

N12<527114369 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei Schaffhauser
Krummer Weg 34
88400 Biberach
Tel/Fax: 0735173302

Thiel

Zeitschrift für Kirchengeschichte

121. Band 2010
Heft 1

TR. lose

zu

Verlag W. Kohlhammer

94 2554

Herausgegeben von Wolfgang Bienert, Franz Xaver Bischof, Johannes Helmuth, Andreas Holzem, Jochen-Christoph Kaiser, Volker Leppin, Manfred Weitlauff und Karl Heinz zur Mühlen.

Verantwortlich für den Aufsatzteil: Johannes Helmuth.

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

121. Band (Vierte Folge LIX) Heft 1

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	1
Andreas Odenthal, „...hoc sacrificium Deo acceptabile“. Der Gottesdienst des Bischofs Meinwerk von Paderborn (1009–1036) nach dem Zeugnis seiner Vita	11
Thomas Haye, Eine antifranzösische Parodie des Dies irae aus dem Ende des 18. Jahrhunderts.	34
Todd Statham, „Landlouping Students of Divinity“: Scottish Presbyterians in German Theology Faculties, c. 1840 to 1914	42
<i>Anschriften der Mitarbeiter des Heftes und Vorausschau auf den Aufsatzteil von Heft 2/2010</i>	<i>68</i>
<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i>	<i>69</i>

Thesol

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

121. BAND 2010
VIERTE FOLGE LIX

Verlag W. Kohlhammer

210057

Herausgegeben von Wolfgang Bienert, Franz Xaver Bischof, Johannes Helmraht, Andreas Holzem, Jochen-Christoph Kaiser, Volker Leppin, Manfred Weitlauff und Karl Heinz zur Mühlen.

Verantwortlich für den Aufsatzteil: Johannes Helmraht.

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.

Thomas Auwärter, Ein Atheist auf der Kanzel? Die Kontroverse um Albert Kalthoffs Beitritt zum Deutschen Monistenbund	323
David d'Avray und Julia Walworth, The Council of Trent and Print Culture: Documents in the archive of the Congregatio Concilii	189
Thomas Haye, Eine antifranzösische Parodie des <i>Dies irae</i> aus dem Ende des 18. Jahrhunderts.	34
Kerstin Hitzbleck, Der Streit um die Pfründe – Das päpstliche Benefizialwesen in den Gutachten des Rotauditors Thomas Fastolf (†1361)	289
Christoph Joest, Die <i>Iudicia</i> im Ganzen des pachomianischen Regelkorpus. .	145
Aloysia Jostes, „Principium professionis nostrae quemadmodum uel unde descenderit, primum debetis agnoscere.“ Zum historischen Selbstverständnis der <i>Devotio moderna</i>	166
Harm Klueting, Catholic Enlightenment – Self-Secularization, Strategy Of Defense, Or <i>Aggiornamento</i> ? Some Reflections One Hundred Years After Sebastian Merkle. New York Lecture in Remembrance of a Change in Understanding	1
Michael Knüppel, Johann Heinrich Callenbergs (1694–1760) osmanisch-türkische Ausgaben biblischer Texte.	379
Stefan Michel, <i>Doctrina et consolatio</i> . Zur katechetischen Funktion der Trost- und Leichenpredigt bei Johann Mathesius (1504–1565)	205
Hanns Peter Neuheuser, Liturgische Großveranstaltungen als kirchengeschichtliche Ereignisse. Impulse einer deutschen Teilkirche für die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums.	348
Andreas Odenthal, „... hoc sacrificium Deo acceptabile“. Der Gottesdienst des Bischofs Meinwerk von Paderborn (1009–1036) nach dem Zeugnis seiner Vita	11
Todd Statham, „Landlouping Students of Divinity“: Scottish Presbyterians in German Theology Faculties, c. 1840 to 1914.	42
Manfred Weitlauff, Der Siegeszug des Papalismus. Von Febronius bis in die Gegenwart	223
Thomas Woelki, Die Kartäuser und das Basler Konzil.	305

Verzeichnis der besprochenen Werke

- Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De homine*, hrsg. v. Henryk Anzulewicz et Joachim R. Söder (Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Episcopi Opera Omnia. Ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Ludgero Honnefelder Praeside. Tomus XXVII Pars II De homine), Münster: Aschendorff 2008, LXXVI-709 S., 978-3-402-10105-6. (Loris Sturlese) S. 100
- Arning, Holger: Die Macht des Heils und das Unheil der Macht*. Diskurse von Katholizismus und Nationalsozialismus im Jahr 1934 – eine exemplarische Zeitschriftenanalyse. Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Gorres-Gesellschaft, Bd. 28, Paderborn: Schöningh 2008, 576 S., ISBN 978-3-506-76436-2. (Joachim Kuroпка) S. 124
- Baumeister, Theofried: Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*, Rom – Freiburg – Wien: Herder 2009 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplement-Bd. 61), geb., 352 S., ISBN 978-3-451-27141-0. (Peter Gemeinhardt) S. 246
- Bock, Heike: Konversionen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*. Zürich und Luzern im konfessionellen Vergleich, Epfendorf: bibliotheca academica 2009 (Frühneuzeit-Forschungen 14), 455 S., ISBN 978-3-928471-73-2. (Ricarda Matheus) S. 410
- Bucers, Martin: Deutsche Schriften Bd. 9,2: Religionsgespräche*, bearbeitet von Cornelis Augustijn. Gütersloh 2007, 464 Seiten, ISBN 978-3-579-04891-8, und Bd. 11,3: Schriften zur Kölner Reformation, bearbeitet von Thomas Wilhelmi, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006, 728 Seiten. ISBN 978-3-579-04311-1. (Volkmар Ortman) S. 109
- Bümlein, Klaus (Hrsg.): Zweibrücker Gesangbuch 1557*. Faksimileausgabe mit Erläuterung, Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte, Bd. 26, Heidelberg/Ubstadt-Weiher/Basel: Regionalkultur 2007, 272 S., Geb., ISBN 978-3-89735-494-4. (Lukas Lorbeer) S. 260
- Burtscheidt, Andreas: Edmund Raitz von Frentz. Rom-Korrespondent der deutschsprachigen katholischen Presse 1924-1964* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd. 112), Paderborn: Schöningh 2008, 377 S. Geb., 978-3-506-76472-0. (Bernhard Schneider) S. 125
- Cahn, Jean-Paul, Kaelble, Hartmut (Hrg.): Religion und Laizität in Frankreich und Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert / Religion et Laïcité en France et en Allemagne aux 19e et 20e siècles* (Schriftenreihe des Deutsch-Franz. Historikerkomitees 5), Stuttgart: Franz Steiner 2008, 197 S., ISBN 978-3-515-09276-0. (Klaus Fitschen) S. 272
- Cain, Andrew: The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity* (Oxford Early Christian Studies), Oxford: Oxford University Press 2009, 286 S., ISBN 978-0-19-956355-5. (Katharina Greschat) S. 91
- Carl, Gesine: Zwischen zwei Welten? Übertritte von Juden zum Christentum im Spiegel von Konversionserzählungen des 17. und 18. Jahrhunderts*, Tromsøer Studien zur

- Kulturwissenschaft 10, Hannover: Wehrhahn 2007, 571 Seiten, ISBN 978-3-86525-069-8. (Rajah Scheepers) S. 273
- Chazelle, Celia/Catherine Cubitt: *The Crisis of the Oikoumene: the Three Chapters and the failed quest for unity in the sixth-century Mediterranean*, Turnhout 2007: Brepols Publishers Belgium, X, 304 S., ISBN 978-2-503-51520-5. (Peter Bruns) S. 400
- Conrad, Anne: *Rationalismus und Schwärmerei*. Studien zur Religiosität und Sinn-deutung in der Spätaufklärung, Religionsgeschichtliche Studien 1, Hamburg: DOBU 2008, 217 S., 12 Abb. Paperback ISBN 978-3-934632-25-4. (Christopher Spehr) S. 416
- Cramer, Maria u. Martin Krause: *Das koptische Antiphonar* (M 575 und P 11967) herausgegeben und übersetzt, Münster: Aschendorff 2008 (Jerusalem Theologi-sches Forum 12), 388 Seiten, ISBN 978-3-402-11018-8. (Gabriele Winkler) S. 93
- Dingel, Irene/Günther Wartenberg (Hgg.): *Kirche und Regionalbewußtsein in der Frühen Neuzeit*. Konfessionell bestimmte Identifikationsprozesse in den Territorien, Leuco-reastudien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie (LStRLO), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009, 203 S., ISBN-13: 978-3-3740-2637-1. (Frank Kleinehagenbrock) S. 261
- Dittrich, Raymond: *Die Lieder der Salzburger Emigranten von 1731/32*. Edition nach zeitgenössischen Textdrucken. Mit einer alphabetischer Übersicht der Lieder, 6 Ab-bildungen und zwei Registern hrsg. von Hermann Kurzke (Mainzer Hymnologische Studien 22), Tübingen: Francke 2008, 357 S., ISBN 978-3-7720-8289-4. (Gabriele Emrich) S. 123
- Divry, Édouard: *La Transfiguration selon l'Orient et l'Occident*. Grégoire Palamas – Thomas d'Aquin vers un dénouement, Paris : Pierre Téqui éditeur, 2009, 561 S., ISBN 978-2-7403-1442-5. (Britta Müller-Schauenburg) S. 102
- Donnelly, Doris, Joseph Famerée, Matthijs Lamberigts, Karim Schelkens (Hg.): *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council*. International Research Confe-rence at Mechelen, Leuven und Louvain-la-Neuve (September 12-16, 2005) (Biblio-theca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 216), Leuven: Peters 2008, XI + 716 S. ISBN 978-90-429-2101-6. (Michael Quisinsky) S. 140
- Dummer, Jürgen /Meinolf Vielberg (Hg.): *Leitbilder im Spannungsfeld von Orthodoxie und Heterodoxie*, hg. von (Altertumswissenschaftliches Kolloquium, Bd. 19), Stutt-gart: Franz Steiner Verlag 2008, kart., 178 S., ISBN 978-3-515-09241-8. (Peter Ge-meinhardt) S. 249
- Ehrenpreis, Stefan/Ute Lotz-Heumann/Olaf Mörke/Luise Schorn-Schütte (Hg.): *Wege der Neuzeit*. Festschrift für Heinz Schilling zum 65. Geburtstag, Historische For-schungen 85, Berlin: Duncker-Humblot 2008, 656 Seiten. ISBN-10 3428123948. (Rajah Scheepers) S. 262
- Faust, Ulrich und Waltraud Krassnig: *Die Benediktinischen Mönchs- und Nonnenklöster in Österreich und Südtirol*,/ hrsg. von der Bayerischen Benediktinerakademie Mün-chen ... St. Ottilien: EOS Verl., Bd. 3/1, 2000 (843 S. plus 1 Überblickskarte und 3 Detailkarten) ISBN 978-3-8306-7029-2, Bd. 3/2, 2001 (923 S) ISBN 978-3-8306-7072-8, Bd. 3/3, 2002 (851 plus 180 S. Register) ISBN 978-3-8306-7091-9.(Gudrun Gleba) S. 69
- Feil, Ernst: *Religio*. [Erster Band]: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 290 S., kart., ISBN: 3-525-55143-6. Zweiter Band: Die Geschichte eines neu-zeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620), ebd., 1997, 372 S., gbd., ISBN: 3-525-55178-9. Dritter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert, ebd., 2001, 542 S., gbd.,

- ISBN: 3-525-55187-8. Vierter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Ebd., 2007, 1006 S., gbd., ISBN: 978-3-525-55199-8 (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36, 70, 79, 91). (Theodor Mahlmann) S. 70
- Feil, Ernst (Hrsg.): *Streitfall „Religion“*. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs, Studien zur systematischen Theologie und Ethik 21, Münster: LIT 2000, VI, 190 S., kart., ISBN: 3-8258-4525-7 (Theodor Mahlmann) S. 70
- Fellner, Michael: *Katholische Kirche in Bayern 1945-1960*. Religion, Gesellschaft und Modernisierung in der Erzdiözese München und Freising (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Band 111), Paderborn: Schöningh 2008, 353 Seiten, ISBN 978-3-506-76466-9. (Thomas Forstner) S. 274
- Fellen, Franz J. (Hg.): *Mainzer (Erz-) Bischöfe in ihrer Zeit*, Mainzer Vorträge, Band 12, Stuttgart: Franz Steiner 2008; ISBN 978-3-515-08896-1. 169 S. (Klaus-Bernward Springer) S. 74
- Feuchter, Jörg: *Ketzer, Konsuln und Büßer*. Die städtischen Eliten von Montauban vor dem Inquisitor Petrus Cellani 1236/1241. (Spatmittelalter, Humanismus und Reformation 40) Tübingen: Mohr Siebeck 2008, VI, 607 S. geb. ISBN 978-3-16-149285-3. (Christoph Auffarth) S. 103
- Feuerer, Thomas: *Die Klosterpolitik Herzog Albrechts IV. von Bayern. Statistische und prosopographische Studien zum vorreformatorischen Klosterregiment im Herzogtum Bayern von 1465 bis 1508* (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 158), München: Beck 2008, LXXXIV und 770 S. ISBN 978-3-406-10772-6. (Christof Paulus) S. 104
- Firey, Abigail (Hrsg.): *A New History of Penance* (Brill's Companions to the Christian Tradition Volume 14). Leiden, Boston: Brill 2008, VII+ 463 S. Laminat. ISBN 978-90-04-12212-3. (Martin Ohst) S. 75
- Fluck, Bernhard: *„Ein Bild vom Antlitz seiner Herde“*. Die Lage der Pfarreien im Bistum Paderborn nach den Protokollen der Visitation Diedrich Adolfs von der Recke 1654-1656. Aus dem Nachlass herausgegeben und mit zusätzlichen Anhängen erweitert von Roman Mensing, Reinhard Müller und Hermann-Josef Schmalor. Festgabe für Prof. Dr. Karl Hengst zur Vollendung des 70. Lebensjahres (Veröffentlichungen zur Geschichte der mitteldeutschen Kirchenprovinz 21; Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 65), Paderborn: Bonifatius 2009, 352 Seiten, ISBN 978-3-89710-453-2. (Reimund Haas) S. 265
- Fugger, Dominik / Andreas Scheidgen (Hrsg.): *Geschichte des katholischen Gesangbuchs*, Mainzer Hymnologische Studien, Bd. 21, Tübingen: Francke 2008, 273 S., Geb., ISBN 978-3-7720-8265-8. (Lukas Lorbeer) S. 245
- Gailus, Manfred: *Mir aber zerriss es das Herz*. Der stille Widerstand der Elisabeth Schmitz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 320 S., 33 Abb.. ISBN 978-3-525-55008-3. (Gisa Bauer) S. 417
- Gerhard, Johann: *Exercitium pietatis quotidianum quadripartitum* (1612). Lateinisch – deutsch, kritisch hrg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger, Doctrina et Pietas, Abt. I: Johann Gerhard-Archiv, Bd. 12, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2008, 519 S., Geb., ISBN 978-3-7728-2427-2. (Lukas Lorbeer) S. 412
- Girardet, Klaus M.: *Die Konstantinische Wende*. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 2007, 204 S., geb., ISBN 978-3-534-19116-1. (Felix Thome) S. 247

- Gleede, Benjamin: *Platon und Aristoteles in der Kosmologie des Proklos*, Ein Kommentar zu den 18 Argumenten für die Ewigkeit der Welt bei Johannes Philoponos, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 546 S. ISBN 978-3-16-150043-5. (Erwin Sonderegger) S. 94
- Goltz, Andreas, Heinrich Schlang-Schöningen (Hrsg.): *Konstantin der Große*. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten, Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 66, Köln-Weimar-Wien:Böhlau 2008, 314 S., Geb., ISBN 978-4-412-20192-0. (Manfred Clauss) S. 248
- Graßmann, Antjekatrin (Hrsg.): *Der Kaufmann und der liebe Gott*. Zu Kommerz und Kirche im Mittelalter, Trier: Porta Alba 2009, (Hansische Studien 18) 162 S. Ill. ISBN 978-3-933701-34-3. (Angelika Dörfler-Dierken) S. 105
- Hage, Wolfgang: *Das orientalische Christentum*, Stuttgart: W. Kohlhammer 2007 (= Die Religionen der Menschheit 29,2), 545 S., ISBN 978-3-17-017668-3. (Peter Bruns) S. 395
- Hamm, Berndt, Michael Welker: *Die Reformation*. Potentiale der Freiheit, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, VI, 133 S., geb., ISBN 978-3-16-149782-7. (Martin H. Jung) S. 266
- Hartmann, Wilfried /Klaus Herbers (Hrsg.): *Die Faszination der Papstgeschichte*. Neue Zugänge zum frühen und hohen Mittelalter (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, Beihefte zu Regesta Imperii 28), Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2008, 213 S., Geb., ISBN 978-3-412-20220-0. (Jochen Johrendt) S. 253
- Henkelmann, Andreas: *Caritasgeschichte zwischen katholischem Milieu und Wohlfahrtsstaat*. Das Seraphische Liebeswerk (1889–1971), Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B Forschungen, Bd. 113, Paderborn: Schöningh 2008, 508 S., Geb., ISBN 978-3-506-76527-7. (Ewald Frie) S.127
- Hilpert, Konrad, Leimgruber, Stephan (Hrsg.): *Theologie im Durchblick*. Ein Grundkurs (Grundlagen Theologie), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2008, 320 S. kart., ISBN 978-3-451-29883-7. (Martin Kirschner) S. 80
- Hundschnur, Franz (Bearb.): *Die Investiturprotokolle der Diözese Konstanz aus dem 16. Jahrhundert*. 2 Bde. (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg A 48/1 und 48/2), Stuttgart: Kohlhammer 2008, ISBN 978-3-17-020795-0 und 978-3-17-020796-7. (Sabine Arend) S. 111
- Junghans, Helmar (Hg.), *Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618*. Symposium anlässlich des Abschlusses der Edition „Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen“ vom 15. bis 18. September 2005 in Leipzig, Stuttgart: Steiner 2007, (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte 31), ISBN 978-3-515-09125. (Alexander Jendorff) S. 112
- Kasten, Brigitte (Hrsg.): *Tätigkeitsfelder und Erfahrungshorizonte des ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft (bis ca. 1000)*. FS Dieter Hägermann (Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beihefte Nr. 184), Stuttgart: Steiner 2006, XX+ 408 S. ISBN 978-3-515-08788-5. (Hubertus Lutterbach) S. 408
- Kaufmann, Thomas, Raymund Kottje (Hg.): *Ökumenische Kirchengeschichte*. Bd. 2: *Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2008, S.586 (Personen- und Ortsregister) ISBN 978-3-534-19238-0. (Martin Scheutz) S. 82
- Klueting, Harm: *Das Konfessionelle Zeitalter: Europa zwischen Mittelalter und Moderne*; Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007, 480 S.; (ger) ISBN 3-534-20577-6. (Andreas Holzem) S. 113

- Knox, Lezlie S.: *Creating Clare of Assisi. Female Franciscan Identities in Later Medieval Italy*, Leiden: Boston 2008 (The Medieval Franciscans 5), 226 S., ISBN 978-90-04-16651-6. (Paul Zahner) S. 106
- Kratz, Reinhard G./Hermann Spiekermann (eds.): *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe, 33, Tübingen Mohr-Siebeck, 2008, VIII, 279 S., ISBN 978-3-16-149820-6. (Ralf Miggelbrink) S. 95
- Kuropka, Nicole: *Melanchthon*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, (UTB Profile, UTB 3417), 143 S., brosch., 978-3-8252-3417-1 und 978-3-16-150075-6. (Martin H. Jung) S. 413
- Langensteiner, Matthias: *Für Land und Luthertum*. Die Politik Herzog Christophs von Württemberg (1550–1568). Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2008 (Stuttgarter Historische Forschungen, 7) ISBN 978-3-412-20096-1. (Sabine Holtz) S. 115
- Lehmann, Hartmut: *Transformationen der Religion in der Neuzeit*. Beispiele aus der Geschichte des Protestantismus, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 230., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 318 S., geb., ISBN 978-3-525-35885-6. (Martin H. Jung) S. 276
- Lehner, Ulrich L., hrg. und eingel.: *Religion nach Kant. Ausgewählte Texte aus dem Werk Johann Heinrich Tieftrunks (1759-1834)*, (Religionsgeschichte der frühen Neuzeit 3). Nordhausen: Bautz 2007, XLV /244 S., Geb., ISBN 978-3-88309-394-9. (Sven Grosse) S. 281
- Leppin, Volker: *Theologie im Mittelalter*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/11, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007, 181 S., ISBN 978-3-374-02516-9. (Ulli Roth) S. 254
- Leppin, Volker: *Thomas von Aquin*, Zugänge zum Denken des Mittelalters, Bd. 5, Münster: Aschendorff Verlag 2009, 138 S. ISBN 978-3-402-15671-1. (Günther Mensching) S. 255
- Leuenberger-Wenger, Sandra: *Ethik und christliche Identität bei Gregor von Nyssa*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 49, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 426 S., ISBN 978 3 16 149677 6. (Franz Xaver Risch) S. 251
- Lille von, Alain : *Regeln der Theologie*, Bd. 20, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2009, 266 S., ISBN 978-3-451-28709-1. (Ingo Klitzsch) S. 406
- Löhe, Wilhelm: *Vom Schmuck der heiligen Orte (1857/58)*. Für die Wilhelm-Löhe-Kulturstiftung Neuendettelsau hrsg. von Hermann Schoenauer. Kommentiert und bearbeitet von Beate Baberske-Krohs und Klaus Raschzok, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008, 197 S., geb., ISBN 978-3-374-02645-6. (Dietrich Blaufuß) S. 277
- Ludwig, Hartmut: *An der Seite der Entrechteten und Schwachen. Zur Geschichte des „Büro Pfarrer Grüber“ (1938 bis 1940) und der Ev. Hilfsstelle für ehemals Rasseverfolgte nach 1945*, Berlin: Logos 2009, 195 S., ISBN 978-3-8325-2126-4. (Klaus Fitschen) S. 128
- Ludwig, Thomas: *Die Urkunden der Bischöfe von Meißen*. Diplomatische Untersuchungen zum 10.-13. Jahrhundert, Archiv für Diplomatik. Beiheft 10, Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2008, 337 S., Geb., ISBN 978-3-412-25905-1. (Irmgard Fees) S. 409
- Ludwig, Ulrike: *Philippismus und orthodoxes Luthertum an der Universität Wittenberg*. Die Rolle Jakob Andreäs im lutherischen Konfessionalisierungsprozeß Kursachsens (1576–1580), Münster: Aschendorff 2009, XL 582 S. ISBN 978-3-402-11578-7. (Johannes Hund) S. 414
- Luther, Martin: *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*. Bd. 3: Die Kirche und ihre Ämter, hg. v. Günther Wartenberg † und Michael Beyer. Eingeleitet von Wilfried Härle, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009. 750 S. ISBN 978-3-374- 02241-0 (Michael Basse) S. 116

- Lutterbach, Hubertus: *Tot und heilig? Personenkult um „Gottesmenschen“ im Mittelalter und Gegenwart*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, ISBN 978-3-534-20841-8. (Hermann Hold) S. 256
- Maurer, Catherine: *Der Caritasverband zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des caritativen Katholizismus in Deutschland*, Freiburg i. Br.: Lambertus Verlag 2008. / 328 S. Brosch., ISBN 978-3-7841-0970-1. (Hans Otte) S. 129
- Mayr, Beda: *Vertheidigung der katholischen Religion*. Sammt einem Anhang von der Möglichkeit einer Vereinigung zwischen unserer, und der evangelisch-lutherischen Kirche (1789), hg. v. Ulrich L. Lehner, Leiden, Bosten: Brill 2009, 354 S., ISBN 978-90-04-17318-7. (Bernhard Schneider) S. 278
- Meier, Johannes (Hg.)/Christoph Nebgen (Bearb.): *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch Amerika*. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit, Bd. 3: Neugranada (1618-1771), Münster: Aschendorff 2008, XXXVI u. 244 S., 6 Abb., 3 Karten. ISBN 978-3-402-11788-0, (Wolfgang Reinhard) S. 118
- Mentzel-Reuters, Arno und Martina Hartmann (Hrsg.): *Catalogus und Centurien: interdisziplinäre Studien zu Matthias Flacius und den Magdeburger Centurien*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. 249 S., ISBN-13: 978-3-16-149609-7. (Vera von der Osten-Sacken) S. 119
- Moritz, Anja: *Interim und Apokalypse*. Die religiösen Vereinheitlichungsversuche Karls V. im Spiegel der magdeburgischen Publizistik 1548–1551/52, Tübingen: Mohr Siebeck 2009 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 47), geb., XIV, 348 S., ISBN 978-3-16-150109-8. (Johannes Hund) S. 267
- Ocker, Christopher, Michael Printy, Peter Starenko, Peter Wallace (edd.): *Politics and Reformations: Histories and Reformations. Essays in Honour of Thomas A. Brady, Jr.*, Leiden und Boston: Brill 2007, SMRT 127, ISBN 978-90-04-16172-6. (Andreas Stegmann) S. 270
- Osterhammel, Jürgen: *Die Verwandlung der Welt*. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München: C. H. Beck 2009, 1568 S., ISBN 978-3-406-58283-7. (Klaus Fitschen) S. 279
- Pauly, Wolfgang (Hg.): *Geschichte der christlichen Theologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, 288 S., ISBN 978-3-534-16733-3. (Veronika Hoffmann) S. 398
- Pellegrini, Pietrina: *Militia Clericatus – Monachici Ordines*. Istituzioni Ecclesiastiche e Società in Gregorio Magno, Catania: Edizioni del Prisma, 2008, 380 S., ISBN 978-88-86808-33-0. (Katharina Greschat) S. 403
- Ritter, Alexander: *Konfession und Politik am Mittelrhein (1527-1685)*, Darmstadt/Marburg: Selbstverl. d. Hessischen Historischen Kommission Darmstadt und der Historischen Kommission für Hessen 2007, (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 153), 657 S. ISBN 978-3-88443-307-2. (Frank Kleinhagenbrock) S. 121
- Schachenmayr, Alkuin Volker (Hg.): *Aktuelle Wege der Cistercienserforschung*. Forschungsberichte der Arbeitstagung des Europainstitutes für cisterciensische Geschichte, Spiritualität, Kunst und Liturgie an der Päpstlichen Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz vom 28./29. November 2007, Heiligenkreuz: Be&Be-Verlag 2008, ISBN 978-3-9519898-2-2, 163 Seiten, wenige sw-Abbildungen. (Arnd Friedrich) S. 83
- Schlotheuber, Eva, Flachenecker, Helmut, Gardill, Ingrid (Hgg.): *Nonnen, Kanonissen und Mysterikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland*, Veröffent-

- lichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 235, Studien zur Germania Sacra 31, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 436 Seiten + 32 Seiten Tafelteil. ISBN 978-3-525-35891-7. (Christian-Frederik Felskau) S. 258
- Schmähling, Angelika: *Hort der Frömmigkeit – Ort der Verwahrung*. Russische Frauenklöster im 16. - 18. Jahrhundert, Stuttgart: Franz Steiner 2009, 210 S. ISBN 978-3-515-09178-7 (Jennifer Wasmuth) S. 122
- Schmitz, Bertram: *Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2009, 247 S., ISBN 978-3-17-020720-2. (Matthias Morgenstern) S. 97
- Schoenauer, Hermann (Hrsg.): *Wilhelm Löhe (1808-1872). Seine Bedeutung für Kirche und Diakonie*, Stuttgart: W. Kohlhammer 2008, 462 S., kart., ISBN 978-3-17-020514-7. (Dietrich Blaufuß) S. 282
- Schott, Christian-Erdmann (Hg.): *In Grenzen leben – Grenzen überwinden*. Zur Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in Ost-Mittel-Europa. Festschrift für Peter Maser zum 65. Geburtstag, Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert Bd. 16, Münster: LIT-Verlag, 2008, 328 S., ISBN 978-3-8258-1265-2. (Joachim Bahlcke) S. 419
- Schreiner, Klaus (Hg.): *Heilige Kriege*. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich. (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 78.), München: Oldenburg 2008, ISBN 978-3-486588484, 273 Seiten. (Andreas Holzem) S. 84
- Skibbe, Eugene: *Edmund Schlink*. Bekenner im Kirchenkampf – Lehrer der Kirche – Vordenker der Ökumene, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 207 S., ISBN 978-3-525-56917-7. (Margarethe Hopf) S. 420
- Specht, Heidemarie und Ralph Andraschek-Holzer (Hrsg.): *Bettelorden in Mitteleuropa*. Geschichte, Kunst, Spiritualität. Referate der gleichnamigen Tagung vom 19. bis 22. März 2007 in St. Pölten, St. Pölten: Diözesanarchiv 2008 (Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs 15; Geschichtliche Beilagen zum St. Pöltener Diözesanblatt 32), 774 Seiten. ISBN 978-3-901863-29-5. (Nathalie Kruppa) S. 89
- Stadtland, Helke (Hg.), *Friede auf Erden*. Religiöse Semantiken und Konzepte des Friedens im 20. Jahrhundert, Frieden und Krieg. Beiträge zur Historischen Friedensforschung Band 12, Essen: Klartext 2009, 306 S., ISBN 978-3-8375-0141-4. (Volker Stümke) S. 422
- Stemberger, Günter: *Das klassische Judentum*. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, vollst. bearbeitete und aktualisierte Auflage, 272 S., München: Beck 2009, ISBN 978-3-406-58403-9. (Matthias Morgenstern) S. 98
- Strauch, Dieter: *Der Große Schied von 1258. Erzbischof und Bürger im Kampf um die Kölner Stadtverfassung* (Rechtsgeschichtliche Schriften im Auftrag des Rheinischen Vereins für Rechtsgeschichte e.V. zu Köln, Bd. 25), Köln: Böhlau 2008, XVII, 303 S. Geb., ISBN 978-3-412-200210-1. (Reimund Haas) S. 109
- Strom, Jonathan, Hartmut Lehmann, James Van Horn Melton (Hrsg.): *Pietism in Germany and North America 1680–1820*, Burlington: Ashgate Publishing Company 2009, 289 S., geb., ISBN 978-0-7546-6401-7. (Martin H. Jung) S. 90
- Thorak, Thomas: *Wilhelm Weskamm. Diasporaseelsorger in der SBZ / DDR*. Erfurter Theologische Studien, Bd. 96, Würzburg: Echter Verlag, 2009, 359 S., ISBN 978-3-579-06489-5. (Christoph Kösters) S. 130
- Tränkle, Hermann übersetzt und eingeleitet: *Prudentius: Contra Symmachum. – Gegen Symmachus*. Lateinisch Deutsch, Turnhout: Brepols 2008, (Fontes Christiani 85), 284 S. ISBN 978-2-503-52948-6. (Maria Becker) S. 404

- Wagner-Höher, Ulrike-Johanna: *Die Benediktinerinnen von St. Gabriel / Bertholdstein (1899-1919)* (Studien zur monastischen Kultur, Bd. 1), St. Ottilien: EOS 2008, XLIII, 618 S., 51 Abb., kart., ISBN 978-38306-7343-9. (Alfred Rinnerthaler) S. 132
- Wallmann, Johannes (Hg.): *Philipp Jakob Spener: Briefe aus der Dresdner Zeit 1686-1991*, Bd. 2, 1688, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, 651 S., ISBN 978-3-16-14175-7. (Susanne Schuster) S. 283
- Wenz, Gunter (Hg.): *Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848)*. Beiträge zur Biographie und Werkgeschichte, (Bayrische Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Abhandlungen, Neue Folge, Heft 133), München: Bayerische Akademie 2009, 123 S., ISBN 978-3-7696-0951-6. (Martin Keßler) S. 284
- Wenz, Gunter: *Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848)*. Theologie, Religionsphilosoph, Schulreformer und Kirchenorganisator, München: Bayerische Akademie 2008 (Bayrische Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Jahrgang 2008, Heft 1), 114 S, ISBN 978-3-7696-1645-3. (Martin Keßler) S. 284
- Wenz, Gunter: *Hegels Freund und Schillers Beistand*. Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 2008 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 120), 235 S., ISBN 978-3-525-56348-9. (Martin Keßler) S. 284
- Wessel, Susan: *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 93), Leiden / Boston: Brill 2008, XII + 422 S., ISBN: 978-90-04-17052-0. (Torsten Krannich) S. 99
- Wolf, Hubert: *Papst & Teufel*. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich, München: C. H. Beck, 2008, 360 S., Geb., ISBN 978 3 406 577 420. (Antonia Leugers) S. 134
- Zeiß-Horbach, Auguste: *Der Verein zur Abwehr des Antisemitismus*. Zum Verhältnis von Protestantismus und Judentum im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008, 462 S., ISBN 978-3-374-02604-3. (Thomas Lackmann) S. 136
- Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939–1945. Geschichte und Erinnerung, Entschädigung und Versöhnung. Eine Dokumentation*, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz von Karl-Joseph Hummel und Christoph Kösters. Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 110. Paderborn: Schöningh 2008. ISBN 978-3-506-75689-3. (Reinhold Weber) S. 138

Verzeichnis der Rezensenten

- | | |
|---|---|
| <p>Arend, Sabine S. 111
 Auffarth, Christoph S. 103</p> <p>Bahlcke, Joachim S. 419
 Basse, Michael S. 116
 Bauer, Gisa S. 417
 Becker, Maria S. 404
 Blaufuß, Dietrich S. 277, 282
 Bruns, Peter S. 395, 400</p> <p>Clauss, Manfred S. 248</p> <p>Dörfler-Dierken, Angelika S. 105</p> <p>Emrich, Gabriele S. 123</p> <p>Fees, Irmgard S. 409
 Felskau, Christian-Frederik S. 258
 Fitschen, Klaus S. 128, 272, 279
 Forstner, Thomas S. 274
 Frie, Ewald S. 127
 Friedrich, Arnd S. 83</p> <p>Gemeinhardt, Peter S. 246, 249
 Gleba, Gudrun S. 69
 Greschat, Katharina S. 91, 403
 Grosse, Sven S. 281</p> <p>Haas, Reimund S. 109, 265
 Hoffmann, Veronika S. 398
 Hold, Hermann S. 256
 Holtz, Sabine S. 115
 Holzem, Andreas S. 84, 113
 Hopf, Margarethe S. 420
 Hund, Johannes S. 267, 414</p> <p>Jendorff, Alexander S. 112
 Johrendt, Jochen S. 253
 Jung, Martin H. S. 90, 266, 276, 413</p> <p>Keßler, Martin S. 284
 Kirschner, Martin S. 80</p> | <p>Kleinehagenbrock, Frank S. 121, 261
 Klitzsch, Ingo S. 406
 Kösters, Christoph S. 130
 Krannich, Torsten S. 99
 Kruppa, Nathalie S. 89
 Kuropka, Joachim S. 124</p> <p>Lackmann, Thomas S. 136
 Leugers, Antonia S. 134
 Lorbeer, Lukas S. 245, 260, 412
 Lutterbach, Hubertus S. 408</p> <p>Mahlmann, Theodor 70
 Matheus, Ricarda S. 410
 Mensing, Günther S. 255
 Miggelbrink, Ralf S. 95
 Morgenstern, Matthias S. 97, 98
 Müller-Schauenburg, Britta S. 102</p> <p>Ohst, Martin S. 75
 Ortmann, Volkmar S. 109
 Otte, Hans S. 129</p> <p>Paulus, Christof S. 104</p> <p>Quisinsky, Michael S. 140</p> <p>Reinhard, Wolfgang S. 118
 Rinnerthaler, Alfred S. 132
 Risch, Franz Xaver S. 251
 Roth, Ulli S. 254</p> <p>Scheepers, Rajah S. 262, 273
 Scheutz, Martin S. 82
 Schneider, Bernhard S. 125, 278
 Schuster, Susanne S. 283
 Sonderegger, Erwin S. 94
 Spehr, Christopher S. 416
 Springer, Klaus-Bernward S. 74
 Stegmann, Andreas S. 270
 Stümke, Volker S. 422
 Sturlese, Loris S. 100</p> |
|---|---|

Thome, Felix S. 247

von der Osten-Sacken, Vera S. 119

Wasmuth, Jennifer S. 122

Weber, Reinhold S. 138

Winkler, Gabriele S. 93

Zahner, Paul S. 106

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2010 kostet im Abonnement € 196,70 zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 74,00 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 Helmuth, 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, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen. – Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Die Zeitschrift und die in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Alle Urheber- und Verlagsrechte sind vorbehalten. Der Rechtsschutz gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Jede Verwertung bedarf der Genehmigung des Verlages.

Der Verlag erlaubt allgemein die Fotokopie zu innerbetrieblichen Zwecken, wenn dafür eine Gebühr an die VG WORT, Abt. Wissenschaft, Goethestr. 49, 80336 München, entrichtet wird, von der die Zahlungsweise zu erfragen ist.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart

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

Harm Klueping

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado in Fribourg zugeeignet

The year 2009 is the 100th anniversary¹ of an important change in the understanding of the Enlightenment which took place in Catholicism especially in Germany and in the German-speaking countries. It was the Catholic church historian Sebastian Merkle who opened this change by his German paper “The Catholic View of the Age of Reason”, given at the International Congress of Historical Sciences in Berlin at the 12th of August 1908 and published by a Berlin publisher in 1909.² Let me first ask: Who was Sebastian Merkle? Afterward I would like to cast a look at the Catholic view of the Eighteenth-Century Enlightenment before Merkle. Then I will speak about Merkle’s point of view in his Berlin lecture of 1908. After that some words will be necessary on the development of the concept “Catholic Enlightenment” by Twentieth-Century German, Austrian and French scholars. Finally I will ask for our understanding of “Catholic Enlightenment” nowadays. These are five points.

¹ Vortrag am 3. Januar 2009 in New York aus Anlass der 100. Wiederkehr von Sebastian Merkles Berliner Rede über die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, Lecture given at the 89th Annual Meeting of the American Catholic Historical Association (ACHA) in New York City, USA, Sheraton Hotel Manhattan.

² Sebastian Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, in: Merkle, Ausgewählte Reden und Aufsätze. Anlässlich seines 100. Geburtstags, ed. by Theobald Freudenberger, Würzburg 1965, 361–413. – Ibid. 414–420: Sebastian Merkle, Um die rechte Beurteilung der sogenannten Aufklärungszeit [first in: *Schönere Zukunft* 12 (1936), no. 4, 4th October 1936, 9–11]; 421–441: Sebastian Merkle, Würzburg im Zeitalter der Aufklärung [first in *AKG* 11 (1914), 166–195].

Who was Sebastian Merkle?

Merkle was born at the Swabian town of Ellwangen in the south of Germany in 1862.³ He grew up in the shadow of the famous basilica of the former Benedictine abbey, founded in 764 and converted into the 1803 abolished canon institution and in traditional Catholic surroundings. Since 1882 he studied Catholic theology at Tübingen in the atmosphere of the younger Tübingen school of Catholic theology. His master was Franz Xaver Funk (1840–1907), professor of patristics and an exponent of the Tübingen liberal wing of Catholic theology during that time. In 1887 Merkle was ordained priest and in 1892 he got his Ph. D. in classics. He was an instructor for students of theology at the Wilhelm-College at Tübingen. In 1894 he got a research fellowship and he went to Rome for studies in the Vatican archives, especially the files of the Council of Trent. He stayed in Rome until 1898 and he laid the foundation for his later research in the Council of Trent during those years. In 1898 he became professor of church history at the Catholic faculty of theology of the Bavarian university of Wuerzburg. He remained there until his death at a little village near Wuerzburg at the end of the Second World War. His main work as a church historian was his contribution to the great edition of the sources of the Council of Trent, “*Concilium Tridentinum*”.⁴ He edited the first and the second volume – the first with 931 pages in 1901 and the second with 964 pages in 1911⁵ – which include the important diaries of the Council’s secretary Angelo Massarelli and some smaller documents, for instance of Girolamo Seripando. Merkle dedicated the first volume of “*Concilium Tridentinum*” to the memory of the ultramontane Carl Joseph Hefele (1809–1893) and the second volume to the memory of Franz Xaver Funk.

Together with Herman Schnell (1850–1906) Merkle was at Wuerzburg head of the “Liberals” who believed in the possibility of a synthesis between the essential truth of Catholic religion and the essential truth of modernity. This was the Anglo-Irish modernist George Tyrrells (1861–1909) basic definition of Catholic modernism. Indeed Merkle’s change in the understanding of Eighteenth-Century Enlightenment cannot be understood without the background of the modernist movement before and after the turn from the nineteenth to the twentieth century and especially since the French Alfred Loisy’s (1857–1940) book “*L’Évangile et l’Église*” of 1902 and without the ‘Controversy of Modernism’ after the death of pope Leo XIII in 1903 under pope Pius X and since his antimodernist decree “*Lamentabili*” and his encyclical letter “*Pascendi Gregis*”, both in 1907.⁶ The ‘Controversy of Modernism’ was not so stiff in Germany compared with France or Italy. The German bishops held

³ Theobald Freudenberger, Sebastian Merkle – ein Gelehrtenleben, in: Merkle, *Ausgewählte Reden* (cf. fn. 2), 1–56.

⁴ *Concilium Tridentinum* (= CT). *Diarium, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, 12 vols., Freiburg im Breisgau 1901–38.

⁵ CT, Pars I: *Herculis Severoli Commentarius*. *Angeli Massarelli Diaria I–IV*, Freiburg im Breisgau 1901; CT, Pars II: *Massarelli Diaria V–VII*, L. Pratani, H. Seripandi, L. Firmani, O. Panvini, A. Guidi, P. G. de Mendoza, N. Psalmai *Commentarii*, Freiburg im Breisgau 1911.

⁶ Hubert Wolf (ed.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, Paderborn 1998; Claus Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i. Br. 2007.

in their pastoral letter of December 1907 that there was no modernism in Germany. But really there was. There was also the controversy between antimodernism and modernism, and Merkle was right in the middle of it. But the bishop of Breslau cardinal Georg Kopp (1837–1914) succeeded in persuading the pope that professors of theology like Merkle must not take the antimodernist oath of 1910. The contemporary Oxford scholar Reginald Walter Macan (1848–1941) said on modernism: “Modernism is not a religion: it is a defense of religion”.⁷ Merkle thought the very same of Eighteenth-Century Catholic Enlightenment.

The Catholic view of the Enlightenment before Merkle

In his Berlin lecture Merkle criticized Heinrich Brück (1831–1903), the Catholic church historian and bishop of Mainz since 1899, and his study of rationalist efforts in the Rhenish archbishoprics, published in 1865,⁸ and especially Johann Baptist Sägmüller (1860–1942) – and he criticized the liberal Protestant theologian and later sociologist Ernst Troeltsch (1865–1923), in 1908 professor at Heidelberg university and since 1914 professor at the university of Berlin. Merkle disagreed with Troeltsch’s point of view in his article on Enlightenment in the 3rd edition of the famous German “Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche” of 1897⁹ that the struggle against church supernaturalism was common for all appearances of Eighteenth-Century Enlightenment. He accepted that only for Protestant Enlightenment but not for Catholic Enlightenment.¹⁰ This is the only patch of his paper where Merkle used the term “Catholic Enlightenment” – in German “Katholische Aufklärung”.

Johann Baptist Sägmüller was born near Biberach in Upper Swabia in 1860, became a Catholic priest and professor of church history at Tübingen and later a professor of canon law. As a “consultor” he took part in the formulation of the “Codex Iuris Canonici” of 1917. Sägmüller, who died in 1942, was an opponent of the modernists. In 1906 he published his book on “Church Enlightenment at the court of Karl Eugen duke of Württemberg from 1744 to 1793”.¹¹ He did not use the term “Catholic Enlightenment” but the term “Church Enlightenment” – in German “Kirchliche Aufklärung”.

In contrast to Merkle Sägmüller agrees with Troeltsch’s view of Enlightenment as a struggle against church supernaturalism. That is the key for understanding the different interpretations. In his view the Enlightenment jeopardized the constitution

⁷ Reginald Walter Macan, *Religious Changes in Oxford during the last fifty years*, Oxford 1917. Macan studied Protestant theology at Zurich university.

⁸ Heinrich Brück, *Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland, besonders in den drei rheinischen Erzbistümern in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts*, Mainz 1865.

⁹ Ernst Troeltsch, *Aufklärung*, in: *RE*, vol. 2 (1897), 225–241, again in Franklin Kopitzsch (ed.), *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum*, Munich 1976, 338–374.

¹⁰ Merkle, *Katholische Beurteilung* (cf. fn. 2), 364.

¹¹ Johann Baptist Sägmüller, *Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg (1744–1793). Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Aufklärung*, Freiburg im Breisgau 1906.

of the church, the primacy of the pope and the authority of the bishops. For him the Enlightenment propagated an order of the church "from below" and not "from above" and wanted to change the church into a republican structure – like in Protestantism. The Enlightenment destroyed the dogmas – infallibility of the church and the pope, authority of general councils, doctrine of tradition as the other source of God's revelation beside the Holy Scripture, inspiration of the Scripture, divinity of Jesus Christ, trinity of God, reality of angels and devil, venerability of Holy Mary and the saints, reality of miracles, effectiveness of the holy sacraments, reality of purgatory, heaven, and hell. Toleration of other denominations was religious indifferentism. He criticized the rejection of liturgies, church holy days, fasting days, devotion of the Sacred Heart, the Holy Virgin, the saints and the rosary, processions and pilgrimages, Sacrifice of the Holy Mass, Latin liturgy, and the replacement of the Holy Mass by sermons on moral philosophy. He deplored the hatred for the celibacy.

Merkle's point of view

In his Berlin lecture of 1908 Merkle polemizes against Sägmüller. He reproaches him for a judgement on the Eighteenth-Century Enlightenment and the Eighteenth-Century Catholic church dependent on contemporary critics of the Enlightenment in an uncritical way. Moreover he reproaches him for historiography lead by actual tendencies of church policy, that means by his antimodernist position in the 'Controversy of Modernism'. Merkle gives a critical survey of Eighteenth-Century Catholic theology: Catholic theology in Germany in the earlier eighteenth century was in danger of being separated from the educated and from the primary sources of belief. This is the major premise. The Holy Scripture was less-known and theology of the Scriptures was disregarded. He quotes Martin Gerbert, the famous abbot of the Benedictines of St. Blasien in the Black Forest, with the complaint about the dominance of scholasticism. The Jesuit order of studies, the "Ratio studiorum" of 1599, did not satisfy the requirements of the spirit of the age. By the way: Merkle does the same what he says Sägmüller has done. He also founded his judgment on contemporary critics, although from the other side. But that is not important. Only essential is Merkle's new understanding of the Enlightenment for Catholicism and in connection with Catholicism.

In his opinion the anti-jesuit reform of theological studies – especially in Maria Theresa's and Joseph II's Vienna – brought a great renewal and, despite of some faults at the beginning, a "second age of humanism",¹² with studies of sources and a better method of teaching. The reproach for a lack of a true Catholic character and for a change to Protestant or rationalist forms he wants to defeat saying that Catholic was more than scholastic. The state-controlled General Seminaries for the formation of priests founded in the Austrian Monarchy by Joseph II in 1783 were in his opinion not contrary to the decree of the foundation of seminaries by the Council of Trent of 1563. In his view the only problem was that the emperor did not succeed in making

¹² Merkle, *Katholische Beurteilung* (cf. fn. 2), 373.

the pope and the bishops enthusiast for these institutions which could have been an enormous advancement of theological studies. Merkle contradicts the opinion that catechesis under the influence of Enlightenment suppressed essential parts of the doctrine and the truths of faith. Those were only particular cases. He defends Johann Ignaz Felbiger's (1724–1788) catechism of 1765 against the reproach of indifferentism in faith and asserts that this catechism followed the new direction only in the method and depended really on the "Catechismus Romanus" of 1566. Merkle does not defend in the same way the later Jacobin Eulogius Schneider (1756–1794) and his catechism of 1790, which was only focused on moral theology and did not say anything about the sacraments; but he defended Schneider's catechism against the reproach of Antitrinitarianism.

Merkle praises the attempts for liturgical reforms and for a liturgy in German instead of Latin and criticizes the critics who excoriated an up-to-date liturgy as a change to Protestantism and moreover as an assassination on religion. He praises the more active participation of the people in the worship by hymns in modern languages instead of chants in Latin although he calls "vandalism" if magnificent old chants were replaced by trivial songs. He hails the reduction of religious Holy days and approves the refusal of confraternities, pilgrimages and processions because of pastoral, moral and economical reasons. He takes up a positive attitude to Josephinian tolerance. He shares more or less the dislike of the Enlightenment for monks and nuns and praises Joseph II's abolition and secularization of abbeys and monasteries in the Austrian Monarchy and focused the use of the properties of the secularized monasteries for the improvement of the cure of souls and for the benefit of parishes or schools. For him Catholic Enlightenment was not a struggle against supernaturalism but a struggle against exaggerations of the belief in miracles¹³ – and Catholic Enlightenment wanted to arm people against the problematic influences of the Enlightenment to teach them to overcome these influences, but not by an anxious isolation against the Enlightenment.¹⁴ Merkle says that nobody should canonize the Enlightenment. The Enlightenment had many problems, errors, and shady sides, but – on the other hand – with its struggle against outdated phenomena the Enlightenment was a passage to a new age.

The concept "Catholic Enlightenment" by Twentieth-Century scholars

After 1914 Merkle published nothing on Enlightenment or Catholic Enlightenment but only an article on the enlightened theologian Franz Berg in 1922.¹⁵ He was not the historian of the Catholic Enlightenment; he was the leading German historian of the Council of Trent before the younger Hubert Jedin (1900–1980). Despite of his

¹³ Merkle, *Katholische Beurteilung* (cf. fn. 2), 364.

¹⁴ Merkle, *Katholische Beurteilung* (cf. fn. 2), 370.

¹⁵ Sebastian Merkle, Franz Berg, katholischer Theologe, Historiker und Philosoph 1753–1821, in: Anton Chroust (ed.), *Lebensläufe aus Franken*, vol. 2, Würzburg 1922, 14–25. – Cf. Bibliography of Sebastian Merkle in Merkle, *Ausgewählte Reden* (cf. fn. 2), 116–125.

Berlin paper of 1908 Catholic Enlightenment was not a main subject for German-speaking scholars during the 1920s and 1930s. But there were Max Braubach (1899–1975), a professor of modern history at the University of Bonn since 1928, and Ludwig Andreas Veit (1879–1939), a Catholic priest and professor of church history at the University of Freiburg im Breisgau. Braubach wrote about “Church Enlightenment” in 1928;¹⁶ Veit published on Eighteenth-Century enlightened literature and the church in 1937.¹⁷

Braubach used the terms “Church Enlightenment”, “Church-religious Enlightenment”,¹⁸ and “Catholic Enlightenment”¹⁹ synonymously. Catholic Enlightenment was in his definition a struggle against superstition, belief in miracles or exorcism, struggle against baroque exaggerations in piety, especially in religious holidays, processions, pilgrimages, veneration of saints, saying the rosary, and promotion of catechesis and preaching, focussing internal devotion instead of a great external display, but also education and tolerance.²⁰ Concerning education the Catholic Enlightenment understood monks as teachers and monasteries as holders of schools contrary to enlightened education. Tolerance meant respect for the faith of non-Catholic Christians and sufferance of their cult.²¹ Catholic Enlightenment was, in his opinion, not radical Enlightenment but moderate Enlightenment which did not want to call Catholic belief in question.²² Braubach does not overlook the danger of the Enlightenment for church and religion – derision of the sacred, rejection of the dogma, indifferentism and apostasy –, but above all he saw the positive effect of the Catholic Enlightenment in liturgy, schooling, education, preaching, and catechesis.²³

Veit did not use the terms “Church Enlightenment” or “Catholic Enlightenment”. In his opinion Enlightenment was only rationalism and contrary to the belief in revelation. This was close to Troeltsch and to his understanding of the Enlightenment as struggle against church supernaturalism and contrary to Merkle.²⁴ Veit understands Enlightenment only as a corrosive impact on church and religion and enlightened literature as a “literary storm signal”²⁵ before the secularization.²⁶ But he denies a victory of the Enlightenment not only in the German ecclesiastical

¹⁶ Max Braubach, *Die kirchliche Aufklärung im katholischen Aufklärung im Spiegel des ‘Journal von und für Deutschland’ (1784–1792)*, in: *HJb* 54 (1934), 1–63 and 178–220, again in Braubach, *Diplomatie und geistiges Leben im 17. und 18. Jahrhundert. Gesammelte Abhandlungen*, Bonn 1969, 563–659.

¹⁷ Ludwig Andreas Veit, *Das Aufklärungsschrifttum des 18. Jahrhunderts und die deutsche Kirche. Ein Zeitbild aus der deutschen Geistesgeschichte*, Cologne 1937.

¹⁸ Braubach, *Kirchliche Aufklärung* (cf. fn. 16), 13 et al.

¹⁹ Braubach, *Kirchliche Aufklärung* (cf. fn. 16), 13.

²⁰ Braubach, *Kirchliche Aufklärung* (cf. fn. 16), 218.

²¹ Braubach, *Kirchliche Aufklärung* (cf. fn. 16), 218f.

²² Braubach, *Kirchliche Aufklärung* (cf. fn. 16), 13.

²³ Braubach, *Kirchliche Aufklärung* (cf. fn. 16), 220.

²⁴ Veit quoted Merkle only once (op. cit., 39).

²⁵ Veit, *Aufklärungsschrifttum* (note 179, 13. – Quoted in the title of his article by Bonifaz Wöhrmüller, *Literarische Sturmzeichen vor der Säkularisation*, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*. New Series 14 (1927), 12–44.

²⁶ Veit, *Aufklärungsschrifttum* (cf. fn. 17), 25.

principalities but also in the two important Catholic secular principalities, Bavaria and the Austrian Monarchy. Bavarian state-run church reform and Austrian Josephinism are not to classify as Enlightenment in the sense of struggle against dogma and faith.²⁷

Braubach's and Veit's studies were published in prewar-Germany or in Germany under Nazi-rule. But both men were far away from Nazism. The same applies for the historian Franz Schnabel (1887–1966), who gave in the forth volume of his "German history in Nineteenth-Century",²⁸ published in 1937, a survey of the Catholic Enlightenment in Eighteenth-Century Germany.²⁹

After the Second World War there was the French "*Nouvelle théologie*" of Marie-Dominique Chenu (1895–1990), Yves Congar (1904–1995) or Henri de Lubac (1896–1991). The *Nouvelle théologie* was closely connected with the Second Vatican Council of the years 1962 to 1965 – Chenu, Congar and Lubac, who were removed from teaching and publishing by the Holy See under pope Pius XII, played key roles in the shaping of the Second Vatican Council. The Second Vatican Council completed the rehabilitation of Catholic Enlightenment in Catholicism – the later cardinal Walter Kasper wrote in 1988: "After the Second Vatican Council the Catholics can look back at the Enlightenment without embarrassment."³⁰ The Second Vatican Council realized many of the demands of the Catholic Enlightenment. This is to be seen, for instance, by the Council's Declaration of the Freedom of Religion "*Dignitatis humanae*".³¹

But after the Council of the 1960's there was no uncritical or euphoric view of the Catholic Enlightenment. One of the voices after the Council was that of Eduard Hegel (1911–2005), a Catholic priest and professor of church history at Bonn and Hubert Jedin's successor at that university in 1966. In his German study "The German Catholic church under the influence of Eighteenth-Century Enlightenment" of 1975³² he uses the term "Catholic Enlightenment" only once, just at the end.³³ He understands the Catholic church as the strongest contradiction against the concept of religion of the Enlightenment. He speaks about damages of the Enlightenment to the

²⁷ Veit, *Aufklärungsschrifttum* (cf. fn. 17), 52.

²⁸ Franz Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, 4 vols, Freiburg im Breisgau 1929–1937.

²⁹ Schnabel, *Deutsche Geschichte* (cf. fn. 28), vol. 4, 10–13. – Quoted according to the second edition (1951) by Hans Maier, *Die Katholiken und die Aufklärung. Ein Gang durch die Forschungsgeschichte*, in: Harm Klueting (ed.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg 1993, 40–53, especially pp. 47–49.

³⁰ Walter Kasper, *Wahrheit und Freiheit. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des II. Vatikanischen Konzils*, Heidelberg 1988; quoted by Maier, *Die Katholiken und die Aufklärung* (cf. fn. 29), 50.

³¹ In German in Karl Rahner /Herbert Vorgrimler (edd.), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg im Breisgau 1966,²⁸ 661–675. – Cf. also Harm Klueting, *Die vierte große Zeitbombe? Warum die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit keine Verbeugung vor dem Zeitgeist ist*, in: *Die Tagespost. Katholische Zeitung für Politik, Gesellschaft und Kultur* no. 64, 30th May 2009, Pentecost Special, 18.

³² Eduard Hegel, *Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jahrhunderts*, Opladen: 1975.

³³ Hegel, *Die katholische Kirche* (cf. fn. 32), 31.

church – reduction of ecclesiology, subordination of the church under the state (the idea of ‘rational territorialism’), misunderstanding of contemplative life, restriction of Christianity only to ethics. But he concedes defects in monastic life. He lauds the catechism of the Enlightenment but he criticizes the theological shallowness of some textbooks. He emphasizes that many enlightened theologians tried seriously to defend revelation and the sacred character of the Holy Bible and that the historio-critical method could be a defensive weapon. But he also criticizes the apostasy of other theologians. Altogether his judgement is a positive one: “It is the merit of Catholic Enlightenment that Catholic Enlightenment listened to the questions of the people of that age, that Catholic Enlightenment saw the problems, and that Catholic Enlightenment searched courageously for solutions for these problems”.³⁴

Our understanding of Catholic Enlightenment

For the current understanding of Catholic Enlightenment Bernard Plongeron (*1933), professor emeritus of church history at the *Institut Catholique de Paris* and priest of the diocese Nanterre, is a leading authority.³⁵ He has published some important books and articles on Catholic Enlightenment especially during the 1960s and 1970s. The French Plongeron does not use the French word “la lumière” – the French term for “Enlightenment” – but the German word “Aufklärung”. He does not speak about “la lumière catholique” but he uses the partly German term “l’Aufklärung catholique”³⁶ – also in French and Italian articles. In his opinion the demands and ideas of Catholic Enlightenment were close to Kant’s well-known definition of Enlightenment of 1784³⁷ because he emphasizes Catholic Enlightenment as a struggle against superstition – superstition as the greatest prejudice in the meaning of Kant’s concept of prejudice. He quotes the Epistle of St. Paul to the Romans, chapter 12: In Latin “rationale obsequium”, in English “a reasonable service”, in German in Martin Luther’s translation “vernünftiger Gottesdienst”.³⁸ And he quotes the pastoral letter of the bishop of Toul of 1765 – “Reason convinces us of faith”³⁹ – and the Gospel according to St. Matthew, chapter 11, where Jesus says: “I thank thee, O Father, because thou hast hid these things from the wise and prudent, and hast revealed them

³⁴ Hegel, *Die katholische Kirche* (cf. fn. 32), 31.

