relevant ist die Edition neben der schon erwähnten den Horizont erweiternden Beleuchtung des sozialen Engagements des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert unter frömmigkeitsgeschichtlichen und interkonfessionellen Aspekten sowie für die niederländische Kirchengeschichte. Die deutschen Reiseprediger waren in der Regel im Luthertum verankert und begegneten

in Holland reformierten Gemeinden und Pfarrern, mit denen sich unbeschadet einzelner Anfangsschwierigkeiten in der Regel eine problemlose Zusammenarbeit ergab. Die deutschen Theologen beobachteten und schilderten in ihren Berichten viele für sie auffällige Eigenarten des holländischen Protestantismus, zum Beispiel im Bereich von Predigt und Liturgie (freies Gebet vor der Predigt, Gebet immer an Gottvater, Ablesen der Predigt, Unterbrechung der Predigt durch Gesang, Bedeckung des Hauptes während der Predigt, Rauchen und Tabakkauen während der Predigt; 176–189). Außerdem äußerten sie sich häufig zur aktuellen Situation der holländischen Kirche, die von heftigen Kämpfen zwischen Traditionalisten, Modernen und Separatisten zerrissen wurde (291). Selbstverständlich standen die Reiseprediger selbst auf der Seite der den theologischen Rationalismus bekämpfenden Konservativen (250). Interessante Informationen enthalten die Berichte auch über die Rezeption deutscher Theologie (Baur, Strauß) in Holland. Doch nicht nur Reformierten begegneten die Prediger, sondern unter den Arbeitern auch Katholiken, die manchmal offen, manchmal abwehrend auf die evangelischen Besucher reagierten (173f, 231f). Die Edition gibt also auch Einblicke in die Spannungen zwischen evangelischen und katholischen Christen im alltäglichen Miteinander. Ein 1863 für die „deutschen evangelischen Moorarbeiter" zu Stadskanaal gegründeter Krankenverein stellte es in das Ermessen des Vorstandes, auch „deutsche, römische Moorarbeiter" (167) aufzunehmen.

Aus den Berichten ist zu erfahren, in welcher Weise die Prediger in örtlichen Kirchen, die ihnen zur Verfügung gestellt wurden, oder in privaten Unterkünften oder auf dem freien Felde Andachten und Gottesdienste hielten. Die Themen und die angesprochenen Bibeltexte werden ebenso referiert wie die Lieder, die gesungen wurden. Freilich sind diese Schilderungen so knapp gehalten, dass sie unter frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekten nicht besonders ertragreich zu sein scheinen, was eine detaillierte Untersuchung allerdings erst noch zeigen – oder widerlegen – müsste. Frömmigkeitsgeschichtlich interessant ist auch die freudige Aufnahme, die den pastoralen Besuchern von Seiten der Arbeiter zu Teil wurde. Die ihnen angebotenen Gottesdienste waren außerordentlich gut besucht; häufig nahmen auch interessierte Holländer an ihnen teil. Obwohl an den in den Berichten übermittelten Zahlen nicht zu zweifeln ist, wäre allerdings zweierlei zu bedenken: Zum einen lässt die Gattung der Quellen nicht erwarten, dass Kritisches, die Arbeit in Holland in Frage Stellendes berichtet wird. Die Reiseprediger waren naturgemäß geneigt, ihre Arbeit gegenüber der sie sendenden Stelle positiv darzustellen, um eine Fortsetzung zu ermöglichen. An dieser Stelle wären die Berichte – möglicherweise kritisch – ergänzende holländische Dokumente interessant, falls solche existieren (Pfarrberichte, Visitationsberichte, Pfarrerbiografien), und noch interessanter wären Berichte der besuchten Arbeiter, die es aber kaum geben dürfte. Zum andern ist zu bedenken, dass die positive Resonanz der Arbeiter auch damit zusammen hing, dass ihnen in den Besuchern ein Stück Heimat begegnete, die sie in der Fremde so schmerzlich vermissten. Ein Leben in der Fremde ist häufig mit einer Stärkung der religiösen Identität verbunden, weil sie die Heimatverbundenheit zu festigen hilft.

Die Quellenedition ist mit einer instruktiven, mit dem Problemkomplex bekannt machenden Einleitung ausgestattet sowie mit – nicht zu vielen – hilfreichen Anmerkungen (wobei auch die Informationen zu spezifisch theologischen und kirchengeschichtlichen Themen erfreulich korrekt sind). Holländische Texte und Formulierungen werden in der Regel übersetzt. Personenregister erschließen nicht nur die Reiseprediger (Berichterstatter), sondern auch ihre Kontaktpersonen in Holland. Neben einem Ortsregister, das durch zahlreiche detaillierte Karten unterstützt wird, findet sich auch ein Verzeichnis der in den Berichten genannten Ziegeleien. Außerdem gibt es ein Register der in den Berichten erwähnten Kirchenlieder sowie der in ihnen vorkommenden Bibelzitate. Ferner finden sich zeitgenössische Zeichnungen und Fotografien, die die Lebensumstände der Hollandgänger illustrieren.

Die Quellen harren nun ihrer weiteren kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen Auswertung unter den geschilderten Themenaspekten. Aufgrund ihrer leichten Lesbarkeit eignen sie sich auch für die Verwertung in kleineren Seminar- und in theologischen Examensarbeiten.

Osnabrück *Martin H. Jung*

Hürten, Heinz (Bearb.): Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933. Bd. I: 1918–1925, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen Bd. 51, Paderborn: Ferdinand Schöningh-Verlag, 2007, XXXIV u. 709 S., Geb., ISBN 978-3-506-76402-7.

Hürten, Heinz (Bearb.): Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933. Bd. II: 1926–1933, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen Bd. 51, Paderborn: Ferdinand Schöningh-Verlag, 2007, 590 S., Geb., ISBN 978-3-506-76402-7.

Vor 40 Jahren (1969) erschienen die von Heinz Hürten bearbeiteten Deutschen Briefe in der Reihe der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte als Quellen-Bände 6 und 7, drei Jahre später folgte H.s Habilitationsschrift über Waldemar Gurian als 11. Band in der Reihe der Forschungen. H. zählt zur ersten Generation der Wissenschaftler, die seither die umfangreiche Editionsarbeit der Kommission mit trugen und nicht zuletzt durch ihre sachkundige redaktionelle Begleitung das Niveau der Publikationen sicherten. Emeritus H. hat sich nun verdient gemacht als Vollender noch ausstehender Editionen: Zum einen mit der Bearbeitung des 3. und letzten Bandes der Akten Kardinal Michael von Faulhabers (2002), nachdem die von Ludwig Volk bearbeiteten Bde. 1 u. 2 für die Jahre 1917–1945 schon 1975–1978 herausgegeben worden waren. Mit der vorliegenden Edition der deutschen Bischofsakten aus der Weimarer Republik schließt H. nun jene Lücke, die zwischen den von Erwin Gatz bearbeiteten Akten der Fuldaer Bischofskonferenz 1871–1919 (3 Bde., 1977–1985) und den von Bernhard Stasiewski und Ludwig Volk bearbeiteten Akten deutscher Bischöfe 1933–1945 (6 Bde., 1968–1985) seit 22 Jahren klaffte.

Die 591 chronologisch gereihten Dokumente der beiden Bände umfassen 1299 Seiten. Sie setzen am 13. 11. 1918 ein und schließen am 30. 1. 1933. Formal folgen die Bände den bewährten editorischen Grundsätzen der Kommissionsreihe, die nur leicht im Verlaufe der Jahre eine Abänderung erfuhren; so ist der früher gesonderte textkritische Apparat jetzt leider in den erläuternden Anmerkungsapparat verwoben. Das Dokumentenverzeichnis führt die Briefe nach Verfasser (Person oder Institution) und Adressat sowie die übrigen Quellen nach Gattungsbezeichnungen auf (Hirtenwort, Protokoll, Denkschrift, Bericht, Protest, Erklärung, Gutachten, Kundgebung, Richtlinien, Erlaß, Aufzeichnung). Über das Personen-, Orts- und Sachregister kann man die Dokumente detaillierter erschließen. Die Grundlage dieser bislang überwiegend unveröffentlichten Dokumente bieten die Bestände der Erzbischöfe und Kardinäle von Breslau (Adolf Bertram), Köln (Felix von Hartmann bzw. Carl Joseph Schulte) und München (Michael von Faulhaber). Die Quellenbasis ist bei maximal 30 Inhabern bischöflicher Jurisdiktion in der Weimarer Republik und deren eigener archivalischer Überlieferung also bewußt unterrepräsentiert und reduziert worden, ebenso das Quellen- und Literaturverzeichnis, die Kommentierung und das Register. Vermutlich stand im Vordergrund der pragmatischen Bearbeitung eine in absehbarer Zeit überhaupt noch zu realisierende Aktenedition, die sicher nicht alle Wünsche erfüllen würde, so doch immerhin eine gediegene Grundlage und Orientierung für weitere Forschung bieten sollte. Daran ist nun kaum zu zweifeln.

Die Dokumente spiegeln für die unmittelbare Nachkriegszeit bis in die Sprache hinein den Schock des Episkopats über den Kriegsausgang und den Zusammenbruch der Monarchie wider. Das Hineinfinden in die neue staatskirchenrechtliche und kirchenpolitische Lage innerhalb der pluralistischen Demokratie, in gewisser Weise die Neudefinition der Rollen der Bischöfe, Kleriker und männlichen und weiblichen Laien schlägt sich selbst in der begrenzten Auswahl an Quellen noch nieder, wie einige Beispiele verdeutlichen. Ausgerechnet der Breslauer Kardinal Bertram sieht sich gezwungen, die schlesischen Grafen Johannes Praschma und Antonius Magnis als Kritiker der Zentrumspolitik über die zulässige Vertretung katholischer Interessen in Verantwortung für das allgemeine Wohl durch das Zentrum, auch in Koalitionen mit den „Sozialisten", zu belehren. Der Reichskanzler a. D. Wilhelm Marx erläutert dem Vatikan die Schulpolitik, der Breslauer Kirchenhistoriker Franz Xaver Seppelt sieht in der von Rom bald als „Häresie" verurteilten ökumenischen „Una Sancta"-Bewegung keine wirkliche Gefahr. Die fünfzehnköpfige „Arbeitsgruppe der Theologie-studierenden katholischen Frauen Münster i. W." getraut sich 1925 zu erklären, dass sie besser als Geistliche an den höheren Mädchenschulen den Religionsunterricht erteilen könnten, weil die Mädchen „psychologisch und pädagogisch leichter von der Frau erfaßt" würden (666). Die 1919 sofort in den weltanschaulichen Kampf in das Rennen geschickten Jugendlichen des neu gegründeten „Bund Neudeutschland" nutzten wie „Quickborn" und andere Bünde den neuen Spielraum und das neue Lebensgefühl, das nicht wenig Irritationen hervorrief. So vermerkte Pfarrer Weidner von der „Jungborn-Bundesleitung"

im Dezember 1924, dass ihm ein Kongregationspräses im Sommer erzählt habe, er habe „bei einer Zurechtweisung wegen gemischten Nacktbadens" die Antwort erhalten: „‚Wir finden nichts dabei, und wir gucken einander nichts ab'. Das war Jugend aus der Marianischen Kongregation" (609)! Die Bischöfe wiederum zeigten sich alarmiert wegen der „Bestrebungen einzelner radikaler Frauenkreise", die 1922 schon die berechtigte Forderung nach dem „Priestertum der Frau" stellten, was damals allerdings noch als „mit dogmatischen Bestimmungen der Kirche in Widerspruch" stehend beurteilt wurde (446). Für Konvertiten richteten die Bischöfe eine Stellenvermittlung und einen Unterstützungsfonds ein. Vom ersten Dokument 1918 bis zum vorletzten Dokument 1933 bildete der „Bolschewismus" den Feind schlechthin für die katholische Kirche. Für die Rückkehr der russisch-orthodoxen Gläubigen zum „wahren Glauben" gründete Pius XI. das Päpstliche Orientalische Institut in Rom, worüber Nuntius E. Pacelli den Episkopat mit dem Vermerk „Nicht für die Öffentlichkeit!" (564) informierte. „Es ist leider zu befürchten, daß die Protestanten, die schon so vieles vorbereitet haben, den Katholiken zuvorkommen" (565). Im Oktober 1942 wird Pacelli als Pius XII. öffentlich mit seiner vom „Geheimnis von Fatima" inspirierten „Weltweihe an das unbefleckte Herz Mariens" nicht nur den Kampf mit den Waffen gegen den „Bolschewismus" legitimieren, sondern auch die Hoffnung auf Rückkehr der russisch-orthodoxen Kirche zum „wahren Hirten". Die Diskurse der Zwischenkriegszeit erfuhren somit ihre Fortführung während des Zweiten Weltkriegs. Dass sich dies nun wesentlich leichter und „lückenlos" verfolgen läßt, sogar über den langen Zeitraum von 1871 bis 1945 anhand der Bischofsakten, dürfte für die Forschung von größtem Interesse sein.

Allerdings scheint das Bestreben, die Aktenbände der Weimarer Zeit nun rasch abzuschließen, dazu geführt zu haben, die Recherche nach weiteren Dokumenten, die Verifikation von Personen sowie die Erstellung eines zuverlässigen Registers schlichtweg abgebrochen zu haben. So ist es nicht verständlich, warum ausgerechnet Erich Koch[-Weser] ohne Biogramm und unvollständig im Register auftaucht. Dass man für die Verifizierung von „P. Sonnenschein" aus dem Dokumentenkontext schließend die Recherche im Vereinskatholizismus aufnehmen muß, sollte auch nicht davon abhalten, P. Josef Sonnenschein CSSp als Geschäftsführer des Reichsverbands für die Katholischen Auslandsdeutschen (RKA) zu finden, zumal der RKA-Nachlaß Büttner in der Kommission für Zeitgeschichte lagert. Überhaupt macht sich das Problem eines bis dato fehlenden Lexikons der katholischen Vereine und Verbände im 19. und 20. Jahrhundert bemerkbar, in welchem die Vereinsgründungsdaten, die Namen des Leitungspersonals und der Mitglieder resp. Mitgliedsorganisationen, die Publikationsorgane und der Nachweis einer Archivüberlieferung und entsprechender Quelleneditionen oder Sekundärliteratur aufgeführt sein sollten. So ist die 1898 gegründete Superiorenkonferenz als Pendant zur Bischofskonferenz nicht einmal im Register verzeichnet (anders als bei Ludwig Volk noch). Bei anderen Schlagworten sind schlicht zu geringe Einträge im Register (so beim häufigeren „Juden", „jüdisch"), andere wichtige Schlagworte fehlen ganz. Zwar ist „Nächstenliebe" aufgeführt, aber die explizit von den Bischöfen in der Zwischenkriegszeit eingeforderte „Feindesliebe" fehlt (529 u. ö.), ebenso die selbstkritisch konstatierte „Schuld" des Volkes (530) oder der Aufruf zum „Kreuzzug des Gebetes" (532). Doch da wird der altersweise Emeritus H. sicher sagen: umso besser, dann wissen die jungen Forscherinnen und Forscher, dass sie die Bände ganz studieren müssen! Dem wäre auch von der Rezensentin nicht wirklich etwas zu entgegnen.

München *Antonia Leugers*

Kaiser, Jochen-Christoph: Evangelische Kirche und sozialer Staat. Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert, hrg. von Volker Herrmann, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag 2008, 304 S., Paperback, 978-3-17-020163-7.

Zum 60. Geburtstag des Kirchen- und Diakoniegeschichtlers Kaiser wurden von Schülern zwei Sammelbände mit weitgehend publizierten Studien herausgegeben, einer zum Politischen Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert (hrg. v. R.-U. Kunze/R. Löffler) und der hier zu besprechende diakoniegeschichtliche Band. Letzterer ist besonders wertvoll, zum einen weil so erstmalig die einschlägigen Arbeiten des Verfassers seit dessen grundlegender Habilitationsschrift (Münster 1980) über den sozialen Protestantismus im 20. Jahrhundert im Zusammenhang der gesamten neueren Diakoniegeschichte erscheinen, zum zweiten weil damit die diakoniegeschichtliche Forschung, die seit dem Tod Martin Gerhards (1952) nur noch sporadisch in Erscheinung getreten ist (vgl. den instruktiven Forschungsüberblick des Herausgebers, S. 11–15), endlich durch das Werk ihres profiliertesten Vertreters in ihrer Vielfalt und methodologischen Konsistenz zugänglich wird.

Die Sammlung ist in fünf Epochen gegliedert: sozialer Protestantismus im 19. Jahrhundert, Innere Mission und freie Wohlfahrtspflege, Herausforderungen durch den Nationalsozialismus, Diakonie und Gesellschaft in West und Ost nach 1945 sowie ein Schlussteil „Bilanz und Ausblick", der die religiösen Komponenten der sozialen Arbeit reflektiert und kurz resümiert, was aus der Geschichte zu lernen ist. Diese Untertitel deuten schon an, welche neuen Dimensionen die kirchengeschichtliche Forschung durch den Blick auf die Diakonie gewinnt. Der sonst vorrangige Bezug auf die politische (Zeit-)Geschichte wird sozial- und gesellschaftsgeschichtlich erweitert und bis in das alltägliche soziale Handeln mit den hier agierenden Menschen differenziert. Die sozialgeschichtliche Perspektive bleibt nicht abstrakt, sondern führt zu konkreten Erkenntnissen, weshalb das Buch fast durchweg eine spannende Lektüre ist.

Methodisch verbindet J. Chr. Kaiser einen kritischen Realismus mit einem gemäßigten Konstruktivismus. Eine Miszelle aus den Steinataler Heften der dortigen Melanchthonschule zum Thema „Aus der Geschichte lernen...?" lässt dies erkennen. Kaiser weist dort auf die pädagogisch-moralische Zielsetzung voraufklärerischer Geschichtsschreibung sowie auf die faktenorientierte Wahrheitssuche der modernen historisch-kritischen Forschung hin und reflektiert dann auf die Abhängigkeit jeder Geschichtsschreibung von aktuellen Fragestellungen und persönlichen Wertungen. Daher strebt er nicht Faktenerkenntnis, sondern „Annäherungen an die geschichtliche Wahrheit"(287) an. Solche lassen sich aber nur erreichen, wenn die jeweiligen epochenspezifischen Denkvoraussetzungen hermeneutisch zusammen mit den Ereignissen entschlüsselt werden. Ein derartiges Vorgehen ermögliche es auch, der Geschichte noch den pädagogischen Sinn zuzuerkennen, die eigenen Voraussetzungen als historisch geworden zu verstehen und damit gegebene Spielräume zu erkennen.

Die Aufsätze des Bandes spiegeln die Forschungsmethodik. Durch Detailarbeit mit allen erreichbaren Quellen werden die Ereignisse so genau wie möglich und im Zusammenhang ihrer institutions- und mentalitätsgeschichtlichen Kontexte erläutert: Beispielhaft sind hierfür die Aufsätze über die „Volksmission als gesellschaftliche Sinnstiftung" (31–43), „‚Distanz zum Unrecht': Zum Spannungsverhältnis zwischen individuellen und biographischen Bindungen an Teilmilieus für das Widerstehen" (216–231), „Eugen Gerstenmaier in Kirche und Gesellschaft nach 1945" (242–256) und der schon erwähnte Aufsatz über die Bedeutung des religiösen Faktors für die Soziale Arbeit (276–286).

Für die von Kaiser meisterhaft gehandhabte Verbindung von Ereignis- bzw. Faktenorientierung und Perspektivität ist der Aufsatz „Der staatliche Zugriff auf die Diakonie in der DDR 1952/53" (257–275) beispielhaft, im Übrigen eines der ersten Beispiele seriöser Forschung zur Diakoniegeschichte der DDR. Es geht hier um die Versuche der Staatsmacht bzw. SED, drei größere Einrichtungen der Jugend- und Behindertenhilfe – Magdeburg-Cracau, Neinstedt und Lobetal – durch Repressalien zur Aufgabe zu zwingen. Kaiser beschreibt die einzelnen Akte eindeutig aus der Perspektive der bedrohten Einrichtungen als Übergriffe – in Analogie zu früheren Erfahrungen mit dem NS-Regime. Dabei kann er ein strategisches Schema herausarbeiten, nach dem die DDR-Behörden dabei vorgingen. Sachlich beschreibt er die damals noch leitende Vorstellung, „der Sozialismus könne nach der inzwischen erfolgten Konsolidierung der Macht nun ohne fortschrittliche bürgerliche Kräfte auskommen" (274). Gleichzeitig ist durchweg deutlich, für wen sein Herz schlägt. Die geglückte Verbindung von Engagement, Sachlichkeit und reflektierter Perspektivität macht nicht nur diesen Aufsatz, sondern den ganzen Band zu einer lohnenswerten Lektüre.

Heidelberg *Heinz Schmidt*

Reller, Jobst: Heidepastor Ludwig Harms. Gründer der Hermannsburger Mission, Holzgerlingen (Hänssler Verlag), 2008, 251 S., 978-3-7751-4943-3.

Das Jahr 2008 brachte gleich drei Zweihundert-Jubiläen von einflussreichen deutschen Kirchenmännern des 19. Jahrhunderts: Johann Hinrich Wichern, Wilhelm Löhe und Ludwig (Louis) Harms. Alle drei wurden 1808 geboren. Der erste ist deutschlandweit bekannt, der zweite eher in Süddeutschland, der dritte eher in Norddeutschland erinnert. Jeder von ihnen wurde 2008 mit einer wissenschaftlichen Konferenz oder einem Symposion am Hauptort seines Wirkens geehrt, Wichern in Hamburg am 21. Juni, Löhe in Neuendettelsau am 20.–24. Februar und Harms in Hermannsburg am 25. und 26. April 2008. Während aber für Wichern und Löhe gediegene ausführliche Biografien vorliegen, fehlt für Harms eine umfassende Darstellung und kritische Würdigung noch immer.

Jedoch ist im Gedenkjahr ein ansehnlicher Baustein dafür geliefert worden, Jobst Reller, Dozent für Kirchengeschichte in Hermannsburg, hat immerhin die prägende erste Phase des Lebens von Harms bis zu dessen fester Anstellung als Pastor der Gemeinde von Hermannsburg, von 1808 bis 1849, rechtzeitig

zum Jubiläum aufarbeiten können, und das mit akribischer Spurensuche und gründlicher Darbietung. In seiner Publikation wird alles zusammengebracht und aneinander gefügt, was an Selbstzeugnissen (vor allem in Briefen und Predigten von Harms) und Beobachtungen von Zeitgenossen (vor allem in Zeitungen, Zeitschriften und Autobiografien) aufzufinden war, davon viel Vergessenes, gerade für den jungen Harms, neu entdeckt und erschlossen. Weithin lässt Reller die Quellen selbst sprechen, oft in erstaunlich langen Auszügen zitiert, und führt so dicht an die Ereignisse und den zeitgeschichtlichen Hintergrund heran: an Harms' Kindheit, an seine Familie, seine Schulzeit, seine Wirksamkeit in Lauenburg, Lüneburg und Hermannsburg.

Schwerpunkte der kritisch untersuchenden Darstellung sind offensichtlich drei: Erstens ist es die spärlich überlieferte Wende in Harms' Leben am Ende seiner Studienzeit in Göttingen. Reller analysiert sie als „Bekehrungsprozess" mit „Durchbruch" und legt nahe, dass der Tod seines ältesten Bruders das auslösende Ereignis war. Zweitens werden eingehend – in einem eigenen längeren Kapitel – die Auseinandersetzungen um die Konfessionsfrage in der Norddeutschen Mission in den Jahren während Harms' Zugehörigkeit dazu durch den Lauenburger Missionsverein 1834 bis 1840 erörtert. Es schält sich eine ausgewogene ökumenische Haltung heraus. Harms' Stellung für die Missionsarbeit als lutherischer Theologe ist nüchtern und praktisch, fern von einem enthusiastischen Konfessionalismus genauso wie von einem naiven „Unionismus". Schließlich beeindruckt die behutsame Analyse der mannigfaltigen Weichenstellungen in der Entwicklung des 35- bis 40-jährigen Harms, die zu seiner geschichtsträchtigen Wirksamkeit in der norddeutschen Erweckung ausgerechnet in dem Dorf Hermannsburg führten. Das reichhaltige letzte Kapitel macht überdies die Anfänge transparent für die Akzente, die Harms später dort setzte mit seinen intensiven Gemeindebesuchen, den Versammlungen im Pfarrhaus, den häufigen und volksnahen Predigten, den Aktivitäten für die Ausbildung und Aussendung von Missionaren, den mannigfaltigen sozialen Hilfeleistungen und dem maßvollen Umgang mit Anfeindung und Kritik.

Das Ganze wird umschlossen von kurzen Überlegungen und Urteilen zur kirchengeschichtlichen Einordnung („Einleitung") und zur Gegenwartsrelevanz von Ludwig Harms („Würdigung"). In einem längeren Anhang erscheinen noch aufschlussreiche, ausführlich zitierte Äußerungen über Harms, wesentlich von bekannten Zeitgenossen wie Wilhelm von Kügelgen, Gottfried Thomasius und Franz Delitzsch – nun nicht mehr nur über den jungen Harms. Hilfreich sind am Schluss Literaturverzeichnis, Personenregister, Abbildungsverzeichnis und Anmerkungen. Das „Literaturverzeichnis" beschränkt sich auf die Werke von Harms selbst und Hinweise auf „Hilfsmittel" (Personenverzeichnisse) und Archive. Eine Aufstellung der „Sekundärliteratur" (in Auswahl) ist als loses Blatt beigefügt.