³⁵ Bernard Plongeron, *Recherches sur l’«Aufklärung» catholique en Europe occidentale (1770–1830)*, in: *Revue d’histoire moderne et contemporaine* 16 (1969), 555–605; Plongeron, *Questions pour l’Aufklärung catholique en Italie*, in: *Il Pensiero Politico. Rivista di Storia delle Idee Politiche e Sociali* 3 (1970), 30–58; Plongeron, *Théologie et politique au siècle des lumières (1770–1820)*, Genf 1973.

³⁶ Also in French articles and also for Catholic Enlightenment in Italy. I do not speak about the Latin-American ‘*Ilustración Católica*’, cf. Bernard Plongeron, *Was ist Katholische Aufklärung?*, in: Elisabeth Kovács (Hg.), *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, Wien 1979, 11–56, especially 19f.

³⁷ Plongeron, *Was ist Katholische Aufklärung?* (cf. fn. 36), 22. – Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?* *Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*, Göttingen 1975, 55.

³⁸ Plongeron, *Was ist Katholische Aufklärung?* (cf. fn. 36), 23 (epistle to the Romans 12,1).

³⁹ Plongeron, *Was ist Katholische Aufklärung?* (cf. fn. 36), 24.

unto babes”.⁴⁰ But when Kant, a philosopher of Lutheran tradition, defines as superstition the religious practice of the cult as means to justification Plongeron contradicts: such a struggle against so-called superstition is not Catholic Enlightenment.⁴¹

In my own contribution to the debate, published in 1993, I distinguished for the German-speaking countries between “Catholic Enlightenment” and “Enlightenment in the Catholic parts of Germany”.⁴² I called “Catholic Enlightenment” the attitude towards the Catholic church and belief, which wanted to defend dogma and supernaturalism, and “Enlightenment in Catholic Germany” the attitude which was against dogma and supernaturalism.⁴³ The Fulda canon Philipp Anton von Bibra (1750–1803), for instance, or Franz Wilhelm von Spiegel (1752–1815)⁴⁴ were representatives of “Catholic Enlightenment” in this understanding; Eulogius Schneider, the former Franciscan friar, then professor at Bonn university and at the end a Strasbourg Jacobin, was a representative of the rationalist “Enlightenment in Catholic Germany”. I saw Catholicism and Enlightenment as contrary and the mainstream of the Enlightenment in secularization. Therefore I understand Catholic Enlightenment as a phenomenon of transition and as an alliance only for some time.⁴⁵

Finally I mention Bernhard Schneider⁴⁶ (*1959) and his article on “Catholic Enlightenment” of 1998.⁴⁷ He understands Catholic Enlightenment as an effort to bring the church to modern times – like pope John XXIII’s *Aggiornamento* of 1961⁴⁸ – with the aim to defense church and faith.⁴⁹ In this understanding Catholic Enlightenment is apologetic against the radical Enlightenment⁵⁰ although he does not see Enlightenment and Catholicism as contrary.⁵¹ Schneider wants to integrate Catholic Enlightenment into the history of the Catholic church.⁵² There is no real contrary

⁴⁰ Plongeron, Was ist Katholische Aufklärung? (cf. fn. 36), 25f. (Matthew 11,25).

⁴¹ Plongeron, Was ist Katholische Aufklärung? (cf. fn. 36), 27.

⁴² Harm Kluiting, ‘Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht’. Zum Thema ‘Katholische Aufklärung’ – Oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Eine Einführung, in: Kluiting (Hg.), Katholische Aufklärung (cf. fn. 29), 1–35.

⁴³ Ibid., 6.

⁴⁴ Max Braubach (Hg.), Die Lebenschronik des Freiherrn Franz Wilhelm von Spiegel, Münster 1952; Harm Kluiting, Franz Wilhelm von Spiegel und sein Säkularisationsplan für die Klöster des Herzogtums Westfalen, in: Westfälische Zeitschrift 131/132 (1981/82), 47–68; Rudolfine Frein von Oer, Franz Wilhelm von Spiegel zum Desenberg und die Aufklärung in den Territorien des Kurfürsten von Köln, in: Kluiting (Hg.), Katholische Aufklärung (cf. fn. 29), 335–345.

⁴⁵ Kluiting, Der Genius der Zeit (cf. fn. 42), 8f.

⁴⁶ The book of the young American historian Michael Printy, Enlightenment and the Creation of German Catholicism, Cambridge: 2009, was published after my New York lecture. – I will give my comments on this book in the American ‘The Catholic Historical Review’ and in the German ‘Historische Zeitschrift’.

⁴⁷ Bernhard Schneider, ‘Katholische Aufklärung’. Zum Werden und Wert eines Forschungsbegriffs, in: Revue d’histoire ecclésiastique 93 (1998), 354–397.

⁴⁸ Giuseppe Alberigo, “Aggiornamento” in: LThK³1993, 231.

⁴⁹ Schneider, Katholische Aufklärung (cf. fn. 47), 384f.

⁵⁰ Schneider, Katholische Aufklärung (cf. fn. 47), 385.

⁵¹ Schneider, Katholische Aufklärung (cf. fn. 47), 387.

⁵² Schneider, Katholische Aufklärung (cf. fn. 47), 390.

between his and my understanding of Catholic Enlightenment; there is only a contrary between his and my understanding of the Enlightenment in general.

Conclusion

Catholic Enlightenment was an attempt of *Aggiornamento* and a strategy of defense against the radical Enlightenment, but sometimes with the danger of self-secularization.

Abstract

The article calls Sebastian Merkle's Berlin paper "The Catholic View of the Age of Reason" of 1908, which stood at the beginning of today's understanding of Eighteenth-Century Catholic Enlightenment. The liberal Catholic church historian moved away from Sägmüller's point of view and denied for Catholic Enlightenment Troeltsch's understanding of Enlightenment as struggle against church supernaturalism. For him Catholic Enlightenment only was a struggle against exaggerations of the belief in miracles, an attempt to arm people against the problematic influences of the Enlightenment and to teach them to overcome these influences, but not by an anxious isolation against the Enlightenment. The article also asks for the use of the concept "Catholic Enlightenment" after Merkle, specially by M. Braubach, L. A. Veit, E. Hegel, B. Plongergeron, H. Kluetting, and B. Schneider.

„...hoc sacrificium Deo acceptabile“

Der Gottesdienst des Bischofs Meinwerk von Paderborn
(1009–1036) nach dem Zeugnis seiner Vita¹

von Andreas Odenthal

1. Einleitung und Fragestellung

Das II. Vatikanische Konzil hat in der Konstitution „*Lumen gentium*“ das Zueinander der Gesamtkirche mit ihren Teilkirchen zwischen den Polen der Einheit und der Vielfalt beschrieben.² Damit wird eine Denkfigur bemüht, die sich bereits seit dem frühen Mittelalter findet und die gesamte karolingische Epoche vor allem im Hinblick auf die Kirche prägt.³ Dass sich eine solche Auffassung auch in der Liturgie und ihrer Geschichte ausdrückt, haben die Forschungen der letzten Jahre im Blick auf die Ortskirchen und ihre gemeinsamen wie ureigenen gottesdienstlichen Traditionen zeigen können.⁴ Für das frühe und hohe Mittelalter sind hier zum einen die Auswirkungen der bonifatianisch-karolingischen Liturgiereform zu nennen, die eine

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um die überarbeitete und um Anmerkungen erweiterte Fassung eines Essays, der für den Katalog der Jubiläumsausstellung für Bischof Meinwerk im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn erstellt wurde.

² Vgl. LG 23: „In ihnen (den Teilkirchen, A.O.) und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche“.

³ Vgl. hierzu Rudolf Schieffer, Die Einheit des Karolingerreiches als praktisches Problem und als theoretische Forderung, in: Werner Maleczek (Hg.), Fragen der politischen Integration im mittelalterlichen Europa, Ostfildern 2005, 33–47.

⁴ Hier ist etwa die Erforschung der teilkirchlichen *Libri Ordinarii* zu nennen, der Regiebücher des Gottesdienstes. Vgl. dazu Jürgen Bärsch, *Liber Ordinarius* – Zur Bedeutung eines liturgischen Buchtyps für die Erforschung des Mittelalters, in: *Archäologia Verbi* 2 (2005), 9–58, mit einer Liste der publizierten *Libri Ordinarii* 37–40. Inzwischen sei verwiesen auf die Studien zu Köln und Bonn Andreas Odenthal/Albert Gerhards (Hgg.), *Martyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst. Interdisziplinäre Studien zu St. Gereon in Köln, Siegburg* 2005, mit einer Edition des *Liber Ordinarius* von 1424, 265–282; Andreas Odenthal/Albert Gerhards (Hgg.), *Martyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst II. Interdisziplinäre Studien zum Bonner Cassiusstift, Siegburg* 2008, mit der Edition eines *Ordinarius* des 13. Jahrhunderts, 163–180 und des *Ordinarius* von 1613, 181–303; zu Mainz Franz-Rudolf Weinert, *Mainzer Domliturgie zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Der Liber Ordinarius der Mainzer Domkirche, Tübingen–Basel* 2008. Die Valenz der *Libri Ordinarii* beruht darauf, dass hier älteste Bräuche selbst dann überliefert werden können, wenn sie nicht mehr geübt werden.

Orientierung an Rom und seiner Liturgie forcierte.⁵ Zum anderen aber bilden sich lokale Eigenheiten aus, „eindeutig Römisches wird unbefangen mit überkommenem Eigenem vermischt. Übertreibend könnte man sagen: das Liturgiezeremoniell Roms fungiert als bloß namensgebendes Zitat“.⁶ Damit ist die Komplexität der Liturgieentwicklung des frühen und hohen Mittelalters benannt, die die Aufarbeitung diözesaner Überlieferungsprozesse einfordert. Das Erzbistum Paderborn ehrt in diesem Jahr mit einer Ausstellung einen seiner großen Bischöfe des 11. Jahrhunderts, nämlich Bischof Meinwerk (1009–1036) aus Anlass der Tausendjahrfeier seines Amtsbeginns.⁷ Seine Bautätigkeiten in Paderborn machen ihn ebenso bedeutend wie seine Nähe zum Herrscherhaus.⁸ Die folgenden Überlegungen möchten vor dem beschriebenen Problemhorizont diesen Bischof im Kontext der Liturgie seiner Zeit in den Blick nehmen und dabei versuchen, jene romanisierenden Tendenzen damaligen Gottesdienstes samt seiner topographischen Struktur aufzuspüren und ihre konkrete Umsetzung in den Gegebenheiten der Kirche Paderborns auszumachen. Damit bilden sie einen Beitrag zur Liturgiegeschichte dieser so bedeutenden Ortskirche.⁹ Die Fokussierung auf das 11. und 12. Jahrhunderts muss offen lassen, inwieweit bereits der Aufenthalt des Papstes Leo III. 799 in Paderborn liturgische Spuren im Sinne einer Anbindung an Rom hinterlassen hat.¹⁰ Um ein Bild der Liturgie des hohen Mittelalters zur Zeit Meinwerks zu gewinnen, wird im Folgenden die Lebensbeschreibung des Meinwerk, die *Vita Meinwerki*, befragt und in die liturgiegeschichtliche Situation des 11. und 12. Jahrhunderts eingeordnet.¹¹ Die *Vita* wird zwischen

⁵ Den Begriff „bonifatianisch-karolingische Liturgiereform“ übernehme ich von Arnold Angenendt, Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung, in: Arnold Angenendt, Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag, Thomas Flammer/Daniel Meyer (Hgg.), Münster 2005, 35–87, hier 53 u. ö. Der Terminus scheint mir aufgrund seiner Valenz gerechtfertigt, einen mehrere Jahrhunderte beanspruchenden Prozess allein zeitlich zu umfassen. Dennoch bleibt eine „leichte Skepsis“, wie sie formuliert ist bei Angelus A. Häußling, Rez. zu Andreas Odenthal, Tradition als Inkulturation: Bonifatius und die römische Initiationsliturgie. Überlegungen zur bonifatianisch-karolingischen Liturgiereform und zu ihren Nachwirkungen im Kloster Fulda, in: ALW 47 (2005), 273–274, hier 274.

⁶ So die Wertung bei Angelus Albert Häußling, Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit, Münster 1973, 179.

⁷ Vgl. aus der Fülle der Literatur zu Meinwerk hier die Überblicksdarstellung bei Manfred Balzer, Paderborn im frühen Mittelalter (776–1015): Sächsische Siedlung – Karolingischer Pfalzort – Ottonisch-salische Bischofsstadt, in: Jörg Jarnut (Hg.), Paderborn. Geschichte der Stadt in ihrer Region, Bd. 1: Das Mittelalter. Bischofsherrschaft und Stadtgemeinde, Paderborn 1999, 3–118, hier 67–109. Zu Paderborn grundsätzlich Frank Wilschewski, Die karolingischen Bischofssitze des sächsischen Stammesgebietes bis 1200, Petersberg 2007, 221–237.

⁸ Vgl. Gabriele Mietke, Die Bautätigkeit Bischof Meinwerks von Paderborn und die frühchristliche und byzantinische Architektur, Paderborn u. a. 1991.

⁹ Vgl. Franz Kohlschein, Der Paderborner Liber Ordinarius von 1324. Textausgabe mit einer strukturgeschichtlichen Untersuchung der antiphonalen Psalmodie, Paderborn 1971, mit einem Forschungsüberblick 1–11; darüber hinaus Benedikt Kranemann, Geschichte des katholischen Gottesdienstes in den Kirchen des deutschen Sprachgebietes. Ein Forschungsbericht (1980–1995), in: ALW 37 (1995), 227–303, zu Paderborn 251–252.

¹⁰ Vgl. die Vermutung bei Kohlschein, Ordinarius (wie Anm. 9), 4.

¹¹ Die lateinische Fassung wird zitiert nach: *Vita Meinwerki Episcopi Patherbrunnensis*, hg. v. Franz Tenckhoff, (MGH.SRG 59), Hannover 1921. Die deutsche Fassung wird zitiert nach: Klaus Terstesse, Das Leben des Bischofs Meinwerk von Paderborn, Paderborn 2001.

1155 und 1165 von Abt Konrad von Abdinghof niedergeschrieben worden sein.¹² Damit ergibt sich eine methodische Schwierigkeit. Denn nicht alle Facetten der Lebensbeschreibung Meinwerks entsprechen historischen Gegebenheiten. Vielmehr begegnen Übermalungen aus der Abfassungszeit, also dem 12. Jahrhundert.¹³ Die Überzeichnungen dürften zum Teil einem Bischofs-, Priester- und Mönchsideal des 12. Jahrhunderts geschuldet sein, wie es sich etwa in der Kanonikerreform ausbildete und bei der das Klerikerbild unter den beiden Begriffen einer *vita apostolica* und einer *vita communis* reformiert wurde.¹⁴ Nur mit Vorsicht wird man vom damaligen Bischofs- und Priesterideal auf tatsächliche Züge Meinwerks rückschließen können. Und doch wurde des Öfteren darauf hingewiesen, dass die kirchlichen (und somit auch liturgischen) Reformen des 12. Jahrhunderts ohne die vorbereitenden Prozesse des 11. Jahrhunderts undenkbar gewesen seien.¹⁵ Damit wäre für die Paderborner Bischofsgeschichte mit ähnlichen Prozessen zu rechnen, wie sie Klaus Gereon Beuckers für Köln und seine Erzbischöfe Hermann II. (1036–1056) und Erzbischof Anno II. (1056–1075) festgestellt hat, indem er auf Motivübertragungen von Bischof Hermann zu Bischof Anno hingewiesen hat: Erst Anno erntet die Früchte vieler Aktivitäten seines Vorgängers.¹⁶ Ähnliches kann für Paderborn vermutet werden: Dass Abt Konrad Bischof Meinwerk nach dem Ideal des 12. Jahrhunderts zeichnen konnte,

¹² Zur Vita Meinwerki, ihrer teils problematischen Historizität und Verfasserschaft vgl. Timothy Reuter, Property transactions and social relations between rulers, bishops and nobles in early eleventh-century Saxony: the evidence of the *Vita Meinwerki*, in: Wendy Davies/Paul Fouracre (Hgg.), Property and power in the early Middle Ages, Cambridge 1995, 165–199, bes. 166 (mit Literatur).

¹³ Vgl. Hermann Bannasch, Fälscher aus Frömmigkeit. Der Meinwerkbiograph – ein mittelalterlicher Fälscher und sein Selbstverständnis, in: ADipl 23 (1977), 224–241.

¹⁴ Vgl. hierzu, mit Referierung der Forschungsliteratur, Klaus Gereon Beuckers, Der Chor des Bonner Münsters und die salischen Langchöre des 11. Jahrhunderts. Zur Entstehung einer architektonischen Sonderform im Umkreis der Kanonikerreform, in: Odenthal/Gerhards (Hgg.), Cassiusstift (wie Anm. 4), 33–82, hier 73–80; auch Johannes Schilling, Alle eilten, Mönche zu werden... Die Reform der Kirche, in: Gerhard Müller (Hg.), Kirche, Frömmigkeit und Theologie im 12. Jahrhundert. Beiträge zu Heinrich dem Löwen und seiner Zeit, Wolfenbüttel 1996, 9–30.

¹⁵ Zur liturgischen Seite der Reformen des 11. Jahrhunderts vgl. Eric Palazzo, Rom, die Gregorianische Reform und die Liturgie, in: Christoph Stiegemann/Matthias Wemhoff (Hgg.), Canossa 1077. Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Anfang der Romanik, Bd. I: Essays, München 2006, 277–282. Palazzo weist darauf hin, dass das 11. Jahrhundert liturgiehistorisch weiterhin eine Forschungslücke sei. Dies betrifft indes wohl mehr eine Gesamtwertung des Gottesdienstes dieser Epoche, da in den letzten Jahren den liturgischen Quellen mehr und mehr Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Vgl. hier als ein Beispiel Thomas Forrest Kelly, The ordinal of Montecassino and Benevento. Breviarium sive ordo officiorum 11th century, Fribourg 2008. – Vgl. zu dieser Epoche auch Roger E. Reynolds, The Liturgy of Rome in the Eleventh Century: Past Research and Future Opportunities, in: Oliver Münch/Thomas Zotz (Hgg.), Scientia veritatis, Ostfildern 2004, 227–239; ders., Law and Liturgy in the Latin Church, 5th–12th Centuries, Great Yarmouth 1994, 109–124; Timothy M. Thibodeau, The Influence of Canon Law on Liturgical Expositions c. 1100–1300, in: SE 37 (1997), 185–202; Pierre-Marie Gy, La Papauté et le droit liturgique aux XII^e et XIII^e siècles, in: Christopher Ryan (Hg.), The religious roles of the Papacy: Ideals and Realities 1150–1300, Toronto–Leiden 1989, 229–245.

¹⁶ Vgl. Klaus Gereon Beuckers, Die Ezzonen und ihre Stiftungen. Eine Untersuchung zur Stiftungstätigkeit im 11. Jahrhundert, Münster–Hamburg 1993. Zu Hermann ebd. 27–30, zu seiner Stiftungstätigkeit 176–222.

wird Anlass in der konkreten historischen Gestalt gehabt haben, so schwer dies auch im Einzelnen zu rekonstruieren sein mag. Vor diesem Hintergrund gelten die im Folgenden dargestellten Beobachtungen sicher für das liturgische Leben des 12. Jahrhunderts, das aber mit großer Wahrscheinlichkeit bereits unter Meinwerk auf den Weg gebracht wurde. Auf alle Fälle kann die Epoche des 11. und 12. Jahrhunderts als eine liturgisch für die Paderborner Ortskirche höchst bedeutende ausgemacht werden.¹⁷

2. Heilige Handlung: Das Verständnis der Messe seit dem frühen Mittelalter als Bußleistung und Opferhandeln in bestimmten Anliegen

Die Vita des Bischofs Meinwerk berichtet ausführlich über das Weihnachtsfest des Jahres 1022, als Kaiser Heinrich II. in Paderborn weilte. Strukturiert wird der Aufenthalt des Kaisers durch die Feier des Gottesdienstes, die Vesper am Vorabend von Weihnachten, die Vigilien und die Feier der Messe in der Heiligen Nacht. In diesen liturgischen Handlungskontext fügt die *Vita Meinwerki* folgende Begebenheit ein:¹⁸ Nach der Vesper sendet der Kaiser einen kunstvollen Becher zu Meinwerk, angefüllt mit Obstwein. Der Bischof aber läßt noch in derselben Nacht diesen Prunkbecher in einen Messkelch umwandeln, den er während des Evangeliums der auf die Vigilien folgenden Messe in der Heiligen Nacht konsekriert, um ihn sogleich als Messkelch zu benutzen. Der Kaplan des Kaisers hat in dieser weihnachtlichen Mitternachtsmesse den Dienst des Subdiakons zu vollziehen, ist also auch für die Opfergaben und ihre Gefäße verantwortlich. Er klärt den Kaiser über den entwendeten und zum Kelch umgestalteten Becher auf, woraufhin der Kaiser den Bischof des Diebstahls bezichtigt. Meinwerk aber erklärt:

„Ego, inquam episcopus, non rapinam, sed avariciam tuę vanitatis cultui mancipavi divinitatis. Tu ad augmentum tuę perditionis aufer Deo, si audes, oblationem meę devotionis“.¹⁹

Kaiser Heinrich erwidert:

„Ego, inquit imperator, Deo mancipata non auferam, sed quę mea sunt, ei suppliciter offeram. Tu de tuis iustis laboribus honora Dominum dignatum in hac nocte pro salute nasci omnium“.²⁰

¹⁷ Hermann Bannasch, Das Bistum Paderborn unter den Bischöfen Rethar und Meinwerk (983–1036), Marburg 1972, 1, weist darauf hin, es habe bereits Motivübertragungen von Meinwerks Vorgänger Rehar auf Meinwerk selbst gegeben.

¹⁸ Über die Historizität der Anekdoten urteilt Bannasch, Bistum (wie Anm. 17), 189: „Vielleicht haben die zahlreichen Anekdoten, die der Meinwerkbio-graph im Zusammenhang mit jenem langen Weihnachtsaufenthalt überliefert, ein wenig von dem Fluidum bewahrt, das damals das Verhältnis zwischen dem Herrscher und dem Bischof bestimmte“.

¹⁹ Vita Meinwerki 182 (104^{16–19} MGH.SRG 59). „Ich habe keinen Raub, sondern deinen nichtigen Besitz in Gottes Dienst gestellt. Nimm du zur Vermehrung deiner Sündenschuld, falls du es wagst, Gott meine fromme Opfergabe“, Vita Meinwerki 182 (147 Terstesse).

²⁰ Vita Meinwerki 182 (104^{19–23} MGH.SRG 59). „Ich werde das Gott Dargebrachte nicht wegnehmen, sondern, was mein ist, ihm demütig opfern. Du ehre mit deinen gerechten Werken Gott, der in dieser Nacht für das Heil aller geboren werden wollte“, Vita Meinwerki 182 (147 Terstesse).

Und der Kaiser läßt es sich nicht nehmen, den Kelch selber beim Offertorium feierlich zum Altare zu bringen und sich des bischöflichen Gebetes für Seele und Leib zu vergewissern. Wie immer es um den Wahrheitsgehalt dieses Berichtes rund 150 Jahre nach Meinwerks Lebenszeit steht, auf alle Fälle illustriert er die liturgische Praxis und Frömmigkeit eines Bischofs, wie sie für das 11. und 12. Jahrhundert charakteristisch ist. Der zitierte Dialog samt dem Opfergang durch den Kaiser ist bezeichnend für die liturgische Rolle und Aufgabe des Bischofs und mittelalterliche Messfrömmigkeit insgesamt. Denn der entscheidende liturgische Akt, auf den die *Vita Meinwerchi* sich hier bezieht, ist der Opfergang zur Bereitung der eucharistischen Gaben, ausgestaltet nun durch den Kaiser selbst.²¹ Und bemerkenswert ist jenes Anliegen, der Bischof möge gerade hier, beim Offertorium, für Seele und Leib des Kaisers beten. Der Verfasser der *Vita* hat hier den typischen Ablauf der Messe vor Augen, wie er sich um die erste nachchristliche Jahrtausendwende ausgebildet hat. Denn man gestaltete unter anderem den Akt des Offertoriums mittels Gebetssammlungen aus, die bei der Gabenbereitung viele verschiedene Anliegen thematisieren. Solche Gebete, die auch für den Herrscher und seine Familie gesprochen werden konnten, sind eines der Kennzeichen jener Veränderungen der Messliturgie, die sich seit dem Frühmittelalter zeitigen.²² Die alten Sakramentare gregorianischer oder gelasianischer Prägung als Vorläufer der Messbücher überliefern nur einen schlichten, knappen Verlauf der gleichbleibenden Teile der Messe, des Messorio. Nur cursorisch werden dort die entscheidenden Teile der Feier erwähnt: Der Eingangsgesang (*Introitus*), der Gesang des *Kyrie* sowie (an bestimmten Tagen) des *Gloria*, das Tagesgebet (*Collecta*) und so fort.²³ Dies ändert sich seit dem Frühmittelalter und führt etwa um das Jahr 1000 zu einem neuen Paradigma eucharistischer Liturgie. Es ist der sogenannte *Rheinische Messorio*, der fortan die Messliturgie prägt, eine neue Größe eucharistischer Liturgie, die den Messverlauf durch viele Privatgebete und -zeremonien des Priesters oder Bischofs ergänzt. Es geht dabei um priesterliche Frömmigkeit, die nun eine zweite Schicht des Betens formt, die für die versammelte Gemeinde indes unhörbar bleibt.²⁴ Benannt wird diese neue Größe nach den Zentren mittelalterlicher Kultur, an denen sich einige der Hauptzeugen jenes Messorio finden. Das sind – grob gesagt – die Klöster und Bischofsstädte der Rhein-schiene.²⁵ Aufgrund der Hinweise der *Vita Meinwerchi* in Bezug auf den Opfergang

²¹ Vgl. zu ähnlichen Vorgängen des Frühmittelalters Arnold Angenendt, *Mensa Pippini Regis*, in: Angenendt, *Liturgie im Mittelalter* (wie Anm. 5), 89–109.

²² Vgl. hier den Überblick bei Andreas Odenthal, „Ante conspectum diuinae maiestatis tuae reus assisto“. Liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchungen zum „Rheinischen Messorio“ und dessen Beziehungen zur Fuldaer Sakramentartradition, in: *ALW* 49 (2007), 1–35.

²³ Vgl. hier Johannes Nebel, *Die Entwicklung des römischen Messritus im ersten Jahrtausend anhand der Ordines Romani*. Eine synoptische Darstellung, Rom 2000.

²⁴ Es ist dies der Versuch, den „objektiven“ Messverlauf auf die priesterliche Frömmigkeit zuzuschneiden. Dies soll dem Priester ermöglichen, die ihm zugedachte Rolle übernehmen zu können. Die im Folgenden beschriebene Ankleidung des Priesters mit den Begleitgebeten helfen also, den Personenkörper des Priesters in den Amtskörper des Kultdieners zu überführen.

²⁵ Vgl. hier immer noch die Forschungen von Bonifaas Luyckx, *De oorsprong van het gewone der Mis*, Utrecht 1955. Dt.: *Der Ursprung der gleichbleibenden Teile der Heiligen Messe*, in: Theodor Bogler (Hg.), *Priestertum und Mönchtum*, Maria Laach 1961, 72–119.

und das Gebetsanliegen des Kaisers kann man annehmen, auch die Messliturgie des Bischofs Meinwerk sei diesem neuen Grundtyp der Messe, dem Rheinischen Messordo, gefolgt. Nun hat sich leider kein Sakramentar des Paderborner Domes aus dieser Epoche erhalten.²⁶ Doch im benachbarten Minden wird man fündig: Der mit Meinwerk etwa zeitgleiche Bischof Sigebert (1022–1036) gab zahlreiche liturgische Bücher in Auftrag, die unter anderem einen solchen reich mit Privatgebeten des Bischofs angefüllten Messverlauf belegen.²⁷ Es ist bei den vielen Nennungen des Mindener Bischofs Sigebert in der *Vita Meinwerki* undenkbar, man habe in Paderborn jene Entwicklungen nicht gekannt.²⁸ Zeitgleiche Messordines haben sich auch aus dem Skriptorium des Klosters Fulda erhalten und werden heute in Köln²⁹ und Bamberg³⁰ aufbewahrt. Diese Beobachtungen und die Tatsache, dass der Rheinische Messordo zur Grundlage der mittelalterlichen Messe allgemein bis hin zu Formulare der päpstlichen Kapelle geworden ist, lassen es zu, ihn auch als prägende Größe für die Paderborner Liturgie anzusehen.³¹ Das Kennzeichen dieses neuen Grundtyps der Messe ist, dass folgende rituellen Akte der Messe besonders ausgestaltet werden: die Vorbereitungsriten des Bischofs oder Priesters in der Sakristei, die bereits geschilderte Gabenbereitung, der Beginn des Eucharistiegebetes, des *Canon Romanus*, sowie die Kommunionriten. Schließlich findet sich ein eigenes Gebetspensum für die Danksagung nach Beendigung der Messe. Folgender Überblick zeigt das reiche Gebetspensum, das zusätzlich zu den in den alten Sakramentaren aufgeführten eigentlichen Messtexten vom Priester zu verrichten ist: Die Vorbereitung der Messe beginnt bereits in der Sakristei mit Psalmgebeten (in der Regel die Psalmen 83, 84, 85). Nun folgen Gebete zum Ankleiden mit den Messgewändern, die jedes einzelne Gewandstück allegorisch und tropologisch im Hinblick auf das übernommene

²⁶ So die Hinweise zu den liturgischen Quellen Paderborns bei Kohlschein, *Ordinarius* (wie Anm. 9), 5–7. – Zu den liturgischen Handschriften aus Paderborn und dem Umkreis und ihren wechselvollen Geschichten vgl. immer noch Franz Jansen, *Der Paderborner Domdechant Graf Christoph v. Kesselstatt und seine Handschriftensammlung*, in: Paul Simon (Hg.), *Sankt Liborius – Sein Dom und sein Bistum. Zum 1100jährigen Jubiläum der Reliquienübertragung, Paderborn 1936*, 355–368.

²⁷ Vgl. hierzu Joanne M. Pierce, *Sacerdotal spirituality at mass: Text and study of the prayerbook of Sigebert of Minden (1022–1036)*, Notre Dame/Ind. 1988; dies., *The Evolution of the Ordo missae in the Early Middle Ages*, in: Lizette Larson-Miller (Hg.), *Medieval Liturgy. A Book of Essays*, New York–London 1997, 3–24.

²⁸ Nennungen Sigeberts finden sich: *Vita Meinwerki* 94 (54² MGH.SRG 59); 175 (97¹² MGH.SRG 59); 192 (110¹⁶ MGH.SRG 59); 210 (122¹⁹ MGH.SRG 59). Ferner muss betont werden, dass „die Bischöfe von Paderborn und Minden in gutem Einvernehmen lebten“, so Bannasch, *Bistum* (wie Anm. 17), 197; Ebd. 236 auch der Hinweis, dass beide Bischöfe das Allerheiligenfest 1031 wie die am folgenden Tage vollzogene Weihe der Abdinghofkirche gemeinsam gefeiert hätten.

²⁹ Vgl. Andreas Odenthal, *Zwei Formulare des Apologientyps der Messe vor dem Jahre 1000*. Zu Codex 88 und 137 der Kölner Dombibliothek, in: *ALw* 37 (1995), 25–44.

³⁰ Vgl. Andreas Odenthal, *Ein früher Ordo Missae rheinischen Typs aus dem Fuldaer Skriptorium in Bamberg*. Zur Sakramentarhandschrift Bamberg, Staatsbibliothek, Msc. Lit. 1, in: *Bericht des Historischen Vereins Bamberg* 135 (1999), 119–134.

³¹ Zur Prägung der Messliturgie der päpstlichen Kapelle vgl. den *Order of the mass according to the use of the Roman Church (Court) before 1227*, in: Stephen J.P. van Dijk, *The ordinal of the papal court from Innocent III to Boniface VIII and related documents. Completed by Joan Hazelden Walker*, Fribourg 1975, 493–526.

Priesteramt und die gebotene Reinheit des priesterlichen Dienstes hin ausdeuten. Dieser Akt wird mit einer Händewaschung abgeschlossen. Während die Schola zum Einzug der Kleriker in die Kirche den *Introitus* singt, betet der Priester oder Bischof wiederum still, und zwar Bußgebete um Nachlass der Sünden, sogenannte Apologien, gefolgt von Psalm 42. Erneut sind solche Apologien während des Gesanges des *Gloria in excelsis* zu beten, die deutlich machen, wie sehr die offizielle Liturgie mit ihren Texten und Gesängen durch diese zweite Ebene ergänzt wird, eben jene stillen Gebete des Priesters, die auf die priesterliche Frömmigkeit und seine besondere kultische Funktion ausgerichtet sind. Der Rheinische Messordo kennt ferner Gebete zum Weihrauchritus bei der Verlesung des Evangeliums. Reich ausgestaltet sind vor allem die Riten und Gebete zur Gabenbereitung. In den erhaltenen Formularen fallen die vielen Gebete auf, die mit *Suscipe sancta Trinitas* („Nimm an, heilige Dreifaltigkeit“) beginnen. Ihre Fülle erklärt sich, wie bereits anhand der kaiserlichen Oblation deutlich wurde, aus der Vielzahl der Gebetsanliegen, die vom Priester für die Messzelebration übernommen worden sind und nun in das Opfer eingebracht werden sollen. Private Psalmgebete während des Gesanges des *Sanctus* fügen sich an, zudem Psalmgebete während des Eucharistiegebetes, des *Canon Romanus* (etwa die Psalmen 19, 24, 50, 89, 90), die aber nun nicht vom zelebrierenden Priester selbst, sondern von den Umstehenden, Diakon und Subdiakon, für den Priester gesprochen werden. Die Gebetsgruppen um die Brotbrechung mit dem Ritus, ein Partikel der konsekrierten Hostie in den Kelch mit dem Blut Christi zu geben (*Commixtio*), werden ebenso ausgestaltet wie Gebete zum Friedensgruß. Es folgen Gebete zur Kommunion um einen würdigen und fruchtbaren Sakramentenempfang, schließlich das *Placeat*-Gebet nach der Messe, eine Bitte darum, dass die erfolgte Messzelebration Gott wohlgefällig sei. Beschlossen wird die Feier der Messe wiederum mit privat vollzogenen Psalmgebeten (Psalm 150 und das Canticum aus Daniel 3). Ein Schluss-evangelium, das eines der Kennzeichen der tridentinischen Messe geworden ist, kennt der Messordo des 11. Jahrhunderts noch nicht. Ziel des komplexen Gebetspensums ist es, neben der objektiv „richtigen“ Feier der Messe eine würdige und reine innere Haltung des Priesters oder Bischofs zu garantieren, die seiner besonderen Rolle entspricht. Erst wenn so Gottesdienst gefeiert wird, können die vielen in den *Suscipe*-Gebeten gesammelten Anliegen so vor Gott gebracht werden, dass Gott die Gebete seiner Kirche wirklich erhört. Das in der *Vita Meinweri* erwähnte Gabengebet des Bischofs für den Kaiser samt dessen Opfergestus passt somit gut ins Bild der Zeit. Im Messordo des Sigebert von Minden findet sich denn auch ein solches Gebet für Herrscher und Reich, das während des Offertoriums zu beten ist:

„Pro rege et pro populo christiano. Suscipe sancta Trinitas hanc oblationem quam tibi offerimus pro rege nostro et sua venerabili prole. et statu regni sui. et pro omni populo Christiano. et pro elemosinariis nostris. et pro his qui nostri memoriam in suis continuis orationibus habent. ut hic ueniam recipiant peccatorum et in futuro consequi premia aeterna mereantur. Per“.³²

³² „Für den Herrscher und für das christliche Volk. Nimm an, heilige Dreifaltigkeit, diese Gaben, die wir dir darbringen für unseren Herrscher und seine verehrungswürdige Familie, für den Zustand seines Reiches und für das ganze christliche Volk, für unsere Wohltäter und die, die ein Gedenken an uns in ihren ununterbrochenen Gebeten haben, dass sie hier Nachlass ihrer Sünden finden und in der Zukunft den ewigen Lohn“, bei Pierce, *Sacerdotal spirituality* (wie Anm. 27), 222¹⁻¹⁰.

Die Liturgie hat hier eminent politische Bedeutung. Der Bischof als geistliches Oberhaupt ist in seiner Diözese letztverantwortlich für die Liturgie, die seit dem Frühmittelalter immer mehr in den Dienst des Reiches gestellt wird. Ein Blick zurück: Spätestens mit dem *Concilium Germanicum* (wohl 742/743) wird der Gottesdienst Reichsangelegenheit. Das Konzil unter der Hoheit Karlmanns legte damals fest, jeder Bischof solle in seinem Bezirk unter Mitwirkung des Grafen, der der Beschützer der Kirche ist, dafür sorgen, dass das Volk Gottes nichts Heidnisches treibe, sondern allen Unflat des Heidentums ablege. Zugleich kodifizierte das Konzil liturgisches Recht, so etwa die Erneuerung des Öls am Gründonnerstag.³³ Unter Karl dem Großen setzt sich die hier greifbare Tendenz fort: Es geht um das Reich, dessen Bestand durch die Kirche gesichert werden soll. Und diesem Zweck wird die als authentisch römisch anzusehende einheitliche Liturgie dienstbar gemacht. Nicht zuletzt die karolingische Schriftkultur führt zu einer gründlichen Erneuerung des Gottesdienstes. Diese Erneuerungsprozesse des Gottesdienstes dauern über Jahrhunderte an und können mit Arnold Angenendt als *bonifatianisch-karolingische Liturgiereform* apostrophiert werden. Es wird eine klar abgegrenzte Aufgabenteilung vollzogen, wie ein Brief Karls des Großen aus dem Jahre 796 an Papst Leo III. deutlich macht:

„Nostrum est: secundum auxilium divinae pietatis sanctam undique Christi ecclesiam ab incurso paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere foris, et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime pater: elevatis ad Deum cum Moyse manibus nostram adjuvare militiam, quatenus vobis intercedentibus Deo ductore et datore populus christianus super inimicos sui sancti nominis ubique semper habeat victorium, et nomen domini nostri Iesu Christi toto clarificetur in orbe.“³⁴

Die Gebete beim Offertorium, wie sie Meinwerk an Weihnachten 1022 gesprochen haben mag, lösen diese seit Karl dem Großen dem Bischof übertragenen Verpflichtungen ein: Es ist der Bischof, der für die Christenheit und das Reich betet. Und er betet um Vergebung der Sünden, also auch um einen *rite et recte*, rein gehaltenen Gottesdienst, in dem der Kaiser selber sich als Opfernder beteiligt, und zwar durch den Messkelch, den er bei der Gabenbereitung zum Altar bringt. Denn es ist die sachhafte Gabe, die seit dem Frühmittelalter beim Offertorium an Bedeutung gewinnt und nun als Opfer qualifiziert wird.³⁵ Wenn die Gabenbereitung selbst

³³ Vgl. Arnold Angenendt, Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung, in: Angenendt, Liturgie im Mittelalter (wie Anm. 5), 35–87, hier 80–81.

³⁴ „Unsere Pflicht ist es, gemäß der göttlichen Hilfe die heilige Kirche Christi überall nach außen gegen den Einfall der Heiden und die Zerstörung durch die Ungläubigen zu schützen und nach innen durch die Erkenntnis des katholischen Glaubens zu festigen. Eure Aufgabe, heiligster Vater, besteht darin, zusammen mit Mose die Hände zu Gott zu erheben und somit unserem Kampf zu helfen, damit auf Eure Bitten hin das christliche Volk unter der Führung Gottes über die Feinde seines heiligen Namens überall den Sieg erringt und der Name unseres Herrn Jesu Christi im ganzen Erdkreis verherrlicht werde“, in: Epistolae Karolini Aevi II (MGH Epist. 4; 1895), 136–138, hier 137³¹–138². – Die hier bemühte Aufgabenteilung schließt indes die Sakralisierung politischer Herrschaft ein und nicht aus. Vgl. dazu Arnold Angenendt, Karl der Große als „Rex et sacerdos“, in: Angenendt, Liturgie im Mittelalter (wie Anm. 5), 311–332.

³⁵ Vgl. dazu Arnold Angenendt, Das Offertorium. In liturgischer Praxis und symbolischer Kommunikation, in: Gerd Althoff (Hg.), Zeichen – Rituale – Werte. Internationales Kolloquium des SFB 496 an der WWU Münster, Münster 2004, 71–150.

zunehmend als eigenständiger Opferakt der Kirche wahrgenommen wird, ist dies bedingt durch die mannigfachen Veränderungen in der Auffassung von Mysterium und Sakrament seit dem Ausgang der Spätantike. Es wurde zunehmend schwierig, kraft eines platonisch gefärbten Urbild-Abbild-Verhältnisses das eine und einzige Kreuzesopfer Jesu Christi und dessen stetige rituelle Wiederholung als eines zu denken.³⁶ Vielmehr konstruierte man ein zum Kreuzestod Christi zusätzliches, im Grunde sekundäres Opferhandeln der Kirche, das sich nunmehr etwa in der Gabendarbringung der Messe kultisch realisiert. In dieses Opferhandeln fließen Sachgaben ebenso ein wie die vielen Anliegen und Bitten, die der Klerus stellvertretend mit den einzelnen Gebeten zur Gabenbereitung verbindet und so vor Gott trägt. Die Stiftungen Meinwerks an sein Kloster Abdinghof formuliert die *Vita Meinwerchi* bezeichnenderweise in kultischen Kategorien, und zwar mit den Formulierungen aus dem Gedächtnis für die Lebenden des damals einzigen Eucharistiegebetes, des Canon Romanus: „pro spe suę salutis et incolumitatis“.³⁷ Das materielle Opfer des Meinwerk fließt so mit dem Gedächtnis des einmaligen Kreuzesopfers Christi zusammen. Arnold Angenendt faßt die Spannung mittelalterlicher Opfervorstellungen so zusammen: „Man zitiert weiter die Spitzensätze des geistig-geistlichen Opfers und kehrt dennoch zurück zu ‚früheren‘ Opferformen“.³⁸ Und diese frühen Opferformen sind Natural- oder Sachgaben. Wenn der durch den Priester vollzogene Opferakt das Entscheidende der Messe ist, wird verständlich, dass die Messe selbst dann noch von unverzichtbarer Bedeutung ist, wenn sie – losgelöst aus dem Kontext einer Fei ergemeinde – von nur einem Priester an einem der vielen Altäre einer mittelalterlichen Kirche „gelesen“ wird. Es ist dies der Typus der *Missa specialis*, die im Laufe des Mittelalters zunehmend im Sinne einer von den Priestern stellvertretend übernommenen Bußleistung verstanden und als einzelne Messfeier des einen Priesters am Altar vollzogen wird.³⁹ Die Klöster übernehmen Gebetsverpflichtungen und gründen Gebetsverbünde füreinander, um Buße abzuleisten, was mittels eines Tarifsystems geregelt ist. Von hierher ist übrigens der Hinweis der *Vita Meinwerchi* zu verstehen, Heinrich II. habe bei einem (zumindest für das angegebene Jahr 1015 nicht anzunehmenden) Aufenthalt in Cluny die Bruderschaft der dortigen Mönche demütig erbeten und erhalten, sowie sich zerknirschten Herzens ihrem Gebet anempfohlen („et fraternitate monachorum humiliter petita et accepta cum maxima contricione cordis omnium se orationibus commendavit“).⁴⁰ Gemeint ist seine Aufnahme in die Gebetsverbrüderung Clunys, die, wenn auch nicht real zu diesem

³⁶ Zu den durchaus komplexen Veränderungen im Sakramentenverständnis vgl. etwa Ferdinand Pratzner, *Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik*, Wien 1970; umfassend Wolfgang Simon, *Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption*, Tübingen 2003, 41–164.

³⁷ „Für die Hoffnung auf sein Heil und Unversehrtheit“, in: *Vita Meinwerchi* 210 (122^{14–15} MGH. SRG 59). Im Canon Romanus lautet die entsprechende Formulierung: „pro spe salutis et incolomitatis suae“, bei Jean Deshusses (Hg.), *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Édition comparative 1–3*, Fribourg ³1992, Bd. 1, 87, Nr. 6.

³⁸ Angenendt, *Offertorium* (wie Anm. 35), 77.

³⁹ Vgl. Arnold Angenendt, *Missa specialis*. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmassen, in: Angenendt, *Liturgie im Mittelalter* (wie Anm. 5), 111–190, hier 153–160.

⁴⁰ *Vita Meinwerchi* 28 (32^{18–20} MGH. SRG 59).

Datum so geschehen,⁴¹ doch gut in die Aussageabsicht der Vita und ihres Idealbildes eines Kaisers passt: Er bedarf als Herrscher des fürbittenden Gebetes der Kirche und ihres Klerus. Der Hinweis zeigt einmal den Einfluss des berühmten Klosters, zugleich aber auch, in welchem Maße man sich liturgisch an ihm ausrichtete, war Cluny doch etwa für die Ausbildung der *Missa specialis*, für die Installierung des Allerseelenfestes sowie für die Ausbildung und Vermehrung der Messfeiern für die Verstorbenen von höchster Bedeutung.⁴² Dass Meinwerk von dort Mönche nach Paderborn holt und zugleich Antiphonar und Hymnar mitbringt, passt gut in dieses Bild vom Einfluss Clunys, ebenso die Tatsache, dass Meinwerk am von Cluny aus verbreiteten Allerseelenfest 1031 seine Klostergründung Abdinghof einweiht.⁴³ Ein weiteres Beispiel, nun aus der Abtei Fulda, mag verdeutlichen, wie die Messe zunehmend als Buß- und Gebetsleistung verstanden werden konnte. Im Jahre 863 legt sich das Kloster Fulda auf bestimmte Gebetsleistungen in Stundengebet und Messe fest: Jeder der Priester-mönche betet für alle Lebenden, also die Menschen aus den Gebetsverbrüderungen, zusätzlich zum sonstigen Stundengebet zehn ganze Psalter und zehn Messen.⁴⁴ Es sind dies Bußleistungen, die zunächst im Rahmen des Stundengebetes mit Hilfe der Zusatzoffizien, etwa ein zehnmaliges Beten aller 150 Psalmen, abgegolten werden. Diese ursprünglich nur auf das Gebet bezogene ideelle Verbindung von Büsser und Betendem wird in einem zweiten Entwicklungsschritt auf die Messe ausgedehnt: „Der letzte Schritt, der in diesem Bußaustausch vollzogen wurde, bestand darin, daß man in die geistlichen Bußwerke auch die Messfeier miteinbezog“.⁴⁵ Das Beten für jemanden (*orare pro*) wird zum Opfern in einem bestimmten Anliegen (*offerre pro*).⁴⁶ Dies drückt sich vor allem im Vorgang des Offertoriums, der Gabenbereitung aus, die als Handeln der Kirche nun als Teil einer stellvertretend übernommenen Bußleistung interpretiert werden kann. Von hierher verstehen sich übrigens die in der *Vita Meinwerci* dokumentierten Beschlüsse der Provinzialsynode zu Seligenstadt vom 13. August 1023, wenn etwa im 16., 17. und 18. Artikel Bußleistungen geregelt

⁴¹ Vgl. das Itinerar bei Manfred Balzer, *Meinwerk von Paderborn (1009–1036)*. Ein Bischof in seiner Zeit, in: *Meinwerk von Paderborn 1009–1036*. Ein Bischof in seiner Zeit. Sonderausstellung des Metropolitankapitels Paderborn in Zusammenarbeit mit dem Landschaftsverband Westfalen-Lippe. Museum in der Kaiserpfalz, Paderborn, vom 18. Oktober bis 30. November 1986, 11–41, hier 28–39. Zur Problematik der Zeitangaben, die Conrad von Abdinghof im 12. Jahrhundert kaum mehr hat wissen können, vgl. Reuter, *Property transactions* (wie Anm. 12), 194–199. Zu einem möglichen Clunyaufenthalt Meinwerks 1022 vgl. Bannasch, *Bistum* (wie Anm. 17), 187; vgl. zur Problematik der Terminangaben ebd. 230–231; 232, Anm. 111.

⁴² Vgl. Jürgen Bärsch, *Allerseelen*. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche, Münster 2004, 80–135.

⁴³ Vgl. *Vita Meinwerci* 210 (122–123 MGH.SRG 59); vgl. Balzer, *Meinwerk* (wie Anm. 41), 19; Bannasch, *Bistum* (wie Anm. 17), 206; 241–243.

⁴⁴ „ut unusquisque illorum singulis annis generaliter pro omnibus vivis 10 psalteria vel 10 missas cantet vel perficiat“, Appendix von 863 zu den *Annales Necrologici Fuldenses*. A 1049–1057, in: MGH.SS 13 (Georg Waitz 1881), 161–218, hier 215^{45–46}. – Vgl. zu den durch Bonifatius forcierten Gebetsbünden etwa Jan Gerschow, *Die Gedenküberlieferung der Angelsachsen*. Mit einem Katalog der *libri vitae* und Necrologien, Berlin–New York 1988, 8–17.

⁴⁵ Arnold Angenendt/Gisela Muschiol, *Die liturgischen Texte*, in: MGH Libri mem. N.S. 4 (Dieter Geuenich [Hg. u. a.] 2000), 28–55, hier 38.

⁴⁶ Vgl. dazu insgesamt Rupert Berger, *Die Wendung „offerre pro“ in der römischen Liturgie*, Münster 1964.

werden.⁴⁷ Sie zeigen eines der entscheidenden Themen der Frömmigkeit seit dem Frühmittelalter an, nämlich die Buße als Grundkategorie des Christseins. Und die Feier der Messe wurde ganz und gar als eine solche Bußeleistung, vollzogen durch die reinen Hände des Priesters, angesehen. So erklärt sich ferner die Anweisung jener Synode, Laien sollten, falls sie eine Messe in Auftrag geben, die Messe des Tages oder die Messe für das Heil der Lebenden und Verstorbenen hören.⁴⁸ Das erhoffte Heil nun mittels des Gottesdienstes zu bewirken, ist Paradigma mittelalterlicher Frömmigkeit.⁴⁹ Von diesen Überlegungen her erschließt sich die eingangs erwähnte Begebenheit des Weihnachtstages 1022 nochmals in einem anderen Licht. Mag die Aktion des Bischofs Meinwerk vordergründig zum Ziel gehabt haben, in den Besitz eines wertvollen Kelches zu gelangen, so kann sie tiefergründig als Wahrnehmung der geistlichen Hirtenfürsorge Meinwerks dem Kaiser gegenüber interpretiert werden: Der Bischof leitet den Kaiser zum Opfer und somit zu einer stets nötigen Bußeleistung an, die mittels des Messopfers sich in Segen und Heil für Kaiser und Reich auszahlt.⁵⁰ Doch geht der Bericht der *Vita Meinwerki* für das Weihnachtsfest des Jahres 1022 noch weiter. Bei der dritten Weihnachtsmesse am Tage gelingt es dem Bischof endlich, den Kaiser zur Stiftung des Hofes Erwitte zu bewegen, die wiederum während der Gabenbereitung geschieht. Meinwerk kommentiert diesen Oblationsakt des Kaisers mit bemerkenswerten Worten:

„Beatus es' ait, 'Heinric, et bene tibi erit, cui pro hac oblatione celum patebit, cuius anima cum sanctis sempiterna possidebit gaudia'. 'Videte', ait, 'omnes populi, considerate, fideles universi; talis oblatio peccatorum fit abolitio, hoc sacrificium Deo acceptabile animabus fit propiciabile'“.⁵¹

Der liturgische Dialog zwischen Priester und den Ministri vor Beginn der Präfation, der vor dem Jahre 1000 zum Messverlauf hinzugekommen ist, bittet in ähnlicher Formulierung darum, dass das Opfer annehmbar sei bei Gott:

„Orate pro me peccatore fratres et sorores. ut meum et uestrum sacrificium acceptum fiat Domine Deo omnipotenti ante conspectum suum“.⁵²

⁴⁷ Vgl. *Vita Meinwerki* 178, Nr. 16–18 (100⁴²–101¹⁸ MGH.SRG 59). Zur Synode vgl. Bannasch, Bistum (wie Anm. 17), 191.

⁴⁸ „vel pro salute vivorum aut pro defunctis“, in: *Vita Meinwerki* 178 (100¹⁶ MGH.SRG 59).

⁴⁹ Vgl. Arnold Angenendt, Pro vivis et defunctis. Geschichte und Wirkung einer Meßoration, in: Angenendt, Liturgie im Mittelalter (wie Anm. 5), 385–395.

⁵⁰ Damit wäre ein neues Argument in die Debatte eingeführt, in welchem Maße der Autor der Meinwerksvita das Bild des Bischofs in der Absicht überformt, auch widerrechtliches Handeln und Denken zugunsten eines höheren Zweckes zu rechtfertigen. Und dieser höhere Zweck ist die *pietas*, so Bannasch, Fälscher (wie Anm. 13), 241.

⁵¹ *Vita Meinwerki* 182 (105^{26–31} MGH.SRG 59). „Ob dieser Opfergabe wird dir der Himmel offenstehen und deine Seele mit den Heiligen die ewigen Freuden besitzen. Seht es, alle Völker, beachtet es wohl, alle Gläubigen: Solche Opfergabe schafft Vergebung der Sünden, dies gottgefällige Opfer bringt den Seelen Versöhnung“, *Vita Meinwerki* 182 (149 Terstesse). – Heinrich II. hatte übrigens mit ähnlichen Argumenten Meinwerk bewogen, das Bischofsamt in Paderborn zu übernehmen. Vgl. Bannasch, Bistum (wie Anm. 17), 156. – Vgl. hier auch grundsätzlich Bruno Reudenbach, Stiften für das ewige Leben. Stiftung, Memoria und Jenseits in mittelalterlicher Bildlichkeit, in: Canossa (wie Anm. 15), 513–527.

⁵² „Betet für mich Sünder, Brüder und Schwestern, damit mein und euer Opfer annehmbar sein möge für den Herrn, den allmächtigen Gott, vor seinem Angesicht“, in: Pierce, Sacerdotal spirituality (wie Anm. 27), Nr. 150, 229.

Und ist es annehmbar, tilgt es viele Sünden und führt zur ewigen Freude mit den Heiligen – auch dies eine typische Wendung liturgischen Betens im Messordo um das Jahr 1000.⁵³ Die Ausführungen haben gezeigt, in welch starkem Maße die Liturgieauffassung des 11. und 12. Jahrhunderts die Lebensbeschreibung des Meinwerk geprägt haben. Bemerkenswert hierbei ist die im Kontext des kirchlichen Rituals betonte Vorrangstellung Meinwerks vor dem Kaiser, die man durchaus als ein Anliegen des Abtes Konrad von Abdinghof im 12. Jahrhundert ansehen kann.⁵⁴

3. Heiliger Mann: Die Rolle des Bischofs als Kulddiener mit reinen Händen

Ein zweiter Gedankenkreis tritt hinzu. Im Kontext der frömmigkeitsgeschichtlichen Veränderungen seit dem Frühmittelalter erhält die Person des Bischofs oder Priesters besondere Aufmerksamkeit. Das Bußwerk der Messe hat desto größeren Wert, je reiner und heiliger der Bischof oder Priester ist, der hier als „Kultbeamter“ die Zelebration übernimmt. Es ist das religionsgeschichtlich sehr alte Motiv der reinen Hände.⁵⁵ Um diese Reinheit zu gewährleisten, wird dem Akt der Vorbereitung der Messe höchste Aufmerksamkeit geschenkt. Das rituelle Bekleiden mit den Gewändern, die Händewaschung und das Psalmgebet der Geistlichen vor Beginn der Messe wurden bereits erwähnt. Diese Riten ermöglichen einen Übergang vom Profanen ins Heilige und machen zugleich die unverzichtbare Bedeutung des Priesters oder Bischofs als „heiliger Mann“ deutlich. Deshalb ist der Akt der Bekleidung mit den liturgischen Gewändern hoch ritualisiert. Der als Stiftung des Bischofs Heinrich II. von Werl (1084–1127) bis heute im Paderborner Domschatz befindliche Tragaltar zeigt, welche Paramente man sich vorzustellen hat. Auf der Christusseite des Altares finden sich Darstellungen der beiden heiligen Bischöfe Kilian und Liborius. Noch fehlen zwar die wenig zuvor in Übung gekommenen Mitren, doch es zeigt sich die Fülle der Gewänder: das Grundgewand der Albe, darüber die Stola, darüber als Zeichen der bischöflichen Weihevollmacht die Dalmatik als das Gewand des Dia-

⁵³ Vgl. zum Gesamtzusammenhang auch Hubertus Lutterbach, *The Mass and Holy Communion in the Medieval Penitentials (600–1200). Liturgical and Religio-Historical Perspectives*, in: Charles Caspers/Gerard Lukken/Gerard Rouwhorst (Hgg.), *Bread of Heaven. Customs and Practices Surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Culture*, Kampen 1995, 61–81.

⁵⁴ Es bedürfte hier einer eigenen noch zu leistenden Untersuchung, die rituelle Austarierung des Verhältnisses von Herrscher und Bischof, Reich und Kirche im 12. Jahrhundert darzustellen. Dazu aber wäre eine neue liturgiegeschichtliche Sichtung der Epoche des 12. Jahrhunderts vonnöten. Hier wäre in Rechnung zu stellen, dass sich in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts der Gottesdienst der päpstlichen Kapelle allmählich von den ansonsten in Rom geübten Bräuchen ablöst (vgl. dazu Palazzo, Rom [wie Anm. 15], 280), was im Laufe des 12. und frühen 13. Jahrhunderts zur eigenen, dann aber normbildenden Liturgie der päpstlichen Kapelle führt. Vgl. hier: *Ordinal of the court of the Roman Church, compiled during the reign of Innocent III (1213–1216)*, in: van Dijk, *The ordinal (wie Anm. 31)*, 87–478; vgl. auch Pierre-Marie Gy, *Influence des chanoines de Lucques sur la liturgie du Latran*, in: Pierre-Marie Gy, *La Liturgie dans l'histoire*, Paris 1990, 127–139.