Das Buch wird nicht nur Interessenten der Erweckungsgeschichte, der Missionsbewegung und der Gemeindepraxis empfohlen. Es bietet auch dem rein kirchengeschichtlich Orientierten einen neuen Einblick in Entwicklungen und Zusammenhänge des kirchlichen Lebens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Öfter bleibt man leider im Unklaren in Bezug auf einen genaueren Nachweis der Zitate in den Anmerkungen. Auf S. 186 sind die Anmerkungsziffern durcheinander geraten. Zuweilen sind nur Sekundärquellen angegeben. Erwartungsvoll kann man nun nach dieser hervorragenden und begrüßenswerten Vorarbeit dem Erscheinen einer Gesamtbiografie von Ludwig Harms entgegensehen.

Hildesheim *Hugald Grafe*

Scherzberg, Lucia (Hrg.) in Zusammenarbeit mit Werner Müller: Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus. Paderborn u. a., Ferdinand Schöningh 2008, 256 S., Brosch., 978-3-506-76501-7.

Der vorliegende Sammelband umfasst sieben Beiträge zum französischen Katholizismus und sechs zum deutschen Protestantismus. Die französischen Arbeiten umkreisen die Frage, weshalb dieser Katholizismus mit Vichy kooperierte, was er in diesem Regime sah, von ihm erwartete und warum man sich dann davon distanzierte. Etienne Fouilloux schildert die Verteidigung Vichys durch einige Bischöfe und ihren Protest gegen das unautorisierte Reden von Klerikern und Laien (17–39), Bernard Comte berichtet über die unterschiedliche Haltung der Résistance spirituelle gegenüber dem System Pétains (57–75), John Hellman skizziert das geistige und politische Umfeld der katholischen „nationalen Revolution" (77–101). Seth D. Armus behandelt den Grenzgänger Emmanuel Mounier und zeigt, dass seine Polemik gegen den Materialismus und Kapitalismus und insofern sein militanter Antiamerikanismus die Konstante seines Denkens und politischen Handelns bildete (103–120), Emmanuel Faye schließlich vertritt die These, dass die Hochschätzung Heideggers in Teilen des französischen Katholizismus auf dem bewussten oder unbewussten Missver-

ständnis seiner Interpreten jenseits des Rheins gründete (121–143). Lucia Scherzberg legt dar, dass katholische Reformtheologen wie Karl Adam in Deutschland oder Henri de Lubac in Frankreich aufgrund ihrer neuen Interpretation von Natur und Gnade, der Kirche als Gemeinschaft und des Glaubens als Erleben für nationalsozialistisches Gedankengut anfällig wurden (41–56). Nach der Überzeugung von Wilfried Loth änderten die katholischen Anhänger Vichys und die Sympathisanten Pétains im Laufe der Zeit nicht ihre geistigen und politischen Überzeugungen, sondern erkannten, dass dieses Regime nicht in der Lage war, das Ersehnte zu verwirklichen (145–152). Wie heterogen diese Voraussetzungen und Erwartungen waren, belegt das Faktum, dass diese Katholiken sich nach dem Ende des Krieges sehr verschiedenen politischen Parteien zuwandten.

Ohne Orientierung an einer übergreifenden Fragestellung begegnen die Beiträge zum deutschen Protestantismus. Sie wirken dementsprechend zufällig. Am stärksten geht Manfred Gailus auf die genannte Thematik ein (155–172). Er ist gegenwärtig im Blick auf die Beschäftigung mit den Problemen des Verhältnisses von Protestantismus und Nationalsozialismus wohl der aktivste und produktivste Historiker. Sein holzschnittartiger Überblick ist in vielem allerdings keineswegs so neu, wie Gailus anzunehmen scheint – etwa im Blick auf die fragwürdige Rolle des Nationalismus. Allzu statisch erscheint die Fixierung auf die Jahre 1933/34, zumal im Vergleich zu den Vorgängen im Krieg. Theologische Fragen treten völlig in den Hintergrund. Das führt dann zur Vorstellung, dass Positionen, die von der Mehrheit vertreten wurden, wesentlicher seien als andere. Wer hat denn z. B. jemals behauptet, dass mehr als eine kleine protestantische Minderheit zum Widerstand zu zählen sei? Was heißt dann aber, dass man aufgrund der hier angekündigten „neuen Synthese" den „christlichen Widerstand [...] deutlich niedriger hängen und relativieren" müsse? (171)

Gailus versucht immerhin, Neuland zu betreten. Das lässt sich von den übrigen Beiträgen kaum sagen. Michael Hüttenhoff umreißt einmal mehr die problematische Ekklesiologie von Emanuel Hirsch (187–202), Björn Krondorfer leistet dasselbe im Blick auf die fragwürdigen Äußerungen Helmuth Thielickes unmittelbar nach 1945 (203–222), Alf Christophersen appelliert, sich in der Theologiegeschichte nicht auf 1933/34 zu beschränken (235–249). Besteht denn diese Gefahr? Der Artikel von Martin Leutzsch über den „arischen Jesus" (173–186) und der Beitrag von Horst Junginger über die Entwicklung der Religionswissenschaft auch in der Zeit des Nationalsozialismus (223–234) bieten anregende Informationen. Aber was tragen sie zum Thema dieses Bandes bei?

Abgesehen von den knappen Ausführungen der Herausgeberin fehlt durchgängig der Bezug der deutschen und der französischen Beiträge aufeinander, geschweige denn ein Vergleich. Er hätte an vielen Punkten nahe gelegen, von der Bedeutung des Nationalismus in beiden Ländern und Konfessionen angefangen, über die gehegten und enttäuschten Erwartungen 1933 in Deutschland und 1940 in Frankreich, bis zu geistigen und theologischen Positionen, wie etwa dem Verständnis des Gewissens. Nicht nur ein solcher Versuch fehlt, sondern auch das Bemühen um eine Zusammenfassung. Dass mit dem Begriff der „Vergangenheitsbewältigung" sehr viel mehr gemeint ist, als eine Addition von Beiträgen zum Verhalten der Konfessionen in der Zeit des Nationalsozialismus, sei immerhin erwähnt. Sieht man davon ab, erhält der Leser vielfältige Informationen und mancherlei Anregungen.

Münster/Westf. *Martin Greschat*

Wolf, Hubert, unter Mitarbeit von Ingrid Lueb: Clemens August Graf von Galen. Gehorsam und Gewissen, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 2006, 192 S., 978 3 451 29104 3.

Wolf, Hubert, Flammer, Thomas, Schüler, Barbara (Hg.), Clemens August von Galen. Ein Kirchenfürst im Nationalsozialismus, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, 277 S., 978 3 534 19905 1.

Am 9. 10. 2005 wurde der ehemalige Bischof von Münster, Clemens August Graf von Galen (1878–1946), in Rom seliggesprochen; im März 2006 veranstalteten die am Seminar für Mittlere u. Neuere Kirchengeschichte (Münster) angesiedelten Forschungsstellen „Bistumsgeschichte" u. „Leibniz-Programm" eine Fachtagung, deren Beiträge *Hubert Wolf* mit seinen Mitarbeitern in einem Tagungsband (T) herausgab. Zudem publizierte Wolf mit seinem Mitarbeiterstab u. Ingrid Lueb eine Biographie G.s (B) als „Gemeinschaftswerk" (B, 151). Die zeitliche Abfolge von Seligsprechung, Tagung u. Biographie legt den Schluss nahe, auf Wolf als Inhaber des „Communicator-Preises" laste nach der „causa finita" die Pflicht, für das Verständnis des Seligen sorgen zu müssen: ohne „die Darstellung auf öffentliches oder kirchliches Lob auszurichten" (T, 6), möchte er „den ganzen G. mit all seinen Facetten in all seinen Lebenssituationen" (B, 9) in den Blick nehmen. Die „große Galen-Biographie" (T, 10) stehe weiterhin aus. Die Quellenlage zu G. ist wesentlich erweitert durch die neu aufge-

fundenen Tagebücher des Sekretärs H. Portmann u. die Bestände aus dem Pontifikat Pius' XI. im Vatikanischen Geheimarchiv. Biographisch bedeutend ist der Briefwechsel G.s mit seinem Lieblingskaplan H. Holstein u. der Nachlass des Lieblingsbruders Franz sowie weitere innerfamiliäre Korrespondenz, woraus Lueb eine eigene Sammlung schriftlicher u. fotografischer Quellen inklusive Interviews mit Angehörigen fertigte. Für G.s Seelsorgetätigkeit sind Quellen auf Pfarrebene in Berlin u. Münster erschlossen, Archivalien aus dem westfälischen katholischen Edelleuteverein sind ebenfalls berücksichtigt.

Der Tagungsband vereint neben der Einleitung Wolfs u. dem Personenregister 16 Beiträge, die sowohl Lebensstationen G.s als auch übergreifende Themen beleuchten. So ist *Emma Fattorini* mit ihrem italienischen Beitrag zur Briefsammlung Pius XII./G. weniger durch die weitgehend bereits bekannten Quellen interessant als dadurch, dass der deutsche Forschungs- u. Erkenntnisstand zum Episkopat in Italien noch keineswegs rezipiert wurde. *Horst Ruth* liefert einen Überblick über Ursachen u. Folgen der fragmentarischen Quellenlage im Bistumsarchiv Münster. *Thomas Grossbölting* nimmt in seinem Beitrag die Bewegung für ein G.-Denkmal in den 1970er Jahren zum Ausgangspunkt, Phasen der Erinnerungspolitik u. deren Träger bis hin zu tagespolitischer Indienstnahme G.s sowie Reaktionen in den diversen politischen Lagern zu schildern. Diese Erinnerungspolitik verdiente es, bis dato fortgeschrieben zu werden. *Martin Hülskamp* erläutert das Seligsprechungsverfahren für G. nach kirchenrechtlichen Verfahrensweisen. *Heinz Hürten* behandelt G. als „Problem der Historie" (T, 13), nennt die relevanten Fragen nach G.s Einschätzung des Staat-Kirche-Verhältnisses (Harmonie oder Konflikt), nach theologischer Klärung von „Zeugnis" u. „Bischofsamt" in der Diktatur u. erwartet Einblicke in das systemkritische Potential 1941 durch die Rezeptionsgeschichte der drei Predigten. *Hans-Ulrich Thamer* skizziert den Kontext für G.s Auftreten. Im katholischen Milieu habe es eine Gemengelage von Resistenz, Verweigerung, Anpassung, Loyalität, Kooperation u. Gemeinsamkeiten mit dem NS gegeben, dem Koexistenz, Konfrontation u. offener Kirchenkampf folgten, in dem der öffentliche Raum symbolisch besetzt wurde durch „Demonstrationskatholizismus" (T, 117). Erosionserscheinungen im Milieu, die Neuformierung zur Pfarrgemeinde u. G.s öffentlicher Protest führten nicht zur Aufkündigung der Loyalität zur als rechtmäßig angesehenen Obrigkeit in der NS-Diktatur. *Ingrid Lueb* zeichnet ein Bild der katholischen Adelsfamilie G. auf Schloss Dinklage mit „heiligmäßigen" Eltern u. Kindern, d. h. Lueb bleibt dem diskursiven Horizont des eigentlichen Untersuchungsgegenstands verhaftet. Da sie u. a. als Quelle die 1925 von G. verfaßte Haus- u. Familienchronik für seinen Neffen als neuem Familienchef benutzt, handelt es sich den Zitaten zufolge um eine Selbststilisierung des katholischen Adels u. um ein idealisiertes Vermächtnis einer Familientradition, wie sie der 47jährige Pfarrer G. nach dem Tod seiner Eltern im ungeliebten Berlin u. der skeptisch beäugten Weimarer Republik als Gegenbild formulierte oder gar konstruierte. Auch die übrige Korrespondenz, aus der Lueb durch die Lebensphasen u. Kontexte springend schöpft, ist getragen von dieser adeligen Selbststilisierung u. religiösen Idealisierung, was sich dennoch äußerst fruchtbar für die G.-Biographie erweisen dürfte, soweit man diese Quellengattungen eigens analysiert nach Entstehungskontext, Adressaten, Form u. Inhalt. Lueb verteidigt zu Recht G.s „Menschenrecht auf Schwächen" (T, 51). Hier sollte man ansetzen u. eine eigene Textsammlung G.scher Selbstkritik u. Kritik seiner Zeitgenossen an ihm aufbauen. *Harald Wagner* befasst sich knapp mit Aspekten der Spiritualität G.s, die in Schulzeit u. Theologiestudium von Jesuiten geprägt wurde. Dieser Spur sollte auf breiterer, aussagekräftigerer Quellenbasis gefolgt werden. *Wolfgang Knauft* schildert – sehr ähnlich wie B. Imbusch schon in einem Kuropka-Sammelband 1992 – relativ breit angelegt in vielen Aspekten die Berliner Jahre des Kaplans u. Pfarrers G. (1906–1929). Die dezidierte Einmischung G.s in die öffentliche kulturpolitische Debatte u. seine Praxis in Seelsorge u. Vereinsleben sollte tiefer analysiert werden, um die Frage des Primats von „Politik" oder „Seelsorge" bei G. fundierter zu konturieren. Bislang unberücksichtigt blieb übrigens, dass G. 1918 als 1. Vorsitzender im Vorstand des neu gegründeten „Reichsverband für die katholischen Auslandsdeutschen" tätig war. *Thomas Flammer* geht auf die Jahre 1929–1933 ein, in denen G. als Stadtpfarrer u. als Bischofskandidat in Münster wirkte. G. verfasste für seinen Bruder Franz als Zentrumsabgeordneten „Denkschriften über die gegenwärtige politische Lage, prüfte wichtige Brief- und Redeentwürfe, und sie koordinierten ihr gemeinsames Vorgehen auf politischer und kirchlicher Ebene" (T, 94). Auch dieser Spur müsste gefolgt werden. Flammer widmet sich hier aber G.s religiöser u. sozialer Tätigkeit zur Festigung der Kirchenbindung gegen den „Zeitgeist" (T, 95). Im rechtsorientierten westfälischen Adel oblag G. mit seinem Bruder eine weitere Aufgabe, da sich Adelsvertreter für eine Öffnung der Kirche zum NS aussprachen, obgleich der Episkopat

explizit Warnungen ausgegeben hatte. G. scheiterte beim Edelleuteverein, nahm nicht mehr aktiv teil u. trat zeitweilig aus. Nachdem die Fuldaer Bischofskonferenz die Warnungen im März 1933 zurück genommen hatte, passte sich G. an. Neu ist der Hintergrund. zu G. als Kandidat der ersten Stunde, der aufgrund römischer Entscheidung erst in dritter Wahl Bischof wurde. *Rudolf Morsey* versucht G.s politischen Standort bis 1933/34 in dessen Selbstzeugnissen u. in Fremdeinschätzungen bis zur Gegenwart zu fassen. G. sei Zentrumsmann des rechten Flügels gewesen, der der Weimarer Republik kritisch gegenüberstand, bis 1934 keine klare Einschätzung der Diktatur gehabt u. noch im November 1933 gegenüber Vizekanzler Franz von Papen „so viel Wahres und Gutes" der „neuen Bewegung" gelobt habe u. meinte, „Gottes Vorsehung" habe dem „Führer" die Leitung der Politik anvertraut (T, 128f). Auch nach 1945 sei G. wie schon vor 1933 für einen „Rechtskatholiken" gehalten worden. *Joachim Kuropka* vertritt die Gegenposition zu Morsey, indem er G.s Haltung als Politik für die Seelsorge definiert, ihm sogar „Kritische Sympathie für die Weimarer Reichsverfassung" (T, 139) zuschreibt u. im Brief an Papen die Bestätigung seiner These von der klaren Sicht G.s erblickt. Das vermag nicht zu überzeugen, weil das Lob der totalitären Diktatur im rücksichtslosen Kampf gegen die weltanschaulichen Gegner bedeutet, G. begriff dies nicht als Unrecht, das „Wahrheit, Recht und Freiheit" (T, 155) widersprach, die G. eigentlich verteidigen wollte. *Kuropka* möchte in seinem zweiten Beitrag aufgrund interner Äußerungen G.s gegenüber Klerus, Hl. Stuhl u. dem Episkopat aufzeigen, dass G.s Haltung ausschließlich religiös-seelsorglich motiviert gewesen sei. Es sei ihm um die Geltung des Christentums im öffentlichen Raum gegangen. Beim genannten Adressatenkreis dürfte die seelsorgliche Begründung seines Tuns selbstverständlich gewesen sein, was aber nichts über die eigentlichen Motive aussagen muss. G. meinte am 1. 5. 1933, Katholiken seien der Regierung Gehorsam schuldig u. stimmten mit deren Kampf gegen Gegner überein, gleichzeitig schrieb er, die Kirche sei „Vertreterin und der Hort von Recht und Freiheit" (T, 155). Es fragt sich, ob G.s Freiheits- u. Rechtsbegriff schon jener korrumpierte der Diktatur war. In Kuropkas Darlegung der G.schen Positionen, insbesondere 1936–1938, sollte unbedingt berücksichtigt werden, wie eng verflochten die Versuche G.s u. des Berliner Bischofs K. Graf von Preysing waren, in dieser Zeit in der Bischofskonferenz eine kirchenpolitische Wende zu erreichen u. wie sehr sich Preysing mühte, die Kommunikation selbst durch Boten nach Münster (Heufers) zu steigern, um G. zu bestimmten Schritten zu bewegen. G. seinerseits bezog sich auf Preysings Überlegungen u. gehörte mit Preysing zu den ordentlichen u. außerordentlichen Gästen im Vatikan. *Christoph Kösters* analysiert G.s Position zum Zweiten Weltkrieg. „Politische Überzeugungen und religiöse Sinndeutung" G.s flossen ineinander (T, 166), so in seinem Hirtenbrief vom 14. 9. 1939 in der Hoffnung den „erzwungenen Gewaltfrieden" von Versailles zu revidieren u. im Hirtenbrief vom 14. 9. 1941, in dem G. in Rückgriff auf Hitler die Bekämpfung der „jüdisch-bolschewistischen Machthaberschaft" (T, 167) als Kriegsziel vor Augen stand. Seine Predigten im Juli/August 1941 seien durch ein „Motivbündel" (T, 169) bewegt, so auch durch das „unmittelbare Erleben des Luftkrieges und dessen religiöse Deutung" (T, 172). G. verurteilte wie ein alttestamentarischer Gerichtsprophet die Verletzung göttlichen Rechts öffentlich u. rief zu Umkehr u. Sühne auf. Für G. gab es „moralische Grenzen" des Vernichtungskriegs: „Gewissen statt Gehorsam, 'ritterliche' Achtung der Würde des Feindes anstatt blindwütiger Rache und Vergeltung, Erinnerung des Tötungsverbotes statt hemmungsloser Gewalt und Gottes prüfendes Strafgericht als mitentscheidendes religiöses Motiv für die öffentliche Verurteilung eines schrankenlosen Machtstaates"(T, 179). „Ambivalenzen blieben" (T, 174) dennoch bei G.. Man müsse Spiritualität, Wahrnehmung von Wirklichkeit u. Handeln bei G. genauer untersuchen u. vergleichende Studien für andere Bischöfe anstellen (Faulhaber, Gröber, Preysing). *Winfried Süß* untersucht den „Euthanasie"-Protest G.s vom 3. 8. 1941, nach dem Hitler aufgrund der Beunruhigungen im Volk zeitweise das Mordprogramm an den geistig behinderten Insassen der Heil- u. Pflegeanstalten stoppte, um die plebiszitären Grundlagen seiner Diktatur zu sichern. Süß behandelt G.s Motive, die Verbreitung u. Rezeption der Predigten im In- u. Ausland sowie die Reaktionen des Regimes. Sobald sich Klostersturm u. Abtransport von Geisteskranken im eigenen Bistum ereigneten, trat G. sein „Bischofsamt als Wächteramt" (T, 184) an. Süß sieht „religiös motiviertes und politisch wirksames Handeln" bei G. verflochten (T, 184). Bei der Motiv-, Kontext- u. Terminanalyse im Vorfeld des Protests meint Süß, G. habe seine Predigten „mit einigen der konfliktbereiteren süddeutschen Bischöfe abgestimmt" (T, 183f) u. bringt als Beleg einen Brief des Freiburger Erzbischofs C. Gröber. Leider datiert er ihn auf den 30.6. statt auf den 30. 7. 1941. Denn erst so wird die Chronologie stimmig, die dann allerdings eine plausiblere andere Interpretation erlaubt: Gröber bat den Münchner Kardinal Faulhaber um

die bischöfliche Geschlossenheit im Falle eines Vorgehens gegen Münster, d. h. nach den ersten beiden Predigten vor der entscheidenden „Euthanasiepredigt". Gröber war 8 Tage zuvor aus Krumbad gekommen, wo sich der vom Regime seit 1938 verbannte Rottenburger Bischof J. B. Sproll aufhielt. In Krumbad aber war auch Provinzial A. Rösch SJ gewesen; bei G. war nicht nur, wie Süß erwähnt, Pater O. Braun OP im Juni gewesen, sondern er war nochmals zwischen dem 13. u. 30.7. in Münster; ebenso war Pater L. König SJ am 25.7. in Münster (G.s Predigt am 13.7. war ja durch Beschlagnahme einer Jesuitenniederlassung ausgelöst) u. am 28.7. in Freiburg, bevor Gröber am 30.7. den Brief an Faulhaber verfaßte. Rösch, Braun, König u. Gröber aber zählten zum sich konstituierenden „Ausschuß für Ordensangelegenheiten", zu dem auch Bischof Preysing gehörte, der sich im März 1941 in einem Gutachten an Faulhaber wegen der „Euthanasie"-Morde gewandt hatte u. öffentlichen Protest forderte. Auf Drängen der Ausschussmitglieder wurde die Fuldaer Bischofskonferenz vorverlegt, sie unterbreiteten eine Denkschrift mit der Verurteilung „Tötung von Geisteskranken aus wirtschaftlichen Rücksichten ist und bleibt Mord"! In der Pfingstbotschaft vom 1. 6. 1941 schon hatte sich Pius XII. geäußert, es gehöre zum „unanfechtbaren Geltungsbereich" der Kirche, in Belangen des sozialen Lebens, die das Gebiet der Sittlichkeit berühren, darüber zu befinden, ob die Grundlagen der jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung mit der Ordnung übereinstimmen, die Gott durch Naturrecht u. Offenbarung kundgetan habe. G. wurde also von verschiedener Seite persönlich oder im Rahmen der Bischofskonferenz (u. römischer Verlautbarungen) angeregt u. bestärkt in seiner seit Ende Mai größeren Konfliktbereitschaft. Dieser Kontext darf nicht vernachlässigt werden. Bezüglich der Verbreitung der Predigten sollte Süß getrost die Organisiertheit auch u. gerade über den Ordensausschuss einkalkulieren, da es sozusagen dessen selbst gewählter „Job" war u. er ab Oktober 1941 auch den Kontakt zum „Kreisauer Kreis" u. anderen Widerstandskreisen mit Verbindungen zum Ausland herstellte. *Heinrich Mussinghoff* widmet sich der Frage des Verhältnisses G.s zu den Juden. Er bleibt weit hinter den Forschungsergebnissen zum Kontext der Hirtenbriefe des deutschen Episkopats 1941–1943, zum Wissen der deutschen Bischöfe über den Holocaust durch Margarete Sommer u. zu den Folgen der Proteste der niederländischen Bischöfe (Th. Salemink, M. Poorthuis) zurück u. argumentiert insgesamt diffus. Merkwürdig bleibt hier u. in anderen Beiträgen, warum weder erwähnt noch geklärt wird, weswegen G. den ihm von der Westdeutschen Bischofskonferenz 1944 erteilten Auftrag, sich der katholischen „Nichtarier" anzunehmen, nicht ausführte u. erst nach Mahnungen im Oktober 1944 eine nutzlose verwaltungstechnische Umfrage startete. Das verspräche mehr Einsichten, als sich mit der auf die Pogromnacht von 1938 bezogene „nicht ganz harmonische Überlieferung" (T, 206) weiterhin in Vermutungen zu ergehen.