⁵⁵ Vgl. Arnold Angenendt, „Mit reinen Händen“. Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese, in: Angenendt, *Liturgie im Mittelalter (wie Anm. 5)*, 245–267.

kons, darüber die Kasel als Gewand des Priesters, über dem Arm das Manipel.⁵⁶ Alle diese Gewandstücke werden im Mittelalter allegorisch gedeutet, wie wiederum der Messordo des Bischofs Sigebert von Minden zeigt.⁵⁷ Nach einer Händewaschung des Bischofs vor Beginn der Messe findet sich folgendes Gebet:

„Largire sensibus nostris omnipotens Deus. ut sicut hic exterius abluuntur inquinamenta manuum. sic a te mundentur interius pollutiones mentium et crescat in nobis augmentum sanctarum uirtutum. Per“.⁵⁸

Der äußere Ritus wird als Ausdruck eines inneren Reinigungsprozesses erfahren und gedeutet, der dem Bischof dazu verhilft, den heiligen Dienst recht zu vollziehen. Während er nun seine Alltagskleider ablegt, beten die umstehenden Kleriker erneut Psalmen. Es ist die Gebetsgemeinschaft der Stadtkirche mit den Geistlichen für ihren Bischof, die hier erfahrbar wird. Zum Anlegen des Schultertuches betet der Bischof dann:

„Humeros meos sancti spiritus gratia tege Domine. renesque meos uiciiis omnibus expulsiis precinge ad sacrificandum tibi uiuenti et regnanti in saecula saeculorum“.⁵⁹

Zum Bekleiden mit dem liturgischen Grundgewand, der Albe, spricht der Bischof:

„Circumda me Domine fidei armis. ut ab iniquitatum sagittis erutus. ualeam aequitatem et iustitiam custodire“.⁶⁰

Der Dienst des Bischofs wird hier mit dem Waffendienst des Soldaten verglichen, denn schließlich feiert er das Messopfer für das Wohlergehen des Reichen und seiner Herrscher, steht wie der Soldat in deren Dienst.⁶¹ Sodann umgürtet sich der Bischof mit dem Zingulum, das ebenfalls mahnt, sich vor Schuld zu bewahren:

⁵⁶ Vgl. den Katalog von Christoph Stiegemann/Hiltrud Westermann-Angerhausen (Hgg.), *Schatzkunst am Anfang der Romanik. Der Paderborner Dom-Tragaltar und sein Umkreis*, München 2006, 211; Michael Peter, *Der Paderborner Dom-Tragaltar und die Anfänge der romanischen Goldschmiedekunst in Helmarshausen*, in: Canossa (wie Anm. 15), 483–495.

⁵⁷ Vgl. dazu Joanne M. Pierce, *Early Medieval Vesting Prayers in the ordo missae* of Sigebert of Minden (1022–1036), in: Nathan Mitchell/John F. Baldwin S.J. (Hgg.), *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh O.S.B.*, Collegeville/Minn. 1996, 80–105. – Die im Folgenden aufgeführten Gebete sind lediglich eine Auswahl aus dem reichen Bestand, den der Mindener Ordo als Repertorium bietet.

⁵⁸ „Gewähre unseren Sinnen, allmächtiger Gott, dass, wie hier die Unreinheiten der Hände abgewaschen werden, so von dir die Befleckungen des Geistes gereinigt werden und in uns die Vermehrung der heiligen Tugenden blühen mögen“, in: Pierce, *Sacerdotal spirituality* (wie Anm. 27), 156 (Nr. 12).

⁵⁹ „Meine Schultern decke mit der Gnade des Heiligen Geistes, Herr, und umgürte meine Nieren, nachdem alle Makel beseitigt worden sind, um zu opfern dir, dem Lebenden und Herrschenden in alle Ewigkeit“, in: Pierce, *Sacerdotal spirituality* (wie Anm. 27), 157 (Nr. 15).

⁶⁰ „Umgib mich, Herr, mit den Waffen des Glaubens, dass, von den Pfeilen der Sünde aufgewühlt, ich Gleichmut und Gerechtigkeit zu beachten vermag“, in: Pierce, *Sacerdotal spirituality* (wie Anm. 27), 158 (Nr. 16).

⁶¹ Dies trifft für Meinwerk ja insofern doppelt zu, als er bereits als königlicher Kapellan und Kardinal der Aachener Pfalzkapelle unmittelbar in den Dienst des von Kaiser Otto III. repräsentierten Kaisertums getreten war und sich noch als Bischof öfter an Feldzügen der Kaiser beteiligte. Vgl. Bannasch, *Bistum* (wie Anm. 17), etwa 153, 161 u. ö. – In diesem Kontext sei nur kurz auf den „Ordo ad armandum ecclesiae defensorem vel alium militem“ des 11. Jahrhunderts aus der Kölner Dombibliothek (Cod. 141, fol. 171v–174) hingewiesen, der die Nähe des liturgischen Betens zum

„Circumcinge lumbos meos Domine zona iustitiae. et circumcide uicia cordis et corporis mei“.⁶²

Ähnlich lautet das Gebet bei der Bekleidung mit der Stola:

„Stola iustitiae circumda Domine ceruicem meam. et ab omni corruptione peccati purifica mentem meam“.⁶³

Der Bischof legt sodann die Obergewänder der einzelnen Weihestufen an: die Tunicella als Gewand des Subdiakons, die Dalmatik als Gewand des Diakons und die Kasel als priesterliches Gewand. Eine solche Kasel in der alten Glockenform aus dem Besitz Bischofs Meinwerk hat sich in Resten erhalten.⁶⁴ Bischofsring, Pontifikalhandschuhe sowie das auf hohepriesterliche Vorbilder zurückgehende Rationale, ein kurzes rechteckiges Gewandstück über der Kasel, bilden die bischöflichen Insignien. Der Messorio des Sigebert von Minden spricht zwar davon, der Bischof werde auch mit einer Mitra bekleidet („infuliert“), doch fehlt in Minden ein eigenes Gebet. Vielleicht ist dies Ausdruck der Tatsache, dass die Mitra erst kurz nach der Jahrtausendwende überhaupt in Übung kommt und sich noch nicht vollkommen etabliert hat.⁶⁵ Stellvertretend für die Vielzahl der Gebete, die der Messorio aus Minden anbietet, sei hier nur noch das Gebet beim Bekleiden mit der Kasel zitiert:

„Indue me Domine ornamento humilitatis et caritatis. et concede mihi protectionem contra hostem insidiatorem ut ualeam puro corde. et casto corpore laudare nomen tuum sanctum in saecula saeculorum amen“.⁶⁶

Denn das Handeln des Bischofs ist desto wirksamer, je heiliger sein Lebenswandel ist. Der Überblick über die Riten zur Ankleidung vor der Messe macht Folgendes deutlich: Die Gewandstücke werden auf die Würde und kultische Reinheit des Bischofs hin ausgelegt, damit er gewinnbringend die Messe feiern kann. Hier ist vor allen Dingen auf das Eucharistiegebet hinzuweisen, den Canon Romanus, der – als Herzstück der Messe – zum „Allerheiligsten“ wird. Angelus Häussling hat auf eine Formulierung des Ordo Romanus primus aufmerksam gemacht, also jener Form der Beschreibung der päpstlichen Messe aus dem 8. Jahrhundert, die im Zuge der

Soldatentum des hohen Mittelalters zeigt. Vgl. hierzu Jean Flori, *A propos de l'adoubement des chevaliers au XI^e siècle. Le prétendu pontifical de Reims et l'ordo ad armandum* de Cambrai, in: FMSt 19 (1985), 330–349.

⁶² „Umgürte meine Lenden, Herr, mit dem Gürtel der Gerechtigkeit und schneide die Laster meines Herzens und Leibes ab“, in: Pierce, *Sacerdotal spirituality* (wie Anm. 27), 158 (Nr. 18).

⁶³ „Mit der Stola der Gerechtigkeit umgib, Herr, meinen Nacken, und von aller Verderbnis der Sünde reinige meinen Geist“, in: Pierce, *Sacerdotal spirituality* (wie Anm. 27), 159 (Nr. 20).

⁶⁴ Vgl. dazu Regula Schorta, *Monochrome Seidengewebe des hohen Mittelalters. Untersuchungen zu Webtechnik und Musterung*, Berlin 2001, 89–91; 122; 135; 142.

⁶⁵ Vgl. zum Problem der Mitra die Beobachtungen bei Gudrun Sporbeck/Gottfried Stracke, *Die liturgischen Gewänder im Mittelalter. Paramente und Reliquienkult nach Ausweis kölnischer Grabornate und Textilien des 11. Jahrhunderts*, in: Nicolas Bock/Sible de Blaauw u. a. (Hgg.), *Kunst und Liturgie im Mittelalter. Akten des internationalen Kongresses der Bibliotheca Hertziana und des Nederlands Instituut te Rome*, München 2000, 191–203, hier v. a. 193.

⁶⁶ „Bekleide mich, Herr, mit der Zierde der Demut und Barmherzigkeit und gewähre mir Schutz gegen den nachstellenden Feind, dass ich mit reinem Herzen und keuschem Leib deinen heiligen Namen in Ewigkeit zu preisen vermag“, in: Pierce, *Sacerdotal spirituality* (wie Anm. 27), 160 (Nr. 25).

karolingischen Reform für das gesamte Reich Vorbildcharakter erhielt.⁶⁷ Dort heißt es nämlich, der Pontifex trete in den Canon, das Hochgebet, ein: „et intrat in canonem“.⁶⁸ Das Eucharistiegebet der Messe wird ganz wörtlich als Raum des Allerheiligsten gedeutet, den es würdig zu betreten gilt. Die Topographie des Jerusalemer Tempels mit dem nur vom Hohenpriester zu betretenden Allerheiligsten steht hier Pate. Gerade an diese Stelle, den Beginn des Eucharistiegebets, setzt der Messorio von Minden nun einige Gebete, die der Bischof um einen würdigen Vollzug des Canon zu sprechen hat, während die Schola das *Sanctus* singt. Eines dieser Gebete sei hier noch zitiert:

„Domine Deus qui non mortem sed paenitentiam desideras peccatorum me miserum fragilemque peccatorem a tua non repellas pietate. neque aspicias ad peccata et scelera mea et immunditias turpesque cogitationes quibus flebiliter a tua disiungor uoluntate. sed ad misericordias tuas. et ad fidem deuotionemque eorum qui per me peccatorem tuam deprecantur misericordiam. et quia me indignum inter te et populum tuum medium fieri uoluisti fac me talem ut digne possim tuam exorare misericordiam pro me et pro eodem populo tuo. Domine adiuuge uoces nostras uocibus sanctorum angelorum tuorum. ut sicut illi te laudant incessabiliter et infatigabiliter in aeterna beatitudine. ita nos quoque eorum interuentu te mereamur laudare inculpabiliter in hac peregrinatione. Per“.⁶⁹

Nicht mehr der Gesang des *Sanctus* verlangt die ganze Aufmerksamkeit des Bischofs, sondern das zitierte Gebet, das, etwa mit der Erwähnung der Stimmen der Engel, Gedanken des *Sanctus* aufgreift. Danach heißt es: „Dein cum summa reuerentia incipiat *Te igitur*“, also das Eucharistiegebet.⁷⁰ An der Schwelle zum Canon Romanus, dessen Abendmahlsbericht mit den Herrenworten als gefährliches Gebet gilt („oratio periculosa“),⁷¹ scheint es angebracht, dass der Priester sich noch einmal seiner Unwürdigkeit erinnert. Dies ist deshalb vonnöten, weil der Priester oder Bischof in seiner Funktion beim Vollzug des Canon Romanus Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, also eine Funktion innehat, die die neutestamentliche Überlieferung noch Christus selbst vorbehalten hatte (etwa 1 Tim 2,5; Hebr 8,6 und 9,15). Die Bitte um ein würdiges Anrufen des göttlichen Erbarmens, die das Gebet ausdrückt, wird vor dem Hintergrund der Bedeutung des recht vollzogenen Kultes

⁶⁷ Vgl. Angelus A. Häussling, Dokumente der Liturgiegeschichte – wie verstehen? Erwägungen über einen Satz des Ordo Romanus primus, in: ZKTh 107 (1985), 24–30.

⁶⁸ Ordo Romanus I, 88, in: Michel Andrieu, Les Ordines Romani du haut Moyen Âge II, Louvain 1971, 95.

⁶⁹ „Herr, Gott, der du nicht den Tod, sondern die Buße der Sünder wünschst, mich elenden und zerbrechlichen Sünder mögest du nicht von deiner Güte verstoßen, und du mögest nicht zu meinen Sünden und Freveln und meinen unreinen und schändlichen Gedanken hinschauen, mit denen ich mich jammervoll von deinem Willen getrennt habe, sondern zu deinen Barmherzigkeiten und zum Glauben und zur Hingabe derer, die durch mich Sünder deine Barmherzigkeit erbitten. Und weil du mich Unwürdigen als Mittler zwischen dich und deinem Volk haben wolltest, mache mich so, dass ich würdig deine Barmherzigkeit anrufen kann für mich und für ebendieses dein Volk. Herr, verbinde unsere Stimmen mit den Stimmen deiner heiligen Engel, damit, so wie jene dich ohne Unterlass und ohne Erschöpfung in ewiger Seligkeit loben, wir auf ihre Fürbitte dich untadelig loben können in dieser Pilgerschaft“, in: Pierce, Sacerdotal spirituality (wie Anm. 27), 231–232 (Nr. 153).

⁷⁰ „Nun beginnt er mit höchster Verehrung *Te igitur* ...“, in: Pierce, Sacerdotal spirituality (wie Anm. 27), 233 (Nr. 155).

⁷¹ Vgl. Raymund Kottje, Oratio periculosa – Eine frühmittelalterliche Bezeichnung des Kanons?, in: ALw 10 (1967), 165–168.

verstehbar. Er ist Voraussetzung dafür, dass Gott auf die Menschen hört. Der Priester in seiner Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen bedarf hierfür jener kultischen Reinheit, die seit dem Frühmittelalter immer mehr für das liturgische Tun bemüht wird.⁷² Erst so kann das stellvertretende Gebet und Opfer bei Gott wohlgefällig werden. Solche Vorstellungen prägen aber das liturgische Leben nicht nur seit dem Frühmittelalter, sondern dürften ebenfalls im Kontext der Kanonikerreform des 12. Jahrhunderts einige Bedeutung erlangt haben, weshalb Abt Konrad von Abdinghof das Bild Meinwerks in diesen Kategorien zeichnet. Der bereits erwähnte Tragaltar des Domschatzes (um 1120) zeigt übrigens Bischof Meinwerk in den beschriebenen pontifikalischen Gewändern, wie er gerade den Kelch erhebt.⁷³ Flankiert wird die Darstellung durch das Zitat aus Psalm 115,13 (Vulgata):

„Calicem salutaris accipiam et nomen domini invocabo“.⁷⁴

Das Formular des Messordo aus Minden lässt diesen Vers den Bischof beten, bevor er aus dem Kelch kommuniziert.⁷⁵ Damit bilden der Tragaltar und seine Ikonographie ein weiteres Indiz für die These, die Messliturgie Bischof Meinwerks, zumindest zur Abfassungszeit seiner Vita, sei jenem Messordo Rheinischen Typs gefolgt, wie er für Meinwerks Zeitgenossen Sigebert von Minden sicher dokumentiert ist.

Eine andere Dimension der Messliturgie klang bereits an. Es ist die seit dem Frühmittelalter forcierte Indienstnahme der Messe für die Lebenden und Verstorbenen. Eine liturgiegeschichtlich recht späte Entwicklung fügte in das Eucharistiegebet, den Canon Romanus, die Bitte für die Verstorbenen ein. Und auch hierzu geben die Erzählungen der *Vita Meinwerki* über das Kräftemessen zwischen Bischof und Kaiser wieder interessante Hinweise. Denn der Kaiser versuchte, den Bischof zu necken, indem er im vom Bischof genutzten Missale in einer Oration für die Verstorbenen die Silben *fa* von *famulis* und *famulabus* ausradiieren ließ – in Pergamentcodices durch Rasur nicht unschwer zu bewerkstelligen. Der Witz des kaiserlichen Auftrages liegt nun darin, dass durch die Streichung aus den Dienern und Dienerinnen Maulesel und Mauleselinnen (*mulis*, *mulabus*) werden, was den Kaiser – so der Bericht – herzlich erfreute.⁷⁶ Doch dann enthält die *Vita Meinwerki* einen liturgiehistorisch bedeutenden Hinweis, denn der Bischof erkennt seinen Fehler und verbessert sich sogleich durch Wiederholung der Worte („sed errorem recognoscens repetitis verbis, quod male dixerat, correxit“).⁷⁷ Auch dies entspricht ganz und gar mittelalterlicher Messfrömmigkeit. Es ist die durch das Frühmittelalter geprägte Liturgieauffassung eines *rite et recte* vollzogenen Kultes, der nur dann seine Wirkung nicht verfehlt, wenn er korrekt ausgeführt ist.⁷⁸ Einige Jahrhunderte vorher, am 1. Juli 746, konnte Papst Zacharias die Frage des Bonifatius, ob eine in falschem Latein gespendete Taufe

⁷² Vgl. zu diesem Kontext Hubertus Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts*, Köln–Weimar–Wien 1999.

⁷³ Vgl. dazu Balzer, Meinwerk (wie Anm. 41), 23.

⁷⁴ „Ich will den Kelch des Heils empfangen und anrufen den Namen des Herrn“.

⁷⁵ Vgl. Pierce, *Sacerdotal spirituality* (wie Anm. 27), 247.

⁷⁶ Vgl. Balzer, Meinwerk (wie Anm. 41), 25.

⁷⁷ *Vita Meinwerki* 186 (107⁵⁻⁶ MGH SS. rer. Germ. 59). Vgl. zur Erzählung auch Bannasch, *Bistum* (wie Anm. 17), 151.

⁷⁸ Vgl. zum Ganzen Arnold Angenendt, *Libelli bene correcti. Der „richtige Kult“ als ein Motiv der karolingischen Reform*, in: Angenendt, *Liturgie im Mittelalter* (wie Anm. 5), 227–243.

dennoch gültig sei, noch positiv bescheiden, denn schließlich käme es auf den Sinn und nicht auf das Latein an.⁷⁹ Dies ändert sich zunehmend, einhergehend mit den in der karolingischen Reform korrigierten liturgischen Büchern. Es ist die korrekt gesprochene Formel, die für das liturgische Leben der Kirche unverzichtbar ist, wenn der Kult dem Wohle des Reiches dienen soll. Nun überliefert die *Vita Meinweri* leider nicht den gesamten Text der vom Kaiser abgeänderten Oration. Doch sucht man in der gregorianischen Sakramentartradition nach einem zu den Angaben der *Vita* passenden Beispiel, wird man bei der *Oratio collecta* aus dem Messformular für das Heil der Lebenden oder zum Gedächtnis der Toten („Missa pro salute uiuorum uel in agenda mortuorum“) fündig. Ihr Text lautet:

„Sanctorum tuorum intercessionibus quesumus domine et nos protege et famulus et famulus tuis quorum commemorationem agimus, uel quorum elemosinas recepimus, seu etiam his qui nobis familiaritate iuncti sunt, misericordiam tuam ubique praetende, ut ab omnibus in pugnationibus defensi, tua opitulante saluentur, et animas famulorum famularumque tuarum, omnium uidelicet fidelium catholicorum orthodoxorum quorum commemorationem agimus, et quorum corpora in hoc monasterio requiescunt, uel quorum nomina ante sanctum altare tuum scripta adesse uidentur, electorum tuorum iungere digneris consortio. Per“⁸⁰.

Auch wenn Meinwerks Biograph ein anderes Gebet vor Augen gestanden haben mag, so zeigt die zitierte Oration zentrale Gedankengänge mittelalterlicher Messfrömmigkeit auf, wie sie in jedem Falle dem liturgischen Tun zur Zeit Meinwerks zugrunde lagen. Der Priester tritt stellvertretend für die ihm Verbundenen in vielen Gebetsanliegen an den Altar. Er gedenkt derer, die ihn mit Gaben unterstützen, derer, die im Monasterium begraben sind oder deren Namen vor dem Altar niedergeschrieben sind. Auch dies ist geradezu wörtlich zu nehmen, denn es geht hier um das Gedächtnis der Lebenden und der Verstorbenen, das der Canon Romanus vor beziehungsweise nach dem Einsetzungsbericht kennt. Dieses Gedächtnis bediente sich in der Frühzeit sogenannter Diptychen, also kleiner Tafeln, auf denen die zu verlegenden Namen verzeichnet waren⁸¹. Mittels der Nennung und der Tafeln selbst sind

⁷⁹ „Retulerunt quippe, quod fuerit in eadem provincia sacerdos, qui Latinam linguam penitus ignorabat et, dum baptizaret, nesciens Latini eloqui infringens linguam diceret: Baptizo te in nomine patriae et filiae et spiritus sancti. Ac per hoc tua reuerenda fraternitas considerauit baptizare. Sed, sanctissime frater, si ille, qui baptizauit, non errorem introducens aut heresim, sed pro sola ignorantia Romae locutionis infringendo linguam, ut supra fati sumus, baptizans dixisset, non possumus consentire, ut denuo baptizentur; quia, quod tua bene compertum habet sancta fraternitas, quicumque baptizatus fuerit ab hereticis in nomine patris et filii et spiritus sancti, nullo modo rebaptizari debeat, sed per sola manus impositione purgari debeat“, Brief des Papstes Zacharias vom 1.7.746, Nr. 68, in: Briefe des Bonifatius, nebst einigen zeitgenössischen Quellen (lat.-dt.), hg. u. bearb. v. Reinhold Rau, Darmstadt 1968 (FSGA IVb), 210–213, hier 210.

⁸⁰ „Wir bitten dich, Herr, auf die Fürsprache deiner Heiligen, dass du uns schützen mögest, dass du deinen Dienern und Dienerinnen, deren Gedächtnis wir begehnen oder deren Wohltaten wir empfangen haben oder auch denen, die uns durch Freundschaft verbunden sind, deine Barmherzigkeit überall vorhalten mögest, dass sie, vor allen Anfeindungen geschützt, durch deine Hilfe geheilt werden mögen, dass du die Seelen deiner Diener und Dienerinnen, ja aller katholischen Rechtgläubigen, deren Gedächtnis wir feiern und deren Leiber in dieser Kirche ruhen oder deren Namen – vor dem heiligen Altar aufgeschrieben – gegenwärtig sind, das Los deiner Erwählten zuteil werden lassen mögest“, Deshusses, *Le Sacramentaire* (wie Anm. 37), 1, 471–472, Nr. 1448.

⁸¹ Vgl. dazu immer noch Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe* 1–2. Wien, Freiburg, Basel ⁵1962, hier 2, 199–213; 295–308.

die Wohltäter wie die Verstorbenen bei der Liturgie präsent. Mit solch räumlicher Präsenz am Altar aber klingt eine weitere Facette mittelalterlicher Frömmigkeit an, nämlich die Bedeutung des heiligen Ortes.

4. Heiliger Ort: Stationsliturgie als das typisch Römische mittelalterlichen Gottesdienstes einer Bischofsstadt

Wurde soeben auf die Bedeutung der heiligen Formel für mittelalterliche Messfrömmigkeit hingewiesen, so müssen diese Überlegungen um solche zur Bedeutung des heiligen Ortes ergänzt werden. Es bildet sich im Gefüge einer Stadt oder eines Klosters eine Fülle sakraler Orte aus. Diese verschiedenen „heiligen Orte“ einer Stadtkirche oder eines Monasteriums verlangen indes nach einem integrierenden theologischen System. Die Ortskirchen organisieren sich seit dem Frühmittelalter immer mehr unter der Leitung des Bischofs in Form einer *Kirchenfamilie*.⁸² Die eine Liturgie zeitigt sich an verschiedenen Orten und bindet verschiedene Kirchenbauten in ein Liturgiesystem ein, das Stationskirchensystem. Es ist die Form der *Stationsliturgie*, die man seit dem Frühmittelalter als das typische Kennzeichen der Liturgie Roms ansah. Der Papst feiert den Gottesdienst nach einem bestimmten System in den einzelnen Stationskirchen und stellt so – an unterschiedlichen Orten und zu verschiedenen Zeiten – die eine Liturgie Roms her. Angelus Albert Häussling hat in seiner Studie über die Klosterliturgie diese für das Frühmittelalter und seine Liturgie typische Tendenz beschrieben: Man bemühte sich, die römische Liturgie in den nun entstehenden Klosterstädten oder Basilika-Klöstern zu kopieren, und als das typisch Römische kopierte man die Stationsliturgie.⁸³ Dies galt auf der Ebene einer Stadt: Die vielen Kirchenbauten wurden durch die an bestimmten Tagen vom gesamten Stadtklerus in ihnen vollzogene Liturgie in eine ideelle Einheit gebracht. Man legte dieses Prinzip aber auch für den einzelnen Kirchenraum zugrunde, der unter einem Dach nun verschiedene Heiligtümer, nämlich eine Vielzahl von Altären beherbergte, gemäß eines zugrunde liegenden theologischen Konzeptes.⁸⁴ Dies trug mit zu einer Häufung von einzelnen Messfeiern an den vielen Altären bei. Denn der Altar als heiliger Ort sollte durch die tägliche Messzelebration geehrt werden. Das Entscheidende ist, dass man die einzelne Feier in ein das Gesamte durchdringendes Liturgiesystem zu integrieren vermochte. Häussling wehrt zu Recht der neuzeitlich geprägten Vorstellung, als seien die einzelnen Messfeiern der Priester in einem Kirchenraum

⁸² Vgl. hier immer noch Häussling, *Mönchskonvent* (wie Anm. 6), 202–207. – Die Forschungen zur Stationsliturgie etwa Kölns haben in den letzten Jahren auch die Epoche des 11. und 12. Jahrhunderts neu in den Blick genommen. Vgl. etwa Andreas Odenthal, *Vom Stephanusfest zum Palmsonntag. Die theologische Bedeutung der Gereonskirche für die mittelalterliche Kölner Stationsliturgie*, in: Odenthal/Gerhards (Hgg.), *St. Gereon* (wie Anm. 4), 223–243.

⁸³ Vgl. Häussling, *Mönchskonvent* (wie Anm. 6), 181–198.

⁸⁴ Vgl. hier immer noch Günter Bandmann, *Früh- und hochmittelalterliche Altaranordnung als Darstellung*, in: Kurt Böhner u. a. (Hg.), *Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr*, Textbd. 1, Düsseldorf 1962, 371–411; neben anderen neueren Darstellungen auch Angelus Albert Häussling, *Liturgie in der Karolingerzeit und der St. Galler Klosterplan*, in: Peter Ochsenbein/Karl Schmucki (Hgg.), *Studien zum St. Galler Klosterplan II*, St. Gallen 2002, 151–183.

rein subjektiv begründet gewesen und nur auf die Frömmigkeit des einzelnen Priesters hin ausgerichtet. Diese Tendenz trifft vielleicht erst das Hoch-, sicher das Spätmittelalter: Der integrierende Gesamtkontext eines liturgischen Systems ist hier verloren gegangen. Der ursprüngliche Sinn aber war ein anderer: Die vielen Einzelmessen sind theologisch von den einzelnen Altären, ihren Reliquiengräbern und ihren Patrozinien her begründet. Diese Vielzahl an heiligen Orten ist auf der Makroebene der Stadt und auf der Mikroebene einer Konvent- oder Kapitelskirche unbedingt notwendig. Wenn Häussling als geistige Geburtsstätte solcher Adaptation römischer Stationsliturgie die Pfalzkapelle in Aachen mit ihrem Gottesdienst annimmt, so darf man vermuten, dass man auch in Paderborn bemüht war, in Bau und Ausstattung des Domes und der anderen Kirchen samt der darin gefeierten Liturgie dem Rang anderer Orte nicht nachzustehen, zumal dem Bischof Meinwerk ja die Aachener Kapelle von seiner Zeit als königlicher Kapellan her vertraut war. Franz Kohlschein hat in diesem Kontext darauf hingewiesen, dass die Gründung des Klosters Abdinghof wie des Busdorfstiftes nicht zuletzt liturgischen Zwecken diene, nämlich die romtopographisch forcierte Stationsliturgie umsetzen zu können.⁸⁵ Die eine Liturgie, die sich an verschiedenen Orten ausdifferenziert, bedarf der einzelnen Heiligtümer samt ihrer Reliquiengräber, wie es in Rom mit den Märtyrerbasiliken möglich und üblich ist. Von hierher wird es verständlich, wenn Bischof Meinwerk sich wie viele Bischöfe des 11. Jahrhunderts um den Ausbau der Sakraltopographie der Stadt bemüht.⁸⁶ Nach Aussage seiner Vita bittet er anlässlich der Romreise mit Kaiser Heinrich II. im Jahre 1014 Papst Benedikt VIII. (1012–1024) um Reliquien.⁸⁷ Denn sie erst ermöglichen die „Herstellung“ heiliger Orte in Paderborn, die wiederum Voraussetzung der Stationsliturgie sind. Die *Vita Meinweri* berichtet wie folgt über die Reaktion des Papstes auf Meinwerks Bitte:

„Denique desiderium eius de reliquiis sanctorum ad constructionem monasteriorum audiens tertium dimidium corpus septem fratrum, filiorum sanctę Felicitatis, qui sub Antonino imperatore passi sunt, Philippi videlicet, Iuvenalis et Felicis, et craneum sancti Blasii, qui sub Licinio anno dominicę incarnationis CCCXXII. gloriosa passione migravit ad celos, brachium quoque sancti Miniatis, qui sub Diocletiano VIII. kal. Nov. passus est, cum aliorum plurimorum sanctorum reliquiis ei tribuit et privilegium de bonis ecclesię suę concessis vel concedendis apostolica auctoritate contulit.“⁸⁸

⁸⁵ Vgl. Kohlschein, *Liber Ordinarius* (wie Anm. 9), 5, Anm. 19. Vgl. hier für Paderborn den Überblick bei Sveva Gai/Claudia Dobrinski/Clemens Kosch/Sven Spiong/Martin Kroker, Die Siedlungsentwicklung Paderborns im 11. und frühen 12. Jahrhundert im Kontext der westfälischen Bischofsstädte, in: Canossa (wie Anm. 15), 251–264.

⁸⁶ Vgl. insgesamt Alfred Haverkamp, „Heilige Städte“ im Mittelalter, in: František Graus (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, Sigmaringen 1987, 119–156; Frank G. Hirschmann, *Stadtplanung, Bauprojekte und Großbaustellen im 10. und 11. Jahrhundert. Vergleichende Studien zu den Kathedralstädten westlich des Rheins*, Stuttgart 1998, indes ohne eigenen Abschnitt zu Paderborn.

⁸⁷ Vgl. Bannasch, *Bistum* (wie Anm. 17), 174. Zu Reliquienerwerbungen im Jahre 1027 in Aquileia vgl. ebd. 200; 235.

⁸⁸ *Vita Meinweri* 24 (29³⁶–30⁶ Tenckhoff). „Als der Papst nun gar Meinwerks Wunsch nach Heiligenreliquien für die Gründung von Klöstern vernahm, schenkte er ihm mit Reliquien sehr vieler anderer Heiliger drei Körperhälften der Sieben Brüder, der Söhne der hl. Felizitas, die unter Kaiser Antoninus gelitten haben, nämlich die des Philippus, des Juvenal und des Felix; dann den Schädel des hl. Blasius, der unter Licinius im Jahre 322 der Menschwerdung des Herrn durch sein ruhmvolles

Die Formulierung „ad constructionem monasteriorum“, für die Gründung von Klöstern, ist wörtlich zu nehmen: Der Besitz von Reliquien ist allererst Anlass, einen Ort des Gottesdienstes zu schaffen. Angelus Häussling hat anhand der Messedekrete Gregors des III. bereits für das Jahr 732 nachweisen können, dass der Reliquienbesitz von Alt-St. Peter den Anlass für neue Kapellen und dort gefeierte Offiziums- und Messliturgie bot: Nicht mehr die Notwendigkeiten der christlichen Ortsgemeinde bildeten den Anlass für die Eucharistiefeier, sondern der qua Reliquienbesitz heilige Ort verlangte es, durch die womöglich tägliche Messfeier geehrt zu werden.⁸⁹ Es passt in die Zeit: Auch für Köln und seine sakrale Stadtopographie ist das 11. Jahrhundert eine prägende Epoche. Der ebenfalls in der *Vita Meinweri* öfters genannte Kölner Erzbischof Pilgrim (1021–1036)⁹⁰ sorgte sich um einen romtopographisch orientierten Ausbau bereits bestehender heiliger Orte Kölns.⁹¹ Die *Vita Meinweri* berichtet in Kapitel 216 und 217 zudem darüber, der Bischof habe Mönche nach Jerusalem geschickt, um die architektonischen Maße und Besonderheiten des Heiligen Grabes zu erforschen. Diese sollten als topographischer Orientierungspunkt für den Ausbau der Busdorfkirche dienen, die dem Heiligen Grab in Jerusalem nachempfunden werden sollte.⁹² Ähnliche Bauten gibt es in Fulda (Michaelskirche) und anderswo. Es ist das seit der Spätantike anwachsende Bedürfnis nach authentischer Liturgie am authentischen Ort. Deshalb besorgte man für die Ratgarbasilika in Fulda die Maße von Alt-St. Peter in Rom.⁹³ Bereits die erwähnten Reliquientranslationen von Rom nach Paderborn schufen „authentische“ Märtyrergäber. Neben diese Romzitate tritt mit der Busdorfkirche jetzt das Zitat Jerusalems.⁹⁴ Dies wird umso mehr deutlich, wenn die *Vita Meinweri* in Kapitel 218 erläutert, Meinwerk habe noch Kirchenanlagen im Süden und Norden der Stadt geplant, um mit der Abdinghofabtei und dem Busdorfstift die Form eines Kreuzes zu erhalten.⁹⁵ Das Kreuz nun sollte die Stadt vor

Leiden in den Himmel übergegangen ist; ferner einen Arm des hl. Minias, der unter Diokletian an einem 25. Oktober gelitten hat. Mit apostolischer Vollmacht verlieh der Papst Meinwerk einen Schutzbrief über die seiner Kirche überlassenen oder noch zu überlassenden Güter“ (47 Terstesse).

⁸⁹ Vgl. dazu Häussling, Mönchskonvent (wie Anm. 6), 288–297.

⁹⁰ So in der *Vita Meinweri* 167 (92¹⁰ Tenckhoff); 172 (96¹ Tenckhoff); 192 (110¹¹ Tenckhoff); 201 (116²² Tenckhoff). – Zur engen Verbindung von Meinwerk und Pilgrim vgl. etwa Bannasch, Bistum (wie Anm. 17), 184, 189 u. ö.

⁹¹ Vgl. hier Andreas Odenthal/Gottfried Stracke, Die Stationsliturgie Kölns und ihre topographischen Bezüge zu Rom. Die Libri Ordinarii des Kölner Apostelnstiftes – Grundlage eines Dialoges zwischen Kunstgeschichte und Liturgiewissenschaft, in: Franz Kohlschein/Peter Wünsche (Hgg.), Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, Münster 1998, 134–162.

⁹² Vgl. Bannasch, Bistum (wie Anm. 17), 210.

⁹³ Vgl. Werner Jacobsen, Die Abteikirche in Fulda von Sturmian bis Eigil – Kunstpolitische Positionen und deren Veränderungen, in: Gangolf Schrimpf (Hg.), Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen, Frankfurt a. M. 1996, 105–127.

⁹⁴ Vgl. für die Frühzeit Roms im Vergleich mit Konstantinopel und Jerusalem John F. Baldwin, The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy, Rom 1987.

⁹⁵ Vgl. Mietke, Bautätigkeit (wie Anm. 8), 217–222; Bannasch, Bistum (wie Anm. 17), 245; auch Aart J.J. Mekking, Een kruis van kerken rond Koenraads hart. Een bijdrage tot de kennis van de functie en de symbolische betekenis van het Utrechtse kerkenkruis alsmede van die te Bamberg en te

allem Unheil schützen. Ob man einen solchen Plan bereits Meinwerk selbst unterstellen darf, bleibt fraglich. Aber wie auch immer: Die Vita interpretiert solches Vorgehen als Liebesbeweise Meinwerks an seine Stadt Paderborn.⁹⁶ Es sind dies typische Bestrebungen des 11. und 12. Jahrhunderts, eine Sakraltopographie auf der Makroebene einer Stadt ebenso aufzubauen wie auf der Mikroebene eines einzelnen Kirchenraumes.⁹⁷ Ist es im Kirchenraum der Kreuzaltar, der als einer der zentralen Altäre etwa in der Heiligen Woche von großer Bedeutung ist, so auf der Makroebene einer Stadt die vielen Kirchenbauten in Form eines Kirchenkreuzes oder (wie in Köln) Kirchenkranzes. Sie werden an besonderen Tagen liturgisch besucht und somit samt den dortigen Reliquien oder Altarpatrozinien geehrt. Und deshalb ist es auch nicht nebensächlich, das Datum der Kirchweihe der Busdorfkirche zu erwähnen: Es ist der 25. Mai 1036.⁹⁸ Das Besondere an diesem Datum aber ist, dass dies, wie die Vita zwei Kapitel später und beinahe beiläufig erwähnt, zwei Tage vor Christi Himmelfahrt ist, also am Dienstag der Bittwoche, liturgisch wie der vorausgehende Montag und nachfolgende Mittwoch ausgezeichnet durch eine der drei kleinen Bittprozessionen (*letaniae minores*). Der Liber Ordinarius des Paderborner Domes von 1324 bezeugt zwar die Stationsliturgie auch an den Bittagen vor Christi Himmelfahrt.⁹⁹ Doch leider nennt er nicht die einzelnen Stationskirchen. Es wäre nun weiter zu prüfen, ob die Busdorfkirche am Bittdienstag Stationskirche in Paderborn gewesen ist. Eine noch ausstehende Rekonstruktion des Paderborner Stationskirchensystems hätte hierzu einmal den Ordinarius der Busdorfkirche selbst von 1480,¹⁰⁰ sodann den *Processionarius ecclesiae Paderbornensis*¹⁰¹ mit einzubeziehen. Es ist durchaus denkbar, Meinwerk habe bewusst Zusammenhänge der Stationsliturgie mit den entsprechenden von ihm begründeten Kirchenbauten eingerichtet. Die Beiläufigkeit der Nennung in der Vita allerdings kann den Verdacht nahelegen, bereits gut ein Jahrhundert später habe man um jene Zusammenhänge nicht mehr gewußt. Wenn dem aber so ist, so liegt ein Beispiel vor, in welch minutiöser Planung Meinwerk oder seine Nachfolger eine Sakraltopographie für Paderborn errichten wollten, die Hand in Hand geht mit den liturgischen Handlungen wie den Bittprozessionen. Man wird nicht fehlgehen, Meinwerk als einen der Architekten der Paderborner Stationsliturgie anzusehen, und hierzu passt dann auch die Erhebung seiner Gebeine am 25. April 1376.¹⁰² Denn dies ist der Markustag, also jener Tag, der in der liturgischen Tradition durch die *letania maior*, also die große Bittprozession als Teil der Stationsliturgie,

Paderborn, in: Utrecht Kruispunt van de Middeleeuwse Kerk. Voordrachten gehouden tijdens het Congres ter gelegenheid van tien Jaar Mediëvistiek Faculteit der Letteren Rijksuniversiteit te Utrecht 25 tot en met 27 augustus 1988, Utrecht 1988, 21–53, hier 36–40.

⁹⁶ „Dilectionis indicia“, Vita Meinwerki 218 (131²⁷ Tenckhoff).

⁹⁷ Vgl. hier insgesamt Sible de Blaauw, Contrasts in Processional Liturgy. A Typology of Outdoor Processions in Twelfth-Century Rome, in: Nicolas Bock/Peter Kurmann u. a. (Hgg.), Art, Cérémonial et Liturgie au Moyen Âge. Actes du colloque de 3^e Cycle Romand de Lettres Lausanne-Fribourg, 24–25 mars, 14–15 avril, 12–13 mai 2000, Rom 2002, 357–394.

⁹⁸ Vgl. Vita Meinwerki 217 (129–131 Tenckhoff).

⁹⁹ Vgl. Kohlschein, Liber Ordinarius (wie Anm. 9), 202.

¹⁰⁰ Trier, Bistumsarchiv Abt. 95, Nr. 587. Dazu Kohlschein, Liber Ordinarius (wie Anm. 9), XIII.

¹⁰¹ Paderborn, Archiv des Generalvikariats, Band rot XIX fol. 69–87. Dazu Kohlschein, Liber Ordinarius (wie Anm. 9), 12.

¹⁰² Vgl. Balzer, Meinwerk (wie Anm. 41), 27.

ausgezeichnet ist. Am Rande sei noch erwähnt, dass Meinwerk, hier ebenfalls auf der Höhe seiner Zeit, die benediktinische Gründung zu Abdinghof mit einem Kanonikerstift, dem Busdorfstift, ergänzt, also jenes Modells kommunitären Zusammenlebens von Weltklerikern wählt, das sich seit dem Frühmittelalter als Alternative zum benediktinischen Mönchtum ausbildet. Solche Monastisierung des Klerus prägt auch die Domkapitel, so das von Paderborn, dessen vornehmste Aufgabe im Gottesdienst besteht.¹⁰³ Die *Vita Meinweri* läßt nun Meinwerk als den großen Architekten des Kirchensystems Paderborn erscheinen. Bezüglich des Stationskirchenwesens wird es wohl ähnlich sein wie in Köln: Wer genau der Architekt war, bleibt letztlich offen. Man hat dort von vielen Händen auszugehen, die ein komplexes System von Stadtliturgie schufen. Ähnliches wird man von Paderborn vermuten dürfen. Sicherlich hat ebenfalls Meinwerks Neffe Imad (1051–1076) hohen Anteil an der Ausprägung Paderborns.¹⁰⁴ Doch tut eine solche Annahme dem Ansehen und der Bedeutung Meinwerks keinen Abbruch.

5. Zusammenfassung: Meinwerk als typischer bischöflicher Liturge des 11. Jahrhunderts

Die Ausführungen gaben einen Einblick in das liturgische Leben des Mittelalters, wenngleich im Hinblick auf Bischof Meinwerk und die Paderborner Ortskirche viele Fragen ungelöst sind. So muss zum einen offen bleiben, in wie weit die Zeugnisse der *Vita Meinweri* die Situation zu Lebzeiten Meinwerks authentisch widerspiegeln. Zum andern fehlen Codices für die Paderborner Liturgie dieser Epoche. Doch konnten gute Gründe gesammelt werden, den Grundtenor der liturgischen Schilderungen der *Vita Meinweri* aus dem 12. Jahrhundert aufgrund der Vergleiche etwa mit Minden auch bereits für die bischöfliche Liturgie des 11. Jahrhunderts gelten zu lassen und zugleich fehlende Paderborner Zeugnisse durch andernorts vorhandene Quellen zu ersetzen. Denn die vielen Einflüsse und die Verwobenheit in die umliegenden Diözesen lassen kaum einen anderen Schluss zu als den, die Liturgie Paderborns habe sich kaum von der anderer Bistümer derselben Epoche unterschieden. So gesehen entpuppt sich Meinwerk in liturgischen Fragen als ein Bischof auf der Höhe der Zeit, vergleichbar seinem Kölner Amtskollegen Pilgrim.¹⁰⁵ Meinwerk ist eingebunden in die Verstehenskontexte gottesdienstlichen Tuns, wie sie sich seit dem Frühmittelalter finden. Die Messe als Bußwerk, das Opferhandeln der Priester für Lebende und Verstorbene, die Gebetsverbrüderungen der Klöster, die Stationsliturgie mit einer städtischen Sakraltopographie als Kennzeichen typisch römischer Liturgie, all dies sind die sich seit dem Frühmittelalter ausbildenden Akzentsetzungen mittelalterlicher Liturgie. Zugleich zeigt sich, in welch starkem Maße die Lebensgeschichte des Meinwerk in der Aussageabsicht des Autors aus

¹⁰³ Vgl. Kohlschein, *Liber Ordinarius* (wie Anm. 9), 2.

¹⁰⁴ Vgl. Clemes Kosch, *Paderborns mittelalterliche Kirchen. Architektur und Liturgie um 1300*, Regensburg 2006, 15f.

¹⁰⁵ Reuter, *Property transactions* (wie Anm. 12), 183, spricht von Meinwerk „as an up-to-date and economically aware prelate“.

dem 12. Jahrhundert liturgisch eingebunden ist. Die bischöfliche Liturgie wird als der Dienst verstanden, der dem Reich zugute kommt und deshalb stets in der Nähe zum Herrscherhaus gesehen werden muß. Bei den Überlegungen wurde indes ebenso deutlich, in welchem Maße die Liturgie gerade des 11. Jahrhunderts weiter zu erforschen wäre, um die sakraltopographische, theologische wie frömmigkeitsgeschichtliche Bedeutung dieser Epoche adäquat würdigen zu können.¹⁰⁶

Abstract

The Life of Bishop Meinwerk of Paderborn (1009–1036) was written between 1155 and 1165 by Abbot Konrad of Abdinghof and contains manifold liturgically relevant information that shows the typical coinage of medieval piety: The liturgy of mass culminates in the moment of the offertory which is understood as the church's own act of offering a sacrifice. According to his biography Meinwerk succeeds in persuading Emperor Henry II. during his stay at Paderborn in 1022 to donate a splendid chalice. This linking of the sacrifice consisting in the Emperor's donation and the sacrifice of Christ on the Cross is seen as precondition of God's mercy necessary for the empire, its unity and its protection. In this the bishop has the role of the "Holy Man" who with his pure hands is able to fulfill the part of the mediator between God and humankind. It is the "offerre pro" which forms the foundation of medieval memorial culture. The efforts the bishop took to augment the quantity of relics owned in Paderborn together with the foundation of the Abbey Abdinghof and expanding the religious foundation of Busdorf testify to his endeavour to introduce the "Stational Liturgy" as a typically Roman form of liturgy during which several "holy places" are inserted into an overall theological program. There are many reasons to suppose that these topoi not only stem from his biographer, but already from Meinwerk himself.

¹⁰⁶ Vgl. dazu Palazzo, Rom (wie Anm. 15).

Eine antifranzösische Parodie des *Dies irae* aus dem Ende des 18. Jahrhunderts

Thomas Haye

Innerhalb der lateinischen Literatur des Mittelalters und der Neuzeit erfreut sich die literarische Technik der Parodie einer besonderen Beliebtheit,¹ weil diese Literatur maßgeblich durch den permanenten Rückgriff auf einen überschaubaren Kanon berühmter Texte (Bibel, pagane Antike, patristische Dichtung, liturgische Texte, mittelalterliche und humanistische Klassiker) geprägt ist. Da die Referenztexte vielfach bereits in der Schule auswendig gelernt werden und ihre Kenntnis durch tägliche Praxis vertieft wird, stehen sie sowohl den Produzenten als auch den Rezipienten lateinischer Literatur jederzeit mental zur Verfügung. Deshalb werden Zitate erkannt, Anspielungen dekodiert, Verfremdungen wahrgenommen;² die Voraussetzungen für ein intertextuelles Spiel sind somit erfüllt. Die hohe Kunst der gelehrten Parodie besteht darin, durch kleinste grammatische Veränderungen, durch den Austausch weniger Wörter oder durch eine überraschende Kontextualisierung einem bekannten und vertrauten Text einen neuen Sinn oder eine neue Funktion zu geben.

Aufgrund ihrer ubiquitären Verbreitung werden seit dem hohen Mittelalter vor allem die Evangelien, zudem der Katechismus, das Vaterunser, ja sogar ganze Messen parodiert.³ Die verfremdeten Texte leben von einem artifiziellen Spiel mit der Sprache, das nicht nur den Lesern, sondern auch den Verfassern Genuss bereiten soll. Seit dem 12. Jahrhundert verfolgen Parodien vielfach jedoch auch ein aggressives Ziel: Sie attackieren den Klerus und das Mönchtum, die Kurie und den Papst.⁴

¹ Zur literarischen Form vgl. grundsätzlich Frank Wünsch, *Die Parodie: zu Definition und Typologie*, Hamburg 1999; Winfried Freund, *Die literarische Parodie*, Stuttgart 1981; zur lateinischen Branche vgl. Wolfram Ax/Reinhold Glei (Hgg.), *Literaturparodie in Antike und Mittelalter*, Trier 1993; Martha Bayless, *Parody in the Middle Ages. The Latin tradition*, Ann Arbor 1996; Reinhold Glei (Hg.), *Parodia und Parodie. Aspekte intertextuellen Schreibens in der lateinischen Literatur der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2006.

² Zu diesen kulturellen Voraussetzungen vgl. Fidel Rädle, *Zu den Bedingungen der Parodie in der lateinischen Literatur des hohen Mittelalters*, in: Ax/Glei (Hgg.), *Literaturparodie* (wie Anm. 1), 171–185.

³ Vgl. die zahlreichen Beispiele bei Paul Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter*, Stuttgart ²1963.

⁴ Zur Verknüpfung von Satire und Parodie in der Forschungsliteratur vgl. Helga Schüppert, *Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts*, München 1972; Heinrich Schaller, *Parodie und Satire der Renaissance und Reformation*, in: *FuF* 33 (1959), 183–188 u. 216–219; Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Sektion Germanistik, Kunst- und Musikwis-

Wenngleich sie an ihrer Oberfläche vielfach ‚nur‘ moralisierend erscheinen, birgt ihre ethisch oder religiös fundierte Kritik stets auch politischen Sprengstoff, wie insbesondere die vielen Parodien des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts zeigen, in denen reformatorisches Gedankengut verarbeitet ist. Auch in der frühen Neuzeit weisen viele Texte einen ganz unverblümt politischen Charakter auf.

Innerhalb der parodistischen Tradition nimmt das *Dies irae* die prominenteste Stellung ein.⁵ Zu Recht hat Fidel Rädle den im 12. Jahrhundert wohl in Italien entstandenen und fälschlich dem Thomas von Celano zugeschriebenen Text als das „berühmteste Gedicht des lateinischen Mittelalters“ bezeichnet.⁶ Als eine im Römischen Missale verankerte, an Allerseelen und während der Totenmesse gelesene Sequenz war das Werk bis in die Neuzeit hinein innerhalb der christlichen Gemeinde permanent präsent.⁷ Nicht nur sein hoher Bekanntheitsgrad, sondern auch seine packende Emotionalität hat die gelehrten Dichter immer wieder dazu inspiriert, es zu einer aggressiven, politisch orientierten Parodie zu verarbeiten. So hat in den Jahren 1672/1673 ein unbekannter Holländer eine lateinische *Dies irae*-Parodie verfasst, die sich gegen König Ludwig XIV. von Frankreich richtet.⁸ Diese Tradition einer antifranzösischen Ausrichtung der berühmten Vorlage reicht bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Leone Vicchi hat unter dem Titel „Curiosités poétiques sur les événements de l'époque de la révolution“ zahlreiche anonym überlieferte Dokumente aus den Jahren 1792 bis 1795 gesammelt, in denen römische Geistliche gegen die Folgen der Französischen Revolution wettern.⁹ Hier findet man etwa ein in italienischer Sprache verfasstes *Dies irae* und ein lateinisches *Te Deum* von 1793.¹⁰ Die Texte sind handschriftlich überliefert, dürften jedoch im Format des Flugblattes auch zum Druck gekommen sein.

Einen besonderen Schatz solcher Parodien hält der in der Bibliotheca Apostolica Vaticana aufbewahrte, äußerlich unscheinbare Codex Vat. Lat. 10330 bereit.¹¹ Er überliefert Prosa und politische Lyrik aus den Jahren 1793/1794, zumeist in italieni-

senschaft (Hg.), *Parodie und Satire in der Literatur des Mittelalters*, Greifswald 1989; Suzanne Thiolier-Mejean (Hg.), *Formes de la critique: parodie et satire dans la France et l'Italie médiévales*, Paris 2003.

⁵ Ediert bei Clemens Blume (Hg.), *Analecta Hymnica*, Bd. 54, Leipzig 1915/Ndr. New York-London 1961, 269–275, Nr. 178 (hiernach wird im Folgenden zitiert); Blumes lateinischer Text, eine deutsche Übersetzung sowie eine ausgezeichnete Interpretation bei Fidel Rädle, *Dies irae*, in: Hansjakob Becker/Bernhard Einig/Peter-Otto Ullrich (Hgg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I*, St. Ottilien 1987, 331–340, hier 331–333; vgl. auch die Ausgabe und Übersetzung von Paul Klopsch, *Lateinische Lyrik des Mittelalters. Lateinisch/Deutsch*, Stuttgart 1985, 436–439.

⁶ Rädle, *Dies irae* (wie Anm. 5), 334.

⁷ Die wichtigste monographische Behandlung bei Kees Vellekoop, *Dies ire dies illa. Studien zur Frühgeschichte einer Sequenz*, Bilthoven 1978.

⁸ Text bei E. I. Strubbe, Een 'Dies Irae' hekeldicht op Holland-in-nood, in: *Haec Olim* 18 (1968), 7–10; vgl. Jozef IJsewijn, *Companion to Neo-Latin Studies. Part II. Literary, Linguistic, Philological, and Editorial Questions. Second entirely rewritten edition*, by J. I. with Dirk Sacré, Löwen 1998, 12.

⁹ Leone Vicchi, *Les Français à Rome pendant la Convention (1792–1795)*, Paris 1893, die genannte Überschrift hier 16.

¹⁰ Vicchi, *Convention* (wie Anm. 9), 16f.

¹¹ Vgl. Marcus Vatasso/Henricus Carusi, *Codices Vaticani Latini. Codices 10301–10700*, Rom 1920, 21–26.

scher Sprache, doch findet man auch einige lateinische Stücke.¹² Das interessanteste unter ihnen ist eine bisher unbekannte lateinische Parodie des *Dies irae* (geschrieben auf fol. 158r–159v), welche auf die damals aktuelle Lage in Frankreich Bezug nimmt. Der Text wird im Folgenden in einer bioptischen Ausgabe präsentiert: Auf der rechten Seite erscheint das literarische Original, auf der linken die parodistische Version (hierbei sind die Veränderungen durch Kursive markiert):

	Parodie: Dies illa	Vorlage (Dies irae):
1	Dies irae, dies illa Solvat <i>Galliam</i> in favilla <i>Nec videbitur scintilla.</i>	Dies irae, dies illa Solvat saeculum in favilla Teste David cum Sibylla.
2	Quantus tremor est futurus, Quando <i>Caesar</i> est venturus Cuncta <i>Galliae</i> discussurus!	Quantus tremor est futurus, Quantus iudex est venturus Cuncta stricte discussurus!
3	Tuba mirum <i>spargens</i> sonum Per <sepulcra> regionum Coget <i>Gallos</i> ante thronum.	Tuba mirum sparget sonum Per sepulcra regionum, Coget omnes ante thronum.
4	<i>Tunc</i> stupebit et Natura, <i>Gallia</i> veniet cum impura <i>Imperanti</i> responsura.	Mors stupebit et natura, Cum resurget creatura Iudicanti responsura.
5	Liber scriptus proferetur, In quo totum continetur, Unde <i>Gallia</i> iudicetur.	Liber scriptus proferetur, In quo totum continetur, Unde mundus iudicetur.
6	<i>Caesar</i> ergo cum <i>sedebit</i> , Quidquid latet, apparebit, Nil inultum remanebit.	Iudex ergo cum censebit, Quidquid latet, apparebit, Nil inultum remanebit.
7	Quid <i>sunt miseri dicturi</i> , Quem patronum <i>rogaturi</i> , <i>Si cum Turca sunt impuri?</i>	Quid sum miser tunc dicturus, Quem patronum rogaturus, Dum vix iustus sit securus?
8	Rex tremendae maiestatis, Qui salvandos <i>salvas gratis</i> , <i>Damna Gallos, quantum satis.</i>	Rex tremendae maiestatis, Qui salvandos <i>salvas gratis</i> , <i>Salva me, fons pietatis.</i>

¹² Es handelt sich wohl zumeist um zeitgenössische Abschriften. Als Vorlagen könnten in nicht wenigen Fällen Flugblätter gedient haben.