Hubert Wolf lässt in seinem Lebensbild G. meist „selbst zu Wort kommen" (B, 13). Das Buch gliedert sich in sechs chronologische Kapitel, bietet eine gute Auswahl anschaulicher Fotos zu G. - sozusagen von der Wiege bis zur Bahre –, die mit der Seligsprechungsfeier abschließt, im Anhang folgen Anmerkungen sowie ein Quellen- u. Literaturverzeichnis. Wolf erzählt für einen breiten Leserkreis u. stellt die Biographie unter die Schlüsselbegriffe „Gehorsam und Gewissen" (B, 14; vgl. 97), wobei er seiner eigenen Maxime, den ganzen G. in Größe u. Grenze darzustellen, überzeugend nachkommt u. sich auf die Forschungsergebnisse seines Mitarbeiterstabes, wie sie sich auch im obigen Tagungsband niederschlagen, stützt. So behandelt er ungeschminkt die Auffassungen G.s u. seines Bruders Franz zum biblischen u. modernen Judentum (B, 116–118), indem er die Zitate aus deren Originalbriefen erläutert, demgegenüber die quellenkritisch geringe Aussagekraft zu möglichen Protesten 1938 oder deren Unterbleiben diskutiert. Bedauerlich ist bei dieser wichtigen Publikation, dass der Band trotz des großen Mitarbeiterstabs, der Wolf beim Buchverfertigen zur Seite stand, vermeidbare Fehler aufweist: fehlerhafte Zitate (B, 8, 101, 112), Daten (Hinrichtung Lünincks B, 89), Institutionsbezeichnung (B, 8, 104), Namensschreibung (B, 35, 125), Mitgliedsbezeichnung (B, 125); eine historisch nicht exakte Darstellung zu den NS-Verurteilungen der Bischöfe vor 1933 u. der März-Kundgebung 1933 (B, 100); Fehlschluss, als habe Bertram auch vor 1940 Hitler zum Geburtstag gratuliert (B, 101, 104), was impliziert, dass der Anlass des Eklats 1940 nicht verstanden ist; Irrtum, als sei die Anordnung Kardinal A. Bertrams für das Requiem Hitlers ausgeführt worden (B, 101), das Generalvikariat strich sie (im Archivoriginal roter Querstrich). Den Kontext der Proteste (B, 105) mit einem Mitglied des Ordensausschusses zusammen zu bringen (B, 105), ist sinnvoll und verspricht, wie bei Süß gezeigt, einiges für das „Motivbündel" G.s. Das Urteil, G. sei ein „Anwalt der fundamentalen Rechte aller Menschen" (B, 148) erscheint mir zu weit gefasst u. müsste überprüft werden anhand seines Verständnisses, bei bestimmten weltanschaulichen Personengruppen konkret

eher den Kampf zu legitimieren als deren Rechte zu schützen.

Festzuhalten ist, dass der Tagungsband u. die Biographie für die G.-Forschung wichtige Bausteine liefern. Vordringlich erscheint mir nun die akribische Erarbeitung u. Erschließung von Archivbestandsverzeichnissen, die historisch-kritische u. kommentierte Edition aller noch ausstehenden G.-Dokumente, ein vollständiges Schriftenverzeichnis zu G.s Publikationen, ein möglichst nach Tag-Monat-Jahr gelisteter Datenüberblick zu G.s Leben (Ort, Amt/Funktion, Ereignis u. Kommunikationspartner). G. wird oft zu „einsam" in seinen Entschlussbildungen dargestellt. Dabei ist eine Persönlichkeit, die für „Gehorsam" steht u. im „Gewissen" sensibel ist, wesentlich situativ in ihren Handlungen zu erfassen. Das selektive Zitatgefledder u. der Dokumentenauffindungswettlauf mit atemlosem Publizieren in Zeitungen würde im übrigen im Bemühen um eine G.-Gesamtedition hoffentlich einer kollegialen Kooperation auf dem Weg zur großen G.-Biographie weichen.

München *Antonia Leugers*

Fansa, Mamoun, Bollmann, Beate (Hgg.): Die Kunst der frühen Christen in Syrien. Zeichen, Bilder und Symbole vom 4. bis 7. Jahrhundert. Begleitband zur Sonderausstellung im Landesmuseum Natur und Mensch Oldenburg (Schriftenreiche des Landesmuseums Natur und Mensch 60). Mainz, Philipp von Zabern, 2008, 220 S., Geb., ISBN 978-3-8053-3919-3.

Neben dem Objektkatalog der Ausstellung, die vom 18. September 2008 bis 25. Januar 2009 in Oldenburg stattfand, enthält der Band 23 mehrheitlich kurze Aufsätze, von denen elf aus dem Begleitband einer Ausstellung stammen, die 2001 in Athen stattfand und hier nun in deutscher Übersetzung vorliegen. Sie wurden überwiegend von syrischen Wissenschaftlern der Generaldirektion für Altertümer und Museen in Damaskus verfasst, mit deren Unterstützung das von dem gebürtigen Syrer Mamoun Fansa geleitete Landesmuseum die Ausstellung veranstaltete. Das Alter der nur leicht überarbeiteten Beiträge aus dem Athener Ausstellungsband bringt es allerdings mit sich, dass nicht alles auf dem neusten Stand der Forschung ist; so fehlt zum Beispiel im Aufsatz „Syriens Beitrag zur Entwicklung der christlichen Kunst" der Hinweis darauf, dass die Kirche der Heiligen Sergius, Bacchus und Leontius, ein Zentralbau des frühen 6. Jh., nicht mehr so unzweifelbar als die Bischofskirche von Bosra identifiziert werden kann, wie hier bei Bashin Zouhdi (noch) zu lesen ist. Inzwischen wird mit guten Gründen die große Westkirche vom Ende des 5. Jh. als Bischofskirche Bosras diskutiert (vgl. dazu J. Dentzer-Feydy u. a., Bosra. Aux portes de l'Arabie [Guides archéologiques de l'Institut français du Proche-Orient 5], Beyrouth – Damas – Amman 2007, 142–160).

Der Schwerpunkt der Ausstellung lag auf der Kleinkunst: Schmuck, Münzen, Glas, Keramik. Sie bot, arrangiert um einen Nachbau der Säule Symeon Stylites d. Ä. in der Ruine von Qalaat Seman (im Foto groß abgebildet auch auf dem Vorsatzpapier vorn im Buch) wenig Spektakuläres und wurde ihrem Titel, der eine wesentlich umfangreichere Dokumentation erwarten ließ, nicht wirklich gerecht. Dennoch ist der Begleitband zur Ausstellung eine gute und vor allem gut bebilderte Einführung in die antike, respektive spätantike Archäologie Syriens bis hinein in die frühislamische Zeit. Sieht man von dem jetzt schon älteren Ausstellungskatalog „Syrien. Von den Aposteln zu den Kalifen" (Linzer archäologische Forschungen 21). Mainz – Linz, 1993 ab, liegt ein vergleichbares Übersichtswerk sonst nicht vor. Den Kirchenhistoriker werden besonders die Kapitel über den syrischen Kirchenbau und den Heiligenkult interessieren.

Tübingen *Hans Reinhard Seeliger*

Green, Bernard: The Soteriology of Leo the Great (Oxford Theological Monographs), Oxford: University Press 2008, XIII+ 273 S., ISBN 978-0-19-953495-1.

35 Jahre nach der Edition von Leos Sermonen durch A. Chavasse im Corpus Christianorum und fast 70 Jahre nach der letzten umfangreichen englischsprachigen Monographie über das Leben und die Lehre des römischen Bischofs (Jalland, The Life and Times of St. Leo the Great, 1941) möchte der Verfasser Papst Leo den Großen (440–461 n. Chr.) für die angelsächsische Forschung wieder stärker ins Bewusstsein holen. Dabei kommt es dem Autor darauf an, nicht nur Leos Tomus an Flavian von 449 n. Chr. und einige ausgewählte Predigten auszuwerten (etwa die Weihnachts- und Epiphaniaspredigten der Jahre 440–444), sondern sein Œuvre in seiner Gesamtheit wahrzunehmen, insbesondere aber die Predigten jeweils aus einem Entstehungsjahr zu vergleichen und von der kirchenjahreszeitlichen Einordnung her ernst zu nehmen (viii).

Die Arbeit selbst gliedert sich in sechs Teile: Teil eins behandelt knapp Leos Vorgänger am Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts bis Papst Zosimus (S. 1–22). Teil zwei geht auf die

lateinischsprachigen Exponenten während der Auseinandersetzungen von Cyrill von Alexandrien und Nestorius sowie die augustinische Formel der *una persona Christi* ein (S. 23–60). Teil drei ordnet Leo in die Mönchsgeschichte und ihre bedeutenden Protagonisten, aber auch in die abendländische Rhetorentradition ein (S. 61–93). Im vierten und fünften Teil setzt der Verfasser dann seine bereits im Vorwort angedeutete Konzeption um, indem er zuerst die Sermonen des Jahreskreises 440/441 (S. 94–137) und dann die aus den Jahren 441–445 untersucht (S. 138–187). Der letzte Teil widmet sich ausführlich dem Tomus Leonis (S. 188–247), mit dem Green auch zeitlich die Behandlung der Predigten und Briefe enden lässt, auch wenn Leo in den folgenden Jahren die große Mehrzahl seiner rund 140 Briefe verfasste und mindestens 32 weitere Predigten hielt. Green lässt also ca. 40% der Predigten und gut 80% der Briefe für eine Gesamtdarstellung von Leos Theologie aus, ohne dieses in methodischer Hinsicht zu erläutern.

Sehr anregend liest sich Greens Darstellung, wenn er etwa Leo in die lateinischsprachigen Traditionen von Ambrosius und Augustinus einordnet. Ebenso kann er deutlich machen, wie wenig für Leo die Christologie primär eine akademische Fragestellung ist, sondern wie zentral sie mit der Erlösungslehre zusammenhängt, mit der Leo vor allem „the ordinary citizen, a civic Christianity, which baptised not only individuals but also society and its culture" erreichen wollte (74).

Kritisch anzufragen sind aber wiederholte Postulate des Verfassers, die dieser zwar setzt, sie aber nicht quellenmäßig belegen kann. So vertritt er etwa die These, Posidonius hätte bereits 429 n. Chr. im Auftrage Cyrills Rom besucht, um dort vor der nestorianischen Häresie zu warnen (26 f.). Mithin ist das Cyrills Commonitorium für Posidonius (= Cyr. Al., ep. 11 a) und sein zweiter Brief an Nestorius (= Cyr. Al., ep. 11) nach Ansicht von G. eine wichtige Quelle für Johannes Cassians *De incarnatione* (28–30), wofür wir in dessen christologischer Schrift aber keinen Anhalt finden. In dem Zusammenhang bleibt auch die deutliche Überschätzung der Nestoriuskontroverse anzumerken, die laut G. für Leo zum Auslöser seiner eigenen christologischen Reflexion wurde (60 u. ö.). Doch weder in den frühen Briefen noch in den Predigten vor 448 n. Chr. finden wir auch nur die Erwähnung des Namens von Nestorius. Es waren also ganz andere Anfragen oder Themen, die Leo bewogen, sich zur Christologie und Soteriologie zu äußern: sei es die vorgegebene biblische Predigtperikope, sei es ein Festtag oder seien es die Auseinandersetzungen um die Manichäer in den Jahren 443/444 n. Chr. Erst im Zusammenhang des eutychianischen Streites, der Räubersynode von 449 und den Verhandlungen im Umfeld des Konzils von Chalcedon äußerte sich Leo explizit zur Christologie des Nestorius.

Greens Herangehensweise, die Predigten chronologisch und nicht nach Themengebieten zu untersuchen, erscheint in sich logisch, stößt bei näherer Betrachtung aber auf einen massiven Einwand: Leos eigener Anordnung seiner Predigten, die von diesem eben nicht sortiert nach Entstehungsjahren herausgegeben wurden, sondern entsprechend des liturgischen Festkalenders zusammengefasst und teilweise deutlich überarbeitet wurden. Somit intendiert Leo aber, dass die Leser etwa alle seine Fastenpredigten am Stück lesen und nicht vergleichen, ob er an anderer Stelle in einem Jahr noch etwas zum selben Thema gesagt hat. Von der praktischen Umsetzung her ist bei dem Verf. der unbedingte Mehrwert seines chronologischen Ansatzes nicht zu erkennen, zumal er sich in der Darstellung von Leos Predigten auch nur auf die Zeit eingelassen hat, die vor dem eutychianischen Streit lag.

Insgesamt ist Greens Buch eine kenntnisreiche Darstellung von Leos Theologie mit einer Fülle an Verweisen in die Sekundärliteratur, die aber für die deutschsprachige Forschung im Jahre 1985 aufhört.

Heilbronn *Torsten Krannich*

Merkt, Andreas (Hrg.): Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 2008, 416 S., 978-3-534-16319-9.

Das Nützliche kommt besser an, wenn es zusätzlich Vergnügen bereitet. Auf dieses Wort des Augustinus beruft der Herausgeber sich in der Einleitung; deshalb habe er „auch auf Unterhaltsamkeit geachtet" (S. 9). Das doppelte Ziel wurde erreicht; gern nimmt man den Band wieder und wieder in die Hand.