- | | | |
|----|---|--|
| 9 | Recordare, <i>Caesar</i> pie,
<i>De tremenda illa die</i>
<i>Lodovici malae viae.</i> | Recordare, <i>Iesu</i> pie,
Quod sum causa tuae viae,
Ne me perdas illa die. |
| 10 | <i>Puniens Gallos non sis lassus,</i>
<i>Ante te sit Gallus passus,</i>
<i>Tuus furor non sit cassus.</i> | Quaerens me sedisti lassus,
Redemisti crucem passus;
Tantus labor non sit cassus. |
| 11 | Iuste <i>Caesar</i> ultionis,
<i>Nihil</i> fac remissionis
Ante diem rationis. | Iuste Iudex ultionis,
Donum fac remissionis,
Ante diem rationis. |
| 12 | <i>Ingemiscit Gallus reus,</i>
<i>Culpa</i> rubet vultus <i>eius.</i>
<i>Nulli</i> parce, <i>summe</i> deus. | Ingemisco tamquam reus,
Culpa rubet vultus meus;
Supplici parce, Deus. |
| 13 | Qui <i>latronem</i> absolvisti
Et <i>ecclesiam</i> exaudisti,
<i>Romae</i> quoque spem dedisti. | Qui Mariam absolvisti
Et latronem exaudisti,
Mihi quoque spem dedisti. |
| 14 | <i>Preces nostrae</i> non sunt dignae,
Sed tu, <i>deus</i> , fac benignè,
<i>Galli ut crementur igne.</i> | <i>Preces meae</i> non sunt dignae,
Sed tu, bonus, fac benignè,
Ne perenni cremer igne. |
| 15 | Inter <i>haedos</i> locum presta,
<i>A te Gallos pro</i> sequestra
<i>Et repelle</i> a parte dextra. | Inter oves locum praesta
Et ab hoedis me sequestra
Statuens in parte dextra: |
| 16 | <i>Procul sint</i> a benedictis,
Flammis acribus addictis,
Voca eos cum maledictis. | Confutatis maledictis
Flammis acribus addictis
Voca me cum benedictis. |
| 17 | <i>Erat</i> supplex et acclinis
<i>Sola ecclesia</i> quasi cinis.
Gere curam <i>sui</i> finis. | Oro supplex et acclinis,
Cor contritum quasi cinis,
Gere curam mei finis. |
| 18 | <i>Portentosa</i> dies illa,
<i>Gallia nunc cum in</i> favilla,
Iudicandus <i>Gallus</i> reus,
<i>Pro quo umquam non sit</i> Deus. | Lacrimosa dies illa,
Qua resurget ex favilla
Iudicandus homo reus;
Huic ergo parce, Deus. |
| 19 | Pie <i>Iesu</i> domine,
Dona eis <i>mortem.</i>
Amen. | Pie <i>Iesu</i> Domine,
Dona eis requiem. |

Philologische Anmerkungen:

- 2,3 Galliae] Synzese (hier und im Folgenden notwendig zur Bewahrung des Rhythmus)
 3,2 sepulcra] Konj. Haye; *Gallorum* Hs. (verlesen aus *Gallos* 3,3)
 4,2 Gallia veniet] zweifache Synzese
 5,2 tottum] italianisierende Graphie
 9,3 malae viae] Zu *via mala* vgl. Prv 2, 12 u. 28, 10; Ps 118, 101.
 9,3 Lodovici] italianisierende Graphie
 10,1 Puniens] Synzese
 13,2 ecclesiam] Synzese
 14,2 begnigne] italianisierende Graphie
 15,3 repelle a] Synaloiphe
 15,3 dextera] weisilbig wie italienisch: *dextra* (vgl. im Dies irae: *dextra*)
 16,3 Voca eos] Synaloiphe
 17,2 Sola ecclesia] Synaloiphe
 17,2 ecclesia] Synzese
 18,2 Gallia] Synzese

Übersetzung:

Jener Tag

(1) Der Tag des Zorns, jener Tag wird Frankreich zu Asche auflösen, und man wird [sc. hinterher] nicht einmal mehr einen glimmenden Funken sehen. (2) Wie groß ist das Zittern, wenn der Kaiser kommen wird, um alle Seiten Frankreichs zu prüfen! (3) Wenn die Posaune einen wundersamen Ton über die Gräber der Länder erschallen lässt, wird sie die Franzosen vor den Thron zusammenrufen. (4) Dann wird sogar die Natur vor Schrecken erstarren, wenn das unreine Frankreich kommt, um vor dem Herrscher [d. h. dem Kaiser] Rechenschaft abzulegen. (5) Ein geschriebenes Buch wird hervorgeholt werden, in dem alles enthalten ist, nach dem Frankreich beurteilt werden soll. (6) Wenn also der Kaiser zu Gericht sitzt, wird alles offenbar werden, was verborgen ist; nichts wird ungesühnt bleiben. (7) Was werden die Elenden dann sagen und wen werden sie dann als Fürsprecher angehen, da sie doch genauso unrein sind wie die Türken? (8) König von Furcht erregender Majestät, der du diejenigen, welche gerettet werden sollen, rettest, auch wenn sie es nicht verdienen: verurteile die Franzosen in dem Maße, wie es angemessen ist! (9) Denke, gütiger Kaiser, an jenen Furcht erregenden Tag, an dem Ludwig den schlimmen Weg gehen musste. (10) Zeige keine Müdigkeit bei der Bestrafung der Franzosen. Vor dir soll der Franzose den Tod erleiden. Dein Zorn sei nicht ohne Wirkung. (11) Du, Kaiser, der du gerechte Strafe walten lässt, gewähre keinerlei Vergebung vor dem Tag der Rechenschaft. (12) Frankreich seufzt unter der Anklage. Sein Gesicht errötet aufgrund der Schuld. Höchster Gott: schone niemanden! (13) Du, der du den Schächer freigesprochen und die Kirche erhört hast, hast auch Rom Hoffnung gegeben. (14) Unsere Gebete verdienen es nicht, doch du, Gott, bewirke es gnädig, dass die Franzosen vom

Feuer verbrannt werden. (15) Gib ihnen einen Platz unter den Böcken. O trenne die Franzosen von dir und verjage sie von deiner rechten Seite! (16) Fern seien sie von den Gesegneten und anheim gegeben den grimmigen Flammen. Rufe sie zu den Verdammten! (17) Die Kirche allein war demütig und gebeugt wie Asche. Kümmere dich um ihr Ende! (18) Unheilvoll ist jener Tag, nun da Frankreich zu Asche aufgelöst wird und der Franzose schuldig zu sprechen ist. Gott soll niemals für ihn sein! (19) Gütiger Herr Jesus, schenke ihnen den Tod. Amen.

Kommentar:

Der Text zeigt exemplarisch, dass in der Parodie bereits minimale sprachliche Operationen den inhaltlichen Tenor der Vorlage geradezu pervertieren und auch die Gattungszugehörigkeit ändern können: Aus dem persönlichen Gebet eines Individuums hat der Autor das Gebet eines Kollektivs entwickelt. Die tiefe Zerknirschung eines angeklagten Sünders ist einer politischen Anklage gewichen. Statt der demütigen Bitte um Vergebung der eigenen Verfehlungen fordert der Sprecher die harte und gnadenlose Verurteilung eines anderen Sünders.¹³

Aufschlussreich sind hier die Details: Am Tag des Gerichts wird nicht etwa das Diesseits, sondern Frankreich vernichtet werden (14). Neben das Jüngste Gericht Gottes tritt zudem das weltliche Strafgericht des Kaisers. – Wie man hier sehen kann, wendet sich der Text in der ersten Hälfte (1–11) gar nicht an Gott, sondern an Kaiser Franz II. (1792–1835, bis 1806 Kaiser des Heiligen Römischen Reiches): *Caesar* (2,2; 6,1; 9,1; 11,1). Dieser wird Frankreich hart bestrafen (2,2–3 u. 4,3). Erst in der zweiten Hälfte (12–19) folgt eine eindeutige Ausrichtung auf Gott (12,3; 13,1–2; 14,2; 18,4; 19,1). Diese zweite Adressierung wird allerdings schon in den Strophen 4 und 8 vorbereitet, da ein unbefangener Leser unter dem Wort *Imperanti* (4,3) und der Anrede *Rex tremendae maiestatis* (8,1) nicht nur den Kaiser, sondern auch den Allmächtigen verstehen muss. Der Verfasser bemüht sich also keineswegs um eine klare Trennung zwischen diesen beiden Instanzen, sondern er sucht im Gegenteil eine weitgehende Vermengung der beiden zu erreichen: Er wendet sich an ‚Kaiser und Gott‘!

Das (kaiserliche und göttliche) Gericht klagt ferner nicht alle Menschen an, sondern ausschließlich die Franzosen (3,3 u. 5,3). Diese werden gleich zweimal als „unrein“ klassifiziert und den ungläubigen Türken an die Seite gestellt (*impura* 4,2; *cum Turca sint impuri* 7,3). Ihnen wird somit die Qualität eines christlichen Volkes abgesprochen. Der Sprecher fordert eine gnadenlose Verurteilung und Bestrafung dieser Franzosen (8,3). Als Grund der Unreinheit wird nicht etwa die Besetzung Italiens und des Kirchenstaates genannt, sondern die – am 21. Januar 1793 erfolgte – Hinrichtung Ludwigs XVI. durch die Revolutionäre. Nicht ohne Geschick ändert der Autor dabei das Leiden Christi in eine ‚Passio Ludovici‘ ab (9,2–3). Die Tötung eines Königs von Gottes Gnaden zwingt sowohl den Kaiser (als bedeutendsten Monarchen und Beschützer der Kirche) als auch Gott selbst zu einer radikalen Strafaktion.

¹³ Vgl. *Damna* 8,3; *Puniens Gallos non sis lassus* 10,1; *furor* 10,3; *Nihil fac remissionis* 11,2; *Nulli parce* 12,3; *ut crementur igne* 14,3.

In der zweiten Hälfte des Textes zeigt sich ein klareres Profil des Sprechers: Dieser erwähnt die Kirche (*ecclesiam* 13,2) und Rom (*Romae* 13,3), zudem spricht er von *Preces nostrae* (14,1; statt *Preces meae* in der Vorlage). Es redet somit das Kollektiv der kurialen Geistlichkeit. Gott wird dazu aufgerufen, sich um die Belange der römischen *ecclesia* (17,2) zu kümmern, da nur diese (*sola* 17,2) ihm demütig gedient habe. Die Bestrafung der Franzosen soll auch nicht auf den (vermutlich fernen) Tag des Jüngsten Gerichts verschoben werden, vielmehr hofft der Sprecher auf ein sofortiges Eingreifen des Himmels: *nunc* (18,2). Die Anklage gipfelt in einer abschließenden Forderung, welche in scharfem Kontrast zur literarischen Vorlage steht: Aus dem milden *Dona eis requiem* entwickelt sich ein harsches *Dona eis mortem* (19,2).

Der demütig-zerknirschte Tenor des *Dies irae* ist somit ins Gegenteil verkehrt: Auf die Sünde folgt keine Vergebung, sondern eine Bestrafung. Die Parodie ist auf diese Weise zwar argumentativ konsequent angelegt, doch hat sie eben jene reizvolle Spannung verloren, welche sich in der textuellen Vorlage gerade aus dem Kontrast von Schuld und Gnade ergibt. Indem der Autor das *Dies irae* in dieser Weise abändert, lässt er zudem einen neuen Widerspruch entstehen, da Gott und Kaiser auch in der parodistischen Fassung als gnadenreiche und gütige Instanzen gepriesen werden: So wendet sich der Sprecher an den *Caesar pie* (9,1) sowie an *Pie Iesu domine* (19,1) und bittet Gott: *deus, fac benigne* [...] (14,2). Die hier erbetene ‚Gnade‘ besteht jedoch gerade nicht in der Schonung des Sünders, sondern in der Gewährung des Wunsches, den Sünder vernichtet zu sehen. Da die Milde zur Rache pervertiert wird, erweist sich der Text als Beispiel für eine inversive und kontrastive Parodie. Hinsichtlich seines Inhalts und seiner Intention reiht er sich in die Tradition politischer Lyrik ein, genauer gesagt: er steht, betrachtet man nur die lateinische Branche, an deren Ende. Mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts verliert diese Dichtung ihre letzten kommunikativen Lebensräume und kapituliert endgültig vor der nationalsprachlichen Poesie.

Es ist das Wesen solcher politischen Gelegenheitspoesie, nicht nur im Reich der Literatur angesiedelt zu sein, sondern auch über einen ‚Sitz im Leben‘ zu verfügen. Obwohl der oben edierte Text keine Datierung aufweist, spricht nichts gegen die nahe liegende Annahme, dass er, ebenso wie die übrigen im Codex Vaticanus Latinus 10330 überlieferten Schriften, im Jahr 1793 oder 1794 entstanden ist. Seit der 1790 verabschiedeten Zivilkonstitution des Klerus befindet sich der französische Staat in einem dauerhaften Konflikt mit Papst Pius VI. (1775–1799). Der unbekannte Verfasser der Parodie betrachtet diese Auseinandersetzung aus einer spezifisch römischen Perspektive. Dabei setzt er ganz auf Kaiser Franz II., den Schutzherrn der römischen Kirche, und dessen schlagkräftige Armeen. Der die baldige Rache verheißende Ton des Gedichts passt zu den militärischen Anfangserfolgen Österreichs im Ersten Koalitionskrieg (1792–1797), insbesondere zu den Ereignissen des Jahres 1793, in dem die Rückgewinnung Belgiens eine Eroberung von Paris in greifbare Nähe zu rücken schien. Beflügelt durch diese Perspektive, wendet sich der unbekannte Autor, bei dem es sich zweifellos um einen in Rom weilenden Kleriker handelt, an ein römisches und insbesondere kuriales, durch zahlreiche französische Flüchtlinge verstärktes Publikum. Der Text könnte dort als Flugblatt Verbreitung gefunden haben. Sein Ziel besteht darin, den anwesenden Klerikern Mut zuzuspre-

chen und ihnen Hoffnung zu geben, ihren Zorn zu artikulieren und ihrem Wunsch nach Rache und Revision der politischen Zustände zu entsprechen. Vor diesem Hintergrund zeigt sich erneut, dass eine Parodie keineswegs stets das Ziel der Belustigung verfolgt. Der vorliegende Text ist in seiner tiefen Ernsthaftigkeit und bitteren Aggressivität ein musterhaftes Beispiel für die intentionale Offenheit der parodistischen Form.

Es mutet wie ein Scherz des Weltgeistes an, dass die Prophezeihungen des Dichters durch die unmittelbar folgenden historischen Ereignisse radikal widerlegt werden. Denn das neue französische Regime wird keineswegs durch den kaiserlichen Verteidiger der römischen Kirche besiegt. Im Gegenteil: ein weitgehend unbekannter französischer General namens Napoleon Bonaparte führt 1796/1797 einen erfolgreichen Feldzug in Oberitalien, besetzt den Kirchenstaat und zwingt Pius VI. in Tolentino zu einem peinlichen Friedensschluss. Kurz darauf wird das vorläufig letzte Kapitel in der Geschichte des Kirchenstaates eingeleitet: Im Februar 1798 erobert der französische General Louis Alexandre Berthier die Stadt Rom und erklärt den Papst für abgesetzt. Nach der anschließenden Gründung der (recht kurzlebigen) Römischen Republik wird der greise Pius 1799 als Gefangener nach Valence verbracht, wo er wenig später stirbt. Der ‚Tag der Rache‘ ist damit zunächst in weite Ferne gerückt.

Abstract

The codex Vaticanus latinus 10330 contains a collection of Latin and Italian texts concerning the French Revolution and especially the political situation of the year 1794. One of the pieces written by an Italian author is a hitherto unknown Latin parody of the *Dies irae* that is formed as a literary attack directed against France.

This paper presents a critical edition and a historical evaluation of the text.

“Landlouping Students of Divinity”: Scottish Presbyterians in German Theology Faculties, c. 1840 to 1914

von Todd Statham

“But here, as in so many other cases, Germany,
learned, indefatigable, deep-thinking Germany
comes to our aid.”¹

- Thomas Carlyle

I. Introduction

“The universities are the pride and glory of Germany [...]. They reflect a picture of the whole world of nature and mind under its ideal form”. So wrote Philip Schaff in *Germany; its Universities, Theologians, and Religion*, a *Reiseführer* published in 1857 to guide American students through the strange new world of German divinity.² During the nineteenth century, the shining light of *Wissen* drew thousands of students from America and the British Empire to Germany’s universities. Almost ten thousand Americans alone studied in Germany in the nineteenth century. This was the age of German footnotes. The theology faculties too attracted large numbers of what one Scottish student called “landlouping students of divinity” [*Von-Land-zu-Land-hoppelnde Theologiestudenten*].³ This is hardly surprising: over the course of the century it had become an axiom that theological science in America, Britain, and elsewhere was either building on or tearing down theology that was ‘made in Germany’. The Swiss-born Schaff (1819–93) was an important mediator of German theology to churches in America over his influential career at the German Reformed Seminary in Mercersburg, Pennsylvania, and then Union Seminary in New York

I am grateful to Professors David Bebbington and Aaron T. Smith for helpful criticism of a draft of this article. All errors of fact and judgement remain my own.

¹ Thomas Carlyle, *Sartor Resartus: the Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh* [1836], Berkeley 2000, 4.

² Philip Schaff, *Germany; its Universities, Theologians, and Religion*, Philadelphia 1857, 27. This was one of a number of introductions to German theology written for English-speaking students. A Scottish example is George Matheson, *Aids to the Study of German Theology*, Edinburgh ²1875.

³ John Cairns, *Principal Cairns*, London 1903, 55. Note that the Scottish ‘loup’ means to ‘leap’.

City, but American and British divinity students began visiting German theology faculties long before he recommended it in his 1857 guidebook.⁴ Convinced that only German expertise could satisfy their personal ambitions and the needs of their vocations, international students channelled the ferment of nineteenth-century German theology into the English-speaking world. The effect, in combination with other means of the transmission of ideas like translations, lectures tours, etc., on Anglo-American Protestantism was significant and irreversible.

American Protestantism owed the most to Germany, and not only because of the massive number of German immigrants into America.⁵ In nineteenth-century Germany, the horizon of thought seemed to be expanding as quickly as America's western frontier. The United States' revolutionary origins and its rapid expansion made it receptive to the fresh and the progressive. It was open to the model of the new Prussian universities and sometimes less cautious to take the new paths being cut for Biblical studies, theology, and church history in the German theology faculties. German theology probably had its second biggest effect upon theology in Scotland, specifically, the several Presbyterian churches who claimed the allegiance of the vast majority of the population. Several decades after American Congregationalists, Presbyterians, and Unitarians began crossing the Atlantic to seek in the universities of the old world what the colleges of the new world could not yet provide, their Reformed brethren from Scotland began crossing the North Sea to Hamburg or Bremen, bound for Germany's university cities. By century's end, several hundred Scottish Presbyterians had studied theology in Germany; at the same time, the Edinburgh publishing house of T. & T. Clark had translated most of the significant works of nineteenth-century German divinity.

However, an historian who wants to follow these nineteenth-century Presbyterians from Scotland to the German universities, and then pursue further the inroads of German theology into Scottish church life needs to watch out for several *Fallen*. The first is a prejudice held by many Anglo-American theologians and church historians that nineteenth-century *evangelische Theologie* was liberal theology, plain and simple. It presumes that because we already know that the epitome of liberal Christianity can be found in the theological contributions of Schleiermacher or Harnack, Hegel's and Feuerbach's philosophical speculations, and Wellhausen's and Baur's critical treatment of the Bible, we can assume the kind of influence German theology had on English-speaking Protestantism. And this prejudice is far from being *only* a projection of later *Theologiegeschichte*. Victorian religious literature is full of warnings against the many heresies in the German church and the shocking disrespect for the Scriptures or reverend traditions of the church in the university faculties of theology. A German scholar of Sanskrit transplanted to Oxford, Friedrich

⁴ See Gesine von Kloeden, Philip Schaff – Vermittler zwischen den Welten, in: Harm Klueting/Jan Rohls (edd.), *Reformierte Retrospektiven*, Wuppertal 2001, 219–29.

⁵ See for example Thomas A. Howard, *Protestant Theology and the Making of the Modern German University*, Oxford 2006, 348–378; H. W. Bowden, *Church History in the Age of Science: Historiographical Patterns in the United States, 1876–1918*, Chapel Hill 1971; Gary Dorrien, *The Making of American Liberal Theology: Imaging Progressive Theology, 1805–1900*, Louisville 2001.

Max Müller, complained that his new countrymen smelled “rationalism in the dots over the ü”.⁶ When a church historian assumes nineteenth-century German theology was liberal theology, and when the hot rhetoric of the Victorians against ‘Teutonic infidelity’ is allowed to overwhelm cool analysis, the conclusion is predetermined: German divinity was a major factor in the liberalization of English-speaking Protestantism in the Victorian era. Consequently, a lot of scholarship—much of it high quality—examines the debt owed to German theology by the liberal Oxford Noetics, or the Broad Church movement in the mid-Victorian Church of England, or in the rise of biblical criticism in America and the British Empire.⁷ A second pitfall follows from the first. Scholars like to portray the nineteenth-century meeting of German and Anglo-American divinity as clash and controversy. Perhaps the best example is the violent encounter between the pre-critical, ‘conservative’ interpretation of the Bible typical of English-speaking Protestantism and the ‘liberal’, historical approach to ancient texts found in works like Schleiermacher’s *Über die Schriften des Lukas* or Niebuhr’s *Römische Geschichte*.⁸ This clash caused some of the major church controversies in Victorian Britain, such as that which followed the 1860 publication of *Essays and Reviews* in England, or the William Robertson Smith heresy trial in the Free Church of Scotland in 1876–1881, as well as the Charles A. Briggs heresy trial that rocked American Presbyterians in 1892–93.

It is not as if there is *no* connection between liberal theology in the English-speaking world during the nineteenth-century and certain types of theology which were being promoted in many theology faculties in Germany at the same time. These types of German theology did give a boost to particular Anglo-American Protestant groups who desired greater freedom from the biblical exegesis and dogmas of yesteryear. Such links exist and they are important. But to focus on them as typical, as scholarship has often done, is to mistake a side path for the *Hauptstraße*. First of all, as mentioned earlier, German theology in the nineteenth century found its widest and warmest welcome in Britain not among Anglicans but among Scottish Presby-

⁶ Georgina Max Müller, *The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller* I, London 1902, 241. Max Müller made this remark in 1860.

⁷ Examples include: Ieuan Ellis, *Schleiermacher in Britain*, in: SJTh 33 (1981), 417–452; idem, *Seven Against Christ: A Study of ‘Essays and Reviews’*, Leiden 1980; Stephen Sykes (ed.), *England and Germany: Studies in Theological Diplomacy*, Frankfurt 1982; Klaus Dockhorn, *Der deutsche Historismus in England*, Göttingen 1950; Nigel M. de S. Cameron, *Biblical Higher Criticism and the Defence of Infallibilism in 19th Century Britain*, Lewiston 1987; John Rogerson, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century: England and Germany*, London 1984; Timothy Larsen, *Bishop Colenso and His Critics: The Strange Emergence of Biblical Criticism in Victorian England*, in: SJTh 50 (1997), 433–458; John Andrews, *German Influence on English Religious Life in the Victorian Era*, in: EvQ 44 (1972), 218–233; John P. Speller, *Alexander Nicoll and the Study of German Biblical Criticism in Early Nineteenth-Century Oxford*, in: JEH 30 (1979), 451–59; Norman Vance, *Niebuhr in England*, in: Benedikt Stuchtey/Peter Wende (edd.), *British and German Historiography 1750–1950*, Oxford, 83–99; B. M. G. Reardon, *Religious Thought in the Victorian Age*, London 1980; D. G. Hart, *Poems, Propositions and Dogma: The Controversy over Religious Language and the Demise of Theology in American Learning*, in: CH 57 (1988), 310–321.

⁸ Friedrich Schleiermacher, *A Critical Essay on the Gospel of St. Luke*, London 1825; B. G. Niebuhr, *History of Rome I*, Cambridge 1828.

terians, followed by 'Dissenters' (i.e. non-established churches like Congregationalists, English Presbyterians, and Methodists). Second, it was not foremost liberal Protestants who engaged German theology but evangelicals.⁹ This might be surprising to those who presume that nineteenth-century German theology was simply liberal theology. But, in fact, two strongly evangelical Presbyterian denominations in Victorian Scotland were the chief British receptacle of German theology.¹⁰ The first of these, the United Presbyterian Church, was made up of several groups who had been pushed out of the Church of Scotland at various times during the eighteenth century. These dissidents had become too loud in criticising the state church for absorbing the spirit of the Enlightenment—a fact that seemed obvious to them from the Church of Scotland's use of political manipulation to stamp out movements of revival and renewal. The small churches that eventually united in 1847 as the United Presbyterian Church endorsed evangelical Calvinism, heavily promoted missions, and urged the separation of church and state in Scotland. The second denomination was created in 1843 when approximately one third of the clergy and membership of the Church of Scotland, led by the great Thomas Chalmers (1780–1847), formed the Church of Scotland, Free. This 'Disruption' (as it came to be known) the Swiss theologian Karl Hagenbach declared to be "the most remarkable religious event of the century".¹¹ Around four hundred and fifty evangelical ministers abandoned the Church of Scotland because they believed its tolerance of patronage compromised both its spiritual freedom and evangelical witness to an urbanizing, industrializing Scotland. When the United Presbyterians and the Free Church merged in 1900 as the United Free Church of Scotland, they accounted for almost half of the Protestant population in Scotland. The union of these two evangelical Presbyterian denominations occurred at the very end of the nineteenth century, but the preceding sixty years saw both churches of one mind in many things, including close attention to German theology. It should be noted that the Disruption did not empty the Church of Scotland of evangelical ministers and members. Many "evangelical Erastians" remained in the established church.¹² Alongside liberal and moderate currents of faith, evangelical belief and piety continued and, in fact, grew in the established church

⁹ Of course, 'evangelical' will be used in its English—not German—sense! For clarification and definition see Erich Geldbach, 'Evangelisch', 'Evangelikal' and Pietism: Some Remarks on Early Evangelicalism and Globalization from a German Perspective, in: Mark Hutchison/Ogbu Kalu (edd.), *Global Faith: Essays on Evangelicalism and Globalization*, Sydney 1998, 156–180; David Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, London 1989, 2–17.

¹⁰ The best single volume covering this period is A. C. Cheyne, *The Transformation of the Kirk: Victorian Scotland's Religious Revolution*, Edinburgh 1983. Also see A. L. Drummond/James Bulloch, *The Church in Victorian Scotland 1843–1874*, Edinburgh 1975; idem, *The Church in Late Victorian Scotland 1874–1900*, Edinburgh 1978; Stewart D. Gill, *United Presbyterian Church, 1847–1900*, in: Nigel M. de S. Cameron (ed.), *Dictionary of Scottish Theology and Church History*, Edinburgh 1993, 839–40; K. R. Ross, *Free Church of Scotland, 1843–1900*, in: *Dictionary of Scottish Theology and Church History*, 337–338; David Bebbington, *Evangelicalism in Modern Scotland*, in: *SBET* 9 (1991), 4–12.

¹¹ Karl Hagenbach, *A Text-Book of the History of Doctrines*, New York 1862, § 285.

¹² John MacLeod, *Scottish Theology in Relation to Church History Since the Reformation*, Edinburgh 1943, 266.

throughout the Victorian era, a fact confirmed by the participation of many Church of Scotland ministers and laity in the famous Moody revival of 1873–74 and the Keswick holiness movement.¹³ If only half as many students from the Church of Scotland studied in Germany as from the predominantly evangelical Free Church and United Presbyterians—approximately ninety—that they studied in almost the exact same places suggests a stock evangelical piety and theology shared between the breakaway churches and at least a section of the established church.¹⁴ Third, if the common assumption that liberal theology was the sole export of Germany's university faculties of theology is true, then what are we to make of the claim made by Schaff in 1891 that it was not liberal theology but the orthodox mediating theology [*Vermittlungstheologie*] which “has exerted more influence upon modern English and American thought than any other German school”?¹⁵

This study draws a rough map of evangelical Scottish Presbyterians' *Studienjahre* in the German faculties of theology, c. 1840 to 1914. Mapping the traffic of Presbyterian students from Scotland to Germany, which ran alongside church and para-church cooperation between Christians on the continent and those in the English-speaking world during the nineteenth century, provides key insights into the development of theology and religion in Britain and, more broadly, international evangelicalism.¹⁶ The map drawn from tracing the routes of the land-leaping students of divinity does not always connect to the progressive parties in the Victorian church many scholars have considered as the typical reflectors of German theology. Nor does it give the ‘last word’ to the violent imagery found in much Victorian-era literature of a confrontation between reckless Teutonic theology and Britons’ good religion and good sense. For it will become apparent that Scottish Presbyterians, like their evangelical brethren elsewhere, generally sought out German faculties of theology or persons within those faculties who were of orthodox reputation, such as proponents of *Neuluthertum* or the *Vermittlungstheologie*. And they did so to strengthen their evangelical beliefs. How else can we make sense of the knot which nineteenth-

¹³ On evangelicalism in the established Church of Scotland see Norman Walker, *Religious Life in Scotland: from the Reformation to the Present Day*, London 1888, 189–311; William Garden Blaikie, *An Autobiography*, London 1901, 114; Callum G. Brown, *Religion and Society in Scotland since 1707*, Edinburgh 1997, 14–41.

¹⁴ Likewise, that considerably more students from the Church of Scotland than from the other two churches visited Oxford in the latter part of the nineteenth century may suggest links between the broad church segments of the two established churches.

¹⁵ Philip Schaff, *Theological Propædæutic I*, New York 1892, 352.

¹⁶ This is not to suggest that theological traffic ran on an *Einbahnstraße* from the Continent to Britain. See for example, Nicholas Railton, *No North Sea: The Anglo-German Evangelical Network in the Middle of the Nineteenth Century*, Leiden 2000; Stephan Holthaus, *Fundamentalismus in Deutschland*, Bonn 1993; John Roxborough, *Thomas Chalmers: Enthusiast for Mission. The Christian Good of Scotland and the Rise of the Missionary Movement*, Carlisle 1999; Kenneth J. Stewart, *Restoring the Reformation: British Evangelicals and the Francophone ‘Reveil’ 1816–1846*, Milton Keynes 1996. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Johannes Christian Konrad von Hofmann – Theologe in der Freiheit eines Christenmenschen, in: *Programme der Theologie: Denker, Schulen, Wirkungen von Schleiermacher bis Moltmann*, München 1978, 90–103, here 93, notes that Hofmann was fascinated with Thomas Chalmers’s writings on the ‘godly commonwealth’ and efforts for parish reform.

century Anglo-American theological literature leaves to the historian to untie? Charles Hodge (1797–1878) of the Presbyterian Princeton Seminary, the most influential American theologian of his generation, could make a damning statement: "The taste for German writers on theology is factitious, alien to the genius of the Anglo-American mind, and productive, wherever it exists, of debilitating and rhapsodical musing".¹⁷ Yet Hodge happily admitted a deep intellectual and spiritual debt to his friend, August Tholuck, with whom he studied at Halle in the late 1820s!¹⁸ This study finds common ground, then, with the work of some other scholars who have uncovered surprising conclusions about the openness of evangelicals in America and the British Empire to German theology, evolution, and biblical criticism, because they refuse to impose a tidy liberal-conservative grid onto nineteenth-century English-speaking Protestantism.¹⁹ An effect of this study might also be to challenge the presumption that nineteenth-century German theology was liberal theology, which many American, British, and Canadian historians of theology hold, having learned it from neo-orthodoxy's harsh judgement of the theological century that preceded it. A failure to respect the complexity of nineteenth-century German theology results in a failure to properly estimate its effect upon evangelicalism and, more broadly, English-speaking Protestantism.

II. Why evangelical Presbyterians?

There are a number of reasons why many of the international students who visited German faculties of theology in the nineteenth century were evangelical Presbyterians from Scotland. Some of these reasons lie deep in Scotland's political and ecclesiastical context or in the very *Wesen* of Presbyterianism. Some of these reasons are specific to Victorian-era evangelical Presbyterianism in Scotland. First, simply put, even into the nineteenth century Presbyterian Scotland trusted Lutheran Germany more than it did Episcopal England. Scottish Protestantism has not had a harmonious relationship with its greater southern neighbour and its Episcopal church. As a result, Scottish theology has habitually looked to the Continent rather than England for inspiration and stimulation.²⁰ Reformation and post-Reformation

¹⁷ Charles Hodge, Review Article I: History of the Planting and Training of the Christian Church by the Apostles, By Augustus Neander, in: *The Biblical Repository and Princeton Review* 15 (1844), 182.

¹⁸ Charles Hodge, *Systematic Theology* II, New York 1871, 451, note 52; A. A. Hodge, *The Life of Charles Hodge*, New York 1880, 115–124, 133–142, 208–210, 216–219.

¹⁹ A. P. F. Sell, *The Rise and Reception of Biblical Criticism*, in: *EvQ* 53 (1980), 132–148; Mark Noll, *Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship and the Bible*, New York 1986; Richard Riesen, *Criticism and Faith in Late Victorian Scotland*, Lanham 1988; David Livingstone, *Darwin's Forgotten Defenders: The Encounter Between Evangelical Theology and Evolutionary Thought*, Grand Rapids 1987; Mark Hopkins, *Nonconformity's Romantic Generation: Evangelical and Liberal Theologies in Victorian England*, Carlisle 2004.

²⁰ At the time of the Reformation, Scotland looked primarily to Geneva, England to Zürich. See Andrew Pettegree, *The Spread of Calvin's Thought*, in: Donald McKim (ed.), *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge, 207–224; W. J. Torrance Kirby, *The Zurich Connection and Tudor Political Theory*, Leiden 2007.

Scottish divines were often schooled on the Continent or took up teaching posts there.²¹ During the times in the seventeenth century when the Stuart monarchs forced bishops on the Scottish church, many Presbyterian ministers waited out their exile in continental centres of Reformed Protestantism. Political ties between France and Scotland dated from the Middle Ages: Huguenot academies in Sedan and Saumur were thus natural choices for Scottish students. Relative ease of transportation to and from the Calvinist Netherlands, plus the international reputation of Leiden, Groningen, and Utrecht drew many Scots. Scottish students frequented the University of Heidelberg in the sixteenth and seventeenth centuries, as well as Reformed academies in Herborn and Geneva. Added to this was the fact that Presbyterians were barred from taking degrees at Oxford and Cambridge until subscription to the Anglican articles of faith was lifted in 1871. When the turmoil of the Napoleonic era ended, and the British Isles were no longer so isolated from the rest of Europe, Scottish divinity was ready to renew its old habit of going to the Continent for theological stimulation and to sidestep Anglican intolerance.

This tendency was encouraged by the fact that the traditions at the centre of this study, the Free Church and the United Presbyterians, were evangelical. They were part, therefore, of the dominant form of English-speaking Protestantism in the nineteenth century—a movement that crossed with ease international, confessional, and denominational borders.²² Trans-national mission organizations, Bible societies, prayer groups, and revivals, as well shared doctrinal beliefs, made evangelicalism a truly international movement, a fact strengthened by the founding of the Evangelical Alliance in 1846.²³ During the same period a growing sense of theological brotherhood among Reformed denominations led to the formation in 1875 of the Presbyterian and Reformed Alliance, the forerunner of the World Alliance of Reformed Churches, in which all Scottish Presbyterian churches participated from the onset.²⁴ True, the reasons listed above do not yet suggest why Germany was the destination of so many Scottish divinity students in the nineteenth century. They do, however, show that paths connected Scottish divinity to the Continent. If some of those paths had been little used in the later eighteenth and very early nineteenth century, they were not so faded that new feet would not find them.

A second reason why Victorian-era Scottish Presbyterians studied in Germany owes to the fact of Presbyterianism as a highly cerebral and doctrinally muscular Protestant body. Presbyterianism has always been radically oriented to the Bible as

²¹ A. L. Drummond, *The Kirk and the Continent*, Edinburgh 1956, 26–136.

²² Ulrich Gäßler, 'Auferstehungszeit': Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts, München 1991; Mark Noll/David Bebbington/George Rawlyk (edd.), *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700–1990*, New York 1994; John Wolfe, *The Expansion of Evangelicalism: the Age of Wilberforce, More, Finney, and Chalmers*, Leicester 2007; David Bebbington, *The Dominance of Evangelicalism: the Age of Spurgeon and Moody*, Leicester 2005; idem, *Evangelical Theology in the English-Speaking World during the Nineteenth Century*, in: SBET 22 (2004), 133–150.

²³ Ian Randall/David Hilborn, *One Body in Christ: The History and Significance of the Evangelical Alliance*, Carlisle 2001.

²⁴ Marcel Pradervand, *A Century of Service: A History of the World Alliance of Reformed Churches, 1875–1975*, Edinburgh 1975.

the sole rule of the church's faith and practice; historically, that rule has been expressed systematically through various confessions of faith, most famously the Westminster Confession of 1647. Presbyterian churches have insisted upon *notitia* of God's truth and *assensus* to it as marks of the true church. As a result, they have typically demanded an educated ministry capable of the clear, intelligent presentation of the biblical message, and encouraged a theologically literate laity, keen to learn those doctrines of faith. Upon visiting Scotland in 1845, the Swiss church historian J. H. Merle D'Aubigne marvelled at the penetrating grasp of Christian doctrine by the average Presbyterian layperson.²⁵ Presbyterians share with Lutherans a rich confessional heritage. The contrast with Anglicanism, centred as it has been on the *Book of Common Prayer*, is equally obvious. William Cunningham, theologian and principal of the Free Church's New College, Edinburgh, from 1847 to 1861, despised the 'Anglican mind' as simply incapable of *thinking* the Christian faith—in contrast, he felt, to Scotland, Germany, and even Rome.²⁶ Thus, a major reason why Scots concerned themselves with German theology in the nineteenth century was that there and then biblical criticism, systematic theology, and *Dogmengeschichte* were being most avidly pursued. A Reformed church in "a country of the Book" could not ignore the new, often threatening, questions being asked in the German universities of the Bible, the church's dogmas, and its historical self-awareness.²⁷ If it did, it broke faith with its past and forfeited its present witness. Indeed, leaders like Chalmers and Cunningham felt it a reproach that Germany rather than Calvinist Scotland was leading the way in the study of the biblical text and history.²⁸

In his account of the origin and development of academic theology in the nineteenth-century German universities, Thomas Howard wrote: "No small number of foreign theologians and religious leaders came to the conclusion that contemporary Protestant theology led by Germany represented something of a watershed in the history of Christianity [...]. It was either pioneering brave new possibilities for the progress of Christian thought or else it was leading the faithful down a destructive path of restless innovation and hubristic erudition".²⁹ Evangelical Scottish Presbyterians were well aware that German theology was pursuing *both* paths, a fact which August Tholuck detected as early as 1835 when visiting Britain.³⁰ As such, it wanted to meet head-on the challenge coming from Germany. This would defuse its dangers

²⁵ J. H. Merle D'Aubigne, *Germany, England, and Scotland; or, Recollections of a Swiss Minister*, New York 1848, 119f., 122.

²⁶ Robert Rainy and James Mackenzie, *The Life of William Cunningham*, D.D., London 1871, 437, 495–97.

²⁷ The phrase is from A. C. Cheyne, *The Bible and Change in the Nineteenth Century*, in: *Studies in Scottish Church History*, Edinburgh 1999, 123–138, here 124.

²⁸ Rainy and Mackenzie, *The Life of William Cunningham* (cf. fn. 23), 511.

²⁹ Howard, *Protestant Theology and the Making of the Modern German University* (cf. fn. 5), 271.

³⁰ Leopold Witte, *Das Leben Tholuck's II*, Bielefeld–Leipzig 1886, 250. Tholuck explained: "die einen schließen sich mehr an die christliche neue deutsche Theologie an, die anderen an die lauermittelnde von Morus, Joppe, Kuinvel". At the same time, Scottish students in Germany were often shocked at the low level of church attendance there, and the practical unbelief of many of the people they encountered.

and, at the same time, reap its benefits. In fact, this dual goal would appear to be an important background factor behind the founding of the Free Church's New College, Edinburgh, as a premier theological college in Britain, and the fact that the Free Church was the first denomination in Britain to erect chairs in critical exegesis at New College and its other colleges in Glasgow and Aberdeen.³¹ It also explains why evangelical Presbyterian students and scholars were encouraged to read the best German divinity and to study in Germany.³²

Finally, a number of factors peculiar to the breakaway Presbyterian churches in Victorian Scotland helped cause the waves of Free Church and United Presbyterian students to Germany. From its very beginning, the Free Church was remarkably ambitious. It saw itself as the true Church of Scotland, the guardian and inheritor of the rich Reformed tradition in Britain, and the vanguard of international evangelicalism—a bold opinion shared by some outside observers.³³ The high calling of its ministers and professors to the work of Christ's church demanded the best resources at hand: for many, this included studies in Germany. While Scottish divinity studies were superior to that in the English universities—a Leipzig professor warned British students interested in a semester in Germany that their universities were places of real learning, not “finishing schools” for gentlemen as at Oxford and Cambridge!—there was no doubt that German divinity was leading the way in technical expertise.³⁴ Already in the 1830s, evangelicals in the Church of Scotland were interested in Germany's theology and its models of theological education, although students of this tradition did not begin arriving in German faculties until the 1850s.³⁵ This twenty-year lag is understandable. The decade leading up to the 1843 Disruption fully absorbed evangelicals in theological debate and ecclesiastical politicking; the decade after saw the infant Free Church concentrating on building a church infrastructure *ex nihilo*.

The United Presbyterians also valued an educated ministry. Nor was the Secession tradition bothered by the ecclesiastical conflict that gripped the Church of Scotland. And yet a very mundane reason helps explain why secessionist students were the first Scots to study in Germany. By seceding from the state church in the eighteenth century, secessionist churches lost all the benefits of the church establishment,

³¹ On New College's founding see Stewart Brown, *The Disruption and the Dream: the Making of the New College 1843–1861*, in: David F. Wright/Gary D. Badcock (edd.), *Disruption to Diversity: Edinburgh Divinity 1846–1996*, Edinburgh 1996, 29–50. British Nonconformity was close behind the Presbyterians in engaging German Biblical criticism: see Willis B. Glover, *Evangelical Nonconformists and Higher Criticism in the Nineteenth Century*, London 1954.

³² Alexander R. MacEwen, *The Life and Letters of John Cairns*, London 1895, 149–154. Note the German books recommended in: *Proposal for the Foundation and Formation of Libraries in the Manses of the Free Church of Scotland; with a Catalogue of Books, Revised and Recommended by the The Rev. W. Cunningham, D.D., Principal, and The Rev. J. Buchanan, D.D., Professor of Theology, New College, Edinburgh 1849*.

³³ D'Aubigne concluded breathlessly after meeting Chalmers and sitting in on the Free Church General Assembly in 1845 that the infant denomination “is perhaps destined at the present period to be the vanguard of Christ's army”. D'Aubigne, *Germany, England, and Scotland* (cf. fn. 22), 120.

³⁴ Caspar Gregory, *The Study of Theology in Germany, especially at Leipzig*, in: *ET* 3 (1891), 18–20, here 18.

³⁵ Drummond, *The Kirk and the Continent* (cf. fn. 18), 235.

including the right to train ministers in the divinity faculties in the universities of Edinburgh, Glasgow, Aberdeen, and St. Andrews. They had to educate their own candidates for ministry. The humble state of theological education in the secessionist churches in the early part of the nineteenth century meant that these candidates gathered with part-time professors for an intense summer session. A ten-month recess followed in which students studied independently while working at jobs or in a ministry practicum. This 'long vacation', which remained until the United Presbyterian Divinity Hall was reorganized in 1878, allowed students to spend the fall, winter, or spring in Germany.³⁶ And so it was, wrote Andrew Drummond, that "between 1840 and 1850 several brilliant students (afterwards made famous in the United Presbyterian Church) made history by resuming the habit of post-graduate study, which two centuries earlier, had drawn our theologues to Heidelberg, Herborn, and Helmstädt".³⁷

III. Which German faculties of theology?

Presbyterian students crossed the *Nordsee* in three waves.³⁸ The first wave carried over a small number of students from the secessionist tradition during the 1840s and early 1850s. Like their American Reformed brothers, the secessionist students gravitated to Halle and Berlin; Göttingen's reputation among American evangelicals as a stronghold of neology appears to have kept it off their *Wanderjahre*, too.³⁹ Theology at Halle had also been dominated by neology when Americans began arriving in the 1820s, looking to improve their philological skills under the famous Hebraist Wilhelm Gesenius.⁴⁰ But the 1826 calling of August Tholuck (1799–1877) to a professorship in the faculty was a landmark moment in the history of the transmission of German theology to the English-speaking world. Tholuck's Christ-centred

³⁶ David Woodside, *The Soul of a Scottish Church; or, The Contribution of the United Presbyterian Church to Scottish Life and Religion*, Edinburgh 1917, 109–10, 135–36.

³⁷ Drummond, *The Kirk and the Continent* (cf. fn. 18), 235.

³⁸ A tally of around 250 is made from the denominational records, which give details of where ministers studied: William Ewing (ed.), *Annals of the Free Church of Scotland 1843–1900*, Edinburgh 1914; John A. Lamb (ed.), *The Fasti of the United Free Church of Scotland 1900–1929*, Edinburgh 1956; Robert Small (ed.), *History of the Congregations of the United Presbyterian Church from 1733 to 1900*, Edinburgh 1904; Hugh Scott (ed.), *Fasti Ecclesiae Scoticae: the Succession of Ministers in the Church of Scotland from the Reformation*, Edinburgh 1915–1928. These annals are neither comprehensive nor exact. They do not always record if a student studied in Germany even when other sources like biographies and autobiographies indicate that he did. Nor do they give the exact date of study. This I estimate by adding twenty years to the date of birth. For these reasons, I give approximate dates for the three waves of students and avoid making a final tally of exactly how many evangelical Presbyterians studied in Germany in this period.

³⁹ H. C. Alexander, *The Life of Joseph Addison Alexander I*, New York 1870, 323–37; A. A. Hodge, *The Life of Charles Hodge* (cf. fn. 18), 164–66, 181–84. See also James Moorhead, *Joseph Addison Alexander: Common Sense, Romanticism and Biblical Criticism at Princeton*, in: *JPH* 53 (1975), 51–65.

⁴⁰ Ernst Kähler, Halle, Universität, in: *TRE* 14, 388–92, especially 390–92; 250 Jahre Universität Halle: Streifzüge durch ihre Geschichte in Forschung und Lehre, Halle 1944, 88–109.

piety—he had made Zinzendorf's motto, "Ich hab' nur Eine Passion, und die ist Er, nur Er" his own—Biblicism, and orthodoxy resonated with evangelicals.⁴¹ He became a beacon that drew many of them to Halle, and his fluency in English and willingness to befriend students of promising intellect and pious heart created lasting friendships with many evangelical students from Scotland and America. The friendships formed in these early years were maintained over the next decades by Tholuck's involvement in the Evangelical Alliance, even if Halle ceased to be a destination for Scottish evangelicals after the early 1850s.⁴²

From the standpoint of evangelicalism, Tholuck well deserves the epitaph 'church father of the nineteenth century' (Martin Kähler). He mentored students who would become among the most significant Reformed theologians of the nineteenth-century evangelical world.⁴³ Tholuck's interpretation of the history of German theology was very important in convincing these future leaders of evangelicalism that the cold and impious neology of the Enlightenment was *not* the extent of German theology. Rather, through the impulses of the *Erweckungsbewegung* and Schleiermacher, much German theology had returned to the Scriptures, Jesus Christ, and the Reformation's testimony to the reality of sin and grace, even if this return tended to skip over seventeenth-century orthodoxy.⁴⁴ Tholuck's American students included Hodge of Princeton, whom he came to consider a close friend, George Park Fisher of Yale, H. B. Smith of Union Seminary, Moses Stuart and Edwards Amasa Park of Andover Seminary; Tholuck's Scottish visitors included the Congregationalist theologian, W. Lindsay Alexander, John Ker, an influential United Presbyterian pastor and professor who studied with him for six months in 1842, and John Cairns (1818–92), who would shoot to prominence as the leader of the secessionist tradition in Scotland, and principal of the United Presbyterians' Divinity Hall.⁴⁵ In the spring of 1844, Tholuck was orienting Cairns to contemporary German theology, even as *das Studentenleben* was opening the young Scot's mind to a new culture—he excitedly wrote to his family that almost all his fellow students owned a strange thing called a coffee machine! Cairns was a gifted student who quickly mastered

⁴¹ See Hans-Walter Krumwiede, August G. Tholuck, in: Martin Greschat (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte* 9.1, Stuttgart ²1994, 281–292.

⁴² See August Tholuck, *Evangelical Theology in Germany: Survey of my Life as a Teacher of Theology*, in: Phillip Schaff/S. Irenaeus Prime (edd.), *History, Essays, Orations, and Other Documents of the Sixth General Conference of the Evangelical Alliance, Held in New York, October 2–12, 1873*, New York, 85–89.

⁴³ Witte, *Das Leben Tholuck's* II (cf. fn. 27), 21, 73–78, 142, 169, 490–91, 527. Useful (from the American side) is Roland H. Bainton, *Yale and German Theology in the middle of the nineteenth century*, in: ZKG 66 (1954), 294–302.

⁴⁴ E.g. Hodge, *Systematic Theology* I (cf. fn. 15), 303, II: 440, 452, 534. See also Peter C. Erb, *Pietism and Tractarian Oxford*. Edward Bouverie Pusey, *Evangelicalism and the Interpretation of German Theology*, in: Wolfgang Breul-Kunkel/Lothar Vogel (edd.), *Rezeption und Reform: Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag*, Darmstadt–Kassel, 399–412.

⁴⁵ Lionel Alexander Ritchie, Ker, John (1819–1886), in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2004 [<http://www.oxforddnb.com/view/article/15453>, accessed 9 Sept 2008]; Cairns, *Principal Cairns* (cf. fn. 3), 55–58; McEwen, *The Life and Letters of John Cairns* (cf. fn. 29), 148–209. The chronology is uncertain: Cairn's biography states that he visited Germany in 1843, and that Ker and others followed him there.

German, and Tholuck sought in vain to have him remain in Halle as a *Privatdozent*. It is not difficult to see Tholuck's warm piety and ability to build ecumenical bridges around evangelical essentials, as well as his wariness of rigid dogmatic theology, reflected in Cairns' subsequent career in Scottish church life and worldwide Reformed and evangelical circles.

Before visiting Halle, Cairns spent the winter semester of 1843–44 in Berlin. The theology faculty in Berlin was visible across the seas as the shining star of nineteenth-century German theology—Schaff insisted in *Germany* it was the best faculty in the best university in the world.⁴⁶ From the 1840s to 1914 it was, overall, the theology faculty most visited by evangelical Scots. By the time they began attending lectures there, Schleiermacher was, of course, dead.⁴⁷ But well-known professors remained who were perhaps more amenable to evangelical belief. The formidable E. W. Hengstenberg (1802–69) was *professor ordinarius* since 1828. His strict views on the inspiration and infallibility of the Bible, and the dogmatic rather than historical method shown in his masterwork *Christologie des Alten Testaments*, are often ridiculed in German scholarship as regressive and restrictive. But such views were, in fact, standard in nineteenth-century evangelical churches like the Free Church and the United Presbyterians, and even within the more diverse Church of Scotland.⁴⁸ The church historian August Neander (1789–1855) attracted secessionist students, as he did other evangelicals. Cairns was wildly enthusiastic about Neander's lectures. In letters home to his family he described how the eccentric professor lectured in a dirty coat, pausing every second sentence to spit, twisting his pen to pieces as he lost himself in passion for his subject. "When he has finished his lecture, you see only a mass of saliva and the rags of his pen. Neander is [...] the most wonderful being in the University [...] and I would gladly have come to Berlin to hear him alone".⁴⁹ While Cairns professed to value above all Neander's lectures in *Dogmatik* and *Sittenlehre*, his historical works had a much greater influence on Scottish Presbyterians and the evangelical world. The combined effect of Neander's pectoral theology and his romantic historiography was to focus attention on the organic growth in history of the mystical body of Christ. This challenged evangelical Presbyterians' inherited theory of church history as a fall from early purity of belief and piety, which was repaired only at the Reformation. It encouraged them as well to reckon historically with the subjective life of the Christian believer, instead of just with doctrine and polity.⁵⁰

⁴⁶ Schaff, *Germany* (cf. fn. 2), 63.

⁴⁷ Walter Elliger, *150 Jahre Theologische Fakultät Berlin*, Berlin 1960; Walter Dreß, Berlin, Universität, in: TRE 5, 631–38, especially 635–36.

⁴⁸ Andrew Fairbairn, who had fled the stricter Calvinism of the Presbyterian churches in Scotland for Congregationalism, was still finding profitable Hengstenberg's lectures on exegesis during his visit to Berlin in 1865. See W. B. Selbie, *The Life of Andrew Martin Fairbairn*, London 1914, 38.

⁴⁹ Cairns, *Principal Cairns* (cf. fn. 3), 57.

⁵⁰ Neander is recommended reading in *Proposal for the Foundation and Formation of Libraries in the Manses of the Free Church of Scotland* (cf. fn. 29). Philip Schaff, *History of the Christian Church I*, Peabody, Mass. 2002 [³1890], 37, notes Neander's wide circulation among evangelical Protestants, as does G. P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, London ³1928, 535.

In the mid 1830s, on one of Tholuck's several visits to Britain, he remarked with surprise: "merkwürdig, welchen Einfluß aber allmählich die deutsche Theologie auch hier gewinnt. In Schottland lernen alle Theologen deutsch, mein Kommentar zur Bergpredigt und Römerbrief ist in Schottland übersetzt; auch in Cambridge lernt alles deutsch".⁵¹ It is important to note, that alongside this first wave of Scottish Presbyterians to Germany, an Edinburgh publishing house began translating German theological works for evangelical purposes. Upon a tour of Germany in the 1820s, Thomas Clark was struck by the idea of publishing translations of German theology and biblical studies which could strengthen the kind of evangelical beliefs he held, and which the denomination he joined some years later, the Free Church, exemplified.⁵² In the 1830s, Clark's Biblical Cabinet published works by theologians who were touched by the *Erweckungsbewegung*: Friedrich Krummacker, Hengstenberg, Neander, and no less than six volumes from Tholuck. In combination with his nephew (of the same name), T. & T. Clark of Edinburgh then established the Foreign Theological Library imprint, which published Neander's nine volume *General History of the Christian Religion and Church* (1847–55), Hengstenberg's *Christology of the Old Testament* (4 vol., 1854–58), further volumes by Tholuck, and works by theologians whom Scottish Presbyterians considered evangelical, like Hermann Olshausen, Rudolph Stier and Tholuck's Halle colleague Julius Müller.

A basic theological orientation connects the German theologians with whom secessionist students studied and the translations made by the Free Church-connected T. & T. Clark. This orientation explains why the University of Bonn was also a destination for the secessionist students: from its establishment in 1818, the theological faculty was mixed confession and pro-Union, and remained a conservative stronghold of the *Vermittlungstheologie* until the 1870s.⁵³ Scottish Presbyterians found this mediating theology amenable to their own evangelical convictions. Beyond that, this theological orientation explains the faculties of choice for the second wave of Scottish Presbyterians to Germany, which encompassed the years 1850 to 1890, and now included Free Church students in addition to United Presbyterians, as well as smaller numbers from the Church of Scotland.⁵⁴ At this point it is of the utmost importance to tune out the cries of 'Teutonic infidelity' heard

Neander's influence was by no means limited to evangelicals, either. Mrs. Oliphant, *A Memoir of John Tulloch*, Edinburgh 1888, 59–60, records Tulloch, the future principal of St. Mary's College at St. Andrew's University and liberal churchman, as deeply impressed by Neander's lectures upon his 1847 visit.

⁵¹ Witte, *Das Leben Tholuck's* II (cf. fn. 27), 248.

⁵² See James Harvey, *The Publishing House of Messrs. T. & T. Clark*, Edinburgh, in: ET 51 (1939), 10–13; J. A. H. Dempster, *A History of T. & T. Clark*, Soham 1992. Richard W. Pfaff, *Anglo-American Patristic Translations 1866–1900*, in: JEH 28 (1977), 39–58, here 48, notes that Philip Schaff credited T. & T. Clark with doing more than anyone else to make German theological scholarship accessible to the English-speaking theological world.

⁵³ Asserted by McEwen, *The Life and Letters of John Cairns* (cf. fn. 3), 149, although not supported by the *Fasti*. On the Bonn theology faculty see J. F. Gerhard Goeters, Bonn, Universität, in: TRE 7, 75–79, especially 76–77.

⁵⁴ Marcus Dods (ed.), *The Early Letters of Marcus Dods, D.D.: 1850–1864*, London 1910, indicates that the future New College professor was anticipating studying in Germany in the early 1850s.

often in Victorian Britain to listen closely to how Scottish Presbyterians *themselves* described German theologians and schools of thought. For even when Scottish Presbyterians engaged in such bluster, they were nevertheless aware that, from an evangelical perspective, theology in Germany contained wholesome wheat along with much chaff. There was no such thing as the 'German theology' of this polemical literature. Instead, a variety of theological positions and schools were found in the German university faculties over the long nineteenth century. Even within a faculty diversity of opinion was possible. Further, it is essential when listening to how Scottish Presbyterians described nineteenth-century German theology to bracket out contemporary scholarship's carefully drawn categorizations like *Erweckungsbewegung*, *Neupietismus*, *Neuluthertum*, and *die Vermittlungstheologie*.⁵⁵ Evangelicals of this era did not use such neat categories.⁵⁶ They spoke, rather, of a montage of evangelical and orthodox theologians rooted in the *Erweckungsbewegung* and Schleiermacher's rejuvenation of Protestant theology, deeply opposed to the rationalistic theological tendencies in Germany. It went under the name of "Liberal Orthodox", "Liberal Evangelical", "Mediating school", "believing theologians", or just "Evangelical". For example, William Hastie included within this mediating evangelical school Johann Tobias Beck, Stier, and Tholuck, theologians whom most church historians would now classify as pietists or neo-pietists.⁵⁷ Upon the death of the Old Testament scholar Franz Delitzsch, his friend Stewart Salmond of the Free Church College, Aberdeen, wrote: "We owe much more than we have yet confessed to men like Ewald, Rothe, Hofmann, Beck, Tholuck, Müller, Dorner, Dollinger, not to speak of Schleiermacher, Neander, and others of earlier date [...]. May God raise up among us scholars of the same rank and of like spirit, able to wed the new learning of the present and the robust, evangelical faith of the past".⁵⁸ Under editor William Blaikie of New College, Edinburgh, *The Catholic Presbyterian* (the organ of the Presbyterian and Reformed Alliance) ran a series of articles in 1879–80 on contemporary evangelical German theologians. Included were the neo-Lutheran Christoph Luthardt and mediating theologians Isaak Dorner and August Ebrard.⁵⁹

⁵⁵ E.g. Felix Flückiger, *Die Protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 1975; Eckhard Lessing, *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart I: 1870–1918*, Göttingen 2000; F. W. Kantzenbach and Joachim Mehlhausen, *Neuluthertum*, in: TRE 24, 327–41; Michael Murrmann-Kahl, *Vermittlungstheologie*, in: TRE 34, 730–737.

⁵⁶ For some evangelical opinions see Schaff, *Germany* (cf. fn. 2), 155; Bainton, *Yale and German theology* (cf. fn. 40), 298; George Park Fisher, *History of Christian Doctrine*, Edinburgh 1896, 512–23; A. S. Peake, *The History of Theology*, in: A. S. Peake (ed.), *Germany in the Nineteenth Century*, Manchester, 129–184.

⁵⁷ William Hastie, Introduction, to: Frederic Lichtenberger, *History of German Theology in the Nineteenth Century*, Edinburgh 1889, xv.

⁵⁸ S. D. F. Salmond, *Franz Delitzsch: the Tribute of a Friend and Pupil*, in: ET 1 (1889/90), 201–203, here 201, 203.

⁵⁹ George Matheson, *Theologians of the Day- Dorner*, in: *The Catholic Presbyterian* 1 (1879), 350–58; idem, *Theologians of the Day- Ebrard*, in: *The Catholic Presbyterian* 2 (1879), 10–20; Alexander Stewart, *Theologians of the Day- Luthardt*, in: *The Catholic Presbyterian* 2 (1879), 446–54. Also see A. I. C. Heron, *An Exchange between Scotland and Germany in 1879: Ebrard of Erlangen and Matheson of Inellan*, in: SJTh 42 (1989), 341–366.

It is not surprising, then, that an inventory of the New College library from 1868 shows bookshelves full of divines whom church historians today would classify as neo-pietist, mediating, and neo-Lutheran.⁶⁰ During the decades 1850 to 1890, T. & T. Clark was making accessible in translation this German evangelical school: Johann Peter Lange, Dorner, Beck, Delitzsch, K. F. A. Kahnis, Richard Rothe, Friedrich Phillipi, Karl Nitzsch, Karl Ullmann, F. R. Frank, as well as Swiss evangelicals like Frédéric Godet and Alexandre Vinet. Of course, Scottish Presbyterians recognized diversity in this theological mosaic. Moreover, they were aware that this German evangelical group differed from their own evangelicalism in its more critical stance to the confessions of faith, enthusiasm for philosophical speculation, and willingness to concede errors of historical fact and detail in the Bible—this is what made some of them *liberal* evangelicals. Still, a stock evangelical faith was assumed between the Free Church and United Presbyterians and this German theological mosaic. The *British and Foreign Evangelical Review* (1853–89), closely linked with evangelical Presbyterians in Scotland, reviewed for its readers the contents of the mediating journal *Theologische Studien und Kritiken*, the *Jahrbücher für Deutsche Theologie* edited by Isaak Dorner, and the confessionalist *Theologische Zeitschrift* and *Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche*.⁶¹ It also translated articles that had originally appeared in these periodicals. Its mandate, of course, was to present a common evangelical front from Germany, Britain, and America against the forces of the theological rationalism and infidelity.⁶²

With one exception, the second wave of Scottish Presbyterian students to Germany consistently reached university faculties and/or professors who shared this common evangelical faith. The *Fasti* indicate that Tübingen, Heidelberg, Berlin, Leipzig, and Erlangen were the schools of choice between approximately 1850 and 1890. The faculties of theology at these universities were either of a conservative or mediating reputation, or they hosted evangelical professors, such as the University of Tübingen, where Beck and Gustav Oehler taught alongside the theological descendants of F. C. Baur.⁶³ The one exception was Göttingen's faculty of philosophy, where the Old Testament scholar G. H. August Ewald (1803–75) was a magnet for Scots keen to improve their language skills and historical sensibilities.⁶⁴ Although even Ewald, it was explained to Scottish evangelicals, owed much to the Württemberg pietism of Bengel!⁶⁵ The Free Churchman A. B. Davidson (1831–1902), who studied at Göttingen in 1854, was probably the most influential of Ewald's many foreign

⁶⁰ William Paterson (ed.), *Catalogue of the Printed Books and Manuscripts in the Library of the New College, Edinburgh*, Edinburgh 1868.

⁶¹ I have taken information about these journals from Friedrich Mildener, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie in 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1981, 239–252.

⁶² J. A. H. Dempster, *British and Foreign Evangelical Review*, in: *Dictionary of Scottish Theology and Church History* (cf. fn. 10), 95–96.

⁶³ Ulrich Köpf, Tübingen, Universität, in: TRE 34, 157–65, especially 161–64.

⁶⁴ J. Meyer, *Geschichte der Göttinger theologischen Fakultät*, in: ZGNKG 42 (1937), 7–107; Rudolph Smend, *Theologie in Göttingen*, in: Gerhard Besier/Edward Lohse (edd.), *Glaube-Bekenntnis-Kirchenrecht*, Göttingen 1989, 235–247.

⁶⁵ See Herman Freiherr von der Goltz, *Bengel and his School*, in: *British and Foreign Evangelical Review* 11 (1862), 304–42, here 339.

students. Davidson's biographer wrote: "In Old Testament and other Semitic studies he received effectual help elsewhere than in Edinburgh [...]. He went at the beginning of one of his summer vacations to Göttingen, where Ewald, the greatest Old Testament scholar of his time, was at the height of his power and fame. There he had doubtless much the same experiences as many another student in that pre-war time which now seems so far off". His biographer assures readers, however, that despite the deep mark Ewald made on Davidson, the Scotsman "kept his head and was rather inclined to be critical". In a teaching career that lasted until 1902, Davidson mediated an evangelical form of Ewald's understanding of the Old Testament as historical revelation to an entire generation of New College students (as well as using a translation of Ewald's Hebrew grammar as a textbook).⁶⁶ Davidson's protégé, the flashy William Robertson Smith, whose aggressive pursuit of a critical historical approach to the Bible landed him before the Free Church Assembly on heresy charges, also studied with Ewald, and to the end of his life counted him as one of his biggest influences. But it is typical of evangelical Presbyterians of this time that Robertson Smith combined study with Ewald with a summer semester (1867) in Bonn with J. P. Lange (1802–84),⁶⁷ whose conservative Biblical commentaries and *Das Leben Jesu* were published in Edinburgh at this time, and then Heidelberg, with the mediating divines Rothe and Friedrich Nippold.⁶⁸

Robertson Smith had been initially wary of going to Heidelberg. Scottish Presbyterians were ambivalent about Rothe (1799–1867), who formed the centre of the Heidelberg faculty during his professorships from 1837–49 and again 1854–67. Despite a converted heart, his speculative mind pushed the boundaries of evangelical and orthodox theology.⁶⁹ The conservative Calvinist John Laidlaw, professor of systematic theology at New College from 1881–1904, shows well this ambivalence. Laidlaw studied at Heidelberg in the summer of 1858.⁷⁰ While Daniel Schenkel was a "windbag" [*Schwätzer*], Rothe's words were gold. Laidlaw acclaimed him as the greatest Protestant theologian since Schleiermacher. Almost forty years later, he recalled lecture halls packed with students listening to Rothe lecture on the beauty of the mediation of the human and divine, church and world, *Wissenschaft* and piety. But Laidlaw implied that Rothe's insistence that the Bible was not the Word of God but merely an historical witness to it—and even then not divine revelation's only witness—was clearly less than the evangelical position on Scripture. Might it also be

⁶⁶ James Strahan, *Andrew Bruce Davidson*, London 1917, 66–67. Compare also with Roger Tomes, 'Learning a New Technique': The Reception of Biblical Criticism in the Non-Conformist Colleges, in: *JURCHS* 7 (2004), 288–314.

⁶⁷ S. D. F. Salmond, Professor William Robertson Smith, in: *ET* 5 (1894), 356–361, especially 358; J. Sutherland Black and George Chrystal, *The Life of William Robertson Smith*, London 1912, 55–95. See also Ronald Nelson, *The Theological Development of the Young Robertson Smith*, in: *EvQ* 45 (1973), 81–99.

⁶⁸ J. P. Lange, *The Life of the Lord Jesus Christ*, Edinburgh 1864. Lange's long tenure at Bonn from 1854–80 helped ensure the faculty's conservative character.

⁶⁹ Heinrich Bornkamm, *Die Heidelberger theologische Fakultät*, in: *Ruperto-Carola. Aus der Geschichte der Universität Heidelberg und ihrer Fakultäten*, Heidelberg 1961, 135–162; Gustav Adolph Benrath, *Heidelberg, Universität*, in: *TRE* 14, 574–81, especially 576–80.

⁷⁰ John Laidlaw, Richard Rothe, of Heidelberg, in: *ET* 10 (1899), 439–443.

the case that the ambivalence felt toward Rothe by evangelical Presbyterians owed *something* to the fact his Hegelian-influenced belief in the ultimate fusion of state and church sounded very much like the sanctification of the Erastian principle that Free Church and United Presbyterians disavowed? In any case, it is remarkable that twenty-five years after Rothe's death, T. & T. Clark's *Expository Times* was publishing in instalments his commentary on I John. Rothe's enduring popularity among British evangelicals, Scottish Presbyterians included, throughout the latter third of the Victorian era, in other words, long after the sort of speculative mediating theology he promoted was *passé* in Germany, is partly attributable to the fact that philosophical idealism was in vogue in Britain at the end of the nineteenth century. Hegel's thought was receiving much attention, especially at the universities of Oxford and Glasgow.⁷¹

Another mediating theologian, Isaak Dorner (1809–84), drew many Scottish Presbyterians and Congregationalists to Berlin. Indeed, the *Expository Times* reported: "Dorner has been singularly fortunate in the favour he enjoys with British students".⁷² As with Rothe, long after Dorner's own star had faded in Germany and, in fact, long after his death, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi* and *System der christlichen Glaubenslehre* remained influential in evangelical theology.⁷³ Already from the 1860s, Free Church and United Presbyterian theologians considered very seriously his criticism of the Chalcedonian Christology their confessional standards committed them to; they also appropriated many of his insights concerning the priority of the incarnation in theological methodology, and were challenged by his critique of the dualism inherent in evangelicalism's traditional view of redemption.⁷⁴ The personal link between Scottish divinity and Dorner also continued after his death: his son August Dorner warmly greeted the initial publication of the *The Catholic Presbyterian*, and hoped it would serve as a bridge for continued contact between Scotland and Germany.⁷⁵

Scottish Presbyterians flocked to the University of Erlangen c. 1850 to 1865.

This was the theology faculty's *Blütezeit*: August Ebrard (1818–88) and J. J. Herzog (1805–82) held the chair in Reformed theology, and the neo-Lutherans Gottfried Thomasius (1802–75), Hofmann (1810–77), and Delitzsch (1813–90) were famous.⁷⁶

⁷¹ See A. P. F. Sell, *Philosophical Idealism and Christian Belief*, New York 1995.

⁷² John S. Banks, *Our Debt to German Theology*, in: ET 4 (1892/93), 72–74, 121–122, 172–174, here 122. For an American Presbyterian perspective see Friedrich Wilhelm Graf/Johannes Wischmeyer, "Verständigung der Protestanten diesseits und jenseits des Ozeans" – die Korrespondenz zwischen Isaak August Dorner und Charles A. Briggs (1866–1884), in: JHMTh/ZNThG 15 (2008), 56–118.

⁷³ *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, Edinburgh 1861–72; *A System of Christian Doctrine*, Edinburgh 1880–1890.

⁷⁴ For example, Dorner on the Sinless Perfection of Christ, in: *British Foreign and Evangelical Review* 11 (1862), 583–632; Dorner on the Immutability of God, in: *British Foreign and Evangelical Review* 12 (1863), 348–77. Note especially Dorner's influence on James Orr, professor at the United Free Church College in Glasgow: *The Christian View of God and the World as Centring on the Incarnation*, Edinburgh 1893; *The Progress of Dogma*, London 1901. See further Glen G. Scorgie, *A Call for Continuity: the Theological Contribution of James Orr*, Macon 1988, especially 48; 50–51; 97; 111; 125; 155.

⁷⁵ J. A. Dorner in *Notes and Queries*, in: *The Catholic Presbyterian* 1 (1879), 159–60.

James Candlish (1835–97), who studied at Erlangen and later became professor of systematic theology at Glasgow Free Church College, wrote: "In these days, when so many students are, year by year in increasing number, flocking to the Universities in Germany, and studying the productions of its fertile minds, the University of Erlangen is one that has become of late a very favourite resort of this purpose. Many reasons might be assigned for this. For one thing, the place possesses no small attractions of an external kind. A quiet country town in Northern Bavaria, it lies amid pleasant and picturesque scenery [...]. Erlangen is a place where a summer may be pleasantly spent, and where the aspects of German life in town and country may be observed, free from the disturbing influence of tourists and travellers. And then, too, in its University it possesses attractions of a high order for the theologian. It may be said to be the head-quarters of the modern Lutheran orthodoxy".⁷⁷ The Erlangen school of neo-Lutheranism owed as much to the *Erweckungsbewegung* (as did Ebrard and Herzog) as it did to the doctrines of the Reformation, so among Scots it had the reputation as being evangelical, even despite the haughty attachment of many of its professors to the Book of Concord. Among the Erlangen faculty, Hofmann himself should be singled out for the profound influence he had on Scottish theology through his writings and through the Presbyterian students who attended his lectures. Hofmann's defence of supernatural revelation, God's saving action in Jesus Christ, and the authority of the Bible, suggested John Dickie, were valued by Scots as buttresses to orthodox and evangelical theology.⁷⁸ Dickie added, however, that Hofmann's insistence on the historical process of divine revelation weaned evangelical Presbyterians away from their strong view of the plenary verbal inspiration of the Bible, while his emphasis on the organic nature of Christian truth challenged the traditional Presbyterian tendency to systematize revelation into doctrine. Be that as it may, Hofmann's fingerprints are all over Robert Rainy's important *Delivery and Development of Christian Doctrine*.⁷⁹ Rainy (1826–1906), the principal of New College and ecclesiastical mastermind of the Free Church in the late Victorian era, leaned on Hofmann's concept of *Heilsgeschichte* to encourage Presbyterians to view revelation as above all historical. Further, he appropriated the Erlangen school's interpretation of confessions of faith as the living expression of the church's own progressive understanding of divine revelation, rather than as a *regula fidei* imposed from outside. Schaff had complained in 1857 that English-speaking Protestants had shut their eyes to the law of development, "which pervades all created life, all the

⁷⁶ Karlmann Beyschlag, *Die Erlanger Theologie*, Erlangen 1993, 58–111; Martin Heim, Erlangen, Universität, in: TRE 10, 159–64, especially 161–64.

⁷⁷ James Candlish, *German Discussions of the Atonement*, in: *British and Foreign Evangelical Review* 14 (1865), 121–147, here 121–122.

⁷⁸ John Dickie, *Fifty Years of British Theology: A Personal Retrospect*, Edinburgh 1937, 87–88. Alexander Robb, *Inspiration and Modern Criticism*, in: *The United Presbyterian Magazine* 21 (1877), 396–401, is a good example of Hofmann being enlisted to defend a traditional notion of inspiration from radical criticism.

⁷⁹ Robert Rainy, *Delivery and Development of Christian Doctrine*, Edinburgh 1874. One of Hofmann's Scottish students, S. D. F. Salmond, found that Davidson and Hofmann shared a similar method and goal. See Salmond, A. B. Davidson, D.D., in: ET 8 (1897), 441–46, 536–42.

works of God".⁸⁰ Rainy's *Delivery and Development of Christian Doctrine* shows that Scottish Presbyterian eyes were being opened to the law of historical development at work in revelation and church history – with help from neo-Lutheranism. Under Rainy's cautious oversight, the Free Church opened itself both to the historical analysis of biblical history and the need to revise the seventeenth-century Westminster Confession according to the consciousness of the nineteenth-century church.⁸¹

Franz Delitzsch's departure for Leipzig in 1867 drew students away from Erlangen to Saxony's famous university.⁸² Delitzsch was often acclaimed in the evangelical world as Germany's greatest evangelical divine.⁸³ He attracted numerous Scottish and American students, so many, in fact, that he led a seminar for English-speaking internationals. Evangelicals found a kindred soul in a man who would tell his English-speaking *Studienkreis* how "he found the Lord" as a young man, who vigorously defended supernatural revelation and the atoning death of Christ, and whose own commitment to the Lutheran standards – unlike Hengstenberg, whose reputation among Scottish Presbyterians lowered as his Lutheranism became higher – did not prevent warm fellowship with students of various denominations.⁸⁴ Upon his death in 1890, tributes to "the great evangelical divine of Leipzig" poured in from these former students.⁸⁵ All Scottish ministers owned at least a few of Delitzsch's commentaries, claimed one of his former students. Perhaps Scottish Presbyterians, like other American and British evangelicals, increasingly accepted the composite nature of the book of Isaiah and Wellhausen's documentary hypothesis in part because their respected mentor of "evangelical and conservative position" himself eventually accepted both.⁸⁶

Following the first and second waves of Scottish Presbyterian students to Germany leads to theology faculties that were 'awakened' and orthodox like Berlin, Bonn, Erlangen, and Leipzig, or that hosted professors of evangelical reputation, like Tholuck in Halle and Beck in Tübingen. The theological traffic leads not from

⁸⁰ Schaff, Germany (cf. fn. 2), 311.

⁸¹ K. R. Ross, *Church and Creed in Scotland*, Edinburgh 1988; James Lachlan MacLeod, *Revision of the Westminster Confession of Faith and the Free Church of Scotland's Declaratory Act of 1892*, in: J. Ligon Duncan (ed.), *The Westminster Confession into the 21st Century*, Fearn 2003, 343–366.

⁸² Günther Wartenberg, Leipzig, Universität, in: TRE 20, 721–29, esp. 725–29; Otto Kirn, *Die Leipziger theologische Fakultät in fünf Jahrhunderten*, Leipzig 1909, 198–221.

⁸³ E.g. *Short Notices: Biblical Commentary on the Old Testament*. By C. F. Keil, D.D., and F. Delitzsch, D.D., Professors of Theology, in: *The Biblical Repertory and Princeton Review* 36 (1864), 576.

⁸⁴ G. Elmsie Troup, Franz Delitzsch, in: ET 1 (1889/1890), 174–177. See also Salmond, Franz Delitzsch (cf. fn. 55), 201–203.

⁸⁵ Owen C. Whitehouse, Franz Delitzsch – Exegete and Theologian, in: ET 1 (1889/1890), 177–179, here 177.

⁸⁶ Samuel Ives Curtiss, Delitzsch on the Origin and Composition of the Pentateuch in: PR 2 (1882), 533–589, here 533. Curtiss lamented the direction Delitzsch was taking many evangelicals. A significant example is George Adam Smith, the United Free Church's most famous Old Testament scholar. He studied at Tübingen (1876) and with Delitzsch at Leipzig (1878), and became a popularizer of higher critical views. See Iain D. Campbell, *Fixing the Indemnity: The Life and Work of Sir George Adam Smith (1856–1942)*, Milton Keynes 2004.

'conservative' Scotland to 'liberal' Germany but from evangelical Scotland to evangelical Germany. This is not to say that Scottish Presbyterians students used German theology to serve a narrow and fixed theological program. "With respect to Scotland," Tholuck had told an American student in 1853, "it is no use—Scotland will not change—will have everything the way it was in the days of John Knox".⁸⁷ But Tholuck was wrong. During this period, Scottish students were being challenged and changed by their semesters in Germany and their reading of German theology. As the biographer of A. M. Fairbairn, a Scottish Congregationalist who had studied in Berlin with Dorner and Hengstenberg, wrote: "He had come from a land where religion was free but theology bound, to one where religion was bound but theology free".⁸⁸ The German evangelicals with whom Scots studied claimed the freedom to look for solutions to the burning philosophical and theological issues of the day apart from theology's past answers; *even* they—or, at least, many of them—gave history its rights over against Bible and church tradition. This worked to broaden evangelical theology in Scotland and beyond, and loosen Presbyterians' attachment to their creeds and confession.

Yet, it is equally clear that the results of the transforming encounter of Scottish Presbyterianism with the evangelical mediating theology in Germany were still falling within the limits of the evangelical spectrum. Nor were Scots uncritical of what they were hearing in lecture halls or reading in their studies. Glasgow Free Church College professor Thomas Lindsay, who was no foe of German scholarship, told students in an 1875 address that "Germany has well-nigh done all the work it can for theology in the meantime", because the university context of German theology had estranged it from the church. He added in reproach: "Germany has failed in a sympathetic construction of the development of dogma, just because dogma stands in the closest relation to the common life of the Christian Church or the Christian people, and so cannot be sympathetically apprehended or cultivated apart from that life".⁸⁹ And even as late as 1891, that old student of Neander and Tholuck, John Cairns, was maintaining that Scottish divinity's encounter with German theology was characterized by a critical sifting according to Reformed and evangelical criteria.⁹⁰

The explosion of Ritschlianism in Britain in the last decade of the nineteenth century propelled the third wave of Scottish Presbyterian students to Germany. It ended with the outbreak of the Great War. Scottish Presbyterians seemed to have discovered Albrecht Ritschl (1822–89) when Robertson Smith encountered him on his second sojourn to Germany in 1869.⁹¹ He praised Ritschl for grounding all theology upon the fact of Jesus Christ, for his evangelical doctrine of assurance, and

⁸⁷ Cited from Bainton, *Yale and German Theology* (cf. fn. 40), 300.

⁸⁸ Selbie, *The Life of Andrew Martin Fairbairn* (cf. fn. 45), 37–38.

⁸⁹ T. M. Lindsay, *The Study of Church History*, in: *College Addresses and Sermons*, Glasgow, 85.

⁹⁰ John Cairns, *Recent Dogmatic Thought in Scotland*, in: *PRR* 2 (1891), 193–215. See, similarly, John Laidlaw, *Modern Thought, Its Relation to Christianity and the Christian Church*, in: *PR* 6 (1885), 613–22, especially 614.

⁹¹ Black and Chrystal, *The Life of William Robertson Smith* (cf. fn. 64), 109–113. Troeltsch appears to have had little influence on Scottish divinity. See Hans Rollmann, *Die Beziehungen Ernst Troeltschs zu England und Schottland*, in: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (edd.), *Troeltsch-Studien 3: Protestantismus und Neuzeit*, Gütersloh 1984, 319–31, especially 319–20, 323–24.

his insistence upon the churchliness of theology. Oddly, he wildly misjudged Ritschl's program as "a sort of shrewd eclecticism which leaned decidedly to Calvinistic orthodoxy". A life-long friendship ensued between the two. Ritschl's entrance into Britain, however, stalled with the 1872 publication of the translation of volume one of *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*.⁹² Ritschlianism really only began to penetrate Scotland in the late 1880s, but became a force in the 1890s.⁹³ Controversy and debate over this new program raged over the next decades.⁹⁴ Indeed, one reason why Scottish theology in the late Victorian and Edwardian period is so fascinating is precisely because Ritschlianism and idealism were competing in the theological colleges and university faculties at the very same time.

In a rare instance of divergence, Church of Scotland students at century's end preferred the liberal University of Jena, perhaps to study with H. H. Wendt, whose works were known in Scotland.⁹⁵ The theology faculty at Berlin, which boasted the eminent Ritschlians Julius Kaftan and Adolph Harnack, was a destination for established church students as well as from the Free Church and United Presbyterian Church and, after 1900, United Free Church. But Marburg's Wilhelm Herrmann (1846–1922) was a phenomenon. David Cairns, the nephew of John Cairns, captured it in his autobiography.⁹⁶ Cairns (1862–1946) began studies at the United Presbyterian Divinity Hall in the late 1880s: the student body was agitated by questions of the reliability of the gospels and the reality of God, and felt isolated from their professors whose theological opinions (Cairns recalled) seemed to belong a more tranquil age of faith. Cairns supposed that many good students were lost to ministry in the evangelical Presbyterian churches at this time because the traditional *Weltanschauung* was too narrow for their questions and doubts. Ritschlianism made inroads into this troubled context. Evangelicals traditionally focussed on the Bible, Christ and his work on the cross, and practical Christianity. It was also, in the Victorian era at least, a species of cultural Protestantism. These were *Anknüpfungspunkte* with the Ritschlian call to go 'back to Christ', to focus on the actual work of Christ rather than speculate about his nature and incarnation, and to live out his ethical vision of the kingdom of God. Moreover, a Ritschlian like Herrmann offered solace to battered evangelicals like Cairns: Jesus' inspiring teaching instead of the old dogmas which were under fire as morally repugnant or tainted by metaphysical speculation; a faith

⁹² Albrecht Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* I, Edinburgh 1872.

⁹³ As late as 1889, Church of Scotland theologian George Galloway was introducing Ritschl to English-speaking Protestants in *The Theology of Ritschl*, in: PR 10 (1889), 192–209.

⁹⁴ E.g. James Orr, *The Ritschlian Theology and the Evangelical Faith*, London 1897; Alexander Mair, *The Modern Cry of 'Back to Christ'*, in: *The United Presbyterian Magazine* 14 (1897), 701–706; Robert Mackintosh, *Albrecht Ritschl and His School*, London 1915. The influx of Ritschlianism into Britain is handled well by A. P. F. Sell, *Ritschl Appraised: Then and Now*, in: RTR 38 (1979), 33–41. L. E. Elliot-Binns, *English Thought 1860–1900: the Theological Aspects*, London 1956, 79, errs in thinking Ritschlianism was confined to Scotland. He overlooks the fact that English Congregationalists took Ritschl's theology seriously, even if its main interpreters, Robert Mackintosh, A. E. Garvie and Peter Taylor Forsyth, were transplanted Scots.

⁹⁵ E.g. H. H. Wendt, *The Teaching of Jesus*, Edinburgh 1892.

⁹⁶ For what follows see David S. Cairns, *An Autobiography*, London 1950, 123–137. See also Hans Schneider, *Marburg, Universität*, in: TRE 22, 68–75, esp. 71–73.

kept safe from historical critics' scalpel work on the Bible because the present Christ made himself real to souls through the experience of faith. Students returning from studies in Germany began telling of a great prophet in Marburg. Cairns left with two friends to find out for himself. He recalled the atmosphere in Herrmann's lecture-room as like a prayer meeting; tears streamed down Herrmann's face as he warned his students of the dangers of materialistic science; students flocked to him as to the worship of a hero. Herrmann spoke about *Gott* like all German theologians did, Cairns remembered thinking, but *only* the Ritschlians and not the neo-Hegelians spoke about *den lebendigen Gott*. Unlike in America, where Ritschlianism bore great fruit as the 'social gospel', very few Scots fully converted to this school, although elements of the Ritschlian program influenced Scottish pulpits and lecture rooms. The great Scottish theologians who came of age before the First World War and exerted such influence up until the 1950s in theological scholarship and in the ecumenical movement, like H. R. Mackintosh, John and Donald Baillie, and Cairns, all studied with Herrmann during this period.⁹⁷

Did the third wave of students to Germany take place on the change of the tide? Secondary sources often depict the 1880s and 1890s as the time when orthodox doctrines and evangelical views on revelation and the Bible began to crumble before the juggernaut of German theology and biblical studies.⁹⁸ The late Victorian era saw the United Presbyterians and the Free Church pass declarations that permitted a more generous interpretation of the Westminster Confession; several prominent professors in the Free Church and United Free Church were formally accused before the General Assembly of unorthodox beliefs about the Bible. By the turn of the century, 'believing criticism' was becoming widely accepted, and, as David Bebbington argues, evangelicalism was becoming insecure, even if it maintained numerical dominance into the early twentieth century.⁹⁹ Is it a coincidence that John Dickie remembered Scots fawning over German theology in the last two decades of the nineteenth century? "The ultimate problems of theology and Bible [were being] tackled with great courage, and even something like finality [...] in Berlin, Göttingen, and Marburg".¹⁰⁰ Herrmann's answers to such ultimate problems may have seemed especially convincing: one United Free Church student at Marburg not only encountered "coffee and rolls such as the British kitchen never achieved", but also answers to his deep theological questions.¹⁰¹ That New College's Marcus Dods could jest with Henry Sloane Coffin of Union Seminary that they should write their next books "in

⁹⁷ A. C. Cheyne, The Baillie Brothers: A Biographical Introduction, in: David Fergusson (ed.), *Christ, Church, and Society: Essays on John Baillie and Donald Baillie*, Edinburgh 1993, 3–39; Robert R. Redman, H.R. Mackintosh's Contribution to Christology and Soteriology in the Twentieth Century, in: *SJTh* 41 (1988), 517–534. The American Presbyterian and fundamentalist leader J. Gresham Machen also studied under Herrmann. See D. G. Hart, *Defending the Faith: J. Gresham Machen and the Crisis of Conservative Protestantism in Modern America*, Baltimore 1994, 21–24.

⁹⁸ E.g. Drummond/Bullock, *The Church in Late Victorian Scotland 1874–1900* (cf. fn. 10), 215–297.

⁹⁹ Bebbington, *The Dominance of Evangelicalism* (cf. fn. 19), 252–267.

¹⁰⁰ Dickie, *Fifty Years of British Theology* (cf. fn. 75), 5.

¹⁰¹ Robert W. Stewart, At a German University, in: *The Union Magazine* 3 (1903), 492–496, here 492.

German under some jaw-breaking name” in order to gain publicity suggests an atmosphere where *Wissen* carried instant authority.¹⁰² The published letters of United Free Church professors from this era are peppered *mit deutschen Wörtern*.¹⁰³

I would caution, however, against reading theological traffic from Scotland to Germany in this period as simply as Dickie and others do, as well as imposing on late nineteenth-century Scotland a ‘liberal versus conservative’ grid more appropriate to the modernist-fundamentalist controversies which occurred two or three decades later in America.¹⁰⁴ For the evangelical Presbyterian tradition in Scotland experienced not only clash and controversy during this period but also significant *continuity* with the evangelicalism of preceding generations. This continuity was twofold. First, despite heresy trials, declaratory acts, fin de siècle anxiety over the future of Protestantism, and everything connected with “Victorian Scotland’s religious revolution”, evangelical Scottish Presbyterianism was still rooted in its theological heritage.¹⁰⁵ T. K. Cheyne, looking north to Scotland from Oxford University in 1893, found the conservative *Geist* of Tholuck at work in the Free Church rather than that of more negative criticism. This spirit allowed historical criticism to be applied to the Scriptures, but prevented it from running reckless by binding it to a presupposition of supernatural revelation and the needs of evangelical spirituality.¹⁰⁶ In fact, around the same time, S. D. F. Salmond judged German theology’s influence in Scotland to be in decline.¹⁰⁷ His opinion is most certainly incorrect, but it provides nonetheless an interesting contrast to views that simply assume the opposite. Likewise, in 1893 the Free Church minister Norman Walker explained in an American journal that the “spirit of change” many believed to be the *Zeitgeist* had not penetrated deeply into the Presbyterian churches in Scotland. Most ministers and most of the people in the pew are solidly evangelical, argued Walker, and the most recently published biblical commentaries from all three Presbyterian denominations are still essentially traditional in their conclusions, even if they acknowledge problems with older evangelical views of inerrancy and inspiration. Even the Free Church’s controversial Declaratory Act was deeply conservative: it conceded only what it had to, and imposed itself on no one.¹⁰⁸

This first line of continuity deserves more argumentation than can be provided here. In keeping with the focus of this paper, the second line of continuity connects the third wave of land-leaping students of divinity to its predecessors. Ritschlians like Harnack and Herrmann are, of course, classified as liberal Protestants par excellence. We should not, however, assume that because Scottish Presbyterian students deliberately sought out (especially) Herrmann, they were surrendering their evangelical-

¹⁰² Marcus Dods (ed.), *The Later Letters of Marcus Dods, D.D.*, London 1911, 235–36.

¹⁰³ E.g. W. R. Nicoll, *Letters of Principal James Denney to W. Robertson Nicoll: 1893–1917*, London 1918.

¹⁰⁴ The essence of this mistake is to read back the full-grown American fundamentalism of the 1920s and 1930s onto some of its seeds in late nineteenth-century evangelicalism.

¹⁰⁵ The phrase is from Cheyne, *The Transforming of the Kirk* (cf. fn. 10).

¹⁰⁶ T. K. Cheyne, *Old Testament Criticism: Biographies, Description and Critical Studies*, London 1893, 213.

¹⁰⁷ Salmond, *Franz Delitzsch* (cf. fn. 55), 201.

¹⁰⁸ Walker, *Present Theological Drifts in Scotland* (cf. fn. 13), 25–27.

ism to liberal Protestantism. Ritschlianism, as some of its critics acknowledged, often sought to be and looked conservative, even if its effects may not have been.¹⁰⁹ This was, in fact, David Cairns' point: his journey to Herrmann in Marburg was to salvage his evangelical beliefs. That Marburg, then, was the chief destination of the third wave of Scottish Presbyterian students to Germany does not necessarily prove discontinuity with the earlier generations of students who sought out evangelical faculties or professors. In the same way, Robertson Smith thought his controversial views on divine revelation and biblical history, which owed much to Ewald and Ritschl, were not leading him away from evangelical esteem for the Bible but back to the even purer evangelicalism of the Reformers. "His own theological position was that of the Reformers", claimed one of his supporters. "The fault that he found with their successors, divines of the schools of Chemnitz, Turretin, Maestricht, and the followers of these in our own time, was that they had departed in large measure from the theology of the Reformers, and his object was to bring men back to the teaching of Luther and Calvin and Zwingli".¹¹⁰ It is disputable if Robertson Smith's views really do coincide with the Reformers' doctrine of Scripture, but church historians should at least respect his explicit intent to use German theologians like Ritschl to renew an *evangelical* doctrine of Scripture. In the same way, that theological historiography after Barth has equated Ritschlianism with liberal Protestantism should not blind historians to the intent of Presbyterian students of this era to use elements in Ritschlianism for rebuilding evangelical theology.

IV. Conclusion

Following the land-leaping students of divinity from Scotland to Germany sheds light on the relationship between British and German Protestantism in the nineteenth century, the modern history of Scottish Presbyterianism, and the development of the 'evangelical mind'. The trails these students have left behind do not always lead to the usual conclusions church historians and historical theologians have drawn. Namely, the flashpoints of ecclesiastical and theological controversy in the nineteenth century, and the sensationalist depictions in Victorian religious literature of German theologians as an "infidel army [...] of [...] high-flying, transcendental, visionary, arrogant, pantheistic philosophists", are not the best gauges of how nineteenth-century *deutsche Theologie* was received by Anglo-American divinity.¹¹¹ Further, it was not only liberal theological movements in Britain and America who welcomed German theology. A cause célèbre like the novelist George Eliot (1819–88), who translated Strauß and Feuerbach after having had her evangelicalism ravaged, may draw attention, but more typical was a Presbyterian student like John Cairns, whose

¹⁰⁹ See Caspar Wistar Hodge, *The Significance of the Reformed Theology Today*, in: PTR 20 (1922), 1–14, especially 6–7; Robert Mackintosh, *Historical*, in: DCG I, New York, 726–728; Peter Bayne, *The Free Church of Scotland: Her Origins, Founders and Testimony*, Edinburgh 1894, v–vi; Adolph Zahn, *The Drift of Dogmatic Thought in Germany during the Last Decade*, in: PRR 2 (1891), 443–458, especially 447–53.

¹¹⁰ Salmond, *Professor William Robertson Smith* (cf. fn. 64), 361.

¹¹¹ Citation from Hodge, *Review Article I* (cf. fn. 14), 182.

studies with Tholuck and Neander strengthened and refined his evangelical convictions. And Thomas Carlyle's famous rhetorical question is more provocative than plausible: "have my countrymen's heads become turnips when they think that they can hold the premises of German unbelief and draw the conclusions of Scottish Evangelical Orthodoxy?"¹¹² On the contrary, most Scottish students visited German theology faculties and scholars that held many of their evangelical convictions. While there, they critically appropriated some of the premises of the mediating, evangelical theology to draw anew the conclusions of Scottish orthodoxy. Mapping where evangelical Presbyterians studied in Germany in the nineteenth century reflects the complexity of German theology during this time; it helps church historians depict the effect of German theology on Protestantism in Scotland and beyond in full colour, rather than in simplistic black and white.

During the years 1840 to 1914, the ancient routes that connected Scottish divinity to the European universities led almost exclusively to Germany. But the *Wander- und Studienjahr* that was so popular with evangelical Presbyterian students largely ended with the First World War. The Great War was an extreme religious shock for *die deutschen-freundlichen* Scottish Presbyterians, indeed, much more so than in England.¹¹³ Even after the end of the war, lingering bitterness and mistrust between the nations, as well as the turbulence in the Weimar Republic, did not encourage them to return in any great number to Germany. And yet by 1937, George Hendry, who later became a professor of systematic theology at Princeton Seminary, was reminding his countrymen of those old routes to the Continent: "Scottish theology has to find its true affinity with the theology of continental Protestantism rather than with that of England and America".¹¹⁴ Only now, the rise of neo-orthodoxy would make Germany a *Raststätte* on the road to Switzerland.

Abstract

Schon seit der Reformation hatte die Schottische Theologie enge Beziehungen zu protestantischen Schulen und theologischen Universitätsfakultäten auf dem Kontinent. Im 19. Jahrhundert bestand eine große Anzahl der vielen internationalen Studenten, die in deutschen Universitäten Theologie studierten, aus schottischen Presbyterianern. Dieser Artikel analysiert unter anderem, wo in Deutschland diese schottischen Presbyterianer studierten. Trotz des allgemeinen Vorurteils der englischsprachigen Theologie, dass die deutsche Theologie des 19. Jahrhunderts überwiegend liberal war und besonders von liberalen theologischen Strömungen in Amerika und England geschätzt wurde, gibt es doch deutliche Hinweise darauf, dass schottische Presbyterianer wiederkehrend Fakultäten oder Professoren aufsuchten, die den Ruf hatten, ihre konservativen und evangelikalen Glaubensgrundsätze zu teilen. Solche Verbindungen, wie z.B. zwischen der Vermittlungstheologie oder dem Neuluthertum und den evangelikalen schottischen Kirchen, ermöglichen, eine bisher übersehene Dimension der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts aufzuzeigen.

¹¹² This remark might very well be apocryphal. It is always cited without reference.

¹¹³ Stewart J. Brown, 'A Solemn Purification by Fire': Responses to the Great War in the Scottish Presbyterian Churches, 1914–1919, in: JEH 45 (1994), 82–104.

¹¹⁴ George S. Hendry, *God the Creator*, London 1937, viii.

Since the Reformation, Scottish theology has had strong ties to Protestant seminaries and university faculties of theology on the Continent. In the nineteenth century, Scottish Presbyterians comprised a large section of the many international students who studied theology in the German universities. This article analyses where in Germany Scottish Presbyterians studied. Despite the common prejudice in English-speaking theology that German theology in the nineteenth century was largely 'liberal' and was welcomed most of all by liberal theological movements in American and the British Empire, the evidence suggests that Scottish Presbyterians typically sought out faculties or professors who were reputed to share their conservative and evangelical beliefs. Such links between German movements like the *Vermittlungstheologie* or *Neuluthertum* and the evangelical Scottish Presbyterian churches recovers an overlooked dimension of nineteenth-century Protestant theology.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Todd Statham, S.T.M.
Faculty of Religious Studies
McGill University
3520 University Street
Montreal, Quebec
H3A 2A7
Canada

Gegenwärtige Korrespondenzadresse:
Dorfstraße 23
24568 Winsen
Deutschland

Prof. Dr. theol. Dr. phil. Harm Klueting
Universität zu Köln
Historisches Seminar I
Institut für Katholische Theologie
Albertus-Magnus-Platz
50923 Köln

Université de Fribourg
Faculté de théologie, Département
de patristique et d'histoire de l'église
Séminaire de Sion
Route du Château d'Affry 11
CH-1762 Givisiez/Fribourg

Prof. Dr. Thomas Haye
Georg-August-Universität Göttingen
Zentrum für Mittelalter-
und Frühneuzeitforschung
Abteilung für Lateinische Philologie
des Mittelalters und der Neuzeit
Humboldtallee 19
37073 Göttingen

Prof. Dr. Andreas Odenthal
Eberhard-Karls-Universität Tübingen
Katholisch Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft
Liebermeisterstraße 18
72076 Tübingen

Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 02/2010:

David D'Avray und Julia Walworth, The Council of Trent and Print Culture. Documents in the archive of the Congregatio Concilii

Aloysa Jostes, Das Selbstverständnis der Devotio Moderna im Wandel

Stefan Michel, *Doctrina et consolatio*. Zur katechetischen Funktion der Trost- und Leichenpredigt bei Johann Mathesius (1504–1565)

Manfred Weitlauff, Der Siegeszug des Ultramontanismus von Febronius bis in die Gegenwart. Eine Streitschrift

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Die Benediktinischen Mönchs- und Nonnenklöster in Österreich und Südtirol, bearb. von Ulrich Faust und Waltraud Krassnig, München, Bd. 1 2000 (843 S. plus 1 Überblickskarte und 3 Detailkarten), Bd. 2 2001 (923 S.), Bd. 3 2002 (851 plus 180 S. Register).

Die drei Bände, in kurzem Abstand zwischen 2000–2002 erschienen und der Vf. im Sommer 2009 zur Besprechung überantwortet, erfassen – heutige politische Staatsgrenzen neigierend und nach Italien und in einem Fall auch nach Slowenien übergreifend – die insgesamt 66 Männer- und Frauenklöster in der Definition einer Austria Benedictina: Karantanien mit seinen Nachbargebieten, die bayrisch-alemanische Alpenregion und den Donauraum hauptsächlich auf den Gebieten der Bistümer Salzburg und Passau, aber auch der Bistümer Freising und Brixen sowie des Patriarchats Aquileja. Die insgesamt gut 2600 Textseiten, komplettiert durch ein Orts-, Personen- und teilweise Sachregister im 3. Band, gönnen den einzelnen Klöstern viel Raum. Die 53 MitarbeiterInnen des Bandes, darunter 23 Ordensbrüder und eine -schwester, folgen dem verabredeten Aufbau der Germania Benedictina und unterliegen damit natürlich auch den vorgegebenen Zwängen einer solch großen Unternehmung (Historische Namensformen, politische und kirchliche Topographie, Patrone, geschichtlicher Überblick, wirtschaftliche, rechtliche und soziale Verhältnisse, Priorate und Propsteien, inkorporierte Pfarreien, Bibliotheksgeschichte, Bau- und Kunstgeschichte, Äbte und Administratoren, gedruckte Quellen, Literatur, Archivalien, Ansichten und Pläne, Sphragistik und Heraldik). Einige Beiträge entwickeln umfangreiche Einzelstudien mit z. T. mehr als hundert Seiten; dazu zählen die Bearbeitungen der Klöster Admont, Kremsmünster, Melk, Michaelbeuern, St. Peter in Salzburg, Seitenstetten und Sonnenburg. Dagegen fallen die von Birnbacher, Faust, Groß, Lechner, Ellegast und Lashofer verfassten Teile der Einleitung zum Benediktinertum in Österreich mit gerade einmal 55 Seiten geradezu knapp aus. Sie orientieren sich an den großen

Reformschüben: der cluniazensischen Reform des 10. Jahrhunderts, der hochmittelalterlichen ‚libertas ecclesiae‘-Bewegung, den spätmittelalterlichen Reformen, die im besprochenen Gebiet das Kloster Melk anführte, und der Gegenreformation, der österreichischen Sonderentwicklung des Josephinismus im 18. Jahrhundert und den Entwicklungen des 20. Jahrhunderts.

Die Ausrichtung bleibt bei den meisten Beiträgen eine stark monastische, so dass man, vor allem von Seiten der Geschichtswissenschaft, sich sowohl in der Einleitung als auch in den Einzelbearbeitungen doch oftmals eine stärkere Diskussion mit den neueren Forschungsfragen wünschen möchte. Trotz einer Fülle entsprechender Untersuchungen im letzten Vierteljahrhundert vermisst man eine dezidierte Auseinandersetzung mit den Besonderheiten der Frauengemeinschaften; nur wenige Worte, mit Ausnahme der Epoche des Josephinismus, berücksichtigen die Instrumentalisierung von Klöstern und Stiften durch fürstliche Herrschaft; die Bedeutung einzelner monastischer Gemeinschaften für die wirtschaftliche Entwicklung ihrer Umgebung wird – bei aller Erwähnung wirtschaftlicher Besitzstandsveränderungen – kaum angesprochen; das Verhältnis der verschiedenen Ebenen des liturgischen, geistlichen und pragmatischen Schriftgutes, gar in Relation zu bildlichen Quellen, findet kein Interesse, und bei dem Unterthema ‚Bau- und Kunstgeschichte‘ hätten sicherlich die in vielen Klöstern vorhandenen und nicht nur für das bauliche Ensemble bedeutenden Gartenanlagen eine intensivere Betrachtung verdient.

Trotz dieser einzelnen Kritikpunkte ist es aller Anerkennung wert, mit diesen drei Bänden – und ich gestatte mir eine Verneigung vor der Arbeit der Herausgeber und ihrer MitarbeiterInnen – im Sinne eines klar gegliederten Nachschlagewerkes eine komplette und höchst informative Übersicht über die benediktinischen Klöster Österreichs und Südtirols vorgelegt zu haben.

Ich würde mir erhoffen, dass die Herausgeber der Germania Benedictina die folgende

Frage als Interesse an ihrer Arbeit und hoffentlich konstruktive Anregung verstehen: Wäre es nicht eine Überlegung wert, als eigenen Gliederungspunkt auch die aktuelle Nutzung, die heutige Begehrbarkeit und die zum Zeitpunkt der Veröffentlichung bekannten Besonderheiten einer Klosteranlage zu benennen? Einiges davon mag eher in einen touristischen Führer gehören, wie z.B. die vorbildliche Audioführung und der ‚Garten der Religionen‘ im Kloster Altenburg. Doch markiert nicht gerade auch diese Öffnung vieler Klosteranlagen und noch existenter Klostersgemeinschaften eine neue Etappe ihrer Entwicklung? Und stellen sich nicht auch viele Klöster diesen neuen Herausforderungen – als geistige Gemeinschaft oder als von nicht-klosterlicher Seite betriebene Unternehmung – mit einer solchen Bravour, dass es gleichzeitig das Bewusstsein für ihre Geschichte in der nicht-monastischen Welt stärkt?

Gudrun Gleba

Osnabrück

Feil, Ernst: *Religio*. [Erster Band:] Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 290 S., kart., ISBN: 3-525-55143-6. Zweiter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540–1620), ebd., 1997, 372 S., gbd., ISBN: 3-525-55178-9. Dritter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert, ebd., 2001, 542 S., gbd., ISBN: 3-525-55187-8. Vierter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Ebd., 2007, 1006 S., gbd., ISBN: 978-3-525-55199-8 (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36, 70, 79, 91). Feil, Ernst (Hrsg.): *Streitfall „Religion“*. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 21), Münster: LIT 2000, VI, 190 S., kart., ISBN: 3-8258-4525-7.

Im Jahre 1980, berichtet der Verfasser, habe er „begonnen, die Geschichte des Begriffs und des Verständnisses von ‚religio‘ aufzuarbeiten“ (*Streitfall „Religion“*, I, 1; 17). Mit dem Erscheinen des vierten und letzten Bandes Ende 2007 gelang es ihm, das von Band zu Band umfangreicher werdende Werk, „das wie von Anfang an geplant, bis zum Deutschen Idealismus reicht“, abzuschließen (IV, 8). Damit liegt eine bisher wohl einmalig ausführliche Studie zu dem für alle Kulturwissenschaften gleichermaßen (ja, neuerdings einige Naturwissen-

schaften, die ‚Religion‘ beschlagnahmen!), also interdisziplinär zweifellos bedeutendem Begriff ‚Religion‘ vor, die Gebrauch und Verständnis des Wortes von der Antike bis an den Anfang des 19. Jahrhunderts vorführt. Ein Lebenwerk, darf der Rezensent sagen, ist vollendet.

(1) Eine weiter differenzierende *Inhaltsangabe* zu einem derart umfangreichen Werk ist im Rahmen einer Rezension natürlich unmöglich; der Rezensent ist ihrer aber glücklicherweise auch überhoben, da Ernst Feil sie selbst vorgelegt hat: vorläufig im Jahre 2000 (*Streitfall „Religion“*, 18–22; leicht greifbar und in äußerst prägnanter Form dann in der vierten Auflage von *Religion in Geschichte und Gegenwart* 7 (2004) 263–274; zu berücksichtigen ist auch Feils Beitrag zur Begriffsgeschichte von „Religion“ „(v)om Beginn der Neuzeit bis zur Frühaufklärung“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (HWP 8 [1992] 646–653), während der Verfasser an entsprechenden Einträgen in der *Theologischen Realenzyklopädie* nicht beteiligt war (Feil beklagt, daß diese 1997, gemeint ist wohl TRE 28,522–526, „allem Anschein nach anonymisiert Ergebnisse des ersten Teils enthält“ [III, 9], obwohl sich Falk Wagner fünfmal auf ihn bezieht).

Im folgenden soll wegen ihrer Bedeutung die *Konzeption* des Gesamtwerkes das ‚Achtergewicht‘ erhalten (4). Bemerkungen zur *Methode* (2) des Werkes und zur Behandlung der *Quellen* (3) werden vorangestellt.

(2) Der Verfasser zieht es, nach der Erörterung des lateinischen und griechischen Sprachgebrauchs, der auch auf die Septuaginta und die Vulgata ausgedehnt wird (I, 32–56; nicht aber auf die frühneuzeitlichen lateinischen Bibelübersetzungen, z. B. von Sebastian Castellio [1551] und Sebastian Schmidt [postum 1696, definitiv 1708]), vor, den Gebrauch von ‚religio‘, später des Lehnwortes ‚Religion‘, an einzelnen Autoren (II, 21), beginnend mit Tertullian und schließend mit Schelling, vorzuführen. So entsteht eine lange Reihe von um diesen Begriff zentrierten Personal-Porträts. Der Verfasser berichtet, dass er dem Rat von Gutachtern der DFG nicht gefolgt sei, er solle sich „auf wenige ausgewählte Positionen beschränken“ (II, 8). Ernst Feil macht dagegen mit Recht geltend (und vermochte sich offenbar durchzusetzen), diese Methode würde vorher zementieren, „welche die für dieses Thema maßgeblichen Autoren sind“ (II, 8). Das Gesamtwerk mit seinen gegen 2300 Seiten wird sicher nur von wenigen durchgearbeitet werden; viele werden es nur „überfliegen“ (III, 473). Großen Nutzen verspricht sich der Rezensent aber davon, daß jeder, der zu einem der, neben bekannten auch sehr vielen unbe-

kannten behandelten Autoren forscht und schreibt, grundsätzlich auch bei Feil nachsieht, wie sich bei seinem Autor das Religionsproblem darstellt. Trotz des großen Umfangs weiß der Verfasser um „die Gefahr, daß wichtige Autoren [...] unberücksichtigt bleiben“ (II,21), so „daß mancher Leser den einen oder anderen ihm wichtigen Autor ganz vermißt“ (III,9). So ist es dem Rezensenten in der Tat gegangen. Es ist zwar richtig, daß Georg Calixt 1619 erstmals „die ‚religio‘ in grundlegenden theologische Überlegungen einbezogen“ hat (III,27,100). Mit dem bloßen Hinweis auf Walter Sparns Werk *Wiederkehr der Metaphysik* von 1976 (III,20, Anm.1) fehlt aber der noch bedeutendere Schritt, daß Balthasar Meisner 1625 erstmals „religio“ zum Gegenstand der Theologie erklärt und damit in ihren Mittelpunkt rückt (nicht erst der Meisner folgende Abraham Kalau, wie Feil meint [III,34,35,37f.]) und damit eine folgenreiche Entwicklung einleitete: „Erst so wird das Materialobjekt der Theologie zum integrierenden Formalobjekt“ (Sparn, 32). Um zur Methode zurückzukehren: Zeitliche Quer- und Längsschnitte werden kaum geboten. Das hängt damit zusammen, daß der Verfasser wenigstens bis ins 18. Jahrhundert hinein für sein Thema „keine auch nur einigermaßen kontinuierliche Entwicklung aufweisen“ kann (II, 334 mit Anm.1; III,472). Zwar wird zu jedem der von Feil gebildeten Abschnitte, beispielsweise „Altprotestantische Schultheologie“ samt römischer „Gegenspieler“ (III,5,17–100) oder „Evangelische Schultheologie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts“ (IV,21–66), welche Leser dieser Zeitschrift besonders interessieren werden (aber gefährdet waren; dazu vgl. II,9!), eine „Zusammenfassung“ geboten, und auch die Bände werden mit einer Zusammenfassung oder einem „Rückblick und Ausblick“ geschlossen. Aber es fällt auf, wie vorsichtig der Verfasser angesichts der Vielstimmigkeit der von ihm analysierten Quellen mit Verallgemeinerungen ist (was nur zur Begrüßung ist angesichts von Forscher[innen], die immer noch alle Quellen teleologisch ausblenden, die in ihr Konzept nicht passen oder es unhistorisch in sie hineininterpretieren). So kann man sich zwar klarmachen, daß ‚religio naturalis‘, zuerst belegbar 1586 bei Christophe de Cheffontaines (II,277,340), vom 16. bis zum 18. Jahrhundert ein nur historischer, vergangener, verllorener Tatbestand ist und somit „keine neuzeitliche ‚natürliche Religion‘ darstellt, sondern allenfalls deren Voraussetzung. Denn sie meint die ‚religio‘ des Anfangs, deren Verfall dann Gott durch seine Intervention wieder erneuern mußte“ (II,314; vgl. speziell zu den Arminianern III,101f.); besonders prägnant sagt Abraham

Kalau 1655 (von Feil III,39 nicht mitzitiert), daß nach dem Fall „non extiterint uspiam, qui solius naturae ductum sequuti“ sind (*Systema loc. theol.*, I,128)! Diese frühneuzeitliche Sicht kommt etwa bei Winfried Schröder „(n)eben dem verbreiteten Topos [...], demzufolge die reine n.[atürliche] R.[eligion] den positiven Religionen als ihren (!) historischen Degenerationsformen historisch vorausgeht [...]“ (HWP 8 [1992] 719), nicht klar zum Ausdruck. Kann man sich also zu der allmählichen Peripetie dieses Begriffs zu einem Gegenwartsphänomen aus Feils Bänden I–III ein genaues historisches Verlaufsbild machen, auch wenn es keinen eigentlichen Längsschnitt gibt, so nicht zu dem doch eine neue Reflexionsstufe bezeichnenden Ausdruck ‚Wesen der Religion‘, da der Verfasser diesem keine sonderliche Aufmerksamkeit zuwendet. „Essentials of Religion“ belegt Feil zuerst 1671 bei Joseph Glanvill, ähnlich 1678 bei Ralph Cudworth (III,393,366; bei Cudworth steht übrigens auch der früheste Beleg für „*Philosophy of Religion*“, wie Günter Frank jüngst nachgewiesen hat [*Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003,18,261]; gegen III,479f. und *Streitfall* „Religion“,11); „Religionis Christianae essentia“ abgeboten von ihren „accessoria“ 1707 bei Pierre Poirret (III,310f., 314,318), „Wesen der Religion“ erstmals 1733 bei Johann Conrad Dippel (IV,137). Aber Marie Hubers 1738 offensichtlich darauf aufbauenden anonym veröffentlichten, doch bald als von ihr stammend erkannten *Lettres sur la religion essentielle à l'Homme, distinguée de ce qui n'est que l'Accessoire* samt den Reaktionen darauf, insbesondere Johann Jacob Breitingers schon 1741 erschienene *De principiis in examinanda et definienda Religionis essentia [...] adhibendis amica disputatio* finden, obwohl ‚Wesen der Religion‘ hier bereits in den Titel von Publikationen vordringt, bei Feil keine Beachtung (hierzu Jan Loop: „Deismus in der Schweiz. Zürcher Reaktionen auf Marie Hubers *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, in: Anett Lütken / Barbara Mahlmann-Bauer [Hrsg.]: *Bodmer und Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung* (Göttingen 2009). Ebenso bedauert der Rezensent, daß dem Verfasser der *Tractatus [...] de [...] Casibus [...] Conscientiae [...] von Friedrich Balduin*, postum veröffentlicht 1628, entgangen ist, da dieser, wahrscheinlich als erster Autor, weit ausgeführte Erörterungen (ed. 1654,119–172) über den „cultus duplex [...], unus internus, alter externus, qui aliàs duo religionis (!) actus appellantur“, enthält (120a). Diese beiden identifiziert er, sichtlich im Sinne der Erklärungen Luthers im ‚Kleinen Katechismus‘, mit dem ersten („vertrauen“) bzw.

zweiten („anrufen“) und dritten („Predigt [...] hören“) Gebot (142b). Auffallend ist, daß Balduin einerseits erklärt: „Externus ille Dei cultus κατ' ἐξοχὴν & juxta usitatissimum vulgi consuetudinem [am Rand = „populariter“] appellatur religio, die Religion / quae vel publicè exercetur ab omnibus, vel privatim in cujuslibet familia.“ Andererseits aber ordnet er diesen schlechthin gültigen und schon als Lehnwort im Deutschen eingeführten Begriff von ‚Religion‘ im altrömischen Sinne von ‚sichtbarer kultischer Observanz‘ deswegen nicht dem ‚inneren Kult‘ vor, vielmehr *umgekehrt*: „Internus Dei cultus sedem suam habet in animo hominis, & fundamentum est omnis [!] externae reverentiae ac honoris, qui Deo [...] exhibetur“, wozu 2 Sam 16,7 und Joh 4,23 zitiert werden (120b). Interessanterweise setzt Balduin offensichtlich den Sprachgebrauch von Justus Lipsius (II,179) voraus (147b). Wiederholt erwähnt der Verfasser eine Erklärung Melancthons und Luthers vom Januar 1540: „Die weltweisen halden alle streitt von der Religion für Wortgezenck, also sind in Frankrich, die concordirn alle Religion, sagen, es sey aller völcker zu allen zeitten ein religion gewesen, allein die namen sind geendert [...]“ (I,244; II,18f.,74,344; III,76,472; IV,16). Aber muß man sagen, eine solche „ein neuzeitliches Konzept“ (I,272) enthaltende Aussage lasse sich damals nicht nachweisen, sei somit nur „von der entgegengesetzten Seite unterstellt“ (I,245)? Bei Montaigne steht doch, von Feil unbemerkt (II,78), immerhin: „Unter allen menschlichen und alten Meynungen, welche die Religion betreffen, scheint mir diejenige die wahrscheinlichste und am ersten zu entschuldigen zu sein, welche erkennt, daß Gott [...] die Ehren- und Dienstbezeugungen, welche ihm die Menschen leisten, unter was für einer Gestalt, unter was für einem Namen [!], und auf was für Art es auch geschehen mag, gnädig annimmt“ (*Essais [...] ins Deutsche übersetzt von Johann Daniel Tietz* [1753/4; 1992] II,176). Montaignes *Essais* erschienen zwar erst 1580, sind aber doch seinen „Anverwandten und Freunden“ gewidmet und dienen dem „Andenken des mit (ihm) gepflogenen Umganges“ (I,XLIII), reichen also in sicher schon Jahrzehnte lang in Frankreich geführte Diskussionen zurück, von denen die Wittenberger durchaus etwas gehört haben können. Dies alles ist keine Kritik; der Rezensent möchte aber zeigen, daß Feil seinen Leser zu genauerem Hinschauen beim Vorkommen von ‚religio‘ oder ‚Religion‘ anleitet, indem er falsche Übersetzungen dieser Worte und damit verbundene Interpretationen kritisiert und so nicht selten zum „umlernen“ (II,7) nötigt und zur produktiven Weiterarbeit anregt. Die Auseinandersetzung mit dem

„Forschungsstand“, d. h. den parallelen Werken von Wilfred Cantwell Smith (*The Meaning and End of Religion* [1962]) und Michel Despland (*La religion en occident. Évolution des idées et du vécu* [1979]) wird freilich nur zu Anfang geführt (I,10–12; vgl. auch II,21); sie ist aber 1992 dokumentiert in dem von Gérard Vallée und Michel Despland edierten Band *Religion in History* (II,7f.).