In zwei weitgespannten Durchgängen stellt Merkt das christliche Mönchtum für die Zeit von 350 bis 450 vor; aus den späteren Jahrhunderten berücksichtigt er vor allem, was weitergewirkt hat, bis hin zu Dominikanern und Jesuiten sowie zum Isenheimer Altar. Die ersten drei Kapitel sind chronologisch geordnet: Vorgeschichte und Hintergründe (Die Lebensform Jesu und seiner Jünger; Asketen in den Gemeinden; Askese und Mönchtum in der Umwelt des frühen Christentums; Zeitgeschichtliche Hintergründe). Anfänge im Osten (Antonius; Pachomius

und die Anfänge des Koinobitentums; Basilius und die Anfänge des Mönchtums in Kleinasien; Simeon der Säulensteher und das syrische Mönchtum). Anfänge im Westen (Gallien und Spanien, von Thomas Karmann erarbeitet; Italien; Augustinus; Übergang zum Mittelalter: Benedikt und Gregor der Große). Die folgenden drei Kapitel sind thematisch ausgerichtet: Das äußere Leben der Mönche (Initiation; Erscheinungsbild; Gebet und Gottesdienst; Lektüre, Schlaf, Arbeit und Ernährung), Monastische Spiritualität (Theologische Begründung, Apophthegmata Patrum, Cassians Institutiones, die Vita Benedicti als Modell eines spirituellen Weges), Mönchtum im Kontext (Kirche und Theologie; Staat und Gesellschaft; Kultur und Bildung; Christentum und Antike). Ein Quellen- und Literaturverzeichnis schließt den Band ab.

Merkt schickt dem jeweiligen Quellenteil (die Dokumente in z. T. eigener Übersetzung; wichtige Begriffe im griechischen bzw. lateinischen Originaltext) eine ausführliche, problematisierende Einführung voraus. Formen des Mönchtums in Judentum, Buddhismus, Gnosis und Manichäismus werden berücksichtigt, aber das christliche Mönchtum als eigene Hervorbringung der Kirche überzeugend herausgearbeitet. Besondere Aufmerksamkeit schenkt Merkt den Frauen, die den Weg radikaler Christusnachfolge in Gemeinschaft gegangen sind und die sich auf diese Weise aus den Zwängen ihrer Umwelt emanzipieren konnten. Neben dem *abba*, dem Wüstenvater, gab es die *amma*, die Wüstenmutter (S. 358). Ausführlich geht Merkt auf Spannungen ein: zwischen Mönchtum und ‚Welt', zwischen Schrift und Versenkung, zwischen Orthodoxie und Häresie, zwischen ehrwürdigem Herkommen und neu gesetztem Kirchenrecht. Merkt leuchtet weite Hintergründe aus, wenn er das Verhältnis zwischen Mönchen einerseits, Abt, Gemeinde, Bischof, Staat andererseits betrachtet. Stellvertretend für Äußerungen früher Mönche, aus denen Menschenfreundlichkeit und Weisheit sprechen, sei ein Wort des Palladius zitiert: „Besser ist es, mit Vernunft Wein zu trinken, als mit Hochmut Wasser" (S. 264). Nachdenklich macht eine Bemerkung des Antonius: „Also wessen Verstand gesund ist, der braucht keine Wissenschaft" (S. 49).

Für die wohl bald fällige zweite Auflage seien Wünsche vorgetragen: Ausmerzung der recht zahlreichen Druckfehler; Auflösung verwendeter Siglen; Vereinheitlichung der Nachweise von Bibelzitaten (S. 154 überreichlich, S. 135 fehlend); verständliche Hinführung zu Werken („Symmachus, or. I, 14", „Stob, 2,105,7 f", S. 163 bzw. 250, reichen nicht); Ergänzung um eine Zeittafel, um ein Orts- und Personen-, vor allem ein Sachregister. Stichworte mögen einmal mehr den reichen Inhalt andeuten: Doppelkloster, Erdlochheilige, Gartenbau, Grasfresser, Kettenträger, Kinderwunsch, Klerikermönch, Krankenpflege, Mission, Pilger, Pseudomönch, Schismatiker, Sexualität, Spiritualität, Zeitmesser... Zu all dem und noch viel mehr wird man fündig, sofern man den stattlichen Band durcharbeitet.

Merkt gelingen glückliche Formulierungen. Er warnt vor der Gleichsetzung von Analogie und Genealogie (S. 23); er spricht von dem wahrscheinlichen Bedürfnis mancher Christen, „aus einem mehr und mehr sozusagen spießbürgerlichen Gemeindechristentum auszubrechen (S. 37); in eine Charakterisierung gehen Erfahrungen des Hochschullehrers unserer Zeit ein: „Benedikt verzichtet darauf, sich noch als erwachsener Mann von der Mutterfigur bekochen und die Wäsche waschen zu lassen" (S. 312). Die ‚Quellen und Dokumente' laden dazu ein, Entdeckungen zu machen und Überraschungen zu erleben. Sie lagen dem Rezensenten, das sei mit Bedauern festgestellt, noch nicht vor, als er an ‚Mönche und Nonnen im Mittelalter' arbeitete (ebenfalls 2008 erschienen).

Horben bei Freiburg i. Br. *Norbert Ohler*

Abele, Silke: Der politisch-gesellschaftliche Einfluss der nestorianischen Ärzte am Hofe der Abbasidenkalifen von al-Manūr bis al-Mutawakkil (Nūr al-ḥikma 3), Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2008, X + 174 S., ISBN 978-3-8300-2750-8, EUR 58,00

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die Dissertation von S. Abele (A.), die vermutlich im Orientalischen Seminar der Universität Tübingen – die Autorin äußert sich in ihrem „Dank" (S. V) nicht dazu – entstanden ist.

Ausgangspunkt ihrer Untersuchung war die Überlegung, dass den Christen zwar einerseits eine bedeutende Rolle in der mittelalterlichen arabischen Welt zukam, dass diese bedeutende Rolle aber andererseits in der modernen Forschung bisher kaum zum Ausdruck gekommen ist. A. wollte diesem Missverhältnis Abhilfe schaffen und hat sich entsprechend einen besonderen Aspekt hinsichtlich der Beziehung der Christen zu ihrem arabisch-muslimischen Umfeld ausgesucht, nämlich die Rolle der nestorianischen Ärzte am Hof der Abbasidenkalife: „... haben die nestorianischen Ärzte, die ja in einem ganz persönlichen, ja intimen Verhältnis zu den Kalifen standen, einen Einfluss auf deren Anschauungen und Entscheidungen, auf deren Politik ausgeübt, und – wenn ja – wie weit reichte dieser?" (S. 3).

In ihrer „Einleitung" äußert sich A. zunächst ganz allgemein sowohl über das von ihr gewählte Thema als auch über den Aufbau ihrer Arbeit (S. 5–9) und stellt daraufhin die wichtigsten der von ihr benutzten Quellen kurz vor (S. 9–16). Dann leitet sie über zum eigentlichen Gegenstand ihrer Untersuchung, indem sie auf die Stellung der Christen und dabei insbesondere auf die Bedeutung der Nestorianer im abbasidischen Kalifat zu sprechen kommt (S. 17–24). Im Folgenden behandelt A. die abbasidischen Kalifen von al-Manūr bis al-Mutawakkil (S. 25–144) unter der genannten Fragestellung, wobei sie sich hauptsächlich auf die biographischen Nachrichten aus den vorliegenden Quellen stützt und diese in Paraphrase ausführlich zu Wort kommen lässt; einige der aufgeführten biographischen Informationen finden sich bereits in Ferdinand Wüstenfelds Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher, Göttingen 1840 (Nachdr. Hildesheim 1963) und Lucien Leclercs Histoire de la médecine arabe, Paris 1876, die A. beide nicht zu kennen scheint. Mitunter scheint sie dabei jedoch etwas zu sehr ins Erzählen geraten zu sein, so, wenn sie z. B. Aspekte wie die „Spitzzüngigkeit" des Arztes Yūḥannā oder die Behinderung seines Sohnes (S. 79–81) ausführlich illustriert, obwohl diese mit dem eigentlichen Thema gar nichts mehr zu tun haben. Der abschließende Satz „Man kann aus den Informationen über Yūḥannā b. Masawaih keinen Einfluss auf den Kalifen in politischen Angelegenheiten feststellen" (S. 81) hätte hier als Feststellung genügt. Die Auswahl dieser neun Kalifen, deren Lebenszeiten die Jahre 754–861 n. Chr. umfasst, begründet sie damit, dass sowohl die nestorianische Kirche als auch das Kalifat unter diesen Herrschern ihre Hochzeit erlebten (S. 7 f.). Am Ende fasst sie die in den einzelnen Kapiteln erzielten Ergebnisse noch einmal knapp zusammen und äußert sich kurz zu der Frage, wie die einzelnen Quellen zu bewerten sind (S. 145–151). Eine „synoptische Übersicht über Kalifen, Ärzte und Katholikoi" (S. 153) sowie das Literaturverzeichnis (S. 155–174) beschließen die Arbeit.

Die vorliegende Arbeit ist flüssig zu lesen, gut gegliedert und die erzielten Ergebnisse im Großen und Ganzen nachvollziehbar. Aus der Behandlung nahezu jedes länger regierenden Kalifen geht eindeutig hervor, dass die christlichen Quellen auf der einen Seite immer wieder betonen, dass sich die nestorianischen Ärzte für die Belange ihrer Gemeinde einsetzten und insbesondere bei der Wahl des Patriarchen großen Einfluss hatten (und diesen auch geltend machten), während die muslimischen Quellen auf der anderen Seite belegen, dass die Ärzte in einem engen Vertrauensverhältnis zum Kalifen standen. Wenngleich dieses Ergebnis letztlich vielleicht weniger spektakulär erscheint, als ursprünglich gehofft, so ist es dennoch als solches erst einmal festzuhalten und zum Wissensstand über die nestorianischen Ärzte des 8.–9. Jhs. hinzuzufügen. Insofern ist die Autorin für ihre Arbeit zu beglückwünschen.

Gleichwohl seien aber gewisse Vorbehalte gegenüber dem vorliegenden Buch angesprochen, die sich vor allem auf die Art der angewandten Quellenkritik beziehen: Nicht selten kommt es vor, dass sich die Nachrichten über die Ärzte in den unterschiedlichen Quellen widersprechen, was die Autorin dazu veranlasst hat, diese zunächst nebenbzw. nacheinander zu präsentieren. Allerdings fällt die Bewertung dieser Berichte, d. h. die Gewichtung nach ihrer Glaubwürdigkeit mitunter extrem unbefriedigend aus. So sagt A., dass sich einzig bei Barhebraeus Belege für das luxuriöse Leben des Arztes Baḫtīšū' finden, woraus sie folgert, dass seine Darstellung übertrieben sein muss (S. 120). Um die Darstellung des Barhebraeus zu beurteilen, müsste man jedoch den Wert seines Werkes in einem größeren Kontext bestimmen: Übertreibt er auch an anderen Stellen? Wie ist sein Verhältnis zu den übrigen Quellen? Welche Quellen lagen ihm überhaupt vor? Derartige Überlegungen bleiben jedoch aus. Auch die Aussage, „das einzige Argument, das meiner Auffassung nach gegen zwei verschiedene Ereignisse bzw. Intrigen statt einer einzigen mit „Nebenversionen" spricht, ist der Umstand, dass Ḥunain wohl kaum zweimal denselben Fehler begangen haben wird." (S. 139) klingt etwas kurios. (Es geht hierbei um eine Anekdote, nach der Ḥunayn in zwei unterschiedlichen Lebensphasen auf ein Marienbild gespuckt haben soll.) Ganz offensichtlich liegt hier ein sogenanntes Wandermotiv vor („Bilderfeind spuckt auf Reliquie und wird dafür angeklagt"), das in unterschiedlichen Zusammenhängen Bestandteil der Ḥunaynbiographie geworden ist. Einzig mit der historischen Realität zu argumentieren, erscheint daher wenig zielführend. Wer des Weiteren davon ausgeht, dass die Nachricht eines Jakobiten über die herausragenden Fähigkeiten eines Nestorianers historische Glaubwürdigkeit beanspruchen kann, da jener aufgrund der unterschiedlichen Glaubensrichtung kein Interesse an einer positiven Darstellung gehabt haben konnte (S. 148), übersieht, dass man zunächst allgemein die Haltung des Autors gegenüber Mitgliedern aus anderen Christengemeinden klären sollte und darüber hinaus auch den Wert seiner Quellen nicht außer Acht lassen darf: Möglicherweise standen ihm keine anderen Nachrichten zur Verfügung.

Und schließlich bedarf auch die Feststellung, dass die arabischen Biographen historische Glaubwürdigkeit beanspruchen können, da sie – sofern sie selbst keine Ärzte waren – kein Interesse daran haben konnten, die Arzt-Kalif-Beziehung tendentiös darzustellen (S. 149), der Modifizierung. Selbstverständlich konnten auch Biographen mit ihren Werken eine bestimmte Zielsetzung verfolgen und ihr Material entsprechend auswählen und arrangieren. Auf jeden Fall wäre hier eine Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur zum Thema ‚Intention und Darstellungsweise arabischer Biographen' notwendig gewesen.