(3) Zu den Zitationen ist zu sagen, daß die den Analysen zugrunde gelegten ausführlichen Wiedergaben aus den Quellen, die teilweise den Charakter von Dokumentationen erreichen, soweit der Rezensent die Originale mitgelesen hat, akribisch genau sind und kaum Fehler enthalten, die zudem selten gravierend sind (z. B. muß es IV,790,Z.5f. v. u. heißen: „Christen verschiedener Confession“ und danach „Religion“; 791,Z.7 v. u. „alles politische“).

(4) Doch nun endlich zur *Konzeption* des Buches. Ernst Feil ist anfänglich als einer der ersten Bonhoeffer-Forscher hervorgetreten und sein Buch *Die Theologie Bonhoeffers [...] von 1971* hat sich bis heute auf dem Buchmarkt behauptet (4. Aufl. 1991). Und es waren seine „Studien zu Dietrich Bonhoeffer“, die ihn „veranlaßten“, sich „einen Vers zu machen auf dessen Diagnose vom Ende der ‚Zeit der Religion‘ und dem Herauskommen eines ‚religionslosen Christentums‘“ (IV,9; *Streitfall „Religion“*, I), wie es viele, scheint ohne rechten Erfolg (vgl. IV,891f.), versucht haben. Was für eine ‚Religion‘ ist das, die Bonhoeffer in den berühmten „Briefe[n] und Aufzeichnungen aus der Haft“, zuerst veröffentlicht 1951, ablehnt? Die entscheidende Quelle, welche diese Frage zu beantworten erlaubt, hatte Feil bereits 1971 in der „ersten Vorlesung“ Bonhoeffers vom Wintersemester 1931/32 entdeckt, die damals nur fragmentarisch als Anhang zur 1967 erschienenen Biographie Bonhoeffers von Eberhard Bethge existierte, aber noch nicht zitiert (*Theologie*, Berlin 1977,228,336,341); sie lautet nach der jüngsten Rekonstruktion der Nachschrift von Joachim Kanitz: „In der nachkopernikanischen Welt tritt statt ‚Glaube‘ das Wort religio auf (von den englischen Deisten)“ (*Dietrich Bonhoeffer Werke* 11 [1994] 145). Aber erst 1972 tauchte in diesem Zusammenhang Bonhoeffers Beleg für diese Behauptung auf: „Paul de Lagarde ‚das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion‘. Er sieht den entscheidenden Gegensatz zwischen Religion und reformatorischem Glauben. Diese Versicherung [war] [so besser mit *Ges. Schr.*] glaubwürdiger als die [der] zünftigen Theologen damals, die das Erbe der Reformation zu erhalten meinten“ (*Werke*, ebd. 145; vgl. *Gesammelte Schriften* 5 [1972] 185f.). Die ge-

meinte Äußerung Lagardes hat Feil in IV,13, Anm. 4 nach dem Handexemplar Bonhoeffers wiedergeben (er rügt mit Recht, daß dieser Nachweis in beiden Werkausgaben fehlt!); die Hauptstelle ist: „dem wirklichen Sprachgebrauche des deutschen Volkes gehört es [„das Wort Religion“] erst seit etwa 1750 an [...]“ (auch III,480; IV,879; *Streitfall* „Religion“, 167,171). Der weitergehenden Annahme Feils (IV,13f. mit Anm. 5), Lagarde griffe dabei auf Friedrich August Gottreu Tholucks „Abriß einer Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiete der Theologie in Deutschland statt gefunden“ (*Vermischte Schriften* II [1839] 1–147) zurück, steht der Rezensent eher skeptisch gegenüber, denn Tholuck sagt zwar: „So entstand [...] eine über alle bestimmte Religionen hinausgehende natürliche Religion“ (102), aber von einem Wandel des Religionsbegriffs ist bei ihm mit keinem Wort die Rede. Zwar wird Tholuck weiter unten auf derselben Seite (Paul de Lagarde: *Deutsche Schriften*, ed. pr. 1878,17) sogar erwähnt (worauf aber Feil sich nicht einmal beruft!), doch Lagarde bezieht sich offensichtlich auf die von ihm als „sammlungen“ bezeichnete vierteilige *Vorgeschichte des Rationalismus* (1853–1862) Tholucks, nicht auf dessen frühe Arbeit von 1839. Selbst in Tholucks unvollendeter *Geschichte des Rationalismus* (1865) ist von keiner Veränderung des Religionsverständnisses die Rede. Sie war Tholuck ebenso „als solche nicht bewußt und bekannt“, wie dem ersten Autor, Johann Georg Müller, der 1835 monographisch *Ueber Bildung und Gebrauch des Wortes RELIGIO* handelte und mit dem Feil sein Werk beschließt (IV,884ff.). Wohl aber einem anderen, ebenfalls Basler Theologen dieser Zeit, den Feil nicht erwähnt, wiewohl er den passenden Abschluß seines Werkes gebildet hätte: Karl Rudolf Hagenbach. Dieser schreibt 1833 in der ersten Auflage seiner *Encyclopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften*: „Die ältere Definition, wonach die Religion sein soll: ‚die Art, Gott zu erkennen und zu verehren‘ (*modus deum cognoscendi et colendi*), ist durch die in neuern Zeiten von verschiedenen Standpunkten aus aufgestellte Gefühlstheorie (nach Jacobi, Clodius, Fries, Schleiermacher, de Wette, Twisten, Benjamin Constant, u. A. (Anm.: „Auch bei Herder und Lessing findet sich Aehnliches [...]“)) in ihren beiden Gliedern wankend gemacht worden, indem die Religion nach dieser Theorie ‚weder ein Wissen, noch ein Thun‘ schlechthin sein soll. Wenn nun gleich diese Betrachtungsweise zur Zeit noch vielen Widerspruch findet, so dürfte sie doch den Sieg einst davon tragen, sobald die Mißverständnisse noch mehr entfernt sein werden, die ihr anhaften. [...] Daß

[...] überhaupt eine sogenannte objective Religion (Gotteslehre und Gottesdienst) ein Unding sei [...] ohne die subjective Religion (die Frömmigkeit), welche den Kern bildet, muß von jedem Religiösen selbst eingestanden werden. Die objective Religion (jener *modus deum cognoscendi et colendi*) ist somit das Abgeleitete, die subjective das Ursprüngliche, und wenn daher gefragt wird, was Religion sei, so muß vor allem die letztere ins Licht gesetzt werden“ (19f.; seit der 2. Auflage 1845 und bis zur 12., letzten 1889 zwar radikal gekürzt, aber substantiell erhalten: „die ältere [...] Definition [...] durch die neuere Fassung in ihren beiden Gliedern wankend gemacht worden [...]“; 18 bzw. 19). Diese und nur diese Fassung von ‚Religion‘, die sich entsprechend der Voraussage Hagenbachs durchgesetzt, ja verschärft hat, in der Form, die beispielsweise Ernst Troeltsch, nach Bonhoeffer „(r)epäsentativer Vertreter der damaligen Theologie“ (*Werke* 11,150) ihr gab, der „ihre ‚lebendigsten Zeiten‘ als die ‚unkirchlichsten [...]‘, das Individuum [...] hervortreten lassenden‘ bezeichnen“ wollte (*Streitfall* „Religion“, 24) – diese bekämpfte Bonhoeffer: „die Zeit der Innerlichkeit [...]“, und d.h. eben die Zeit der Religion überhaupt“ (*Werke* 7,402f.).

In diesem Sinne hat Ernst Feil die „These“ seines Werkes selber so zusammengefaßt: „daß der Begriff ‚Religion‘ seine spezifische antikerömische Bedeutung faktisch unverändert beibehielt, bis er im 18. Jahrhundert einen epochalen Wandel erfuhr, und daß diese (neuzeitlich-protestantische) ‚Religion‘ (nur) bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts erlebt und erfahren wurde. Folglich kann inzwischen von ‚Religion‘ im Sinne der vorausgegangenen Epoche nicht mehr die Rede sein“ (*Streitfall* „Religion“, 5). Begriffsgeschichtlich muß „eine Diskontinuität“ (I,15,53) oder „Zäsur“ (IV,12,880) festgestellt werden; eine „Neukonzeption“ (II,12; IV,879) oder „durchgreifend veränderte neuzeitliche Bedeutung“ von ‚Religion‘ (IV,14).

Den ersten Teil dieser These dürfte Feil durch den Nachweis des erstmaligen Auftretens von „RELIGIO INTERNA“ 1707 bei Pierre Poiret (III,317,327,480; IV,16), und „religion toute entière“ 1718 bei Fénelon (III,350,354; IV,16), geführt haben; als gegenwärtig wird auch Christian August Crusius gesehen, der 1751 erstmals die Distinktion der „Religio [...] obiective“ und „subiective“ betrachtet einführt (IV,62). Diese neue Terminologie, zunächst noch lange im Sinne des klassischen Religionsbegriffs in, freilich schon prekär werdendem Gleichgewicht mit der ‚äußeren Religion‘, gewinnt erst durch das Zuwachsen von „sentiment“, „Gefühl“, „Herz“ eine Bedeutung, „dergegenüber die äußeren

Vollzüge im Grunde gleich gültig und damit gleichgültig sind“ (I,165); eine Position, die Johann Christian Edelmann, freilich damals noch ein Außenseiter, 1735 mit der Behauptung „der Gleichgültigkeit der Religionen“ vertrat (IV,143f., 880). Die weit mehr, als hier zu belegen möglich ist, differenzierte, zu Kant und Schleiermacher und den im Publikum weit wirksameren, bekannten Äußerungen Schillers und Goethes langsam hinführende Entwicklung ist der Inhalt der reichhaltigen Analysen des vierten Bandes.

Zum zweiten Teil seiner These macht sich Feil selbst den Einwand: Bonhoeffers „Religionsloses Christentum“ nimmt gerade nicht Abschied von christlichen Vollzügen wie Gebet, Sakrament oder Verkündigung, aber auch nicht von Gott selbst (die ‚Gott-ist-tot-Theologie‘ vornehmlich nordamerikanischen Ursprungs hat sich zu Unrecht auf Bonhoeffer berufen!)“ (*Streitfall „Religion“*, 172). So könnte man sagen, daß Bonhoeffer nur meinte, die „Religion überhaupt“ zu negieren, während er tatsächlich den klassischen Religionsbegriff der „*Religio Christiana*“ als „*ratio colendi DEUM [...] secundum verbum scriptum*“ (Johann Friedrich König: *Theologia positiva acroamatica* (Rostock 1664), ed. Andreas Stegmann, Tübingen 2006, 26) wiederhergestellt hat – nicht originell, sondern ganz entsprechend der Re-Theologisierung des Religionsbegriffs in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts, wie sie sich ausdrückt in Paul Tillichs paradoxem Titel „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“ (*Main Works/Hauptwerke* 4,73–90), die sich im gleichen Jahr 1922 manifestiert in der zweiten Fassung der *Religionsphilosophie* von Heinrich Scholz ebenso wie in *Die Idee der Religion* von Friedrich Brunstäd, schon 1921 in Max Schellers *Vom Ewigen im Menschen* und bei Karl Barth schon seit 1916 (Feil: *Theologie*, 326ff.; vgl. auch Eberhard Bethge: Dietrich Bonhoeffer [...], 6. Aufl. 1986, 973). Trotzdem ist Ernst Feil rechtzugeben, daß es aufgrund des von ihm nachgewiesenen Geschichtsverlaufes kein Zurück hinter den jungen, modernen zum klassischen Religionsbegriff mehr gibt und dessen Inhalt von christlichen Theologen etwa mit dem Wort ‚Glaube‘ (verstehe: der Kirche) verdeutlicht werden muß (*Streitfall „Religion“*, 27; IV,894). Schon Schleiermacher wollte „nicht sowohl Religion als [vielmehr] Glaubenslehre [...] sagen“, womit er sich von einem „Ausdruck“, der „in unserer Sprache sehr neu ist“, dem auch er selbst, wie er hier andeutet, seine neue Bedeutung verliehen hatte, distanziert (IV,794–799). Denn es ist, angesehen die heutigen bestenfalls noch funktionalistischen (wenn nicht gar naturalistisch-reduktionistischen) Definitionen von ‚Reli-

gion‘ frei von jedem Transzendenzbezug, über die z. B. *Streitfall „Religion“* Auskunft gibt (vgl. auch IV,891f.), deutlich, was schon 1929 Friedrich Karl Schumann (1886–1960) klar erkannte: daß „zwischen der Bedeutung von ‚Religion‘, wie sie sich in irgendeinem modernen Weltanschauungskreis findet, und dem Sinn, den das Wort für Calvin hatte, als er seine *Institutio christianae religionis* schrieb, keinerlei Gemeinsamkeit“ besteht, abgesehen freilich davon, daß „sprachgeschichtlich“ feststehe, „daß der Bedeutungswandel, auch wenn er ein völliges Verblässen darstellt, von dem ursprünglichen Vollgehalt, wie er etwa bei den Reformatoren vorliegt, ausging, dieser also ein Moment enthielt, das, vielleicht selbst unwesentlich, doch dazu verlockte, den Ausdruck zu übernehmen, um ihn dann nach und nach den eigenen Bedürfnissen entsprechend abzuwandeln“ (*Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*, 5). Eine schönere Intuition der von Ernst Feil historisch bewiesenen These kann man sich kaum denken.

Burgdorf bei Bern Theodor Mahlmann

Franz J. Felten (Hg.): Mainzer (Erz-) Bischöfe in ihrer Zeit, Mainzer Vorträge, Band 12, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2008; ISBN: 978-3-515-08896-1. 169 S.

Bonifatius, Lothar Franz von Schönborn und Hermann Kardinal Volk gehören zu den herausragenden Oberhirten einer bis in die Antike zurückreichenden Mainzer Bischofs-tradition. Oft handelte es sich um eindrucksvolle, Kirche und Reich gestaltende Erzbischöfe, Kurfürsten und Reichserzkanzler mit Bedeutung über ihre Diözese, den großen Metropolitanverband und das „Heilige Reich“ hinaus. Nachdem Mainz ab 1802 „nur“ Bischofssitz war, zählte es weiterhin bedeutende Amtsinhaber. Ausgewählte Bischofsgestalten werden nun im neuesten Band der „Mainzer Vorträge“ des Instituts für Geschichtliche Landeskunde vorgestellt. Dem wissenschaftsvermittelnden Charakter zufolge fehlen Anmerkungen bzw. sind spärlich gesetzt; die Beiträge sind für Historiker und Theologen von Interesse.

Aus einer über 1650jährigen Tradition wird kein vorbonifatianischer Bischof vorgestellt, sondern fünf bzw. sechs Erzbischöfe einer über tausendjährigen Geschichte und zwei Oberhirten der 1821/29 wiedererrichteten Diözese werden aufgrund ihrer Bedeutung für die Reichs- und Kirchenpolitik sowie für Theologie und Kirche darstellend in den Blick genommen. Im Vorwort weist der Herausgeber und Leiter des Instituts für Geschichtliche Landeskunde Franz J. Felten auf die Proble-

matik einer Beschränkung aus „rund achtzig mittelalterlichen Erzbischöfen und zwölf Bischöfen seit 1802“ (S. 7) hin. Wichtige Persönlichkeiten fehlen daher, an erster Stelle Bonifatius, dem im Jubiläumsjahr 2004 Band 9 der Reihe gewidmet war. Dann stellt Felten den „praeceptor Germaniae“ Rabanus Maurus (um 780–856) als „Diener seiner Zeit – Vermittler zwischen den Zeiten“ (S. 11–34) vor und beleuchtet historiographische Urteile und Vorurteile zu seinem Leben und hauptsächlich zu seinem Werk. Groß ist die Lücke zur nächsten Bischofspersönlichkeit nicht nur in chronologischer Hinsicht.

Infolge der reichen mittelalterlichen Geschichte der Erzdiözese überrascht die Auswahl eines Trierer Erzbischofs, des 1328 zum zweiten Mal auch zum Mainzer Metropolit gewählten Balduin von Luxemburg (um 1285–1354; S. 35–58). Friedhelm Burgard, Akademischer Direktor am Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte der Universität Trier, geht weniger auf Mainzer Bezüge ein, sondern beleuchtet Balduin als „Stabilitätsfaktor ersten Ranges“ (S. 58), der in beiden Hochstiften durch den „Erfurter“ bzw. „Thüringer Bildungskreis“ Verwaltung und landesherrliche Ressourcen effektiver gestaltete, unter Einbeziehung der Judenschaft erfolgreich Finanzen sanierte und Herrschaftsrechte mit Burgenbau und Stadtrechtsverleihungen stärkte. Auf dieser Basis wird dann die Bedeutung in der Reichspolitik dargelegt.

Der Direktor des Mainzer Dom- und Diözesanarchivs Hermann-Josef Braun behandelt Albrecht von Brandenburg (1490–1545) als „Erzbischof und Kurfürst in einer Epoche des Umbruchs“ (S. 59–83), weist auf verschiedene Epochen seines Wirkens, Widersprüche in der Persönlichkeit und vor allem auf seine „bahnbrechende Leistung ... für die Neuorganisation des Territoriums wie auch die Schaffung des landesherrlichen Leitungsgewalt“ (S. 82) hin. Kleinere Corrigenda betreffen die referierte Hypothese von der Anzeihe Luthers durch die deutschen Dominikaner 1518 und dessen angeblich geplante Übergabe an die „Inquisition“ durch Kaiser Karl V.

Friedhelm Jürgensmeier, der Leiter des Instituts für Mainzer Kirchengeschichte, skizziert die weitgespannten Aktivitäten Johann Philipps von Schönborn (1605–1673) als „Erzbischof – Kurfürst – Erzkanzler des Reiches“ (S. 85–102) und bestätigt die positive Wertschätzung als „Politiker von europäischem Rang“.

Methodisch und inhaltlich interessant befaßt sich der Direktor des Instituts für Europäische Geschichte Heinz Durchhardt gleich mit zwei Erzbischöfen, nämlich Friedrich Karl Joseph von Erthal (1719–1802) wie seinem

Koadjutor und Nachfolger Karl Theodor von Dalberg (1744–1817) und dem Ende von Reichskirche und Reich (S. 103–121); er spannt so einen Kontinuitätsrahmen für zwei unterschiedliche Prälaten der Germania sacra. Das komparative Doppelporträt erweist sich gegenüber der üblichen Behandlung nur einer Person als außerordentlich lohnend in den präsentierten vier Bereichen soziales Umfeld, Verhältnis zur Aufklärung, Einbindung in die Politik und Geschichtsschreibung.

Den zu den bekanntesten Bischofsgestalten der Neuzeit zählenden Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877) thematisiert der Mainzer Professor für Zeitgeschichte Michael Kißener anschaulich als „Bischof der Moderne“ (S. 123–141), indem er dessen Verhältnis zu Staat, Kirche, Freiheit, der sozialen Frage und dem Recht beleuchtet.

Der langjährige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Karl Kardinal Lehmann behandelt seinen Vor-Vorgänger im Amt als Diözesanbischof Dr. Albert Stohr (1890–1961; S. 143–165). Während des NS-Regimes gehörte er zu den couragierteren und entschiedenen Bischöfen mit klaren Äußerungen trotz allem gebotenen Maßhalten. Nach dem Zweiten Weltkrieg trat er durch vielfältige Maßnahmen etwa zur Bewältigung der Flüchtlingsproblematik für seine Diözese und großes Engagement vornehmlich in Liturgie und Ökumene im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils hervor.

Das Bischofsamt ist eine der ältesten Institutionen Europas mit Bedeutung für die kollektive Identität in einem regionalen Teilbereich. Nicht zuletzt ermöglichen die unterschiedlichen Charaktere auf dem „Heiligen Stuhl“ von Mainz einen Blick auf die drängenden Aufgaben und Herausforderungen der jeweiligen Epoche. Die knize, kompetente und interessante Bündelung des regionalgeschichtlichen, aber einen engen Lokalbezug sprengenden Forschungsstandes ist den Autoren gelungen. Zu wünschen ist, daß neben der hier geleisteten Betrachtung einzelner herausragender Bischofsgestalten aufgrund ihrer großen Bedeutung viele dieser nicht thematisierten Persönlichkeiten genauer erforscht werden und die Ergebnisse einer interessierten Öffentlichkeit vorgestellt werden, um die Diskrepanz zwischen Forschungsergebnissen und allgemeinem Wissensstand zu überbrücken.

Erfurt

Klaus-Bernward Springer

Abigail Firey (Hrsg.): A New History of Penance (Brill's Companions to the Christian Tradition Volume 14). Leiden, Boston: Brill 2008, VII+463 S. Laminat. ISBN 1871-6377.

Die Einleitung der Herausgeberin stellt klar, dass der etwas steileinern-statutarische Titel dieser Aufsatzsammlung rein ironische Bedeutung hat. Es geht nicht darum, unter den bestehenden „Großen Erzählungen“ der Bußgeschichte eine zu favorisieren oder ihnen gar eine neue hinzuzufügen, sondern die Autoren haben den Auftrag erhalten, aus ihren jeweiligen Arbeitsgebieten Quellen und Beobachtungen beizubringen, welche jene „Großen Erzählungen“ alle miteinander fragwürdig machen, weil und sofern sie durch ungewohnte Perspektiven die herkömmlichen Vorstellungen von den geschichtlichen Verläufen und deren normative Grundlagen dem Zweifel aussetzen. – Der erste Beitrag von R. Emmet McLaughlin („Truth, Tradition and History: The Historiography of High/Late Medieval and Early Modern Penance“, 19–71) setzt dieses Konzept sogleich passgenau um, indem er die bisherige Erforschung der Bußgeschichte in einem ideologiekritischen Rundumschlag dekonstruiert. Den Anfang aller historischen Beschäftigung mit dem Bußwesen/Bußsakrament lokalisiert er in den spätmittelalterlichen Deutungen des Dekrets „Omnis utriusque“ (Innocenz III.; IV. Laterankonzil 1215), welches erstmals alle erwachsenen Christen verpflichtete, ihre Sünden mindestens einmal jährlich ihrem zuständigen Priester zu beichten. Dieses Kirchengesetz wurde als Einschnitt wahrgenommen, und es provozierte folglich Einordnungsbemühungen. Der reformatorische Einspruch gegen das herkömmliche Bußwesen war zwieschichtig: Er wandte sich sowohl gegen illegitime Erleichterungen des Umgangs mit der Sünde (Ablass) als auch gegen willkürliche Erschwerungen (Verpflichtung zur Beichte *aller* Sünden). Gegen den Vorwurf, hier lägen verderblichen Neuerungen vor, insistierten katholische Apologeten darauf, das gegebene Bußverfahren sei so alt wie die Kirche selbst. Diese Konstellation verfeinerte sich in der Folgezeit insofern, als katholische Autoren begannen, wirkliche historische Änderungen einzuräumen (Johannes Morinus!), unbeschadet derer sie jedoch an der rechtsverbindlichen Lehre und Praxis festhielten. Hinzukamen als Kampffronten die v. a. in Frankreich innerhalb der Katholischen Kirche des 17. Jahrhunderts ausgefochtenen Konflikte um den Jansenismus bzw. um die jesuitische Bußtheorie und -praxis. Mc Laughlin vollzieht dann nach, wie seither die Streitigkeiten theologisch immer mehr an Gehalt verloren und sich zunehmend auf dem Gebiet der Historie abspielten. Dabei verweist er darauf, dass auch hier selbstverständlich, zumal bei protestantischen Autoren, immer erkenntnisleitende Interessen obwalteten, die im konfessionellen Bewusstsein oder schlichtweg im

Zeitgeist wurzelten (vgl. die ganz unangemessene Behandlung von Karl Müller 38). Diese Manier, imposante Forschungsleistungen als historische Projektionen der Wünsche und Befürchtungen ihrer Urheber zu decodieren, wirkt anfangs erfrischend, sehr schnell jedoch fade, weil letztlich der Eindruck bleibt, als hätten lediglich ephemere Zeitgeistphänomene aufwendige Stellvertreterkriege widereinander geführt. Die schiere Anzahl der Titel und Autoren, die McLaughlin nennt, ist imposant – aber wenn man sieht, dass Autoren wie Johann Adam Möhler und Ignaz v. Döllinger oder Otto Scheel, Reinhold Seeberg und H.A. Oberman nicht erwähnt werden, wenn man geradezu groteske Fehlteile liest (49 f. zu Karl Holl – warum übrigens wird Ernst Wolfs Monographie über Luther und Staupitz nicht genannt?), dann relativiert sich das. Trotz ausgesprochen witziger Bemerkungen (zu Nikolaus Paulus: „His history of indulgences reminds one of the French general staff – always fighting the last war“, 45) kann die Behandlung des Themas nicht befriedigen, zumal die am Schluss eigentlich fällige Selbstdonstruktion des Autors leider nicht stattfindet.

Forschungsgeschichtliche Details zur frühmittelalterlichen Bußgeschichte referiert Rob Meens, 73–95). Erst an der Wende vom 19. zum 20. Jhd. setzte sich die Erkenntnis durch, dass die Beichtbuße nicht in der römischen Zentrale, sondern an der keltischen Peripherie der lateinischen Kirche entstanden ist: Die Hypothese eines „Poenitentiale Romanum“ als Erstgestalt der Bußbücher wurde literarhistorisch endgültig falsifiziert. Weiterhin zeigt er, dass die private bzw. geheime Buße mitnichten die öffentliche Buße einfach abgelöst hat. Diese lebte vielmehr in unterschiedlichen Sühne-, Versöhnungs- und Unterwerfungsritualen durchaus fort. Insgesamt zeigt Meens, dass die Erforschung des Bußwesens im 20. Jhd. sich zunächst aus konfessionellen Engführungen hat lösen können und dass dann ihre spezifisch theologischen Fragehaltungen vielfach in allgemeine sozialgeschichtliche Forschungsperspektiven diffundiert sind.

Zu den hergebrachten Leitmotiven der Bußgeschichtsschreibung gehört die Ansicht, dass in der spätantiken Reichskirche und erst recht nach dem Zusammenbruch des römischen Westreiches die „öffentliche“ Bußdisziplin in den Gemeinden zusammengebrochen sei. Kevin Uhalde („Juridical Administration in the Church and Pastoral Care in Late Antiquity“, 97–120) plädiert für eine neue Sichtweise: Die alte, eher juristische Bußanschauung, die er bei Tertullian (warum er Cyprian nicht heranzieht, bleibt unerfindlich) diagnostiziert, habe sich durch asketische und seelsorgerliche

Motive angereichert und so eine Vielzahl individueller und kollektiver Spielarten der Bußpraxis hervorgebracht, die von freiwilligen Büßern, welche in hohem Ansehen standen, zu kollektiven Bußriten angesichts natürlicher und geschichtlicher Katastrophen reichte. Das ist alles überzeugend, zumal wenn man sich in Erinnerung ruft, dass seelsorgerlich-asketische Untertöne in der östlichen Bußtheorie seit deren Anfängen (Clemens Alexandrinus) bezeugt sind. Dennoch: Die Quellen (etwa Augustins Predigten), welche bezeugen, dass besorgte Beobachter gravierende negative Veränderungen im Binnenleben der Gemeinden wahrnahmen, sind damit nicht weginterpretiert. Vielleicht könnte man ja an eine zunehmende Pluralisierung der Lebensstile und einen mit ihr einhergehenden Fragmentierungsprozess in den Gemeinden denken? Ein solcher Deutungsansatz hätte den Vorteil, dass er sowohl widersprüchlichen Phänomenen als auch unterschiedlichen Deutungen seitens der Zeitgenossen Raum gewährt.

Claudia Rapp („Spiritual Guarantors at Penance, Baptism and Ordination in the Late Antique East“, 121–148) weist darauf hin, dass die Bußrituale der spätantiken östlichen Kirche unverkennbare Ähnlichkeiten mit der liturgischen Gestalt der Taufe aufweisen, und das bringt sie auf ihre Spur: Auch erwachsenen Täuflingen stellte die Gemeinde Paten, welche deren praktisches Hineinwachsen in den neuen Lebensstand sicherstellen und erleichtern sollten. Dieses Institut war in Analogie zur Bürgerschaft bei einem Kreditgeschäft strukturiert; religiös und theologisch wird hier eine Vorform der Lehre vom Kirchenschatz greifbar: Der fortgeschrittene Christ gewährt dem Anfänger nötigenfalls Unterstützung aus dem Erwerb seines bewährten Christenstandes (prägnant 135). Diese Grundanschauung ist in narrativ-legendärer Form schon bei Clemens Alexandrinus greifbar (139f.). Koptische Quellen bezeugen, dass solche Paten/Bürgen auch für Neuordinierte eintraten – ein frühes Indiz für die Anschauung, die Ordination sei eine „zweite Taufe“. Genau dieses soziale Muster ist auch für die Buße nachweisbar, und zwar zunächst im sich schon früh als lebenslanger Bußstand verstehenden Mönchtum Ägyptens und Palästinas: „Väter“ übernahmen stellvertretend die Bußleistungen für Schwächere (137). Und diese quasi-materialistische Anschauung, die sich auf Gal 6,2 meinte berufen zu können, stand auch im Hintergrund der Beichte, die Mönche bei ihren „Vätern“ ablegten – dort ging es also mitnichten im rein innerlichen Sinne um „Seelsorge“! Ranggleiche Mönche machte gerade die Möglichkeit der Übernahme geistlicher Bürgschaften zu „Brüdern“.

Mögliche Erträge des „Spacial Turn“ in den Kulturwissenschaften für die Geschichte des Bußwesens erkundet *Dominique Iogna-Prat* in „Topographies of Penance in the Latin West (c.800–c.1200)“ (149–172). Im Rückgriff auf eine Fülle zeitlich und örtlich breit gestreuter Quellentexte wird die Bedeutung heiliger Orte (Kirchen, Klöster) für das Bußwesen dargestellt. Das Bild, das so entsteht, betont allerdings einseitig die magisch-fetischistischen Züge früh- und hochmittelalterlicher Bußpraxis, während die inneren Motivations-schichten (Schuld-/Sündenbewusstsein, Heilsfrage, Verdienststreben etc.) wohl doch unterschätzt werden.

Ganz anders verhält es sich im Beitrag der Herausgeberin („Blushing before the Judge and Physician: Moral Arbitration in the Carolingian Empire“, 173–200): Sie nimmt ihren Ausgang bei der Beobachtung, dass sich in der Zeit des Karolingerreiches eine regelrechte Kultur des Bekenntnisses/Geständnisses im weltlich-juristischen wie im religiösen Bereich herausbildete. Daran anknüpfend zeigt sie, wie die monastisch erzogenen Protagonisten der Karolingischen Reformen das Phänomen des Gewissens in Aufnahme der östlichen, von Cassian u. a. vermittelten Gedankenwelt zum Inhalt ihrer Bildungsarbeit machten und wie dadurch auch im Rechtswesen anfangsweise ethisch-psychologische Wahrnehmungskategorien zur Geltung kamen. „The excavation of the soul in judicial evaluation of a situation altered the expectations of both the judging and the prosecuted (or investigated) with regard to the weight of conscience in assessing culpability“ (181). Die Beichte, für die geworben wurde, war ein schwerlich überschätzbares Medium dieser Art von Gewissensbildung. Die wechselseitige Durchdringung der geistlich-klösterlichen Sphäre mit der weltlichen, die sich hier abzeichnet, hat ein Gegenstück darin, dass Karl der Große die strafrechtlichen Befugnisse der Bischöfe auf innerfamiliäre Gewaltdelikte ausdehnte – die galten für das hergebrachte Rechtsbewusstsein gar nicht als justitiabel. Insgesamt diagnostiziert *Firey* in sehr überzeugender Weise miteinander eine Verrechtlichung der Beichte und der Vorstellungen vom jüngsten Gericht und eine deutliche Verstärkung der religiös-ethischen Deutungs- und Bewertungskategorien innerweltlichen Verhaltens, als deren Ort das Gewissen thematisiert wird. Das Erwachen des Gewissens im 12. Jahrhundert geschah also nicht unversehens. Kategorial war es vorbereitet in den monastischen Traditionen der Selbstbeobachtung und Selbstreflexion, und die wichtigste Instanz für die Vermittlung dieser Weise der Selbstwahrnehmung und -beurteilung in die

Laienwelt war das Bußinstitut mit seinen katechetischen Seitenbildungen.

Wie mögen frühmittelalterliche Laien das Bußinstitut erfahren haben? Diese Frage stellt sich *Karen Wagner* (201–218), und da Ego-Dokumente fehlen, versucht sie eine Antwort, die sich auf rituell-liturgische Überlieferungen stützt. Die Verfahren der öffentlichen wie der geheimen Buße waren stark ritualisiert, wobei die Rituale jeweils deutlich erkennbar die Funktion hatten, dem Pönitenten in einem geschickt gesteuerten psychophysischen Prozess zur innerlichen Aneignung seines Schuld-bewusstseins und seiner Vergebungshoffnung zu helfen; er sollte Tränen vergießen, und um ihn dahin zu bringen, sollte das auch der Priester tun: „What the rituals of penance, both public and private, contributed was a forum for the laity to be guided into the experience, and then the expression, of his sorrow“ (212). Unter Verweis auf andere Rituale wie den Lehensteil vermag *Wagner* es wahrscheinlich zu machen, dass gerade hiermit das kirchliche Bußverfahren an anderweitige kulturell tiefer verwurzelte Erwartungshaltungen anzuknüpfen vermochte (202, 209).

Unter dem Titel „The Scholastic Turn (1100–1150): Penitential Theology and Law in the Schools“ (219–237) erzählt *Joseph Goering* eine zu Herzen gehende Verfalls-geschichte: Die sich institutionalisierende Kanonistik und Theologie der Frühscholastik verstanden sich gänzlich von ihren Bildungs- und Ausbildungsaufgaben her. Sie verfolgten das Ziel, die Studenten in den selbständigen, methodisch reflektierten Umgang mit der reichen, vielfältigen Lehrtradition einzuführen, und so sollten diese dann zum kompetenten und eigenverantwortlichen Wirken auf den unterschiedlichen kirchlichen Handlungsfeldern befähigt werden. Die Disputationen und ihre literarischen Niederschläge verstanden sich nicht primär als Akte der selbstzweckhaften Suche nach Wahrheit, sondern als Exerzitium im Sinne einer theoretisch solide unterfütterten praxisorientierten Ausbildung. Seit dem 14. und 15. Jhdt. wurde das anders: Ursprünglich durch ihren didaktischen Zweck motivierte Schulübungen degenerierten zu Austragungsorten echter Sachkonflikte, und so konnten sie ihre Bildungs- und Ausbildungsaufgaben auch nicht mehr richtig erfüllen. Den Tiefpunkt markierte – wie könnte es anders sein?! – die Reformation: Luthers Anliegen in den 95 Thesen bestand nicht etwa darin, „to illustrate and illuminate memorably the Church's perennial teaching, but, rather, to defend to the best of his ability his own teaching on each point“ (235) – „So siehst du aus!“, pflegte Kurt Tucholsky als Rezensent in solchen Fällen Autoren zuzurufen...

Henry Ansgar Kelly („Penitential Theology at the Turn of the 15th Century“, 240–266) stellt die Quellen vor, denen Geoffrey Chaucer mutmaßlich sein Wissen über die Theorie und Praxis der Buße entnommen hat; ein voluminöser Anhang (267–317) präsentiert das Material in Inhaltsübersichten und Paraphrasen. Das vielfach ironisch gebrochene, bisweilen bitter satirische Bild, das Chaucer in den *Canterbury Tales* vom Bußwesen seiner Zeit malt, wird nicht entfaltet; lediglich einige Details aus der Erzählung des Landpfarrers werden interpretiert. Ob und in welchem Maße Chaucer von lollardischen Motiven bestimmt war, bleibt leider unerörtert.

Die römische Poenitentiarie insgesamt und insbesondere die relativ wenigen norwegischen Fälle (etwa 100 im Berichtszeitraum, das entspricht einem Tausendstel der gleichzeitigen Fälle aus Deutschland), die sie nach dem Zeugnis der Register behandelte, stellt *Torstein Joergensen* vor („Between the Reality of Life and the Order of Canon Law: The Holy Apostolic Penitentiary and the Supplications from Norway 1448–1531“, 319–341). Diese Behörde der Kurie, deren Anfänge im 12. Jahrhundert liegen, betätigte den Anspruch des Papsttums, in allen moralischen Fragen als oberste Gerichtsinstanz zu agieren. Die Hauptaufgabe der Poenitentiarie bestand also darin, dass sie Ausnahmen (Dispense) von kirchen- und eherechtlichen Bestimmungen gewährte – bekannt geworden sind in den letzten Jahren durch die Arbeiten von Ludwig Schmugge v. a. die Ausnahmegenehmigungen, die Klerikerkindern, also dem kanonischen Recht nach unehelich Geborenen, erteilt wurden, damit sie in den Geistlichen Stand eintreten konnten (prominentester Fall: Erasmus von Rotterdam). Ins Gebiet des eigentlichen Bußwesens gehört die Behörde insofern hinein, als sie in solchen Fällen, in denen das dem Papst vorbehalten war (*casus reservati*), nach besonders schweren Vergehen die Exkommunikation aufhob. An einem Musterbeispiel (ein Priester hatte in Stavanger einen Totschlag/Mord verübt) zeigt Joergensen, dass so ein Verfahren trotz der riesigen Entfernungen, die zu überwinden waren, in nur fünf Monaten abgeschlossen sein konnte! Besonders interessant ist folgendes Detail: Die Bescheide der Poenitentiarie waren nur rechtsgültig, wenn der Ortsbischof gegen die ihnen zugrunde liegenden Tatsachenschilderungen, zu welchen die Petenten das Material geliefert hatten, keinen Einspruch erhob. Die Poenitentiarie wurde auch mit Angelegenheiten befasst, die das eigentlich sakramentale Bußverfahren (*forum internum*) betrafen. Wegen des hier unmittelbar tangierten Beichtgeheimnisses

wurden solche Fälle jedoch nicht dokumentiert.

In der Studie von *Wietse de Boer* („At Heresy's Door: Borromeo, Penance, and Confessional Boundaries in Early Modern Europe“, 343–375) verbinden sich auf höchst eindrucksvolle Weise achtunggebietende Gelehrsamkeit und präzise, weitsichtige Gedankenführung. Im Mittelpunkt steht der 1610 heilig gesprochene Mailänder Erzbischof (reg. 1564–1584), der Musterbischof der nach Trienter Vorgaben sich auch als Gegenreformation durchbildenden Katholischen Reform. In seiner Diözese nahm er mit festem Zugriff die Lenkung des Bußwesens in seine Hand: Er allein reservierte sich das Recht, zu bestimmen, welcher Geistliche Beichte hören durfte! Auch in die Verwaltung des Sakraments griff er ein: Er ließ die alten Bußcanones mit ihrer drakonischen Strenge aufs Neue bekannt machen und verfügte, dass offenkundig halsstarrigen Sündern die Absolution verweigert werden sollte. Absolvierten wurden Bescheinigungen ausgestellt, welche sie dann zur Teilnahme an der Osterkommunion berechtigten; durch mehrfache Listenführungen wurden exakte Kreuzproben möglich, anhand derer man genau ermitteln konnte, wer wann bei welchem lizenzierten Priester gebeichtet und die Kommunion empfangen hatte. Auf diese Weise war es auch leicht, Menschen aufzuspüren, die sich durch Verweigerung der Pflichtbeichte und -kommunion häretischer Neigungen verdächtig machten. In der Beichte selbst sollten strukturelle Bedingungen namhaft gemacht werden, welche die Sünde förderten. Durch Verordnungen wurden Volksvergnügungen als Brutstätten des Lasters und der Sünde bekämpft. An die Stelle des Karnevals sollte eine ernste, stille Zeit der Besinnung und der Buße treten: Das Bußsakrament sollte für den Einzelnen nicht mehr bloß eine periodisch wiederkehrende Entlastung sein, sondern auf neue Weise zum Beginn einer tief greifenden, authentischen Erneuerung des Lebens werden, und darum trat Carlo Borromeo entschieden für die häufigere Kommunion und Beichte ein. Er erstrebte also nicht mehr und nicht weniger als eine bis in die Tiefen der individuellen religiösen Haltungen hinein nach katholischen Normvorstellungen geprägte Gesellschaft. Die statutarisch verpflichtende Beichte sollte als Mittel der sozialen Kontrolle und zugleich der persönlichen-religiösen Vertiefung dienen. Wenn *de Boer* allerdings in diesem Zusammenhang auf Luthers Charakterisierung des Christenlebens als täglicher Buße hinweist, dann sei daran erinnert, dass nicht alles, was hinkt, auch schon als Vergleich gelten kann – ein Seitenblick auf Calvin und seinen Versuch,

Genf zum christlichen Gemeinwesen zu formen, hätte sachlich, zeitlich und geographisch doch wohl näher gelegen! Im zweiten Teil seiner Studie verfolgt *de Boer* anhand der Druckgeschichte der einschlägigen Werke des Mailänder Erzbischofs deren Wirkungen an den kirchengeschichtlichen Brennpunkten bis ins frühe 18. Jahrhundert hinein (Deutschland, Niederlande). Von besonderem Interesse sind die Ausführungen zu Frankreich bzw. zur römischen Kurie: Ebenso kenntnisreich wie feinfühlig weist *de Boer* nach, wie Borromeo in kirchenreformerischer Absicht von allen Parteien im tief zerrissenen französischen Katholizismus in Anspruch genommen worden ist und welche Rolle sein Erbe spielte, als die moderne Papstkirche auf dem Felde der Seelsorge und Menschenführung ihren Weg zwischen den Extremen des Jansenismus, des Quietismus und des jesuitischen Laxismus hindurch suchte und fand. Dass Borromeo im römischen Katholizismus noch heute bei klugen konservativen Reformern wirkt, zeigt ein abschließender Ausblick (375 mit Anm. 113).

Allein die ebenfalls außerordentlich gedankenreiche, differenzierte Studie von *Ronald K. Rittgers* („Embracing the 'True Relic' of Christ: Suffering, Penance and Private Confession in the thought of Martin Luther“, 377–393) ist der Reformation und ihren Folgen gewidmet. Für Martin Luthers Christentumsverständnis ist die kompromisslose Ablehnung des Verdienstgedankens charakteristisch: Das Heil des Menschen ist ganz und gar Gottes Werk, das sich dem Menschen im geistgetragenen Wort zugeeignet und im Glauben empfangen sein will. Damit sind zwei tragende Säulen des Bußsakraments verneint, nämlich nicht nur das (*de congruo*) verdienstliche Werk der möglichst vollständigen und reuigen Beichte als Vorbedingung für den Empfang der rechtfertigenden Gnade, sondern auch die aufgrund der eingegossenen Gnade (*de condigno*) verdienstlichen Guten Werke des Gerechtfertigten. Dennoch hat Luther das Beichtinstitut beibehalten; allerdings hat er es äußerlich durch Ablehnung jeden Zwanges aus seinem herkömmlichen Rechtskontext herausgelöst, und er hat es innerlich gleichsam entkernt und in einen gänzlich neuen Sinn- und Funktionszusammenhang gestellt: Die freiwillige Beichte schätzte und pries er als Ort des individuellen Zuspruchs des Evangeliums. – Zu den spezifisch „guten“, weil vor Gott verdienstlichen „Werken“ zählte die herkömmliche Bußtheologie auch Leiden aller Art. *Rittgers* zeigt, dass Luthers Theologia Crucis, die, anders als dogmatisch verfängene Schulrichtungen der Lutherforschungen gerne wollen, keinesfalls bloß ein transitorisches

„vorreformatorisches“ Stadium seines Denkens war, ihm dauerhaft einen neuen Sinnrahmen für das Verständnis christlichen Leidens bot: „But suffering was still necessary in the Christian life: God used it first to drive one to Christ and then to conform one to the image of Christ“ (386). Hieran wird deutlich wie kaum irgendwo sonst, dass christlicher Glaube nach Luther „bejahtes Gotterleiden“ (Em. Hirsch) ist. Und zur individuell-einübenden Zueignung dieses der natürlich-innerweltlichen Vernunft bleibend fremden Gedankens erschien dem Wittenberger Reformator das im o. g. Sinne radikal umgeformte überkommene Beichtinstitut als der providentiell vorgegebene Ort.

Denkbar breit gestreut sind die Phänomenbestände, mit denen sich *Gretchen Starr-Lebeau* befasst („Lay Piety and Community Identity in the Early Modern World“, 395–417). Im westspanischen Guadalupe, so berichtet sie, prägten das Gedankengut und die Praxis des katholischen Bußwesens auch solche zwangskatholisierten Juden weiterhin, die zur Religion ihrer Väter rekonvertiert waren. In den Missionsgebieten der Neuen Welt war es schwer bzw. unmöglich, den katholischen Leitbegriffen des Bußwesens in den indigenen Sprachen Ausdruck zu verleihen: „Yet, whether in the Americas or Asia, the local traditions that the friars built upon often encouraged the perpetuation of modes of thought that were unrelated, and sometimes fundamentally opposed, to the Christian theology that the mendicants and Jesuits yearned to teach“ (413). In den unterschiedlichen Spielarten des Protestantismus – man beachte die Zusammenstellung! – wirkten die Denk- und Handlungsmuster des vorreformatorischen Bußwesens in unterschiedlichen Brechungen fort.

Jodi Bilinkoff („Confessors as Hagiographers in Early Modern Catholic Culture“, 419–437) zeigt, wie die Hagiographie im neuartigen Wettstreit der Konfessionen in der Frühen Neuzeit neuen Herausforderungen durch klare Profilierungen gerecht zu werden suchte. Dass Beichtväter gerade zu Hagiographen frommer Frauen wurden und dass sie auch deren (mehr oder minder literarischen) Nachlass (Autobiographisches, Visionsberichte etc.) verwalteten, war dem Mittelalter gegenüber nicht neu; lediglich die Zahl und Vielfalt der Phänomene wuchs. Besondere Freude dürften psychoanalytisch interessierte Interpreten an solchen Berichten haben, in welchen sich Söhne lustvoll als geistliche Väter ihrer lieblichen Mütter produzierten (423f.) Weiterhin motivierten auch patriotische und lokalpatriotische Interessen Seelsorger zur hagiographischen Schriftstellerei. Die Frage, welche der Quellen ihren „Sitz im Leben“ (auch) in Kanonisationspro-

zessen hatten und wie sich das auf die Darstellung auswirkte, bleibt leider unerörtert.

Soweit ein kurzer Überblick über die Beiträge. Eine neue Geschichte des Bußwesens zeichnet sich hier wirklich nicht ab. Allerdings ist deutlich die Tendenz erkennbar, herkömmliche feste Unterscheidungskategorien zu verflüssigen, und diese Tendenz ist rückhaltlos zu begrüßen, weil und sofern sie sich auf neu erschlossene bzw. genauer gelesene bekannte Quellen stützt.

Erkennbar ist allerdings weiterhin ein erstaunliches Desinteresse an der theologiegeschichtlichen Rückbindung und Einordnung frömmigkeits- und sozialgeschichtlicher Phänomene und Befunde. Dass all die unterschiedlichen Bußrituale und -praktiken, die hier in großer Breite und Vielfalt geschildert werden, „were embedded in a unique set of beliefs about the relationship between God and man“ (so in etwas anderem Zusammenhang *Starr-Lebeau*, 404), ist eine Einsicht, die, ausgenommen die Beiträge von *Rittgers* und *de Boer*, durchweg erheblich genauerer Beachtung bedurft hätte.

Die alten „großen“ Entwürfe der Bußgeschichte – man denke nur exemplarisch auf katholischer Seite an *Bernhard Poschmanns* Faszikel „Buße und Letzte Ölung“ im Handbuch der Dogmengeschichte oder auf evangelischer an *Karl Holls* unübertrefflichen Artikel „Bußwesen“ in der ersten Auflage der RGG – haben immer präzise die Wechselwirkungen zwischen Praxis und theologischer Reflexion im Auge behalten. Darum sind sie dem Wesen des Christentums als der Religion, die nie und nirgends in ihren praktischen Vollzügen aufgeht, sondern fortwährend intellektuell von sich selbstkritisch Rechenschaft ablegt, in besonderer Weise gerecht geworden. Und darum werden diese „großen Erzählungen“, unbeschadet aller Erkenntnisfortschritte in Einzelfragen, ihren hervorgehoben Rang behalten, solange sie nicht durch bessere Entwürfe ihrer Art überholt sind – und solange es eine Kirchengeschichtsschreibung gibt, welche, frei von dogmatisch-konfessionellen (oder auch dogmatisch-„ökumenischen“) Scheuklappen, doch den Fluchtpunkt ihrer ins Unendliche sich streckenden Einzeluntersuchungen in der alle Theologie aus sich hervor treibenden Frage nach dem Wesen des Christentums hat.

Wuppertal

Martin Ohst

Hilpert, Konrad, Leimgruber, Stephan (Hrsg.): Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs (Grundlagen Theologie), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2008, 320 S. kart., 978-3-451-29883-7.

Mit Theologie im Durchblick legen Professoren und Mitarbeiter der Münchener katholisch-theologischen Fakultät sowie Verantwortliche der pastoralen Ausbildung im Erzbistum München und Freising einen Grundriss der Theologie und ihrer Disziplinen vor, der auf den Grundkurs Theologie der Universität München zurückgeht.

Die Bedeutung solcher grundlegender Einführungen in die Theologie ist seit Einführung der theologischen Grundkurse in den 70er Jahren weiter gewachsen, da einerseits die Heterogenität der Theologiestudenten und die Unterschiedlichkeit der Studiengänge weiter zunehmen, andererseits in der „postsäkularen“ Gesellschaft ein neues Interesse für Religion begegnet, das häufig mit geringen Kenntnissen von christlichem Glauben und Theologie einhergeht. Kirchliche Sozialisation kann unter den Theologiestudenten nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt werden. Theologie kann damit nicht einfach arbeits-tätig in der Kirche funktionieren (kritisch die Glaubenspraxis und Glaubenslehre reflektieren und der Ausbildung für kirchliche Berufe dienen). Sie muss den christlichen Glauben grundlegend erschließen und Zugänge legen.

Das vorliegende Buch legt den Akzent bereits mit seinem Titel darauf, Orientierung („Durchblick“) für das akademische Studium der Theologie zu geben. Hierzu finden sich knappe Hinführungen zu den Einzeldisziplinen, geordnet nach den vier Bereichen der biblischen, historischen, systematischen und praktischen Theologie. Der innere Zusammenhang dieser vier Bereiche und ihr spezifischer Beitrag zur Aufgabenstellung der Theologie wird – anders als z. B. in den Einführungen von Eicher (1980) oder Wohlmuth (?1995) – leider kaum erschlossen. Auf die Hinführungen folgen zwei weitere Abschnitte zu „Weiterführenden Perspektiven“ und „Praktischen Fragen“. Unter „weiterführenden Perspektiven“ findet sich ein Kapitel zur Orthodoxen Theologie und zum Islam – eine Verbindung zum Kapitel zur Ökumene (im Abschnitt „Hinführung zur Systematischen Theologie“) fehlt ebenso wie ein eigenes Kapitel zum Judentum, wenngleich Josef Wehrle und Hermann-Josef Stipp in ihren Beiträgen (in der „Hinführung zur Bibel und ihrer Theologie“) wichtige Hinweise auf die Bedeutung des Judentums für das Christentum geben. Akzente setzt das Buch mit der Einfügung einer religionssoziologischen Analyse und eines eigenen Kapitels zur Modularisierung der Studiengänge.

Das Buch ermöglicht eine pragmatische Orientierung in der akademischen Theologie mit knapper Einführung in ihre Disziplinen, wobei die Hinführungen zur historisch-kritischen Methode m. E. besonders gelungen sind

(bes. 23–28, 34–45). Der Aufgabe, in einer „postsäkularen“ gesellschaftlichen Situation (223 ff.) den Sinn von Theologie zu erschließen und Neugier für das Fach zu wecken, wird das Buch dagegen weniger gerecht. Schon der Zusammenhang der Theologie wird kaum deutlich, es bleibt bei einer eher äußerlichen Reihung der Disziplinen entlang der Konventionen des Faches. Die kurze Geschichte, mit der das Buch endet (306), hätte hier ein anderes Vorgehen nahegelegt: ein Wanderer fragt zwei Arbeiter der Dombauhütte, was sie da tun. Der eine antwortet: „Ich hauge Steine zu. Das ist eine schwere Arbeit.“ Der andere: „Ich baue einen Dom!“ – Woran also baut die Theologie? Wozu sich auf das oft mühsame „Steine klopfen“ der Theologie einlassen?

Die Antwort, die Konrad Hilpert in der Einleitung des Buches gibt und die das Buch strukturiert, folgt primär einer studienpragmatischen Logik (Berufsfelder, biographische Bedeutung des Studiums) sowie einem Verständnis von Theologie als „Reflexion des Glaubens... in seinen theoretischen wie praktischen Gestalten.“ (11). Theologie müsse „den Glauben verantworten, das Offenbarte interpretieren und immer wieder von Neuem erschließen und das Echte vom bloßen Schein ... unterscheiden und... korrigieren.“ (11) Dabei wird Theologie strikt von Bekenntnis und gelebtem Glauben unterschieden: es geht ihr „um Argumente, um Begriffe, ...um Begründungen, ... um den sachgerechten Umgang mit Texten und Theorien...“, um methodisches Analysieren und Rekonstruieren“, usw. (16) Dass Theologie dies alles beinhaltet, soll nicht bestritten werden, nur: worauf zielt diese Arbeit (das „Steine klopfen“)? Fängt nicht Theologie im eigentlichen Sinn dort an, wo sie in ihrer theoretischen Arbeit Gott und den Menschen so in den Blick nimmt, dass sie nicht „rein theoretisch“ bleibt, sondern wieder zu dem übergeht, wovon sie ausgeht: zum Bekenntnis, zum Zeugnis, zum Gebet, zum Gottesdienst (in Feier, in Erinnerung und Erwartung), zum Menschiendienst (in Begleitung, aber auch in Politik, Diakonie, Nächstenliebe, Mitleiden). So sehr akademische Theologie von diesen Vollzügen zu unterscheiden ist, so wenig lässt sie sich von ihnen trennen. Um das Ziel, die Mitte und die Einheit der Theologie – im Bild: den „Dom“, an dem sie arbeitet – sichtbar zu machen und um damit „Sinn und Geschmack“ an der Theologie zu wecken, scheinen mir die „klassischen“ Ansätze geeigneter, die konsequent die Göttlichkeit Gottes und seine Anerkennung („Ehre“) wie die mit Endlichem nie zu befriedende Sehnsucht des Menschen, seine Selbstverfehlung und Gottes rettendes Entgegenkommen (das „Heil der Menschen“) ins

Zentrum der Theologie stellen. Alle Konzeptionen und Rekonstruktionen von Gott und Mensch in anderen Wissenschaften, in kulturellen „Zerstreuungen“ (225), in Politik (148 ff), Ökonomie und Technik sind so von der Theologie kritisch zu reflektieren und zurückzuführen auf den je größeren Gott und auf den Menschen als sein Bild, die beide je mehr erkannt umso mehr Geheimnis bleiben, un verfügbar und über jede Nützlichkeit hinaus.

Im „Durchblick“ kann den Leser diese innere Dimension der Theologie in den hervorragend ausgewählten Bildern erreichen, die dem Band beigegeben sind. Sie sind weit mehr als Dekoration oder Illustration, verweisen in ihrer Darstellung auf das Nicht-Darstellbare (vgl. bes. 8, 216, 231) und eröffnen einen anderen Blick auf Gott und Mensch. Um die „postsäkulare“ Glaubenssituation wie auch die Neuordnung der Studiengänge zu orientieren, wäre diese innere Perspektive in der Darstellung des Studiums und der Disziplinen durchgängig stark zu machen.

Tübingen

Martin Kirschner

Thomas Kaufmann, Raymund Kottje (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte. Bd. 2: Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2008, S. 586 (Personen- und Ortsregister).

Die vorliegende, teilweise neu konzipierte „Ökumenische Kirchengeschichte“, zweiter Band einer dreiteiligen nunmehr abgeschlossenen Serie, umfasst die lange Zeit von der Kirchengeschichte des 12. Jahrhunderts bis zur Aufklärung, darin Beiträge von Johannes Helmuth, Andreas Holzem, Thomas Kaufmann, Ludger Körntgen, Volker Leppin, Bernd Moeller, Martin Ohst, Rudolf Reinhardt (†), Hans Schneider und Herbert Smolinsky umfassend. Gegenüber der letzten, fünften Auflage (Mittelalter und Reformation, 1993) dieses Standardwerkes wurde eine veränderte epochale Einteilung gewählt, eine Mischung von älteren (neu bibliographierten) und neuen, speziell für den vorzustellenden Band geschriebenen Texten erlaubt es, neue Forschungsergebnisse (etwa im Bereich der Konfessionalisierung, der Aufklärung) angemessener zu berücksichtigen. Der Weg einer vollständigen Neukonzeption wurde durch dieses „Alt-Neu“ aber nicht beschritten, was meines Erachtens auch eine vergebene Chance in einem in den letzten Jahren deutlich an Dynamik gewonnenen Forschungsfeld (etwa im Bereich der Raum-, der Kulturgeschichte usw.) darstellt. Die Zusammenschau von Spätmittelalter, Reformation und konfession-

nellem Zeitalter ermöglicht es, kirchengeschichtliche Entwicklungen stärker im Längsschnitt zu betrachten (wie P. Hersches „Muße und Verschwendung“ eindrucksvoll belegt), die häufig an Universitäten zu beobachtenden profanhistorischen Disziplinengrenzen werden dadurch – mit Gewinn für den Leser – überschritten. Das Adjektiv „ökumenisch“ impliziert ein von katholischen, protestantischen und reformierten Kirchenhistorikern gemeinsam verfasstes, vergleichend angelegtes Lehrbuch, doch schon das Inhaltsverzeichnis verrät, dass hier chronologisch und parallel (und nicht immer verbunden) die Konfessionsgeschichte der drei großen Religionen getrennt abgehandelt wird. Während der Mittelalterteil stärker kirchengeschichtlich ganz Europa behandelt, erfolgt in der Neuzeit eine stärker Konzentrierung auf den deutschen Sprachraum und die dort stattfindende konfessionelle Ausdifferenzierung – geographische und thematische Karten hätten dem Handbuch übrigens viel mehr an Anschaulichkeit verleihen können.