Ein weiteres Problem betrifft die Frage des Einflusses der Ärzte auf Kalifen. Man hätte sich in diesem Zusammenhang gewünscht, etwas darüber zu erfahren, wie die politischen Abläufe am Hof der abbasidischen Kalife gewesen sind, wie die soziale bzw. hierarchische Struktur war, welche Entscheidungsträger es neben dem Kalifen gab und wofür diese zuständig waren. Diese Überlegungen wären nicht nur grundsätzlich notwendig gewesen, um zu verstehen, wie sich die Aktivitäten der Ärzte in diesen Mikrokosmos fügten, sie hätten A. auch vor einigen vorschnellen Urteilen bewahrt: Ob der Bau oder die Restauration von Kirchen tatsächlich einzig auf den Einfluss der christlichen Ärzte zurückzuführen ist (S. 41: „Der Kalif wäre sicherlich nicht selbst auf die Idee gekommen, ..."), steht zu bezweifeln. Bereits einige von A. an anderer Stelle angeführte Anekdoten belegen, dass ganz unterschiedliche Personen dafür hätten in Frage kommen können: der Katholikos (S. 50 f.: Timotheos), der Kalif (S. 68: Hārūn ar-Rašīd), und wenn tatsächlich einmal ein Arzt wie Ǧibrīl b. Baḫtīšū' einen Kirchenbau erwirkte, so war dieser ganz offensichtlich auf die Hilfe der Frau des Kalifen angewiesen (S. 67).

Zum Abschluss sei noch auf einige Fehler bzw. Ungenauigkeiten hingewiesen: Es ist zweifelhaft, dass alle Ärzte im 8.–9. Jh. n. Chr. den hippokratischen Eid schwören mussten (S. 36). Erst für das 11.–12. Jh. wird dem muḥtasib, dem Marktaufseher, empfohlen, den Schwur von den Ärzten zu verlangen (Gary Leiser, Medical education in Islamic lands from the seventh to the fourteenth century, in: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 38. 1983, 72). Die Lebenszeit des Sergius von Rēš'aynā fällt außerdem nicht (nur) in das 5. Jh. n. Chr. (S. 99), sondern in das 5.–6. Jh. n. Chr., er starb im Jahre 536. Es ist außerdem nicht notwendig, die Übersetzungen galenischer Werke durch Ḥunayn für Baḫtīšū' in Zweifel zu ziehen (S. 141: „angeblich"), diese Tätigkeit belegt uns der Übersetzer selbst in einem Brief an Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Yaḥyā al-Munaǧǧim, in dem er ausführlich beschreibt, welche Werke des griechischen Arztes seiner Kenntnis nach ins Syrische und Arabische übersetzt worden sind (Siehe dazu Ḥunain ibn Isḥāq, Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen, hrsg. u. übers. v. G. Bergsträßer, Leipzig 1925 (Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes 17,2), 4.8 (arab.), 10.4 (arab.) u. ö., und Max Meyerhof, New light on Ḥunain Ibn Isḥāq and his period, in: Isis 8. 1926, 718). Zu guter Letzt sei noch angemerkt, dass zumindest ein Personenindex unbedingt erforderlich gewesen wäre, um zu vermeiden, dass der Leser auf der Suche nach Informationen zu einem bestimmten Arzt gleich mehrere Kapitel durchforsten muss.

Gleichwohl betreffen diese Monita, so grundsätzlich sie auch erscheinen mögen, entweder nur Detailaspekte der Arbeit oder schränken die erzielten Ergebnisse nicht grundlegend ein. Denn der durchgehend erkennbare Tenor des präsentierten Materials ist eindeutig: „Es fällt auf, dass die Ergebnisse für die Regierungszeiten der einzelnen Kalifen häufig dasselbe Schema aufweisen, was zeigt, dass die Interaktion zwischen Arzt und Herrscher einem bewährten Muster folgte, ..." (S. 150). Insofern können letztlich nicht nur die benutzten Quellen, sondern auch die Arbeit von A. eine gewisse Glaubwürdigkeit beanspruchen.

Berlin *Dr. Oliver Overwien*

Glüsenkamp, Uwe (Hrg.): Das Schicksal der Jesuiten aus der Oberdeutschen und den beiden Rheinischen Ordensprovinzen nach ihrer Vertreibung aus den Missionsgebieten des portugiesischen und spanischen Patronats (1755–1809), Spanische Forschungen der Görresgesellschaft Band 40, Münster, Aschendorff Verlag, 2008. 295 S., 978-3-402-14866-2.

Die von Johannes Meier (Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Mainz) betreute Dissertation „befasst sich mit dem Schicksal der Jesuiten aus der Oberdeutschen sowie der Oberrheinischen und Niederrheinischen Provinz nach ihrer Vertreibung aus den Missionsgebieten des portugiesischen und spanischen Patronats", wobei sie „sich auch zur Aufgabe (setzt), das Gruppenprofil der Vertriebenen deutlicher herauszuarbeiten" (S. 6 f.). In diesem weiten Rahmen kann die komplex gegliederte Erstlingsstudie dank ihrer Auswertung beeindruckend zahlreicher einschlägiger Archivalien und sämtlicher entsprechender gedruckter Quellen ein tiefschür-

fendes, passagenweise sogar ergreifendes, detailliertes Bild der Rückkehr der von den königlichen Enteignungs-, Ausweisungs- und Verfolgungsanordnungen betroffenen, in Haft genommenen, erst nach und nach entlassenen, vorübergehend in ihren Herkunftsprovinzen tätigen, dann durch die päpstliche Ordensaufhebung 1773 entwurzelten 99 Patres rekonstruieren. Aber auch die letzteren Lebensabschnitte, der Rückzug in Emeriten- oder Priesterhäuser, Klöster, in die Familien oder als Sonderfall die Tätigkeit beispielsweise im Schuldienst des russischen Dünaburg, wo der Orden für die Lehre willkommen blieb, finden eingehende Darstellung. Die entscheidenden Dimensionen sind in Karten, Tabellen und sonstige Abbildungen veranschaulicht; neben einer Karte der Festung von Almeida, deren Soldatenunterkünfte als Gefängniszellen dienten (S. 24), wird so u. a. ein Abdruck des Gnadenbildes der ‚Mutter mit dem geneigten Haupt' aus Landshut geboten, welches den Verfolgten zum Gebet und zur seelischen Stärkung diente (S. 193). Schließlich analysieren die letzten drei Kapitel die schriftlichen Formen, mittels deren die Patres ihr Schicksal zu verarbeiten suchten, also die Missions- und Vertreibungsberichte, Briefe und literarische wie wissenschaftliche Beiträge, die naturgemäß Apologie, Klage, Sinnstiftung und Leistungsdarstellung mischten. Eine tatsächliche Gruppe bildeten die zur Aufgabe ihrer Missionstätigkeit Gezwungenen allerdings nicht, und daher ist das gesuchte Gruppenprofil eher als statistisches Sekundärphänomen zu betrachten. Geradezu traurig stimmt des Weiteren, dass die Studie sich moderner kulturhistorischer Konzeptualisierung praktisch vollständig entzieht. Wie eindrucksvoll hätte es z. B. sein können, systematisch danach zu fragen, ob und wie die jesuitische Exerzitien- und Disziplinierungspraxis zum Überstehen dieser dramatischen Schicksalsschläge beitrug. Lediglich zu Beginn der Zusammenfassung taucht ein i. e. S. kulturhistorisches Element auf, nämlich die Frage danach, ob sich die Ausgewiesenen als „Heimkehrer" empfanden, und wird dementsprechend der Begriff der ‚Heimat' wenigstens ansatzweise problematisiert; der Aufsatz oder die Monographie, auf die sich der Autor dabei bezieht, fehlt freilich im Literaturverzeichnis. Gerade die Geschichte der Missionen und der Jesuiten bietet doch großartige Chancen, die Kirchengeschichte kulturhistorisch zu erweitern und damit auf dem Feld der neuen Kulturgeschichte in einer Weise zu positionieren, die auch ihrer Bezugsinstitution zugute kommt.

Augsburg *Wolfgang E. J. Weber*

Wendebourg, Dorothea (Hg.): Paul Gerhardt – Dichtung, Theologie, Musik. Wissenschaftliche Beiträge zum 400. Geburtstag. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, VIII, 374 S., ISBN 978-3-16-14589-2

Unter der Vielzahl der Veranstaltungen zum Paul Gerhardt-Jahr 2007 gab es auch ein Symposion der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität der Paul Gerhardt-Stadt Berlin in Verbindung mit der Evangelischen Akademie der Berlin-Brandenburgischen Kirche, deren Beiträge in diesem Band veröffentlicht worden sind mit Ausnahme desjenigen von Johann Anselm Steiger, der in erweiterter Form in einer eigenen Monographie erschien, ‚Geh' aus mein Herz, und suche Freud'. Paul Gerhardts Sommerlied und die Gelehrsamkeit der Barockzeit (Naturkunde, Emblematik, Theologie), auf die hier auch verwiesen sei.

Bei dieser Berliner Tagung waren aus der einschlägigen Paul Gerhardt-Forschung in erster Linie Christian Bunners und Jürgen Henkys vertreten. Einige der Beiträge sollen hier vorgestellt werden. Andreas Stegmann breitet in ‚Paul Gerhardt und die Universität Wittenberg' einiges interessante Material aus der Studienzeit Paul Gerhardts in Wittenberg aus; die Quellen finden sich am Schluß des Bandes in erstmaliger Edition abgedruckt. Stegmann meint gegenüber der bisherigen Paul Gerhardt-Forschung sei nicht so sehr auf Leonhart Hütters ‚Compendium locorum theologicorum' zurückzugreifen noch auf seine Loci in entfalteter Gestalt (29, Anm. 38), sondern eher auf Königs ‚Theologia positiva acroamatica' (47) von 1664 (!), wo er doch selbst (25 f) einräumt, die theologischen Lehrer in Wittenberg während Paul Gerhardts Studienzeit seien eine „Zwischengeneration" gewesen. Einer von ihnen, Johann Hülsemann, verweist in seiner Studienanleitung selbst auf Hütter zurück. Bei aller Materialsammlung: man wird nicht erwarten können, Quellen zu finden, deren theologische Aussagen Paul Gerhardt in seinen Liedern Wort für Wort lediglich wiederholt hätte. Die gebotene Aufgabe besteht vielmehr darin, die Theologie der lutherischen Orthodoxie – wie auch die Poetik und Rhetorik der Zeit – so zu durchdenken, dass daraus ein Zugang zu dem Gehalt von Gerhardts geistlicher Dichtung gewonnen werden kann. Der Begriff der *providentia* ist beispielsweise in Hütters Compendium (Loc. VII.2, vgl. VII.4) so definiert, dass Gott zu seiner eigenen Ehre und zum Heil der Erwählten das Gute fördert, das Böse umlenkt oder zurückdrängt usw. Wenn in Gerhardts Lied ‚Ich weiß, mein Gott, dass all mein Tun' das

singende Ich sich von Gottes Vorsehung leiten lässt, dann ist dieses Ich ein gläubiges; es kann erwarten, dass Gott alle Dinge ihm zum Guten geraten lässt, weil Gott es erretten will. Es handelt sich also, anders als Stegmann (48–50) meint, um eine Einübung in die göttliche Lenkung des Alltagslebens *im* Horizont der Heilsgeschichte, von der in der orthodox-lutherischen Frömmigkeit (siehe die Emblematik!) nie abgesehen werden darf.

Hans-Henrik Krummacher, „‚Geist und Kunst / Krafft und Zierligkeit‹ – Zu Paul Gerhardts Stellung in der deutschen Dichtung des 17. Jahrhunderts', verweist mit diesem Titel auf das Lob Gerhardts in Johannes Heinrich Feustkings ‚Vorbericht' zu seiner Sammlung von Gerhardts Liedern, die jüngst wieder abgedruckt worden ist (Daphnis 36 [2007], 314–322). Krummacher wiederholt seine schon von Irmgard Scheitler widerlegte These, *alle* geistliche Dichtung des 17. Jahrhunderts sei der niederen Stilart zuzuordnen. Tatsächlich ist das bei Gerhardt aber nur bei wenigen Liedern wie etwa der ‚Passion nach Sebaldus Heyd' der Fall; für die meisten Lieder ist das mittlere Genus anzusetzen. Die abschließende Gegenüberstellung Gerhardts mit Johann Heermann, Johann Rist und Andreas Gryphius bleibt recht blaß.