Jeder in dem vorgestellten Zeitraum forschende Historiker wird mit Blick auf das eigene, mehr oder minder gut gesattelte und beschlagene Forschungs-Steckenpferd Bereiche vermissen oder Akzentuierungen verändert vornehmen, doch wird hier mit Blick auf eine Lehr- und Handbuch für den Universitätsbetrieb ein gediegener, in der Lehre vielfältig erprobter Überblick geboten. Jeder, der sich an Überblicken mehr oder minder erfolgreich versucht hat, weiß um die Schwierigkeiten der Aufgaben, um das enge „Zeichenkorsett“ usw. Eine nunmehr ajourierte Basisbibliographie ermöglicht die selbstständige Vertiefung. Jeder Unterrichtende wird mit Gewinn zu diesem gründlichen Handbuch greifen und dann vermutlich eigene, individuell verschobene Schwerpunkte jenseits der Institutionszentriertheit des Bandes in der Lehre setzen. Wenige inhaltliche Fehler haben sich eingeschlichen (die „Religionskonzeption“ in Niederösterreich von 1568 wäre als „Religionskonzession“ aufzulösen, S. 408).

Man hätte sich als Leser einen stärker problemorientierten Zugang, jenseits einer Abarbeitung der chronologischen, zugegeben etwas ermüdenden Ereignisgeschichte gewünscht – ein thematischer Zugang, der in den Beiträge von Johannes Helmuth, Thomas Kaufmann und Andreas Holzem aus meiner Sicht viel besser gelungen ist. Für einen thematischen Neueinsteiger wären zudem auch vergleichende Synthesen am Ende der Kapitel, die für die Frühe Neuzeit Differenzen und Gleichförmigkeiten der Konfessionen herausarbeiten, wichtig gewesen. Diese Resümees würden es besser erlauben, die Fülle des

deskriptiv Vorgestellten zu verarbeiten. Gerade die Aufarbeitung der differierenden Konfessionskulturen (383–419) verdeutlicht das Potential eines konfessionsvergleichenden Ansatzes, der stärker sozial- und kulturgeschichtlich argumentiert.

Auch hätte man eventuell die einzelnen Teile besser koordinieren können – das „Phänomen“ des Kirchenreformators beispielsweise hätte man in vergleichender Sicht (etwa Luther versus Zwingli und Calvin) mit Erkenntnisgewinn für den studentischen Leser darstellen können. Während die älteren Beiträge nahezu ohne Literaturverweise auskommen, haben sie die neu eingestiegenen Autoren um vermehrte Belege (nach einem Kurzzytatsystem im laufenden Text) bemüht. Resümierend könnte man sagen, dass sich die forschungsgeschichtlichen Entwicklungen der letzten Jahre in diesem Band zwar deutlich abzeichnen, aber der Schritt zu einer stärkeren Problemorientiertheit aus der Sicht eines kirchengeschichtlich diltierenden Rezensenten in der Darstellung nicht gesetzt wurde.

Wien

Martin Scheutz

Schachenmayr, Alkuin Volker (Hg.): Aktuelle Wege der Cistercienserforschung. Forschungsberichte der Arbeitstagung des Europainstitutes für cisterciensische Geschichte, Spiritualität, Kunst und Liturgie an der Päpstlichen Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz vom 28./29. November 2007, Heiligenkreuz: Be&Be-Verlag 2008, ISBN 978-3-9519898-2-2, 163 Seiten, wenige sw-Abbildungen.

Zu Beginn des Jahres 2007 wurde in der österreichischen Zisterze Heiligenkreuz die „Päpstliche Philosophisch-Theologische Hochschule Benedikt XVI“, die einzige Hochschule des Zisterzienserordens, in Anwesenheit des Papstes errichtet. Im gleichen Jahr entstand in enger Verbindung mit dieser das „Europa-institut für cisterciensische Geschichte, Spiritualität, Kunst und Liturgie“ (EUCist), zur wissenschaftlichen Erforschung der Ordensgeschichte. Der vorliegende Band stellt eher einen Arbeitsbericht als einen Aufsatzband der ersten Tagung des Instituts dar. Es geht in ihm darum, durch die Referentenbeiträge einen Überblick über die Ziele und Forschungsgegenstände des Instituts zu vermitteln.

In recht persönlichen Worten würdigt zunächst der Rektor der Hochschule, Karl Josef Wallner, in seiner Begrüßungsrede Entstehung und Anliegen der Hochschule. Alkuin Volker Schachenmayer, Vorstandsmitglied der EUCist, sieht die Chancen des Forschungsinstituts in der interdisziplinären Arbeitsweise,

im Zusammenwirken der „Ordensgeschichte mit Kunstgeschichte, Philologie, Musikwissenschaft – ja, grundsätzlich mit allen Geisteswissenschaften und sogar mit einigen Naturwissenschaften“ (S.27). Für ihn steht die Hochschule in Heiligenkreuz sowohl in der zisterziensischen Ordenstradition des 1245 entstandenen Pariser Bernhardskollegs als auch der in der frühen Neuzeit gegründeten Jesuitenuniversität Dillingen, die der Ausbildung von Mitgliedern anderer Orden offen stand.

Der Intention des Instituts, Förderung der interdisziplinären Forschung, kommt der Beitrag von Immo Eberl, *Lücken in der Zisterzienserforschung*, entgegen. Dem Autor geht es weniger um eine inhaltliche Darstellung als um eine Auflistung von Desiderata in der Ordensgeschichtsforschung. Die ins Detail gehende Aufdeckung von Lücken in der Ordensgeschichtsschreibung bietet mannigfache Anregungen zur Beschäftigung mit bislang wenig beachteten Gebieten der Zisterzienserforschung.

Michael Ernst, *Der hl. Abt Stephan Harding von Cîteaux und seine Bibel im Kontext der Vulgata, Texte und Vulgata-Revisionen bis zum 13. Jahrhundert*, ordnet die Bemühungen des dritten Abtes von Cîteaux um den lateinischen Bibeltext in die Geschichte der bereits im 3. Jahrhundert in Nordafrika einsetzenden lateinischen Bibelübersetzung ein. Er stellt Stephan damit in die Reihe der bedeutenden Theologen, die sich um einen mit der „Vulgata“ des Hieronymus noch keineswegs erreichten verlässlichen lateinischen Bibeltext bemühten. Dabei ging es Abt Stephan keineswegs allein um ein rein wissenschaftliches Anliegen, sondern, wie bei der Benediktsregel, um eine für die Liturgie des Klosters und seine ersten Tochtergründungen verlässliche authentische Grundlage. Der Verfasser gibt einen kurzen Einblick in die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der vier Bände umfassenden Stephanusbibel und gelangt zu einer Würdigung der lateinischen Bibelrevision des Zisterzienserabtes, die bereits hohen wissenschaftlichen Ansprüchen genüge in einer Zeit, in der es noch keine heutigen Maßstäben gerecht werdende Textkritik gab. Der Autor hat seinem Bericht dankenswerterweise eine nach Jahren geordnete Literaturliste beigelegt.

In seinem Beitrag, *Die Planung einer Cistercienseruniversität in Salem im 17. Jahrhundert*, gelingt es Ulrich Knapp, den Zusammenhang der barocken Neugestaltung der Bodensee-Zisterze mit der geplanten Zentralstellung Salems in der Oberdeutschen Zisterzienserkongregation darzustellen. Dazu gehörte auch ein dem wachsenden Selbstbewusstsein des Klosters angemessenes Ordenskolleg. Wurden

die Salemer Konventsangehörigen im ausgehenden Mittelalter zunächst in Paris, später in Heidelberg, und in der frühen Neuzeit am Jesuitenkolleg in Dillingen ausgebildet, so sollte Salem für den Bereich der Oberdeutschen Kongregation an dessen Stelle treten. Während des Dreißigjährigen Krieges musste Salem 1632 die hochgesteckten Pläne aufgeben. Nach dem Klosterbrand von 1697 wurde kein neues Kollegiengebäude mehr gebaut. Die universitären Pläne blieben in Salem also Episode, stehen aber im engen Zusammenhang mit den Plänen der Neugestaltung der Zisterze im 16. und 17. Jahrhundert.

Einen Überblick über die liturgiegeschichtliche Entwicklung der Zisterzienser bietet der Beitrag von Pius Martin Maurer, *Die liturgische Bewegung im Zisterzienserorden, Entwicklungen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum II. Vatikanischen Konzil*. Es geht darin um die im 19. Jahrhundert einsetzende Suche nach einer authentischen Liturgie. Ausgehend von den Benediktinern, bestimmte die auf Authentizität gerichtete liturgische Bewegung auch die Zisterzienser, zunächst der strengen Observanz, der Trappisten, dann aber auch der allgemeinen Observanz. Der Verfasser weist nach, dass es durchaus enge Kontakte zwischen beiden Observanzen gab. Als Publikationsorgan für die wissenschaftliche liturgiegeschichtliche Forschung des Ordens diente insbesondere die am Ende des 19. Jahrhunderts entstandene „Cistercienser Chronik“. Praktische und wissenschaftliche Impulse gingen etwa vom wiedererstandenen schweizerischen Kloster Hauterive, aber auch von der österreichischen Zisterze Heiligenkreuz aus, eine Entwicklung, die über die Neuerungen des Zweiten Vatikanums hinaus weiter wirkt.

Jörg Oberste, *Visitationen und Generalkapitel, Neuere Forschungen zum cisterciensischen Modell der Ordensverfassung* fußt auf den von Kaspar Elm in den 70er Jahren in Berlin begründeten und von Gert Melville in den 90er Jahren zunächst in Münster, später in Dresden fortgesetzten Forschungsarbeiten zur vergleichenden Ordensgeschichte. Auf die Ergebnisse seiner eigenen Tätigkeit in Münster und Dresden stützt sich der von den Institutionen der frühen Ordensgeschichte, des Generalkapitels und der Visitation ausgehende Bericht des Autors. Die das Verhältnis von Gesamtorden und Einzelkloster bestimmende Verfassungsgrundlage besaß großen Einfluss auf gleichzeitige wie die späteren Ordensgründungen.

Bei Jens Rüffer, *Ars – Scientia – Memoria. Zur Wechselwirkung von Kunst und Wissenschaft bei der Schaffung kultureller Traditionen am Beispiel sakraler Cistercienserarchitektur*

geht es um die Mechanismen, die die von den Konventen verlassen und zu Ruinen gewordenen englischen Zisterzen zu den von der breiten Öffentlichkeit angenommenen Bau- und Kunstdenkmälern haben werden lassen. Seine „Projektskizze“ gliedert er in die vier Themenkomplexe Historiographie, Topographie, Bauforschung und bildende Kunst, „zur Formung des kulturellen Gedächtnisses“, das für ihn dort am deutlichsten hervortritt, „wo Reiseführer das elitäre Fachwissen auf die Bedürfnisse eines gesellschaftlich vielschichtigeren Publikums zuschnitten und diesem durch den Besuch der historischen Stätten eine unmittelbare Synthese von ästhetischer Erfahrung ermöglichen“. (S. 159)

Als ein Aufruf zur Mitarbeit „der ganzen Cistercienser-Familie“ (S. 162) ist der kurze Beitrag von Frank Sasama, *Cistopedia, Datensammlung zu allen Cistercienserklöstern und mehr ...* zu verstehen. Im Auftrag und mit Unterstützung des Generalatshauses werden durch Cistopedia in Anlehnung an die Internet-Enzyklopädie Wikipedia ordensrelevante Daten gesammelt und auf der Webseite des Zisterzienserordens (www.ocist.org) ins Netz gestellt. Gedacht ist an eine umfassende Darstellung, Bildersammlung und Bibliographie des gesamten Ordens.

Insgesamt betrachtet, stellt der schlicht aufgemachte erste Band das „workshop“artige Ergebnis „der Arbeitstagung des Europainstitutes für cisterciensische Geschichte, Spiritualität, Kunst und Liturgie“ dar. Alle angesprochenen Bereiche finden in dem Bändchen Berücksichtigung. Es bleibt zu wünschen, dass dies erst den Anfang einer dem europaweiten Anspruch des Zisterzienserordens gerecht werdenden Tradition bildet.

Haina

Arnd Friedrich

Klaus Schreiner (Hg.), *Heilige Kriege*. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich. (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 78.), München 2008

„Friedenstheologische Grundsätze von heute lassen es nicht mehr zu, Kriegsdienst, wie es Jahrhunderte lang der Fall war, als Gottesdienst begreifbar zu machen“, so des Herausgebers pointierte Option ganz am Anfang (VII). Sie macht die Perspektive deutlich, unter der zu diesem Kolloquium eingeladen wurde. Der Begriff des „Heiligen Krieges“ beschreibt in Schreiners Perspektive die militante Folge eines religiösen Totalisierungsprozesses, in dem göttliche Beauftragung zu einer fanatischen und besonders gewalttätigen Steigerung des gewöhnlichen Krieges geführt

habe. Solchen Kriegsideologien auch durch historische Analysen entgegen zu treten, ist aller Ehren wert.

Der Band selbst zeigt allerdings deutlich, dass dieser Versuch, für die Kriegsgeschichte des lateinischen Europa der Vormoderne „Heilige Kriege“ begriffsbildend zu postulieren, erhebliche Probleme aufwirft, weil, wie auch der Hg, klar sieht, „Heiliger Krieg“ kein Begriff [ist], dem eindeutig definierte Begriffsmerkmale zu analytischer Prägnanz und Stringenz verhelfen.“ (XIX) Daher neigt Schreiner dazu, die Sakralisierungsschübe, welche dem Krieg wie anderen Begriffen der politischen Semantik im 19. und 20. Jahrhundert zuteil wurden, als einen Rückgriff auf etwas eigentlich bereits Überwundenes, also als *Wiederkehr* des Heiligen Krieges in der Moderne zu lesen. Diese Konstruktion aber ist darauf angewiesen, unterschiedslos und wenig begriffsscharf alle religiösen Merkmale, Deutungen und Verhaltensweisen, die in der Christentumsgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, aber auch noch in den technisierten Weltkriegen der Moderne begegnen, als Symptome des „Heiligen Krieges“ zu lesen: „Folgt man den sprachgeschichtlichen Befunden des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, können als heilig gleichermaßen Gesinnungen, Handlungen und Intentionen, Rituale, Zeichen und Medien, liturgische Gegenstände und Lokaltäten charakterisiert werden, die in kriegerischen Aktionen mit Gott in Beziehung stehen oder von Gott zu Medien seines Wirkens gemacht werden. Das Epitethon ‚heilig‘ bündelt verschiedenartige religiöse Merkmale des ‚Heiligen Krieges‘, ohne sie in geschärfte Begrifflichkeit zu überführen.“ (XX, Beispiele für diese Vorgehensweise ebd., VIII–XVIII)

Für eine solche Über-Typologie stehen allerdings keine distinkten Merkmale zur Verfügung, um als im christlichen Sinn gerecht interpretierte Kriege *causa religionis* von jenen Kriegen zu unterscheiden, deren Geschehen religiös gedeutet wurde, ohne dass sie faktisch religiöse (Mit-)Ursachen hatten. Selbst die Unterschiede zwischen jenen Kriegstypen, deren Motivstruktur dominant auch religiös war, den Kreuzzügen, Reformations- und Konfessionskriegen, konfessionellen Bürgerkriegen oder Türkenkriegen, lassen sich so nicht herausarbeiten. Schließlich liegt hier eine Redeweise vor, die zwischen den Deutungen der je zeitgenössischen Akteure und der kriegstypologischen Analyse *ex post* nicht trennscharf differenziert: Glaubten erstere oder gaben sie vor, vermeintlich geheiligte Gewalt zu üben; gab es gar nur bestimmte Gruppen, die das taten? Oder liegt ein wiederholt erhebbarer Katalog von Merkmalen vor, welche immer wieder einen klaren Konnex

zwischen bestimmten religiösen und daraus folgenden besonderen bellizistischen Strukturen nahelegen? Soll „Heiliger Krieg“ also eine je zeitgenössische Erlebnisweise und diskursiv vermittelte Erfahrung oder eine analytisch rekonstruierte Form des Krieges bezeichnen? Ist Ersteres gemeint, wäre mehr oder minder jeder Krieg „Heiliger Krieg“, wenn und weil religiöse Deutungsmuster oder deren Säkularisate im Kriegsdiskurs aufgefunden werden können; gilt hingegen Letzteres, ist das Muster mehr als ungenau: „Je pauschaler die Rede vom ‚Heiligen Krieg‘, desto massiver die Behauptung, er werde besonders aggressiv, blutrünstig, fanatisch geführt. Der eifernde ‚Gotteskrieger‘ als entmenslichte Divinalbestie – auf diesen Grundton sind in der glaubenserregten Gegenwart viele Deutungen des ‚Heiligen Krieges‘ [...] gestimmt.“ Die Behauptung, „daß jedem Krieg eine Sakralisierungstendenz immanent ist“, mache den Begriff des Heiligen Krieges schlechterdings „inhaltsleer“ – das schreibt *Friedrich Wilhelm Graf* in seinem äußerst lesenswerten Beitrag, der über die „Sakralisierung von Kriegen“ begriffs- und problemgeschichtliche Erwägungen anstellt (1–30, hier 2), dem Konzept „Heiliger Krieg“ zu Recht ins Stammbuch.

Denn dass es nicht die Theologen der Vormoderne waren, die die Theorie des Heiligen Krieges ersonnen haben, sondern ein bestimmter Zweig der modernen bibelwissenschaftlichen Forschungsgeschichte im Diskursfeld „Jahwes ‚Heiliger Krieg‘“, wo dieses Phänomen gleichsam gezielt herbeigeschrieben wurde; dass Englands koloniale Hilflosigkeit im Umgang mit renitenten Muslimen zur ethnographischen Hybridisierung von „Holy War“ und „ghihad“ führte, die man dann auf Judentum und Christentum zurückprojizierte; dass die Freiheitskriege, nicht die Kreuzzüge und Konfessionskriege den „Heiligen Krieg“ prominent machten und dass es dort um nationale, nicht christliche Heiligtümer ging – alles das macht Graf geradezu schneidend transparent: „Die verschiedenen lateinischen Christentümer kennen keine eigenständige theologische Lehre vom ‚Heiligen Krieg‘.“ (10) Der „Heilige Krieg“, so mag man nachtragen, ist die Erfindung der „religiös Unmusikalischen“ (Max Weber eingeschlossen) und der politisch und militärisch Enthusiasmierten in der Moderne; erfolgreich wurden dessen Legitimierungspotentiale erst, nachdem man die ethischen Einhegungsbemühungen christlicher Theologie durch Säkularisierung des politischen Denkens erfolgreich abgestreift hatte.

Darum befremdet der Beitrag von *Aharon Oppenheimer* über „Heilige Kriege im antiken Judentum“ (31–42). Dass der „Monotheismus

als Anlass zum Krieg“ zu gelten habe, wird, erläutert insbesondere für die hellenistisch-römische Epoche, bedenkenlos vertreten, obwohl der derzeitige exegetische Befund einer solchen These erhebliche Schwierigkeiten bereitet, insbesondere was die in der Christentumsgeschichte breit rezipierten Landnahme-kriege betrifft: die Sonderstellung der Kriegstexte innerhalb des gesamten Kanons der Hebräischen Bibel, die jenseits der Landnahme-kriege als defensiv beschriebene Haltung des biblischen Israel, die höchst widersprüchlichen Merkmale der Landnahmetexte, die in ihrer Endgestalt weitgehend auf der Redaktion und Überarbeitung durch eine „deuteronomistische“ (dtr) Schule beruhen, welche den Untergang Israels und die Verschleppung ins babylonische Exil zu erklären versuchte, die Gewalterzählungen der Hebräischen Bibel als theologische Reflexionen extremer militärischer Niederlagen, die heutige Einsicht, geschützt durch exegetisch-literaturwissenschaftliche wie archäologische Methoden, dass die dort berichteten Landnahme-Kriege in dieser Form niemals stattgefunden haben – das alles wird hier überhaupt nicht diskutiert. Für den Vergleich mit dem Islam steht der Beitrag von *Tilman Nagel*: Kämpfen bis zum endgültigen Triumph – Religion und Gewalt im islamischen Gottesstaat (42–54). Expansionismus und Gewaltneigung islamischer Staaten werden sehr einleuchtend vor allem mit einer unterentwickelten, von der Scharia blockierten politischen Institutionenbildung, einem fehlenden staatlichen Gewaltmonopol und einem daraus hervorgehenden Legitimitätsmangel und einer permanenten staatlichen Unterfinanzierung erklärt. „Das Abebben der Eroberungsbewegung führte [...] zur völligen Zerrüttung der finanziellen Grundlage des islamischen Gemeinwesens“, so Nagel, und darum müsse „die schariatische Staatstheorie das Konzept der Bewegung“ konservieren (52f.). Darum „untergräbt das nie überwundene Konzept des Staates als einer Eroberungsbewegung die nach westlichem Muster aufgebauten heutigen islamischen Staaten“ (54) – solche Einsichten in fundamentale Unterschiede gegenüber den westlichen Prozessen der Staatsbildung und Rechtsentwicklung in spannungsreichem Verhältnis zu den christlichen Konfessionen (und natürlich auch zum Judentum) hätte man sich, dem Untertitel entsprechend, vergleichend diskutiert gewünscht. *Hans Maier* schreibt hingegen einen flächigen Überblick zur Wirkungsgeschichte des *Compelle intrare* (Lk 14,16–24) für die Gewaltlegitimationen des abendländischen Christentums, mit der Erklärung der Religionsfreiheit auf dem II. Vatikanum als Kontrastfolie – sollen diese drei Beiträge als

Gruppe eine gemeinsame Anfälligkeit der abrahamitischen Religionen für den Heiligen Krieg signalisieren?

Es folgen Beiträge, die Begriff und Sache des „Heiligen Krieges“ in der christlichen Kriegsgeschichte nachspüren sollen. Das Ergebnis aber ist alles andere als eindeutig. *Werner Eck* befragt Constantins Sieg an der Milvischen Brücke als Modell für den Heiligen Krieg (71–91). Deutlich wird die Verflechtung mit der heidnischen Kriegsdeutung herauspräpariert, die einen formell unter den Schutz der Götter gestellten, nicht etwa einen ethisch gehegten Krieg als *bellum iustum* ansah, sowie der enge ideologische Zusammenhang von Kaiser, Gottheit und Sieg im Krieg, schließlich die dominante Rolle des Konzeptes der Sieghilfe des stärkeren Gottes, die noch keineswegs von einem prinzipiellen Monotheismus geprägt war. Nicht erst Chlodwig, sondern schon Constantinus wurde auf nicht-christliche Weise Christ, darf man folgern, und zwar im Kontext des Krieges. Systematisch zu diskutieren bleibt, welche Konsequenzen es für die westliche Kriegsgeschichte hatte, dass das Christentum sich genötigt sah oder bereit erklärte, diese religionsphänomenologische Lücke zu füllen. *Rudolf Schieffer* beschreibt unter dem Titel *Iudicium Dei* vorwiegend mittelalterliche Kriege, insoweit sie als Gottesurteile aufgefasst wurden (219–228, warum hier?). Unter den Voraussetzungen der Stammes- und Kriegerwelt der Völkerwanderungszeit war die „Verquickung von Volk und Religion“ auch im Krieg so eng, dass der „natürliche“ Krieg zwangsläufig den stärkeren Gott, nicht aber den gerechten Krieg forderte. Einmal in gentilen Sozialkontexten christianisiert, musste die Idee des stärkeren Gottes und seiner Sieghilfe dann auch den imperialen Missions- und Taufbefehl im Kontext des Krieges legitimieren. Als im hohen Mittelalter die Dekretistik die Lehre des gerechten Krieges neu in die moralphilosophische und politische Diskussion einführte, wurde die Idee der göttlichen Sieghilfe jedoch nicht überwunden, sondern vielmehr als allgemeiner Topos zur bedeutendsten, wenn auch keineswegs allgegenwärtigen Flankierung der Präention, für eine wie immer geartete gerechte Sache zu kämpfen. Dass Gott mit den Seinen sein würde, war bis zur Beliebigkeit ubiquitär anschlussfähig, obwohl noch die mittelalterlichen Quellen mit der darin enthaltenen Vorstellung des *Iudicium Dei*, die im Ausgang des Krieges ein Gottesurteil erblickte, sehr zurückhaltend umgingen. Daher kann, seit den Forschungen insbesondere von Ernst-Dieter Hehl und Jörg Oberste, vom Gedanken des „Heiligen Krieges“ auch im Kontext der Kreuzzüge und Häretikerkriege keine Rede mehr sein. Dieses

Ergebnis bestätigt, freilich mit schwankender, nicht an Kriterien rückgebundener Weiterverwendung des Begriffs „Heiliger Krieg“ Ludwig Schmugge: „Deus lo vult?“ Zu den Wandlungen der Kreuzzugsidee im Mittelalter (93–108). Er unterscheidet zwischen der Kanonistik, der Kreuzzugskritik und einer „theologie populaire“ jener Zeit“ (94). Denn die Quellen zu den Kreuzzügen, auch die Selbstaussagen seiner Protagonisten, kennen den Begriff des *bellum sacrum/sanctum* ebenso wenig wie die Kirchenrechtssammlungen und die Moralthologie bis hin zu Thomas von Aquin. Entfaltet und systematisiert wurde vielmehr die Theorie des gerechten Krieges zur Verteidigung der Christenheit gegen die Bedrohung durch islamische Mächte und um die Rückgewinnung ehemals christlicher Gebiete, wobei die Teilnahme an einem solchen gerechten Krieg keineswegs automatisch den Kriegsteilnehmer rechtfertigte, gar heiligte. Dies blieb ein Problem intentionsethisch und individuell zuzumessender Sünde oder Sündlosigkeit. Der Kreuzzugsablass war in diesem Sinne keine kollektive Verklärung der Teilnehmer zu Märtyrern, obwohl die Kreuzfahrer sich selbst in der Regel so sahen, sondern eine auf die Absicht der Teilnahme zielende individuelle Bußkommutation, wenn der Auszug ausschließlich aus Gottergebenheit (*pro sola devotione*) erfolgte. Auch in nordeuropäischen Expansionsräumen formulierte die christliche Kriegstheorie keine Begrifflichkeit des Heiligen Krieges *ad extra* aus. Jürgen Miethke, der sich mit den Kontroversen zwischen Deutschem Orden und Polnischem Königreich auf dem Konstanzer Konzil unter der Fragestellung des Heidenkrieges befasst, nennt zwar gleich eingangs religiös begründete und fundamentalistische Gewalt in einem Atemzug, entfaltet dann aber differenziert die Legitimationsproblematik dieser Kontroverse. Er erhebt exemplarisch die „schrille Position“ des Johannes Falkenberg, der „zu einem heiligen, von Gott gewollten Krieg aufruft“, auch wenn er das Wort *bellum sanctum* nicht in den Mund nimmt“ (117), zeigt jedoch letzten Endes, dass das eine Außenseiterposition blieb und sich die Vorstellung, Missionsgebiete seien generell als Land der Heiden zu qualifizieren und zu behandeln, auf dem Konzil keineswegs allgemein durchsetzen konnte. Noch skeptischer sind Heinz Schilling, der die konfessionellen Religionskriege in die politisch-militärischen Konflikte der Frühen Neuzeit eingebettet sehen will (127–149), und Dietmar Willoweit, der verweigerte Toleranz und geheiligte Kriegsführung rechtsgeschichtlich zu fassen versucht (251–266, warum erst hier?). Die Auseinandersetzungen zwischen der sich verdichtenden Mehrstaatlichkeit eines europäi-

schen Mächtesystems und den alten Universalbegriffen der *Christianitas*, des *Imperium* oder der *Monarchia universalis* spielten hier ebenso eine Rolle wie die innere Staatsbildung, die als emanzipatorische Herauslösung aus größeren übernationalen Herrschaftsverbänden vollzogen wurde. In diesem Prozess versuchte der Staat die Religion unter seine Kontrolle zu nehmen, während deren Träger fortwährend die Suprematie des religiösen Arguments für die politischen Entscheidungen der Herrschaft behaupteten. Letztendlich sollte sich das durchsetzen, was die Zeitgenossen als *ratio status*, *raison d'état* oder Staatsraison bezeichneten. Nicht Säkularisierung, sondern Indienstnahme der Religion zu deren eigener Bändigung, aber auch zu ihrer Instrumentalisierung für die staatliche Legitimität wurde das Signum der späteren Frühen Neuzeit; der Dreißigjährige Krieg war hier europaweit die letzte Schwellenkontroverse. „In den Religions- und Staatenkriegen des konfessionellen Zeitalters addierte sich somit die Repräsentationskapazität der Religion mit derjenigen der Politik, konkret die konfessionskirchliche Sakralrepräsentation mit der frühmodern-staatlichen Machtrepräsentation, zu einem gewaltigen, gewaltsamen Potential verbalen, bildlichen, rituellen und zeremonieller Aktivierung der Menschen.“ Die Beanspruchung der Marienkulte in katholischen Heeren der Konfessions- wie der Türkenkriege, aber auch die den Königen alttestamentlicher Kriege und Religionsrenaissancen abgeschauten Modellierungen der Reformationskönige und -fürsten rekurrten somit nicht auf ein überzeitliches Muster des vermeintlichen Heiligen Krieges, sondern als „politische Religiosität“ (Schilling, 134) auf eben jenen Zusammenhang von Herrschaft, Kriegsverantwortung, Opfer- und Gelübdekult und göttlicher Sieghilfe, der in der Formensprache schon der vorchristlichen Religionsgeschichte ausgebildet worden war. Klaus Schreiner selbst untersucht in fruchtbarer phänomenologischer Breite „Kriege im Namen Gottes, Jesu und Mariä“, insbesondere „Heilige Abwehrkämpfe gegen die Türken im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit“ (151–192). Mehr und mehr wurden die katholischen Herrscher gerade dadurch zu „ruhmreichen Verteidigern der abendländischen Christenheit“ (155) stilisiert, dass in ihrem unmittelbaren Umfeld Ordensleute, insbesondere Franziskaner und Kapuziner, unter Einsatz von wundertätigen Bildern, Reliquien, Kreuzen und geweihten Fahnen „die Vorstellung einer von Gott gewollten und gebilligten Kriegsführung“ im Ritual verkörperten. Vor allem die Türkenkriege offenbarten diesen Typus der Selbstdarstellung, in der „Repräsentationsbedürfnis und Frömmig-

keit ein enges Geflecht“ bildeten. Effektive Breitenwirkung erzielte diese in der Regel gläubig vollzogene Inszenierung dort, wo das Motiv göttlicher Schlachtenhilfe im Medium der Propagierung bestimmter Kulte (Lepanto, Rosenkranz, weinende Gnadenbilder Mariens etc.) die fromme Zivilbevölkerung für die Gebetshilfe in Anspruch nahm. Predigten und Andachten verbreiteten diese Vorstellungen, wobei zu berücksichtigen bleibt, dass viele dieser Popularisierungen Interpretationen *post eventum*, ja das Ergebnis sehr gesteuerter Umformungs- und Reformulierungsprozesse waren. Aber die Zuordnung dieser Ritualisierungen zur Herrscherfrömmigkeit, also zur Aktualisierung militärisch vollzogener Sakralität und kultischer Schutzpflicht für das Christentum, verlangt die Rückfrage nach der prägenden Bedeutung dieser Rituale für den Krieg selbst. Wenn man die Beiträge von Eck, Schilling und Schreiner zusammen denkt: Hat es einen christlichen Kriegskult, jenseits des Herrscherkultes und seiner Derivate, in den Heeren der Frühen Neuzeit überhaupt in nennenswertem Ausmaß gegeben? Hier ist weitere Forschung dringend notwendig, aber es gibt zahlreiche Anzeichen, dass das nicht der Fall war und wir es kaum mit fanatisierten Gotteskrieger, sondern mit ihr Überleben sorgfältig planenden, hoch diversifizierten Personenverbänden zu tun haben. Der Beitrag von *Hans-Christof Krause* über die Freiheitskriege (193–218) zeigt, dass sich der Krieg, als er sich über die Sattelzeit zur Moderne hinwgbewegte, keineswegs säkularisierte. Aber welche religiösen Deutungen der Krieg der Moderne zugeschrieben erhielt, hing nun weniger von den religiösen als von den politischen Prärogativen der Akteure ab: Den „Heiligen Krieg“ brauchte man nun als sinnstiftende Funktion für jede Form der Kriegführung, „jeden noch so radikalen und fundamentalen Eingriff in die menschliche Lebenswelt, jedes noch so außergewöhnliche, schwere Opfer, jede noch so grausame, un menschliche, ja barbarische militärische Maßnahme“ (196), artikuliert „in der Form eines todestnsten gemeinten menschheitlich-universalistischen Pathos“ (203). Älteren Semantiken und Rationalisierungen stand das keineswegs immer entgegen, vielmehr liefen die Muster der Begründung und Bewältigung vielgestaltig zusammen. Dennoch, so Kraus, bleibt die Deutungsperspektive des „Heiligen Kriegs“ defizitär, weil man es eben auch mit Nationsbildungskriegen, Volkskriegen, „in einem tiefen Sinn Freiheitskriegen“ zu tun hat, die geführt wurden, um elementare Grundrechte zu erlangen oder zu sichern (216f.).

Chronologisch abschließend, wenn auch nicht am Ende des thematisch seltsam unge-

ordneten Bandes, untersucht *Hans Günter Hockerts* auf beeindruckende Weise die rassenideologische Prägung der NS-Größen im II. Weltkrieg, konkret „Kreuzzugsrhetorik, Vorsehungs g laube, Kriegstheologie“ auf „Spuren religiöser Deutung in Hitlers ‚Weltanschauungskrieg‘“ (229–250). Er unterscheidet zwischen Hitler, der die NS-Weltanschauung „in gesuchter und gewollter Distanz zum Religionsbegriff“ propagierte (240) und dennoch bemüht blieb, „eine so dezidierte Erhebung von Rasse und Volk in den Rang letzter bindender Werte mit einem Gottesbezug [zu] verbinden“ (240), während Goebbels’ „Verhältnis zur Sinnressource Religion [...] absolut instrumentell“ war (234). In Hitlers vagierenden Religiosität überlagerten sich verschiedene Vorstellungen von „Vorsehung“, die zwischen Schicksalsglauben und Imitat eines persönlichen Gottverhältnisses eigentümlich schwankten. Ausgerechnet letztere Kriegsdeutung bestärkte die deutschen Bischöfe durch eine „der Politik eher abgewandte Spiritualisierung des Krieges“; und der Anti-Bolschewismus wurde nun zur Brücke für die abenteuerliche Behauptung, der Ostfeldzug sei „wirklich ein Kreuzzug, ein heiliger Krieg für Heimat und Volk, für Glauben und Kirche, für Christus und sein hochheiliges Kreuz“ (Rackl, Eichstätt; 242f.). Gegenakzente sieht Hockerts in den „Bemühungen, das traditionelle Moralsystem gegen die hemmungslose Brutalisierung des Krieges in Kraft zu halten“ und in dem generell sich verschärfenden Spannungsverhältnis von Kirchen und NS-Regime (245). Dennoch hinderten ihre „Sondersinngungen“ die Katholiken daran, den Krieg Hitlers als das zu sehen, was er war (249f.).

Fazit: Der Begriff des „Heiligen Kriegs“ ist für religionsphänomenologische Vergleiche nicht hilfreich. Mit ihm unklar assoziierte moderne Orientierungen, Motivationen und Ressentiments blieben Randphänomene auch und gerade in solchen vormodernen Kriegen, die man in Europa gemeinhin in großer Selbstverständlichkeit als Religions- bzw. Heilige Kriege identifiziert: in den Kreuzzügen gegen Muslime und Häretiker, in den Reformationskriegen einschließlich der französischen und englischen Bürgerkriege, schließlich im Dreißigjährigen Krieg. Weder zu einer in den Quellen nachvollziehbaren allgemeinen Kriegstheorie noch zu einer typologischen Form des Krieges haben sich solche Vorstellungen in der Geschichte des Westens zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit auskristallisiert. Die präzise Erfassung von Judentum, Christentum und Islam verwischt der Begriff eher, als dass er dafür klare Kriterien bereit stellte. Der vorgelegte Band ist – neben seiner breiten Präsentation von Befunden –

insbesondere auch in jenen Beiträgen wertvoll, in denen diese Einsicht klar hervortritt.

Tübingen

Andreas Holzem

Heidmarie Specht und Ralph Andraschek-Holzer (Hrsg.): Bettelorden in Mitteleuropa. Geschichte, Kunst, Spiritualität. Referate der gleichnamigen Tagung vom 19. bis 22. März 2007 in St. Pölten, St. Pölten: Diözesanarchiv 2008 (Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs 15; Geschichtliche Beilagen zum St. Pöltener Diözesanblatt 32), 774 Seiten. ISBN: 978-3-901863-29-5. Preis: 39,90 EUR

Dieses gewichtige Buch veröffentlicht die Beiträge, die auf der internationalen St. Pöltener-Tagung 2007 zum gleichnamigen Thema gehalten wurden. In 38 Beiträgen werden Ordens-, Epochen- und moderne Grenzen überschreitend die Bettelorden und einzelne Aspekte ihres Wirkens vorgestellt. Um der Themenbreite Herr zu werden, wurden die einzelnen Vorträge und anschließend die Beiträge des Tagungsbandes nach Themenbereichen geordnet, von denen der erste sich den „Orden im Einzelnen“ widmet. Nach einem einleitenden Beitrag von Johann Tomaschek, der sich am Beispiel der Admonter Benediktiner mit der Frage beschäftigt, wie die alten die neuen Orden wahrnahmen (S. 12–23), werden in neun Beiträgen die neuen Bettelorden vorgestellt. Roman Reisinger untersucht die Predigten des Francesco d'Assisi gegen den Bürgerkrieg zwischen italienischen Städten (S. 24–34), während Marcin Bukala auf die ethnisch-ökonomischen Unterschiede zwischen den Franziskanern und Dominikanern eingeht (S. 35–49) und Ulrich Knapp vor allem am Beispiel der Esslinger Bettelorden ihr Verhältnis zu den Landesherren vorstellt (S. 50–65). Dem schließt sich eine zusammenhängende Gruppe von Texten an, die die Karmeliter in Blickpunkt nehmen (Stephan Panzer, Die Geschichte der Karmeliten im Mittelalter — Schwerpunkt Oberdeutsche Provinz, S. 66–73; Marianne Sammer, Ideengeschichtliche Aspekte karmelitischer Marienverehrung, S. 74–86; Edeltraud Kluetting, „historiam provinciae et conventuum tenere“. Zur Geschichtsschreibung des Karmeliterordens [O.Carm.], S. 87–105). Auch jüngere Orden finden Beachtung, so stellt Carlos Watzka den „Hospitalorden des Heiligen Johannes von Gotti“ in der Habsburgermonarchie 1605–1781“ (S. 106–132) vor, Elisabeth Pauli widmet sich dem „[...] Orden der Allerheiligsten Dreifaltigkeit von der Erlösung der Gefangenen und seine Tätigkeit in den habsburgischen Ländern (1688–1783) (S. 133–164)“ und And-

rás Forgó schließlich den Paulinern und ihren Vertretern im ungarischen Landtag im 18. Jahrhundert (S. 165–179). Bereits der erste Themenkreis zeigt die große Bandbreite des Buches.

Der zweite Themenbereich, „Mendikanten in Stadt und Land“, stellt die Rolle der unterschiedlichen Bettelorden an ausgewählten Beispielen dar. Auch hier ist das Spektrum sehr groß. Von „[...] Geltungskämpfen zwischen Franziskanern und Benediktinern in der mittelalterlichen englischen Stadt“ (Anne Müller, S. 182–197), über die „[...] Ansiedlung, Position und Aufgaben der Augustinerklöster in spätmittelalterlichen Städten“ des deutschsprachigen Raumes (Susanne Fritsch, S. 198–210), die Vorstellung des „Dominikanerinnenkloster[s] Veleovo/Michelstetten im Laufe seines Bestehens“ (Jure Volcjak, S. 211–232), die „[...] Handlungsspielräume religiöser Frauengemeinschaften in der Reichsstadt Esslingen am Neckar (11–16. Jahrhundert)“ (Iris Holzwart-Schäfer, S. 233–252), „Die Einnahmen und Ausgaben des Abensberger Karmelitenklosters im 18. Jahrhundert“ (Maximilian G. Krodt, S. 253–285) bis hin zu der „Bedeutung der Thüringischen Franziskanerprovinz für das religiöse Leben im 17. und 18. Jahrhundert“ (Christian Plath, S. 286–314), reichen die Ausführungen.

Die „Rolle der Zäsuren“, der nächste Themenkomplex, hat als Schwerpunkt die Zeit der Säkularisation Ende des 18. bzw. zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Dennoch umfasst der erste Beitrag dieses Komplexes, „Der Paulinerorden an der Schwelle der Neuzeit“ von Gábor Sarbak (S. 316–325) thematisch den Übergang zwischen Mittelalter und früher Neuzeit, einschließlich der Reformationszeit, und geht gleichzeitig der Frage nach, wann in Ungarn diese zeitliche Zäsur eintrat. Ferner befasst sich Tomáš Černušák mit den „Dominikanerklöster[n] in Mähren in nachjosephinischer Zeit“ (S. 326–331), Mary Anne Eder mit den „Zentralklöster[n] der Bettelorden zwischen Säkularisation und Konkordat“ (S. 332–349), in denen die im Ordensstand verbliebenen Geistlichen zusammengelegt wurden, und Jiří Mihola mit „Nutzlose[n] und gefährliche[n] Untertanen“. Zur Aufhebung der Paulanerkonvente der deutsch-tschechisch-ungarischen Provinz in den Jahren 1784–1803“ (S. 350–367).

Der nächste, wiederum sehr große Themenkomplex, der ebenfalls eine große thematische Bandbreite aufweist, widmet sich der „Kunst und Wissenschaft“. Einen Schwerpunkt bilden Fragen zur Architektur (S. Adam Hindin, Gothic Goes East. Mendicant Architecture in Bohemia and Moravia, 1226–1278 [S. 370–405]; Markus Thome, Die gerade ge-

schlossene Halle als Kirchenraum bei Bettelorden und Zisterziensern im ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhundert [S. 406–432]; Barbara Schedl, Herzogshof & Frauenkloster. Repräsentative Bettelordensarchitektur im Herzogtum Österreich [S. 433–448]; Ingonda Hanneschläger, Konvente der Dominikanerobservanten in Norditalien, c. 1390–1550. Neue Aspekte zu Architektur und Ausstattung [S. 449–491]; Stefan Bürger, Die Franziskanerklosterkirchen von Kamenz und Torgau und ihr Verhältnis zur Architektur der Pfarrkirchen um 1500 [S. 492–508]; Walpurga Oppeker, Barocker Bauwurm auch bei den Bettelorden? [S. 583–629], aber auch Ausstattung, Buchmalerei (Christine Andrä, Buchmalerei für die Regensburger Dominikanerinnen. Das Lektionar von Heilig Kreuz [S. 509–538]) und die Klosterschätze (Susanne Hehenberger, Der kaiserliche Schatz bei den Kapuzinern in Wien. Zur materiellen Kultur habsburgischer Frömmigkeit [S. 539–559]; Paulus Rainer, Der kaiserliche Schatz bei den Kapuzinern in Wien. Ein Beitrag zur Kunstgeschichte eines habsburgischen Sakralschatzes [S. 560–582]) werden in einzelnen Aspekten thematisiert. Den Abschluss bildet die Untersuchung über „Klosteransichten aus Herzogs Franziskanerkosmographie: Typologie und Quellenwert“ von Ralph Andraschek-Holzer (S. 630–654).

Den letzten Schwerpunkt bildet das Thema „Geistlichkeit“, das von der Ablassematik (Zdeněk Uhlíř, Heinrich Bitterfeld aus Brieg/Brzeg OP und sein Ablasstraktat im Rahmen seiner Reformtätigkeit [S. 682–688]) über Memoria (Carola Jäggi, Gräber und Memoria in den Klarissen- und Dominikanerinnenklöstern des 13. und 14. Jahrhunderts [S. 689–705]), Wunder (Sonja Reisner, Konkurrenz auf dem „geistigen Markt“. Dominikanische Wunder- und Mirakelberichte des 13. Jahrhunderts im Lichte neuer motivgeschichtlicher Forschungen [S. 663–681]) sowie Spiritualität und Wissenschaft (Karl Brunner, Theorie als Praxis, Praxis als Theorie. Humbert von Romans und Thomas von Aquin [S. 656–662]; Anette Löffler, Wissenschaft und Spiritualität im Lichte des Buchbesitzes der Franziskanerkonvente in Leipzig und Chemnitz am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit [S. 706–721]; Andreas H. Scholten, „Ende als alle die werelt gherne soude ten dansse gaen, dat wij dan sullen in ons gebeth gaen!“ Entzifferung eines verlorenen Sprechkontextes anhand einer spätmittelalterlichen Predigthandschrift aus dem Karmelittinnenkloster „Onze Lieve Vrouw van Troost“ in Vilvoorde bei Brüssel [S. 740–759]; Norbert Medgyesy-Schmikli, Franziskanische Spiritualität am Beispiel der barocken Mysterienspiele

von Csíksoomyó [S. 760–768]) bis zur Seelsorge (Pierantonio Piatti, Die Seelsorge der Augustiner als „cura monialium“ zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit [S. 722–739]) reicht und damit umfassend die vielseitigen Tätigkeitsbereiche der Bettelorden aufnimmt und präsentiert.

Ergänzt werden alle Beiträge durch kurze Abstracts in englischer bzw. deutscher Sprache und in vielen Texten beigelegte Abbildungen. Ein Register, bei dieser thematischen, regionalen und zeitlichen Bandbreite wünschenswert, fehlt leider. Trotz dieser kleinen Kritik bietet der Band einen groß angelegten Überblick über die zahlreichen Bettelorden sowie ihre Wirkungsbreite und lädt zur weiteren Beschäftigung mit diesen spannenden und in vielen Punkten bisher nicht sehr vertieften Forschungen ein.

Göttingen

Nathalie Kruppa

Jonathan Strom, Hartmut Lehmann, James Van Horn Melton (Hrsg.): *Pietism in Germany and North America 1680–1820*. Burlington: Ashgate Publishing Company 2009, 289 S., geb., 978–0–7546–6401–7

Die halleschen Pietismus-Kongresse haben der deutschen Pietismusforschung ins Bewusstsein gerufen: Es gibt eine lebendige, intensive Pietismusforschung in Amerika. Anders als die amerikanischen Pioniere wie Frederick Ernest Stoeffler (1912–2003) beschäftigen sich heute die amerikanischen Forscher allerdings nicht mehr mit der Geschichte des kontinentaleuropäischen Pietismus, sondern mit dem Pietismus in den USA, und dieser hat auch aus kontinentaleuropäischer Perspektive erstaunlich Interessantes zu bieten.

Der Sammelband *Pietism in Germany and North America 1680–1820* vereinigt in sich Beiträge amerikanischer und deutscher Forscher, die überwiegend auf eine im Jahre 2004 an der Emory University veranstaltete Konferenz zurückgehen. Die deutschen Beiträger (Ruth Albrecht, Ulrike Gleixner, Hartmut Lehmann, Hans-Jürgen Schrader, Willi Temme, Hermann Wellenreuther) behandeln Themen im Horizont ihrer bereits bekannten, in deutscher Sprache veröffentlichten Publikationen. Interessanter für den deutschen Leser sind die Aufsätze aus den USA sowie aus Kanada und England. Sie verfolgen teilweise konkret-historische, teilweise übergeordnete und forschungsstrategische Perspektiven.

Der Pietismus nahm in der Neuen Welt seinen Anfang bereits im Jahre 1694. Deutsche Einwanderer, die ihre Heimat manchmal, aber

nicht durchweg aus religiösen Gründen verließen, brachten den Pietismus nach Amerika. Es wurde aber keine Einbahnstraße eingerichtet, sondern vielfältig waren die Rück- und Wechselwirkungen. Der Pietismus des 18. Jahrhunderts war ein „transatlantic phenomenon“ (1). Neben radikalpietistischen Gruppen, die sich in Amerika etablierten, waren vor allem die Herrnhuter für die amerikanische Entwicklung wesentlich. Zinzendorf selbst hatte Amerika besucht. Mehrere Beiträge des Bandes beschäftigen sich mit diesem Teilaspekt des amerikanischen Pietismus und verknüpfen ihn mit interessanten aktuellen Fragestellungen wie der Frauen-, Rassen- und Judenfrage.

Beverly Prior Smaby (Clarion University of Pennsylvania) zeigt, wie in der Herrnhuter Siedlung Bethlehem der Einfluss der Frauen zunächst groß war, dann aber zurückgedrängt wurde. Eine der führenden Frauen unter den amerikanischen Herrnhutern, Anna Johanna Piesch Seidel, beschreibt in ihrer Autobiografie diese Zurückdrängung der Frauen und den damit verbundenen „Schmerz“ unter den Frauen über den Verlust ihrer „Leitschaafe“ (159) und beklagt, dass in diesem Zusammenhang auch die Erinnerung an die ehemals prominente und beliebte Gemeinmutter Anna Nitschmann, „das gute Mamachen“ (159), verloren ging. Katherine Carté Engel (Texas A&M University) untersucht, wie sich Bethlehem von einer „Pilgergemeinde“ zu einer „Orts-gemeinde“ entwickelte und nimmt dabei die ökonomischen und missionarischen Aktivitäten der Gemeinde in den Blick. Jon Sensbach (University of Florida) behandelt die von Herrnhut angestoßene Entwicklung eigenständiger schwarzer protestantischer Kirchen. Dabei wird deutlich, wie sich auch die Herrnhuter im Laufe der Zeit mit der Sklaverei arrangierten und im frühen 19. Jahrhundert ihre schwarzen Gemeindeglieder zur Gründung eigener Kirchen drängten. Doch die herrnhutische Jesusfrömmigkeit lebte in diesen schwarzen Gemeinden fort und stärkte die schwarze Identität. Herrnhuter waren auch an

der Indianermission in Georgia beteiligt. Dieser und der – nicht nur von Herrnhutern geprägten – 1733 gegründeten Siedlung Ebenezer wendet sich Helene M. Kasting Riley (Clemson University) zu. Unter anderem stellt sie den aus Erfurt stammenden Indianermisionar Christian Gottlieb Priber vor. Er heiratete eine Indianerin und setzte sich für die Rechte der Indianer ein. Von der Kolonialregierung gejagt, wurde er gefangen und starb 1744 in der Haft. Als „focal point of an Atlantic religious communication network“ (67) stellt Alexander Pyrges (Universität Trier) Ebenezer vor und behandelt diese Kommunikationszusammenhänge über ein ganzes Jahrhundert, bis 1828. Er bestätigt in diesem Zusammenhang am Beispiel der pietistischen Siedlung die von der neueren amerikanischen Geschichtswissenschaft vertretene Position, dass nicht die 70er-Jahre des 18., sondern erst die 30er-Jahre des 19. Jahrhunderts als „watershed in transatlantic history“ anzusehen seien (66).

Mehrfach wird auch der Salzburger Protestantismus thematisiert. Die Vertreibung von 20000 Evangelischen aus dem Erzbistum Salzburg in den 30er-Jahren des 18. Jahrhunderts hatte, wie die jüngere amerikanische Forschung gezeigt hat, eine starke Wirkung auf die Entstehung des Great Awakening. Erhellend ist der aus deutschen und amerikanischen Quellen schöpfende Beitrag von James Van Horn Melton (Emory University). Er zeigt, wie stark die Salzburger von pietistischem Gedankengut beeinflusst waren. Eine besondere Rolle spielte dabei Joseph Schaitberger aus Dürrenberg, der in Nürnberg pietistisch geprägt worden war und erstmals 1691 einen später mehrfach und erweitert neu gedruckten „Sendbrief“ hatte ausgehen lassen, der auch in Amerika Verbreitung fand. Für die Pietisten waren die Salzburger „the living embodiment of Luther's priesthood of all believers“ (249).

Der Sammelband wurde sorgfältig gestaltet und mit einem hilfreichen integrierten Orts-, Personen- und Sachregister ausgestattet. Sämtliche Beiträge sind in englischer Sprache.

Osnabrück

Martin H. Jung

Alte Kirche

Andrew Cain: *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity* (Oxford Early Christian Studies), Oxford: Oxford University Press 2009, 286 S., ISBN 978-0-19-956355-5.

Schon seit längerer Zeit werden Hieronymus' Schriften nicht mehr nur als Ausdruck seines etwas fragwürdigen Charakters, sondern als rhetorisch überaus geschickt gestaltete Dokumente interpretiert, mit denen er in ganz bestimmter Weise auf seine Leser wirken und ihnen seine Form der Askese und der Schriftauslegung nahe bringen wollte. Dazu

haben nicht zuletzt auch die Arbeiten von Andrew Cain beigetragen, der seit seiner Dissertation von 2003 bei Danuta Shanzer (Cornell University) schon mit einigen Aufsätzen hervorgetreten ist. Darüber hinaus hat er gemeinsam mit Josef Lössl im Jahre 2006 einen internationalen Hieronymuskongress (Jerome of Stridon: Religion, Culture, Society and Literature in Late Antiquity) in Cardiff organisiert, dessen Referate gleichzeitig mit der vorliegenden Monographie unter dem Titel: „Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy“ erschienen sind.

Der hier zu besprechende Band bündelt C.s Untersuchungen, die insbesondere um das Briefcorpus des Hieronymus kreisen, indem er sich fragt, wie es Hieronymus gelingt, sich gegenüber etwaigen Gönnern zu profilieren und sich von seinen Konkurrenten abzugrenzen (4). Dabei geht es C. vor allem darum, die rhetorischen Strategien zu verfolgen, mit denen Hieronymus sich gleichsam selbst präsentiert:

„Previous scholarship has identified instances of autobiographical manipulation in some of the letters. This book however, is the first systematic investigation of Jerome's strategies for manufacturing authority across the whole range of his extant correspondence“ (6).

Als Ausgangspunkt wählt C. die beiden von Hieronymus selbst zusammengestellten Briefsammlungen: zunächst im ersten Kapitel den *Epistularum ad diversos liber* („The voice of one calling in the desert“, 13–42), mit dem sich Hieronymus in sorgfältiger Stilisierung als ein erfahrener Wüstenmönch darstellt, um sich als spiritueller Seelenführer wohl insbesondere der römischen Aristokratin Marcella zu empfehlen. Danach präsentiert er sich im *Ad Marcellam epistularum liber*, der im dritten Kapitel („Claiming Marcella“, 68–98) behandelt wird, kurz nachdem er Rom verlassen musste, als ein anerkannter Exeget der Heiligen Schriften und geistiger Leiter eines namhaften Kreises von Asketinnen rund um Marcella. Anknüpfend an die Beobachtungen von Mark Vessey, wonach sich Hieronymus in dieser Sammlung wie ein zweiter, lateinisch schreibender Origenes in Szene setzt, analysiert C. den *liber* als gezielten Versuch, Marcella eine führende Rolle bei der Einführung der aristokratischen Askese und der Auslegung der Schrift mit Rückgriff auf das Hebräische zuzuweisen, um sich selbst auf diesem Weg – auch noch nach seinem eigenen Weggang aus Rom – als entscheidender geistlicher Leiter dieser Gruppe präsent zu halten. Gleichzeitig ging es ihm darum, „seinen“ asketischen Zirkel gegenüber konkurrierenden Ansprüchen anderer spiritueller Asketen, wie etwa des Pelagius, oder auch Häretikern abzugrenzen.

Neben diesen beiden auf Marcella zugeschnittenen Briefcorpora behandeln das erste und das vierte Kapitel zentrale Ereignisse der schwierigen römischen Karriere des Hieronymus: die von ihm zusammengestellte Korrespondenz mit Papst Damasus, mit der er sich als von Damasus geförderter Schriftexperte profilieren möchte („A pope and his scholar“, 43–67), und die Briefe, die über seine Vertreibung aus Rom im Spätsommer des Jahres 385 Auskunft geben („Expulsion from Rome“, 99–128). Dieses letzte Kapitel fällt insofern etwas aus dem Rahmen, als es sich in erster Linie dafür interessiert, die hinter den unmittelbaren Ereignissen verborgenen Hintergründe aufzuspüren und daraufhin die Vermutung äußert, dass Hieronymus nicht auf Betreiben des römischen Klerus gezwungen wurde, Rom zu verlassen, sondern dass es der Familie der Paula gelang, ihn aus nicht mehr näher zu rekonstruierenden Gründen kirchenrechtlich verurteilen zu lassen. Erst im letzten Abschnitt dieses Kapitels geht C. auf die rhetorische Gestaltung und Deutung dieses schmachvollen Ereignisses ein, das Hieronymus in ep. 45 als Auszug aus Babylon und Rückkehr ins gelobte Land interpretiert. Die Bedeutung, die Rom für Hieronymus gehabt hat, wird von ihm seither konsequent heruntergespielt. Dabei hatte sich seinerzeit alles so hoffnungsvoll für ihn angelassen, wie die sehr bewusst gestaltete Korrespondenz mit Papst Damasus zeigt.

„Furthermore, I suggest, that Jerome released both sides of his epistolary exchanges with Damasus initially in Rome in order to announce the Christians there that he was the personal Scriptural advisor to a renowned pope“ (64).