Ein gelungenes Beispiel für eine Verortung Gerhardts in der zeitgenössischen Poesie bietet indes auf einem bislang gar nicht beachteten Feld Wilhelm Kühlmann, ‚Zur lateinischen geistlichen Dichtung in der Zeit Paul Gerhardts' anhand von differenzierten Gegenüberstellungen u. a. auch mit Werken der katholischen lateinischen Dichtung auf dem Gebiet der Tagzeitenlyrik.

Für ‚Das katholische Kirchenlied zur Zeit Paul Gerhardts' – und sein Verhältnis zum lutherischen Kirchenlied – liefert Irmgard Scheitler einen sehr kenntnisreichen Beitrag. Notger Slenczka legt in ‚Paul Gerhardt und Martin Luther' eine tiefgreifende Exegese von Gerhardts bislang wenig behandelten Leichensermonen vor. Er stellt zurecht fest, dass bei Gerhardt – um terminologisch „Individuum" und „Subjekt" klar zu unterscheiden – eine Konzentration auf das Individuum, das jeweilige unverwechselbare Ich zwar nicht verneint, aber zurückgestellt wird, die Subjektbezogenheit aller theologischer Aussagen indes durchgeführt wird, und dass Gerhardt sich damit in Übereinstimmung mit Luther befindet. Das ist aber, anders als Slenczka meint, auch in der Schöpfungsauffassung der Fall, denn Gerhardt weiß nicht nur von der Liebe Gottes, die sich in der Schöpfung erweist, zu sprechen, sondern auch vom „Jammertal", so wie er auch von der hohen, geistlichen Anfechtung weiß.

Albrecht Beutel bringt Ausführungen über das schwierig zu beurteilende Verhältnis ‚Paul Gerhardt und der Große Kurfürst'. Wie auch immer man hier urteilt: seinem Schlusswort „Vielmehr müssen auch im kirchlichen Raum die gewissensbelastenden Folgen einer Rechtspflicht dem einzelnen jederzeit zumutbar sein." (173) sollte man freilich nicht zustimmen.

Christian Bunners gibt mit ‚Johann Crüger als Herausgeber und Melodist Paul Gerhardts' einen wertvollen Baustein für eine zurecht von ihm geforderte wissenschaftliche Crüger-Monographie. Elke Liebig weist in ‚Johann Georg Ebeling als Komponist Paul Gerhardts' auf einen wichtigen Fund hin, den sie gemacht hat: eine Vorbemerkung Ebelings im Frankfurter Erstdruck des ersten Heftes seiner Paul Gerhardt-Ausgabe (sie ist im Band, S. 244, auch wiedergegeben). Daraus geht hervor, dass Gerhardt selbst den Text seiner Lieder für diese Ausgabe nochmals durchgesehen und verbessert hat. Dieser Umstand wird für die Durchführung der längst überfälligen kritischen Edition der Lieder Gerhardts zu berücksichtigen sein.

Ein – was die Veröffentlichungen der letzten Jahre betrifft – freilich nicht ganz vollständiger Forschungsbericht und eine Bibliographie der Paul Gerhardt-Literatur schließen der Band ab.

Er ist recht gemischt geraten, enthält aber doch einige wichtige Beiträge für die Paul Gerhardt-Forschung.

Basel *Sven Grosse*

Holzem, Andreas / Weber, Ines (Hg.): Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 2008, 481 S., 978-3-506-76395-2.

„Möglicherweise ist es die Angst vor der sozialen Unbehaustheit, die in den westlichen Gesellschaften der Nachmoderne dazu beiträgt, dass Ehe, Familie und Verwandtschaft neu in den Fragehorizont unserer Versuche der historischen Selbstvergewisserung treten." Mit dieser Überlegung luden die Veranstalter zu einer Tagung Anfang März 2006 in die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart ein, deren Vorträge nun in einem Sammelband vorliegen. Ziel dieser Tagung war es, nach neuartigen kulturgeschichtlichen Zugängen zu suchen, die erlauben, Religion und Gesellschaft in ihrer jeweiligen Eigenlogik und in ihren Wechselwirkungen zu betrachten. Denn während in jüngerer Zeit mit der Genderforschung das Geschlecht, genauso wie Wirtschaft und Gesellschaft oder Herrschaft und soziale Grup-

pen die Ehe- und Familienforschung dominierten, fehlte bislang noch ein Zugang, der die Religion als Strukturdimension von Vergesellschaftungsprozessen untersucht. Die Autoren gehen davon aus, dass Ehe, Familie und Verwandtschaft geprägt sind: durch Vorstellungswelten, Begrifflichkeiten und Symbole der westlichen Religionen einerseits, durch die Bedingungen und Erfordernisse der sozialen Lebenswelt selbst andererseits. Sie wollen, da das, was eine Gesellschaft an sozialer Wirklichkeit hervorbringt, von ihrer Weltperzeption nicht unabhängig ist, den religiösen Diskurs und die soziale Lebenswelt im Erfahrungs- und Handlungsraum Ehe – Familie – Verwandtschaft direkt aufeinander beziehen. Entsprechend dem grundsätzlichen Charakter der Frage ist der Tagungsband chronologisch geradezu umfassend: vom Wandel der Ehe- und Familiennormen im antiken Judentum (Eckart Otto, S. 65–87) zu der frühen Kirche mit der Frage nach der Wirkkraft theologischer Metaphern (Georg Schöllgen, S. 89–103), nach dem Einfluss des Christentums auf kaiserliche Gesetzgebung und bischöflicher Gerichtsbarkeit im Eherecht (Judith Evan Grubbs, S. 105–124), sowie nach dem Konzept der „familia" im christlich-biblischen Kontext und sich wandelnden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen (Heike Grieser, S. 125–143). Die – viel diskutierte – Frage der Eheschließung im Mittelalter, die sich als Arrangement zwischen verschiedenen sozialen Gruppen zeigt, untersucht Ines Weber (S. 145–180) und kommt dabei zu dem Ergebnis, dass religiöse Argumentation nicht einfach das sozial und gesellschaftlich Notwendige unterstützten, sondern mit Hilfe von christlichen Idealen das Verhältnis der Geschlechter und der sozialen Gruppen zueinander zu verändern versucht wurde. Mit der Untersuchung von Eheschriften, in denen der ideale Ehemann als 'nutritor' auftritt (Gabriela Signori, S. 181–190), der Rolle von Verwandtschaft bei der Soziogenese von 'Adel' und von 'Geschlecht' (Joseph Morsel, S. 191–224) und der Entwicklungen im jüdischen Besitz- und Erbrecht zwischen sich verändernden sozio-ökonomischen Umständen und biblischen Normen (Birgit Klein, S. 225–242) wird diese Epoche abgerundet. Andreas Holzem (S. 243–283) untersucht die Lebensform 'Familie' in der katholischen Konfessionalisierung und stellt fest, dass eingeführte soziale Verhaltensformen durch religiöse Diskurse, selbst wenn sie strafbewehrt daherkamen, nicht oder kaum aufzubrechen waren. Für die Wittenberger Reformation stellt Thomas Kaufmann (S. 285–299) eine vermittelnde Bedeutung der Frömmigkeit der häuslichen 'ecclesiola' zwischen individueller und kirchlich-institutioneller Praxis fest. Die Bedeutung des Haushaltens im Reformiertentum mit seinem religiösen wie existentiellen Wert und seiner langen Dauer erörtert Heinrich Richard Schmidt (S. 301–328). Zwei Beiträge untersuchen den Ehediskurs im Aschkenas des 16. Jahrhunderts mit Moralwerken, die auf die Herausforderungen einer sich wandelnden Gesellschaft reagieren (Frauke von Rohden, S. 329–344) bzw. die Konversionen der Familie Mendelssohn aus ihren je individuellen Biographien heraus mit der Feststellung, dass sich konfessionelle Biographien nicht schematisiert, sondern nur als Einzelfälle erschließen (Thomas Lackmann, S. 373–400). Familiale Werterziehung, deren Ziele und (veränderte) Praktiken in der Umbruchszeit um 1800 untersucht Andreas Gestrich (S. 345–372). Zwei Beiträge erörtern die katholischen Arbeiterfamilien und ihr Verhältnis zum sozialdemokratischen Milieu im deutschen Kaiserreich (Claudia Hiepel, S. 401–420) bzw. in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Josef Mooser, S. 421–435). Die beiden letzten Beiträge widmen sich der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg. Till van Rahden (S. 437–458) untersucht die Rede über die 'demokratische Vaterschaft' als Ort, an dem sich die junge Bundesrepublik über das Verhältnis von Autorität und Demokratie verständigt und Hugh Mc Leod (S. 459–476) untersucht das Verhältnis von Sexualität, 'Gender' und Religion in den sechziger Jahren in Großbritannien, wo er keine Abwendung von den Kirchen als solchen feststellt, sondern vielmehr von deren Bemühungen, die Bereiche von Sexualität und Familienleben zu regeln.

In einer dem Band vorangestellten Einführung betten die Herausgeber ihre Tagung in das Forschungsfeld ein, präsentieren drei Fragekreise, die sich für sie herauskristallisieren, und resümieren die Beiträge unter der jeweiligen Perspektive: 1. Die religiösen Begriffe, Normen und Deutungsmuster; 2. Herrschaft und Ökonomie und die Eigengesetzlichkeit der Lebenswelt; 3. Religion und Lebenswelt und das Verhältnis von religiösem Programm und sozialem Prozess. Diese Einleitung schließt die chronologisch so weit gespannten einzelnen Beiträge in dem Erkenntnisinteresse der Tagung überzeugend zusammen, doch hätte man vielleicht in daraus resultierenden weiteren Überlegungen noch stärker über das Resümee hinausgehen können.

Der Ansatz des Tagungsbandes, sowohl die Eigenentwicklung der Religion und des sozialen Kontextes in ihrer je eigenen Dynamik zu würdigen, als auch nach deren wechselseitiger Wirksamkeit zu fragen – ohne in die Falle simpler Legitimierungserklärungen zu tappen

– ist überzeugend. Die sich durchweg auf hohem Niveau bewegenden Beiträge lösen den Anspruch unterschiedlich, aber immer wieder sehr beachtenswert ein.

Göttingen *Neele Kämpf*

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. Klaus Fitschen, Kirchengeschichte, Module der Theologie, Bd. 3, Berlin, Gütersloher Verlagshaus, 2009, 155 S., ISBN 978-3-579-08083-3
2. Dorothea Kullmann, The Church and Vernacular Literature in Medieval France, Studies and Texts 165, Toronto, PIMS Verlag, 2009, 296 S., ISBN 978-0-88844-165-2
3. Helene Millert, L'Église du Grand Schisme 1378-1417, Les Médiévistes francais, 9, Paris, Editions A. et J. Picard, 2009, 272 S., ISBN 978-2-7084-0848-7
4. Ralf Retter, Zwischen Protest und Propaganda. Die Zeitschrift „Junge Kirche" im Dritten Reich, Müchen, Allitera Verlag, 2009, 387 S., ISBN 978-3-86906-066-8
5. Peter Dinzelbacher, Warum weint der König? Eine Kritik des mediävistischen Panritualismus, Badenweiler, Wissenschaftlicher Verlag Bachmann, 2009, 138 S., ISBN 978-3-940523-06-8
6. Martin Luther, Erfurter Annotationen 1509-1510/11, Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers, Bd. 9, Köln, Böhlau Verlag, 2009, 727 S., ISBN 978-3-412-20390-0
7. Guillaume Farel, Traités Messins. Tome I. Oraison trés devote 1542, Forme d'oraison 1545, Geneve, Librairie Droz, 2009, 411 S., ISBN 978-2-600-1328-4
8. Kaspar Bütikofer, Der frühe Züricher Pietismus (1689-1721). Der soziale Hintergrund und die Denk- und Lebenswelten im Spiegel der Bibliothek Johann Heinrich Lochers (1648-1718), Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 54, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 2009, 608 S., ISBN 978-2-525-55841-6
9. Roberta Rizzo, Papa Gregorio Magno e la Nobiltà in Sicilia, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2008, 378 S., ISBN 88-88615-85-7
10. Johannes Hellebrand (Hrsg.), Augustinus als Richter, Würzburg, Augustiner Verlag bei Echter, 2009, 191 S., ISBN 978-3-429-04172-4
11. Rainer Berndt SJ, Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris. Forum und Funktion eines Grundtextes im europäischen Raum, Intrumenta Vol. 3, Münster, Aschendorff Verlag, 2009, 692 S., ISBN 978-3-402-10424-8
12. Henry Chadwick, Justin, Philosopher and Martyr. Apologies, New York, Oxford University Press, 2009, 346 S., ISBN 978-0-19-954250-5
13. Antonia Leugers, Jesuiten in Hitlers Wehrmacht. Kriegslegitimation und Kriegserfahrung, Bd. 53, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2009, 224 S., 978-3-506-76805-6