C. kann sehr anschaulich zeigen, dass Hieronymus sein bereits angesprochenes Konzept, sich als lateinischer Origenes darzustellen, in Rom konsequent fortführen wollte. An großangelegten Übersetzungen der origenistischen Kommentarliteratur ins Lateinische hatte Damasus kein Interesse, beschäftigte Hieronymus jedoch mit der schwierigen Aufgabe, die unterschiedlichen lateinischen Evangelienhandschriften mit dem griechischen Text zu vergleichen. Offensichtlich handelte er sich damit die Kritik eines zeitgenössischen Exegeten ein, der später als Ambrosiaster bezeichnet wurde. Genau diese Frontstellung findet sich nach Ansicht von C. auch in der Korrespondenz mit Damasus, in der Hieronymus seinen hermeneutischen Zugriff der *Hebraica veritas* profiliert, gegenüber seinem Rivalen verteidigt und im Gegensatz dessen Hermeneutik, wie sie uns in den *Quaestiones veteris et novi testamenti* greifbar wird, der Kritik unterzieht. Vermutlich verbreitete Hie-

rononymus den Briefwechsel mit Damasus, dem „Bischof der Bischöfe“, um den Eindruck erwecken, seine höchst umstrittene Art der Schriftauslegung werde – anders als die des Ambrosiaster – vom Papst selbst gut geheißen und gefördert.

Die letzten beiden Kapitel vertiefen zwei bereits angesprochene Bereiche, für die Hieronymus Autorität für sich einforderte, zugleich jedoch auch mit einer Reihe von Gegenspielern rechnen musste: als asketische Leitungsfigur („The embattled ascetic sage“, 129–167) und als Experte für die Schriftauslegung („The exegetical letters“, 168–196). Wie sehr sich Hieronymus auch nach seiner Vertreibung als „Wächter der römischen Christenheit“ (137) verstand, zeigt seine Streitschrift gegen Jovinian, die ihm jedoch den Vorwurf einbrachte, seine darin geäußerte Ablehnung der Ehe sei nichts anderes als Manichäismus. Selbst seine römischen Anhänger baten ihn um Mäßigung, was seiner angeschlagenen Reputation nicht eben förderlich war. Nichtsdestoweniger präsentierte sich Hieronymus weiterhin als anerkannter Wüstenasket und erfahrener spiritueller Ratgeber, etwa auch in Abgrenzung zu Ambrosius, Sulpicius Severus und Pelagius. Um diese Abgrenzungen nun auch aus den Briefen nachzuweisen, analysiert C. exemplarisch drei Schreiben: ep. 52 als eine spirituelle Unterweisung des in Norditalien ansässigen Klerikers Nepotian, ep. 125 an den gallischen Mönch Rusticus und schließlich ep. 130 an die der römischen Aristokratie entstammenden Jungfrau Demetrias. Dass Hieronymus in ep. 52 sein eigenes Leben in der Wüste gegen Ambrosius ins Spiel bringt, der zu Beginn von *De officiis* offen zugibt, vor der Übernahme seines Amtes völlig unerfahren gewesen zu sein, ist zwar eine immer wieder erwogene Möglichkeit, doch beweisen lässt sie sich nicht. Auffälligerweise stilisiert sich Hieronymus in ep. 125 sogar als ein ägyptischer Wüstenasket, was durch die nicht nur C. aufgefallene Spitze gegen den Martin von Tours des Sulpicius Severus in ep. 125,9 noch verstärkt wird. Fast noch außergewöhnlicher als die Selbstdarstellung als ägyptischer Wüstenasket wirkt die in ep. 130 explizit gegen Pelagius verwendete Charakterisierung seiner eigenen Person als ein neuer Mose, der Demetrias durch die Wüste ins gelobte Land führen will. Leider untersucht C. an dieser Stelle nur die von Hieronymus gezielt eingesetzte Wüstenerfahrung, die er all seinen westlichen Konkurrenten voraus hat.

Im letzten Kapitel knüpft C. an das zweite und vierte Kapitel an und kann zeigen, dass Hieronymus auch von Bethlehem aus nicht aufgehört hat, seine spezifische Weise der Schriftrläuterung im römischen Kontext nun-

mehr über Fabiola (ep. 64; 77 und 78) zu propagieren und es gleichzeitig verstanden hat, sich südgalischen Christen als Autorität in exegetischen Fragen zu empfehlen, wie insbesondere die *praefationes* zu den langen Abhandlungen von ep. 120 und 121 deutlich machen.

Von erheblicher Bedeutung sind auch die drei Appendices (207–228), die C. seiner Untersuchung beigegeben hat. Der erste schlägt eine Einteilung der 123 bei Hilberg (CSEL 54–56) edierten Briefe nebst den beiden inzwischen ebenfalls zum Corpus gehörenden (ep. 18* und 27*) nicht nach modern dogmatischen Gesichtspunkten, sondern nach den Konventionen der antiken Epistolographie vor, die eher nach der Funktion bzw. dem Anlaß eines Briefes fragt. Im zweiten äußert er sich zu den verlorenen Briefen und gibt im dritten überaus wichtige Hinweise zur handschriftlichen Überlieferung der Briefe des Hieronymus, deren Erforschung im Unterschied zu den Briefcorpora seiner Zeitgenossen und/oder Widersacher noch kaum begonnen ist.

Die großen Linien des hier besprochenen Werks hätte man zwar in den bislang publizierten Aufsätzen des Verfassers nachlesen können, doch bündelt der vorliegende Band die bisher erzielten Ergebnisse und zeichnet auch vom Briefeschreiber Hieronymus ein überaus plastisches Bild als eines *homo novus*, der sich in der Tradition des Origenes stehend sah und in all seinen Schriften beständig darum bemüht war, sich einflussreichen Gönnern zu empfehlen und potentielle oder wirkliche Konkurrenten aus dem Feld zu schlagen.

Die Monographie zeichnet sich auch dadurch aus, dass sie ansprechend geschrieben ist und auch die Leserschaft, die mit den vielfältigen und sich überlagernden Kontroversen des vierten und fünften Jahrhunderts nicht sehr vertraut ist, jederzeit sicher zu leiten vermag. Darüberhinaus sollte noch erwähnt werden, dass C. in guter patristischer Tradition selbstverständlich nicht allein die englische Sekundärliteratur zur Kenntnis genommen hat, sondern gleichermaßen auch mit den deutschen, italienischen und französischen Veröffentlichungen vertraut ist.

Bochum

Katharina Greschat

Maria Cramer u. Martin Krause: Das koptische Antiphonar (M 575 und P 11967) herausgegeben und übersetzt, Münster 2008 (Jerusalem Theologisches Forum 12), 388 S.

Diese wichtige und auch wertvolle Veröffentlichung des koptischen Antiphonars hat

einen langen Anlauf nehmen müssen, wie M. Krause im Vorwort berichtet. Im großen Ganzen 1978 von M. Cramer bis auf die Einleitung und Indices abgeschlossen, dauerte es nach dem Tod von M. Cramer (1898–1978) noch viele Jahre bis diese Edition und Übersetzung des koptischen Antiphonars dann endlich erscheinen konnte. Dabei handelt es sich um die erstmalige Veröffentlichung des koptischen Antiphonars nach der einzigen vollständig erhaltenen Handschrift (M 575) aus dem Jahre 897. Das koptische Antiphonar gilt als Vorläufer des „Difnar“ in arabischer Sprache, während das arabische Synaxar lediglich stellenweise eine Verwandtschaft mit dem koptischen Antiphonar zeigt. Die einleitenden Kapitel (1–12) geben in Kap. 1–4 einen generellen Einblick in die Handschriften; Kap. 5 widmet sich mit 9 Unterkapiteln dem Inhalt des Antiphonars, die trotz der wichtigen Informationen erkennen lassen, dass man sich mit der liturgiewissenschaftlichen Einordnung des Inhalts schwer getan hat. Das Kap. 6 gilt dem Ort und dem Zeitpunkt der Abfassung des vorliegenden Antiphonars, während die beiden nachfolgenden Kapitel Auskunft über das in mehreren Handschriften überlieferte Difnar und Synaxar geben. Hier wird ersichtlich, dass die Kopten den byzantinischen Typus des Synaxar übernommen und die heimischen Heiligen dazugesellt haben, worüber das 8. Kap. näheres berichtet. In den Kap. 9–10 wird das Verhältnis zwischen Antiphonar, Difnar und Synaxar besprochen und wie das Antiphonar im Difnar und Synaxar weiterlebt. In diesem Zusammenhang wird auch auf die Untersuchungen früherer Jahre durch M. Cramer (1968–1978), H. Quecke (1970) und G. Gabra (1989–1999) verwiesen. Besonders wichtig ist zudem das 11. Kapitel, in dem mit 3 Unterkapiteln die künftigen Aufgaben näher benannt werden. Einen detaillierten Überblick über die relevanten Quellen und die Literatur für die weitere Untersuchung des Antiphonars bietet das 12. Kapitel. An diese Einleitung (pp. 13–54) schließt sich dann die Edition und die deutsche Übersetzung des Antiphonars an (pp. 55–335), das die Bezeichnung trägt: „Das heilige Antiphonen-Buch der Märtyrer und die Festtage der Heiligen haben wir nacheinander aufgeschrieben, wie die Lehre der Kirche sie festgelegt haben“. Hervorgehoben zu werden verdient der ausführliche Index über die griechischen Wörter (pp. 337–361). Abgeschlossen wurde die empfehlenswerte Publikation (1) mit einem Lebenslauf von M. Cramer (1898–1978) einschließlich ihres Schriftenverzeichnisses, und (2) mit einem Literaturverzeichnis. Der liturgiewissenschaftliche Kommentar steht noch aus. Nicht nur wäre künftig eine Gliederung des Inhalts

und des Textes nach liturgiewissenschaftlichen Gepflogenheiten zu erwarten, sondern es sind natürlich eine ganze Reihe von Aussagen in diesem Antiphonar von großer liturgiewissenschaftlicher Bedeutung, wozu auch sehr viele Bruchstücke aus den Glaubensbekenntnissen zu zählen sind, denen anhand früherer Untersuchungen systematisch nachzugehen wäre. Darüber und über einige Eigentümlichkeiten bei mehreren Passagen in diesem koptischen Antiphonar, die mit anderen christlich-orientalischen Quellen zu vergleichen sind, bin ich in einem ausführlicheren Kommentar mit Angabe der jeweiligen Quellen im Original im *Oriens Christianus* näher eingegangen. Die Edition und Übersetzung verdanken wir M. Cramer, M. Krause kommt der Verdienst zu, die gesamte Einleitung verfasst zu haben, zudem den Index und die Herausgabe dieses wichtigen Zeugen der koptischen Liturgie in die Hand genommen zu haben.

Tübingen

Gabriele Winkler

Benjamin Gleede: Platon und Aristoteles in der Kosmologie des Proklos, Ein Kommentar zu den 18 Argumenten für die Ewigkeit der Welt bei Johannes Philoponos, Tübingen: Mohr Siebeck 2009.

Das aus einer Dissertation an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen hervorgegangene Buch enthält einen sehr eingehenden Kommentar zu den 18 Argumenten, die Proklos für die Ewigkeit der Welt vorgetragen hat (425 Seiten), davor steht eine *Einleitung* (36 Seiten), danach drei Seiten *Schluss*, es folgen *Bibliographie* und *Register*. Zur Bequemlichkeit des Lesers ist der ganze Text nochmals griechisch (21 Seiten) ohne Apparat mit einer eigenständigen Übersetzung als Anhang abgedruckt. In einem Nachtrag geht G. kurz auf die nach Fertigstellung seiner Arbeit erschienene Ausgabe mit Übersetzung und Einleitung der Schrift *De Aeternitate Mundi* des Johannes Philoponos von Clemens Scholten ein (*Fontes Christiani*, Bd. 64, Brepols, Tournhout 2009), denn Proklos' Text ist nur in diesem Buch des Philoponos auf uns gekommen, das bei diesem fehlende Argument I nur in arabischer Fassung. Proklos schöpft seine Argumente grundsätzlich aus Platons neuplatonisch interpretierten *Timaios*, dazu kommen Bezugnahmen auf verschiedene Schriften des Aristoteles. Proklos argumentiert beispielsweise mit der Aussage des *Timaios*, dass der die Welt erschaffende Gott gut war, dass das Paradigma ewig sei, dass der Demiurg ewig tätig sei usw.

G. gliedert seinen Kommentar zu den einzelnen Argumenten (ausser bei Argument X)

in einen textkritischen Teil, Angaben zur Struktur des Arguments und die Einzelkommentierung. Im textkritischen Teil begründet er Abweichungen gegenüber der Ausgabe von Rabe (1899), wobei er sorgfältig nicht nur die moderne Diskussion zum Text einbezieht (Baltes, Share, Wilberding, Lang und Macro, u. a.), sondern auch die arabische Tradition. Da auch in diesem Teil sehr viel Arbeit steckt, könnte man bedauern, dass sie keinen Niederschlag in einem kritischen Apparat gefunden hat. Der folgende Teil dient der übersichtlichen Orientierung des Gedankengangs der einzelnen Argumente. Es fehlen aber nicht wertvolle Hinweise auf die Filiation des Argumentes, seinen Zusammenhang mit anderen Argumenten, seine allfällige Wirkungsgeschichte, sein Vorkommen in anderen Werken des Proklos, im Besonderen natürlich in seinem *Timaios*kommentar.

In der Einzelkommentierung, dem Kernstück des Buches, gliedert G. Proklos' Text in kleinere Lemmata, die er griechisch und deutsch voranstellt. Hier findet die eigentlich inhaltliche Diskussion statt, und hier versucht G., die in der Einleitung exponierte These zu begründen, das primäre Ziel der Schrift sei die Verteidigung des korrekten Verständnisses des *Timaios*, und habe „mit antichristlicher Polemik nicht das Geringste zu tun.“ Nachdem schon Helen Lang und A.D. Macro in der Einleitung ihrer Ausgabe des proklischen Textes (2001) dafür eingetreten sind und Scholten das bestätigt, scheint sich hier ein neuer Konsens zu bilden, nämlich, dass Proklos' Schrift nicht primär antichristlich motiviert ist. Seine Argumente richten sich nach G. vielmehr gegen die aristotelische Kritik an Platons *Timaios*. Weiter will Proklos, wie vor ihm schon viele Platoniker, gegen den Wortlaut einer allerdings „bildhaften Rede“, gegen das Verständnis des Aristoteles (und gegen den heutigen Konsens) glaubhaft machen, dass bereits Platon für die Ewigkeit der Welt eingetreten sei.

Nach G. stützt sich die Widerlegung des Philoponos der Sache nach hauptsächlich auf das aristotelische Prinzip der Unmöglichkeit unbegrenzter Kraft in begrenzten Körpern. Mit der Etablierung des Christentums und der Entwicklung der Vorstellung einer Schöpfung aus dem Nichts ist die Antwort auf die Frage nach der Ewigkeit der Welt zu einem grundlegenden Unterscheidungsmerkmal zwischen Christen und Nichtchristen geworden. Wenn deshalb Philoponos vor christlichem Hintergrund gegen Proklos argumentiert, stellt sich die Frage, ob seine Stellungnahme apologetisch-religiös motiviert sei oder nicht. Je nachdem ist seine Schrift Teil eines Gelehrtenstreits oder ein Beispiel christlicher Apologie. Auch

für Philoponos, sagt G., stehe das korrekte Verständnis des *Timaios* im Vordergrund, auch wenn er sein Projekt als „christlich-apologetisches“ verstanden wissen wolle (472). Das sehen Lang und Macro nicht so, doch auch Scholten gelangt in seiner ausführlichen Einleitung zu dieser ausgewogenen Sowohl-Als auch-Bilanz und tatsächlich sprechen Bibelzitate und weitere Stellen dafür.

Die Schöpfung ist ein zentrales christliches Thema. Das Interesse daran ist von der Antike über das Mittelalter bis heute in sehr verschiedenen Zusammenhängen aktuell geblieben. G.s fundierte Ausführungen erhellen den Hintergrund dieses wichtigen Themas an einem Wendepunkt der Kirchengeschichte. – Einem aussenstehenden Betrachter müsste auffallen, dass der Streit um die Ewigkeit der Welt, sei es nun einer der Gelehrten oder einer religiöser Interessen, erst dann möglich wird, wenn aus der „bildhaften Rede“ des *Timaios* kosmologische und theologische Behauptungen werden. Bei dieser Umformung, die allerdings schon in der Alten Akademie eingesetzt zu haben scheint, treten die Funktionen der Geschichte in ihren verschiedenen weiteren und umgreifenden Zusammenhängen in den Hintergrund. Es ist nicht mehr so wichtig, was sie im Zusammenhang mit der Diskussion um den Staat bedeutet, und das philosophische Grundthema, das der *Timaios* anspricht, die Unterscheidung zwischen Sein und Werden, wird durch die Alternative der These der Unendlichkeit der Welt und göttlicher Schöpfung abgelöst.

Zürich

Erwin Sonderegger

Reinhard G. Kratz / Hermann Spiekermann (eds.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity. Forschungen zum Alten Testament*, 2. Reihe, 33, Tübingen Mohr-Siebeck, 2008, VIII, 279 S., Paperback, 978-3-16-149820-6

Der Band enthält englisch- und deutschsprachige Beiträge zu einem Göttinger Symposium aus dem Jahre 2006. Er gliedert sich chronologisch in drei Hauptteile über Zorn und Gnade als antik-vorderasiatische, antike und spätantike „*Concepts of the Divine*“ (Vorwort).

Der Beitrag des Herausgebers über Gotteszorn und Gnade als hermeneutische „*terms*“ ist als „*Introduction*“ den Einzeluntersuchungen vorangestellt. Göttlicher Zorn und göttliche Gnade sollen zwar als „*crucial terms of theological hermeneutics*“ verstanden werden (S.3), definiert jedoch werden sie als „theologische“ Interpretamente menschlicher Kontingenzerfahrungen, wobei „theologisch“ reli-

gionsphänomenologisch fassbare Konzeptionalisierungen bezeichnen soll. Daraus folgt als methodisches Apriori: Alttestamentlicher und polytheistisch-babylonischer Gotteszorn „*do not essentially vary*“ (S. 3). Diese maximale Ähnlichkeit von allem mit allem als Resultat eines maximal fragmentierenden Untersuchungsverfahrens soll allerdings Differenzwahrnehmung begründen: Die alttestamentliche Gnadenformel (z. B. Ex 34, 6) nämlich gebe dem Zorn-Interpretament einen neuen hermeneutischen Kontext. Der exegetisch wohl doch eher schwierig zu begründende Begriff der göttlichen Natur (*God's nature*) sei nicht durch eine „*correlation of divine wrath and mercy*“ bestimmt (S. 16), sondern eben grundlegend durch *mercy*. Abgesehen von den nicht reflektierten theologischen Problemen eines extrem segmentierenden Untersuchungsverfahrens tragen die Autoren des Bandes interessante Detailergebnisse zusammen.

Die Bonner Ägyptologin Louise Gerstnermann beschreibt anhand ägyptischer Texte aus zwei vorchristlichen Jahrtausenden eine Entwicklung ausgehend von der Annahme eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs in älteren Texten hin zu der Deutung des eigenen Schicksals als Resultante undurchschaubarer göttlicher Willkür (S. 19–43). Der Altorientalist Manfred Krebernik (Jena) untersucht den Erra-Epos als einen Beitrag zur Klärung der Frage, ob die altorientalischen Quellen als „Zeugnisse eines reflektierenden theologischen Diskurses gelesen werden können“ (S. 44–67, hier: S. 54). Der Erra-Mythos – so sein Ergebnis – spiegelt keinen „einfachen Tun-Ergehens-Mechanismus“ (S. 65), sondern sein Dichter „versucht traumatische historische Geschehnisse in Babylonien [...] zu verarbeiten, indem er die spezifischen dialektischen Möglichkeiten des polytheistischen Systems nutzte.“ (S. 64). Billie Jean Collins (Atlanta) zeichnet anhand hethitischer und hurritischer Keilschriften das Bild von Gesellschaften, die durch Rituale, Opfer und Orakel die Universalität göttlichen Zorns als der Konsequenz ebenso universaler menschlicher Sünde zu bändigen sich bemühten und in denen göttliches Wohlwollen als Folge göttlicher Rechtschaffenheit, Vorsehung und Gerechtigkeit gedeutet wurden (S. 67–77). P. Kyle Mac Carter (Baltimore) parallelisiert das ugaritische Motiv der Gottheit, die durch Zorn in einen Zustand der Übelkeit versetzt ist, mit dem Motiv eines sich verselbständigenden Gotteszornes im eisenzeitlichen Israel (S. 78–91). In beiden Fällen führt göttlicher Zorn zu einem für Menschen gefährlichen Kontrollverlust der Gottheiten (S. 89). Reinhard Kratz (Göttingen) vergleicht das alttestamentliche Zornmotiv mit einer moabitischen

Inscrip­tion der zweiten Hälfte des 9. vorchristlichen Jahrhunderts (S. 92–121) als der historisch geographisch und religionsgeschichtlich nächstgelegenen Parallele zum biblischen Gotteszorn (S. 93): Hier wie dort dient das Konzept des Gotteszornes zur Deutung von Katastrophen *ex post*. Die Besonderheit des biblischen Zornkonzeptes besteht darin, dass es nach der Katastrophe des Nordreiches eine positive Deutung der Geschichte und damit das religiöse und kulturelle Überleben Israels als Juda ermöglichte (S. 121).

Der Philosoph Michael Bordt (München) begnügt sich nicht damit anhand von Platons *Nomoi* und der *Politeia* darzustellen, warum Platon die Vorstellung emotional bewegter Götter zurückweist (S. 143–151). Er fordert zumindest suggestiv für diese Auffassung bleibende Geltung (S. 152). Peter Schenk (Köln) beschreibt den Götterzorn als handlungsgenerierendes Motiv antiker Epik (S. 153–175). Markus Witte (Frankfurt) versucht eine Bestimmung des Gotteszornes als literarisches Motiv des Buches Jesus Sirach in mehrfacher Hinsicht. Formal begegne er in Paränesen, in Bitt- und Lobgebeten und poetischen Geschichtsreflexionen (S. 199), inhaltlich lasse sich der Zorn geschichtstheologisch, eschatologisch, gerichtstheologisch und schöpfungstheologisch vor allem der Theodizee zuordnen (S. 200). Pragmatisch schließlich beziehe sich die Rede vom Zorn auf dessen Überwindung (S. 200). Jörg Frey (München) beendet den Reigen der Beiträge zur Antike mit einer traditionsge­schichtlichen und semantischen Untersuchung zu 1 Joh 4, 8 (S. 203–227): Wenngleich einzigartig (S. 214) im Neuen Testament, so sei die Formulierung, Gott sei die Liebe, gleichwohl analog zur paulinischen und johanneischen Predigt über die göttliche Liebe (S. 221).

Aharon Shemesh (Jerusalem) erläutert den spätantik rabbinischen Zusammenhang zwischen zugefügter Strafe und geglaubter Sühne am Beispiel der Prügelstrafe (S. 231–238). Gunnar Hällström (Åbo) behauptet eine vollkommene Zurückweisung des Konzepts göttlichen Zorns in der antiken Theologie (S. 239–247), woran schon erstaunen muss, dass ein historischer Forschungszusammenhang es erlauben kann, Lactantius vollkommen unberücksichtigt zu lassen. Ein abschließender Beitrag von Tod Lawson (Toronto) ist den Themen von Gnade und Gotteszorn im Islam und deren Verhältnis zum religiösen Symbol des Wassers gewidmet (S. 248–267). So eng der Untersuchungsgegenstand in den Beiträgen zum Alten Orient und zur Antike gefasst war, so schwer fiel es offensichtlich für die Spätantike ähnlich klare Eingrenzungen vorzunehmen.

Der Band bietet eine beachtliche Sammlung von Einzeluntersuchungen. Diese Stärke ist zugleich die Schwäche: Die Breite des gebotenen Panoramas zum Gotteszorn verunmöglicht intensive Diskussionen zu den einzelnen Epochen, Sprachen und Kulturen. Zwar ist laut dem einleitenden Beitrag von Spieckermann eine Untersuchung des Gotteszorns als hermeneutische Konzeptualisierung beabsichtigt. Nicht nur aber wird dieses Vorgehen nicht problematisiert, es wird auch keineswegs bei allen Autoren durchgehalten. Bei aller Ernsthaftigkeit des historischen Bemühens im Detail fordert der Band angesichts seiner methodischen, thematischen und disziplinären Disparität zu vertiefenden Forschungen auf.

Duisburg, Essen

Ralf Miggebrink

Bertram Schmitz: *Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum (Christentum und Islam)*, Stuttgart: Kohlhammer 2009, 247 S.

Das neue Buch von Bertram Schmitz unternimmt es, ausgehend von der „Wurzel“ (S. 13) der mosaischen Religion des Alten Israel, die drei Religionen des Christentums, des nachbiblischen (rabbiniischen) Judentums und des Islam im Hinblick auf ihre Verflechtungen und Beziehungen darzustellen. Historisch wird dabei der Zeitraum von etwa 200 v. Chr. bis 800 n. Chr. durchschritten; systematisch orientiert sich der Autor an folgenden von ihm etwas schwammig so bezeichneten „Aspekten“ der jeweiligen Religionen: 1. Der jeweils schriftlich fixierte „Inhalt“ (in der Religion Altisraels die Tora des Pentateuch, im Christentum das Neue Testament und die altkirchlichen Dogmen, im nachbiblischen Judentum die doppelte Tora von Pentateuch und Talmud, im Islam der Koran); 2. das zentrale „Ritual“ (Tempeldienst, Eucharistiefeier, rabbinische Speisevorschriften, Kaaba) sowie 3. die „Prophetie“ (biblische Propheten, Jesus als „Prophet“, die rabbinische Kanalisierung des Prophetismus im Rabbinat, Mohammed). Bemerkenswert ist, dass Schmitz dem ersten Hauptkapitel, das der mosaischen Religion Israels gewidmet ist (historisch-kritische Fragen der Bibelwissenschaft werden gänzlich ausgeblendet), direkt das Kapitel über das Christentum folgen lässt, bevor im dritten und vierten Teil das Judentum und der Islam besprochen werden. Diese Reihenfolge ist chronologisch korrekt und, worauf neuerdings gerade jüdische Gelehrte mit Nachdruck hinweisen, auch sachlich angemessen, mag für den einen oder anderen Leser aber immer noch gewöhnungsbedürftig sein. Für den Rezensenten gewöhnungsbedürftig ist der geschichts-

philosophische Aufriss, der die beiden früheren Religionen als „These und Antithese“ und den Islam „quasi“ als „Synthese“ verstehen will (S. 229), der das religionswissenschaftliche „Dreieck“ so vervollständigt und stabilisiert habe, „dass es für eine vierte abrahamitische Religion kaum möglich wäre, in dieses Spannungsfeld einzutreten und sich zu behaupten“ (S. 232).

In jedem der Hauptteile, die in sich nach den drei „Aspekten“ gegliedert sind, kommen auch Bezüge zu den jeweils anderen Religionen zur Sprache, etwa die christliche „Lehre“ in Abgrenzung zum Islam, der „zentripetale Aspekt“ des Judentums in Abgrenzung zum Christentum und die Ablehnung des Korans durch die Anhänger der früheren Religionen usw. Überraschenderweise treten diese sachlichen Querverweise bereits bei der Darstellung der Religion des alten Israel auf (z. B. „Jesaja und seine Bezüge zu Jesus Christus und zum Koran“, S. 71–76), was (angesichts der Außer-Achtlassung historischer Rekonstruktionsfragen, vgl. S. 25) die Frage nach der angemessenen religionswissenschaftlichen Bibelhermeneutik aufwirft.

Im Kapitel über das Judentum betont der Verfasser zu Recht den „kanonischen“ Charakter des talmudischen Schrifttums (S. 150) und betont zugleich die Kontinuitätslinien, die vom alttestamentlichen Tempeldienst zu den rabbinischen Speisegesetzen führen: das nachbiblische Judentum versteht den häuslichen Tisch in Analogie zum (und als Ersatz für den nicht mehr vorhandenen) Altar im Tempel (S. 156). Unrichtig ist freilich die Information, dass „die einzelnen Mischna- und damit auch Talmudabschnitte“ sich „grundsätzlich auf Weisungen“ bezögen, „die bereits in der Tora genannt werden“ (S. 143f.). Das Neue und für den Historiker Rätselhaftere der Mischna ist ja gerade, dass sie weitgehend ohne biblische Zitate auskommt und sich auch formal von allen biblischen Formen unterscheidet. Demnach lässt sich die Mischna auch nicht auf die Rolle eines „Zaunes“ oder „Geländers“ der schriftlichen Tora reduzieren (vgl. S. 140).

Es wäre billig, bei einem solchen ambitionierten Entwurf darauf hinweisen zu wollen, was fehlt. Auch der Nachweis der Inkonsistenzen, die sich strukturell aus dem vergleichenden Ansatz ergeben, stünde in der Gefahr, beckmesserisch zu sein; im übrigen weist der Verfasser selbst auf die Beschränkungen hin, die sich aus seinem Ansatz ergeben: namentlich die Ausblendung der religionssoziologischen, -historischen, -politischen, -psychologischen und -geographischen Fragestellungen (S. 17). Nadelnadelnde methodische und hermeneutische Einwände, etwa im Hinblick auf

die historische und häufig asymmetrische Dynamik der jeweiligen interreligiösen Beziehungen, vor allem aber auch hinsichtlich des Religionsbegriffs, relativieren sich, wenn man das Buch als Lehrbuch wahrnimmt, obwohl es nicht als solches gekennzeichnet ist. Dennoch die Frage: Wie verhält sich die Rede von der Spaltung der Religion Altisraels „um die Zeitenwende“ (vgl. S. 25) eigentlich zu der offensichtlich dem paulinischen Sprachgebrauch entnommenen Metapher der „Wurzel“? Und wie beides zum Bild des „Dreiecks“? Griffige Vergleiche und Formulierungen wie die, dass der Koran auf eine „De-Christologisierung des Christentums“ und eine „De-Talmudisierung des Judentums“ hinauslaufe (S. 154), weisen darauf hin, dass das Buch in einem didaktischen Zusammenhang entstanden und für einen solchen – unter der Voraussetzung, dass es im Unterricht immer wieder kritisch kommentiert und diskutiert wird – auch geeignet ist. Wenn dem Hinweis auf die gemeinsame Wortwurzeln „qr“ für Mikra (hebräisch: „Schrift“) und Koran freilich entnommen werden soll, dass die antitalmudischen Kräfte („wenn es nicht zu Missverständnissen führen würde“) auch als „Korani-ker“ zu bezeichnen wären (S. 150), so ist der Rezensent freilich der Meinung, dass es sich lohnen würde, einige dieser Formulierungen (und ihre geschichts- und religionsphilosophischen Voraussetzungen!) in einer zweiten Auflage noch einmal gründlich zu überdenken.

Tübingen Matthias Morgenstern

Günter Stemberger: Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, vollst. bearbeitete und aktualisierte Auflage, 272 S., München: Beck 2009, ISBN 978-3-406-58403-9.

Dreißig Jahre nach Erscheinen der ersten Ausgabe seines in der deutschsprachigen Judaistik selbst schon „klassisch“ gewordenen Studienbuches legt der Wiener Altmeister der Judaistik Günter Stemberger eine Neubearbeitung seiner Darstellung des klassischen Judentums vor, die die Zeit von der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. bis zum Ende der rabbinischen Akademien etwa um 1040 oder zum ersten Kreuzzug (1096 n. Chr.) behandelt. Der Aufbau des Buches ist unverändert geblieben: auf den geschichtlichen Überblick (I) folgen als weitere Hauptteile Ausführungen zur Organisation des rabbinischen Judentums (II), zur religiösen Welt der Rabbinen (III) und zum kulturellen Rahmen (IV). Auch bei den einzelnen Unterkapiteln muß man genau hinschauen, um Abweichungen von der ersten Auflage zu

finden; charakteristisch ist hier, daß im Abschnitt über die jüdische Selbstverwaltung in Babylonien die Zwischenüberschrift „Der Stammbaum der Exilarchen“ entfallen ist und auch die entsprechende graphische Darstellung fehlt. Stattdessen heißt es, die „Erstellung eines Stammbaumes der Exilarchen oder eine durchgehende Geschichte des Amtes“ sei nicht möglich, da der Talmud „nur unzusammenhängende Einzelnachrichten“ biete (S. 72). Diese Änderung hängt natürlich damit zusammen, daß, wie es in der Vorbemerkung des Autors heißt, die rabbinischen Quellen „von den Historikern heute viel kritischer“ gelesen werden. Wer beide Auflagen nebeneinander hält, bemerkt dennoch zunächst und vor allem stilistische Veränderungen. Bereits die Ausgabe von 1979 zeichnete sich durch ihre leichte Lesbarkeit und ihren schönen, unprätentiösen Stil aus; die neue erheblich weiter verbesserte Fassung zeigt nun, wie durch gründliches „Polieren“ des Textes unnötige Adjektive wegfallen und durch das Umstellen von Satzteilen noch elegantere Formulierungen gelingen können.

Semantische Veränderungen kommen hinzu: aus dem „Rabbi als Führer eines Judentums, das den Tempel durch die Tora ersetzt“, wird in der neuen Ausgabe der Rabbi, der ein solches Judentum „vertritt“ (S. 11), aus der Tora als dem „Grundgesetz des Judentums“ wird eine Tora als „Grundtext des Judentums“ (S. 132). Zu einer Midrasch-Erzählung aus KohR 1,25, in der Rabbi Jonatan und sein Schüler sich mit Minim (Häretikern) auseinandersetzen, heißt es nun nicht mehr, daß diese Minim „mit einem Mädchen beschäftigt waren“, sondern klar und deutlich, daß sie mit ihr „Sex“ hatten (S. 221). Diese Geschichte dient hier als Beispiel für die polemische Auseinandersetzung mit den Gnostikern, denen die Rabbinen, ähnlich wie die Kirchenväter, die Abwendung vom Gesetz – dieses war ja ein Machwerk des Demiurgen oder der bösen Weltmächte – und dementsprechend ausschweifende sexuelle Praktiken nachsagten, die sie dennoch unter Rückgriff auf Bibelstellen zu rechtfertigen wußten. Vor dem Hintergrund der neueren Forschungssituation ist das leicht gekürzte Gnosiskapitel auch sonst ein gutes Beispiel für das von Stemberger gewählte Bearbeitungsverfahren. Heißt es 1979 mit Verweis auf Harnacks Hellenisierungsthese und die Gegenthesen einer vorchristlichen oder orientalischen Herkunft der Gnosis noch: „In diesen Fragen herrscht noch immer keine Einigkeit“, so wird nun auch die theoretische Möglichkeit einer jüdischen Herkunft angedeutet und zugleich formuliert: „Eine Lösung dieser Fragen scheint kaum möglich“ (S. 219). Die Diskussionen R.

Simlais mit den bibelfesten Minim im palästinensischen Talmud, die fragen, wieviele Götter die Welt erschaffen hätten (S. 220: yBer 9,1 – 12 d-13a), scheinen dem Rezensenten – im Einklang mit neueren amerikanischen Veröffentlichungen – aber doch eher in das Kapitel „Judentum und Christentum“ zu passen.

Dieses letztere Kapitel ist es denn auch, in dem die vom Verfasser einleitend angekündigte „retractatio“ am ehesten zu erwarten war. Vor dem Hintergrund der lebhaften Diskussion um Peter Schäfers Buch „Jesus im Talmud“ findet das Unterkapitel, in dem die Reaktion der Rabbinen auf die Herausforderung des Christentums beschrieben wird, besonderes Interesse. Vor dreißig Jahren hatte der Autor in Anlehnung an Johann Maier noch herausgestellt, daß „die Reaktion auf die christliche Jesusverkündigung in den rabbinischen Texten viel weniger Spuren hinterlassen“ habe als zuvor geglaubt und angedeutet, dieser Befund sei möglicherweise noch nicht einmal als „Totschweigen“ zu deuten. Nun wird präzisiert, daß die rabbinischen Texte „für die Frühzeit des Christentums in Palästina... historisch“ kaum verwertbar seien (S. 212), daß der babylonische Talmud aber sehr wohl Aussagen erhalte, die als „Gegengeschichte zur Darstellung der Evangelien, als Parodie darauf“, lesbar seien (S. 213). Einschränkend merkt Stemberger gegen Schäfer aber an, es sei nicht gesichert, daß die babylonischen Verfasser die Evangelien kannten; daher handle es sich wohl eher um „literarische Polemik... für Insider als für das Volk“ (ebd.). Änderungen finden sich auch im Abschnitt über die Folgen der Christianisierung des römischen Reiches in Palästina. Der Autor beurteilt den Einfluß des christlichen Streits um den Ostertermin auf die Festlegung des jüdischen Festkalenders hier nun deutlich zurückhaltender als 1979: Zwar habe die römische Regierung im vierten Jahrhundert die Aussendung der Boten des Patriarchen verhindert, die den Pessachtermin verkündeten und den christlichen

Quartodezimanern als Anhaltspunkt dienten; dennoch sei die Tradition, unter dem Patriarchen Hillel II sei ein fester jüdischer Kalender eingeführt worden, historisch unhaltbar, da nicht plausibel sei, warum der Patriarch auf das Privileg der alljährlichen Verkündung der Festtagsdaten hätte verzichten sollen, und zudem die Tradition eines festen Kalenders erstmals im 12. Jahrhundert bezeugt werde (S. 31). An anderer Stelle geht Stemberger deutlich skeptischer mit neueren Forschungsergebnissen um, etwa im Hinblick auf das rabbinische Konzept der noachidischen Gebote, von denen er Spuren in Apg 15,20 finden und die er bis auf das 2. Jh. v. Chr. zurückführen will (S. 152) – nach Meinung des Rezensenten kommt hier die historische Differenzierung zwischen dem Jubiläenbuch, dem Neuen Testament und dem viele Jahrhunderte später kodifizierten Talmud zu kurz. Insgesamt setzt sich der Autor mit dem Forschungsstand aber ausgewogen und fair, freilich mit einer eher konservativen Grundausrichtung auseinander. Das ist für eine zusammenfassende lehrmäßige Darstellung, die Studierenden empfohlen werden soll, durchaus angemessen und zu würdigen. Wer ein Korrektiv zu vielen neueren, meist englischsprachigen Monographien sucht – die es einerseits vermögen, bei Studierenden Begeisterung für die aufregend neuen Entwicklungen zu erwecken, die das Fach in den letzten Jahren zu verzeichnen hatte, von denen man andererseits aber nicht weiß, ob die Ergebnisse sich langfristig durchsetzen werden –, wird hier auf seine Kosten kommen. Ein Verzeichnis der Abkürzungen der Quellentexte, eine Zeittafel sowie ein Personen-, Sach- und Stellenregister empfehlen das Buch für den Einsatz im akademischen Unterricht; andererseits ist die Bibliographie gegenüber dem früheren Buch erheblich gekürzt worden, so daß es ratsam ist, die Ausgabe des Jahres 1979 nicht ins Magazin zu verbannen.

Tübingen

Matthias Morgenstern

Mittelalter

Wessel, Susan: *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 93), Leiden / Boston: Brill 2008, XII + 422 S., ISBN: 978-90-04-17052-0

Im Jahre 1754 erklärte Papst Benedikt XIV. in einem Schreiben, wer für die katholische

Kirche als Kirchenlehrer zählt. Neben vertrauten Namen wie Augustinus, Ambrosius und Thomas von Aquin tauchte erstmals Papst Leo I. (400–461 n. Chr.) in der Aufzählung auf. Diese späte Nominierung scheint verwunderlich bei einem Papst zu sein, dem allein mit Gregor dem Großen des Epitheton Magnus zugesprochen wurde und dies immerhin schon

seit dem Beginn des 7. Jahrhunderts unter Papst Bonifacius III. Und so setzt die hier anzuzeigende Arbeit von Susan Wessel genau mit dieser Frage ein „What was it about Leo that made him ‚the Great‘?“ Es ist dieses Moment des wohlwollenden Staunens, welches das Buch von W. wie ein roter Faden durchzieht.

In acht Kapiteln untersucht sie Handlungsfelder, auf denen Leo während seines Episkopats wirksam wurde und fragt sich, wie kam es, dass Leo in die Kirchengeschichte als „Großer“ einging. Dabei bewegen sich insbesondere das zweite (The Idea of Justice and its Bearing upon Law and Mercy; S. 137–178) und dritte Kapitel (Suffering, Compassion, and the Care of Poor; S. 179–207) außerhalb des üblichen Blickwinkels auf Leo. Die Verf. betont dabei dessen Bemühungen, durch Rechtssatzungen sowohl im kirchlichen als auch im weltlichen Recht Normen zu setzen, die bestimmt sind von der Rechtfertigungslehre, die für Leo nicht allein ein theologisches Instrumentarium ist, sondern ihre Umsetzung im kirchlichen Rechtsalltag zu finden hat. Dies zeigt sich in seiner großen Bereitschaft, bei Verstößen zu vergeben und zu verzeihen. Zugleich aber verweist Leo bereits in seinem ersten Brief an Septimus, Bischof von Aquileia, auf die kirchlichen Canones und Dekrete (ep. 1,1), die Bestand haben und umzusetzen sind. Dieses Rechtsempfinden, so W., findet sich in seinem gesamten Episkopat, wodurch er maßgeblich das kirchliche Recht vom römischen Recht hat bestimmen lassen und damit zu dessen Tradierung beitrug.

Doch nicht allein im innerkirchlichen Umgang lässt sich Leo vom Gedanken der Barmherzigkeit und des Mitleids prägen, sondern setzt die Barmherzigkeit insbesondere im Umgang mit den städtischen Armen um. Dabei postuliert W. mehr als sie belegen kann, dass die Voraussetzung für Leos Hinwendung bereits geschah, als er noch unter Papst Coelestin I. als Diakon tätig war. Deutlich arbeitet sie aber aus seinen Predigten und Briefen heraus, wie die Werke der Barmherzigkeit zugleich mit dem regelmäßigen Fasten als Zuwendung zur Welt und als Hinwendung zu Gott durch die christliche Gemeinde umgesetzt werden sollen. „Charity was, therefore, the only virtue that linked the celestial and terrestrial realms because it had the power to transform material goods into heavenly riches.“ (S. 206)

In den folgenden Kapiteln zeigt W., wie Leo in seiner eigenen Christologie (Kapitel 4), den Auseinandersetzungen um Eutyches und der Räubersynode (Kapitel 5) sowie dem Konzil von Chalcedon (Kapitel 7) sich von diesen beiden Grundgedanken prägen lässt: die

menschliche Natur Christi als Modell der Barmherzigkeit und des Mitleidens sowie die Durchsetzung des kirchlichen Rechts gegenüber den Häresien.

Im sechsten und achten Kapitel wiederum lenkt W. ihren Blick mehr auf das Wirken Leos innerhalb seiner römischen Kirche und den Herausforderungen durch die Völkerwanderung mit ihren Eroberungszügen gegen Rom. So steht für Leo der päpstliche Primat fest und auch in der Auseinandersetzung um den 28. Kanon des Konzils von Chalcedon, welcher die Gleichsetzung von Rom und Konstantinopel beschloss, erwies sich Leo in den kommenden Jahren als entschiedener Verfechter des römischen Primats, denn Rom befand sich in der Sukzession des Felsen Petrus, Konstantinopel dagegen war nur „Kaisersitz“. Zugleich macht Leo aber auch in dieser Auseinandersetzung deutlich, dass das kirchliche Recht nicht einfach wandelbar sei, weshalb immer noch die älteren Ansprüche des Konzils von Nizäa höher zu werten sind.

Wessel stellt in ihrem Buch Leo als entscheidungsfreudigen, oftmals kämpferischen römischen Bischof dar, der zum einen durch seinen Blick auf den Einzelnen, auf den Armen und am Rande Stehenden, der Kirche dazu verhalf, die Barmherzigkeit als Wesensmerkmal zu entdecken, da sie in Christi menschlicher Natur selbst sich offenbarte. Zugleich gelang es ihm durch eine Übernahme des römischen Rechtsdenkens dieses in das kirchliche Zeitgeschehen einzubinden. Die Autorin liefert damit eine anregende Studie über diesen Papst.

Heilbronn

Torsten Krannich

Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De homine, hrsg. v. Henryk Anzulewicz et Joachim R. Söder (Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Episcopi Opera Omnia. Ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Ludgero Honnefelder Praeside. Tomus XXVII Pars II De homine), Münster: Aschendorff 2008, LXXVI-709 S., 978–3–402–10105–6.

Zusammen mit *De sacramentis*, *De incarnatione*, *De resurrectione*, *De quattuor coaequevis* und *De bono* bildet das Buch *De homine* einen philosophisch und theologisch besonders wichtigen Teil der sogenannten „Summa Parisiensis“ bzw. „Summa de creaturis“, die Albert im Rahmen seiner Pariser

Lehrtätigkeit als Bakkalaureus und Professor (1243–1247) verfasste. Der erste Teil dieses Werks behandelt die menschliche Seele, den Körper des Menschen im Urzustand, die Art und Weise der Verbindung von Seele und Körper. Ein zweiter Teil ist dem ursprünglichen Ort des Menschen, dem Paradies, und der irdischen Welt gewidmet. 36 Handschriften überliefern diesen Text, dem eine zentrale Bedeutung für die Rekonstruktion der Theologie Alberts im Allgemeinen, und im Besonderen für die Untersuchung seiner Lehre vor seiner „Aristotelischen Wende“ (1248) zukommt.

Das Buch *De homine* hat in den letzten Jahren aus mehreren Gründen die Aufmerksamkeit der Forschung erregt. Henryk Anzulewicz hat in zahlreichen, verschiedenen Aspekten des Werks gewidmeten Beiträgen dessen Bedeutung in theoretischer Hinsicht aufgezeigt. Ferner hat Anzulewicz zusammen mit Joachim Söder den dankenswerten Versuch unternommen, die in *De homine* vertretene Lehre einem breiteren Publikum durch eine kommentierte zweisprachige Teilausgabe zugänglich zu machen, die in Meiners Philosophischer Bibliothek (PhB 531), Hamburg 2004 erschienen ist (einen Teil eines zweiten wichtigen Werks Alberts, das Buch über die Ursachen und den Hervorgang von allem aus der ersten Ursache hatte Hannes Möhle in der PhB 580, Hamburg 2006 veröffentlicht).

Es gibt noch einem weiteren Grund für das Interesse der Forschung an *De homine*: verschiedene Studien haben nämlich die Möglichkeit eröffnet, im ganzen Komplex der „Summa Parisiensis“ – zu der das Werk gehört – verschiedene Textbearbeitungsstufen und -schichten zu unterscheiden. Den ersten Schritt in diese Richtung machte Anzulewicz in seiner Dissertation, *De forma resultante in speculo des Albertus Magnus*, Münster 1999. Es folgten mehrere Aufsätze Caterina Rigos, darunter der wichtige Beitrag „Zur Redaktionsfrage der Frühschriften des Albertus Magnus“, *Subsidia Albertina* I, Münster 2005, S. 325–374. In der Einleitung zu dem erwähnten Band *De homine* in der Philosophischen Bibliothek hat Anzulewicz den Stand der Forschung zusammengefasst.

Es war allerdings bisher für die Forschung kaum möglich, all diese Informationen aus der Bonner Editionsworkstatt zu überprüfen. Solange man für den Text von *De homine* auf die Edition Borgnet angewiesen war, war eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Werk kaum möglich. Die neuesten Forschungen Anzulewicz haben übrigens den Verdacht bestätigt, daß die Vorlagen Borgnets einem sekundären und sehr fehlerhaften Überlieferungszweig angehörten. Mit der Veröffentli-

chung der 700-seitigen historisch-kritischen Edition von *De homine* ändert sich nun die Lage der Forschung radikal. Die Editoren Joachim Söder (S. 1–256) und Henryk Anzulewicz (S. 256–595) legen einen Text vor, der zum ersten Mal in philologischer Hinsicht eine verlässliche Grundlage für Studium und Forschung bietet und der in philosophie- und theologiehistorischer Hinsicht durch eine analytische Quellenforschung die Koordinaten von Alberts geistiger Welt nachzeichnet.

In den ausführlichen Prolegomena (S. I–LXXVI) bespricht Anzulewicz die Fragen zur Echtheit, zur Form des Titels und zur ursprünglichen Struktur des Werks. Während die Echtheit unbestreitbar ist, bleibt *De homine* als Werktitel unsicher, umschreibt allerdings den Inhalt des Buchs ziemlich adäquat. Die Struktur, die man aus den früheren unkritischen Editionen Jammys (Lyon 1651) und Borgnets kennt, ist nicht ursprünglich und verschwindet aus dem neuen Band, um durch eine sehr moderne Unterteilung à la Wittgenstein ersetzt zu werden (etwa „1.3.3.3“, „2.2.1.5.2“ usw.). Da jedoch die verschiedenen Hauptteile des Textes nicht durchnummeriert werden, dient die numerische Unterteilung lediglich als Hinweis auf die Binnenstrukturierung des jeweiligen Hauptteils, und kann nicht bei Textziten benutzt werden. Man wird von jetzt an das Buch *De homine* ausschließlich durch den Verweis auf Seite und Zeile der kritischen Edition zitieren können. Bei allem Verständnis für das notwendige Distanzierungsbedürfnis von den früheren Editionen hätte man doch eine pragmatischere Lösung finden können, etwa durch eine ganz normale durchgehende Nummerierung der Hauptteile (Beispiele in diesem Sinne bieten sogar frühere Bände der Editio Coloniensis); dankenswerterweise haben die Editoren am Ende des Werks eine analytische Konkordanztafel zwischen den älteren Ausgaben und der kritischen Edition beigefügt. Ein Kapitel ist dem historischen Kontext des Werks gewidmet, es folgt eine synthetische Klassifizierung der benutzten Quellen (Heilige, Theologen, Philosophen), die den bereits außergewöhnlich weiten Horizont von Alberts Gelehrsamkeit zeigt.

Die Beschreibung der Handschriften (XVI–XXXII) umfasst 37 Vollkodices, die bekannte alte Zusammenfassung von Martin von Brandenburg, 15 Zeugen des Sondertraktats *De forma resultante in speculo* und weitere Kompilationen (darunter *De quinque potentiis animae*). Der Analyse der Überlieferung werden neun Seiten gewidmet (XXXII–XLI), aus denen hervorgeht, dass unter den sieben Handschriften aus dem XIII. Jahrhundert der von einer französischen Hand geschriebene

Kodex I (jetzt Ann Arbor, Alfred Taubman Medical Library, ms. 201) die beste Überlieferung darstellt („codici I, qui se praestiterit fidelissimum textus testem, locum principem attribuimus“, S. XLI). Angesichts der neuesten Hypothesen über die Möglichkeit, im Frühwerk Alberts verschiedene redaktionelle Schichten zu unterscheiden, hätte man sich mehr Information zu dieser Frage gewünscht. Vielleicht wird man durch spezielle Studien auch die rätselhafte Position der Hs. P (Paris, lat. 18127) in der Gesamtüberlieferung klären können. Doch ist und bleibt die Leistung der Editoren dieses stattlichen Bandes hervorragend. Zum ersten Mal steht der Albertus-Forschung ein wissenschaftlich benutzbarer Text zur Verfügung – ein strukturierter und interpretierter Text mit einer lesbaren Variantenauswahl, mit einer stets genauen und systematischen Quellenuntersuchung und mit einem guten und verständnisvollen Sachregister. Die theologie- und philosophiegeschichtliche Forschung hat mit der vorliegenden Edition von *De homine* einen wesentlichen Schritt nach vorne getan.

Lecce

Loris Sturlese

Divry, Édouard: La Transfiguration selon l'Orient et l'Occident. Grégoire Palamas – Thomas d'Aquin, vers un dénouement oecuménique, Paris: Pierre Téqui éditeur 2009, 561 S., ISBN 978-2-7403-1442-5.

Noch ein weiterer Vergleich von Ost und West als der griechischen und der lateinischen theologischen Tradition anhand der beiden großen klassischen Referenzautoren Gregorios Palamas und Thomas von Aquin? Nein: Entgegen der ersten Vermutung, die sich gerade dem an der Ökumene mit den Ostkirchen interessierten und in der Fachliteratur bereits bewanderten Leser aufdrängt, ist diese Studie nicht ein „Thomas-Palamas-Vergleich“, sondern ein theologisches Experiment. Das Experiment des Dominikaners Édouard Divry, Fundamentaltheologe der Universität Lugano, besteht in einer ausdrücklich kreativen und versuchsweisen Reformulierung der palamitischen Transfigurationslehre innerhalb eines thomistischen Begriffsrepertoires.

Der Einsatz der Untersuchung ist bereits ungewöhnlich. In vertrauter Weise wird zwar die in der byzantinischen Theologie heute zentrale Transfigurationstheologie als eine Lichtlehre aufgefasst. Überraschend aber ist, dass die Einleitung im wesentlichen aus einer langen Auflistung von Heiligen der römisch-katholischen Kirche besteht, für welche hagiographisch Lichtphänomene wie Glänzen und Strahlen dokumentiert wurden, d. h. deren

äußerlich sichtbare „Erleuchtung“ in diesem Sinne bezeugt ist. Die diesen Einstieg generierende und die Gesamtuntersuchung motivierende These Divrys ließe sich formulieren: Auch die Heiligen des Westens leuchten. Ihr Leuchten ist in der lateinischen Tradition sogar bis in die Gegenwart hinein noch zahlreicher bezeugt als das von Heiligen im byzantinischen Raum. Wenn nun die Lichtlehre körperlicher Verklärung für die byzantinische Theologie so zentral ist, dann müsste man in diesem Bereich theologisch einen ökumenischen Berührungspunkt finden können. Aus der bekannten Tatsache, dass für die westliche Tradition bisher keine systematische Transfigurationslehre entwickelt ist, ergibt sich für den Autor die Aufgabe, eine solche als „Brücke“ (S. 477) zu formulieren.

Zu diesem Zwecke untersucht er den in der gesamtkirchlichen Tradition vorhandenen Bestand an Lichtlehre, sei es als systematisch entfaltete Lehre, sei es als Fragment, in Auswahl. Er beginnt diese Untersuchung bei den biblischen Grundlagen, als welche er alttestamentlich das Motiv des „leuchtenden Angesichtes“ und neutestamentlich die Verklärungssperikopen sowie die Stephanuserzählung der Apg wählt (Kap. 1), fährt fort mit einem kursorischen Durchgang durch die patristische Tradition von Irenäus von Lyon bis Dionysios Ps.-Areopagites (Kap. 2), und fokussiert dann die byzantinische Tradition in Gestalt von Johannes Chrysostomos, Maximus Confessor, Johannes von Damaskus und insbesondere Gregorios Palamas (Kap. 3) und die lateinische Tradition in Gestalt von Cyrill von Alexandria, Augustinus und schließlich Thomas von Aquin (Kap. 4). In zwei weiteren Kapiteln (Kap. 5 und 6) stellt er noch einmal Gregorios Palamas bzw. Thomas von Aquin in den Mittelpunkt, aber diesmal mit dem Interesse, bei jedem der beiden einen Zentralbegriff zu identifizieren, der sich zur bilateral konvertiblen Übersetzung eignet. Bei Palamas findet er das *enhypostaton*, für Thomas den *quasi-habitus*. Im letzten Schritt (Kap. 7) vergleicht er auf dieser terminologischen Grundlage vorsichtig die Präsenz Christi in der Ikone mit der Präsenz Christi in den Heiligen.

Die Erprobung sowohl der Übersetzbarkeit des palamitischen Begriffs in thomistische Diktion als auch des Potentials einer thomistischen Transfigurationslehre gestaltet Divry mit einer für dieses Thema außergewöhnlichen Selbstverständlichkeit in gut scholastischer Manier: unter Einsatz des aristotelisch-thomasischen Instrumentariums, insbesondere unter Rückgriff auf die Ursachenlehre, entlang einer Reihe von Einzelfragen und unter Verwendung der Autoritätszitate mehr summarisch denn in der modernen Bedeutung des Wortes

„systematisch“. Das unterscheidet seinen Ansatz von der in diesem Feld gelegentlich üblichen Zurückhaltung bezogen auf die Voraussetzung und Verwendung westlicher Terminologie und Methodologie im Wissen um die Skepsis und die antiökumenischen Allergien, die gerade diese scholastische Terminologie und Methodologie auf griechischer Seite auszulösen vermögen.

Für wen also ist dieses Buch geschrieben? Bei diesem Opus ist das eine wirklich spannende Frage. Wartet die moderne katholische systematische Theologie auf eine ökumenische Bereicherung im Bereich der Wundergeschichten und Heiligererleuchtungen? Wird die griechisch oder russisch orthodoxe Theologie sich auf einen Vorschlag einlassen, der erstens genau in jener Sprache und Perspektive verfasst ist, der ihre ganze Skepsis gilt, und der zweitens fast vollständig schweigt in bezug auf das dieser Orthodoxie eigentlich wichtige „Wie“ dieser Erleuchtung, also die asketische und spirituelle Praxis (Hesychasmus)? Es macht die Originalität des Buches gerade aus, dass es letztlich nicht einzuordnen ist in einen bereits existierenden Strom einer bestimmten Diskussion mitsamt der sie begleitenden Literatur. Man könnte einiges damit beginnen, wenn man ebenfalls zum Experiment bereit ist. Sechs Bemerkungen: 1) Für den an scholastisch präziser Theologie Interessierten ist es eine herausfordernde Skizze in Kladde, freigegeben zur Weiterentwicklung auf dem eigenen Terrain. 2) Für den Kirchenhistoriker bietet sich ein noch ziemlich rauer Acker dar, die historischen Durchgänge bleiben beim Bekannten an der Oberfläche und leisten in bezug auf eine erst noch neu zu schreibende dogmengeschichtliche „Vorgeschichte einer westlichen Transfigurations-theologie“ nur sehr Fragmentarisches. 3) Fände sich als Leser der Studie ein französischsprachiger Vertreter der angelsächsischen *Radical Orthodoxy*, könnte eine für beide Seiten interessante Diskussion der These und des ganzen Experimentes entstehen vor dem gemeinsamen Hintergrund des Interesses an einer Wiederbetonung der spirituellen Dimension des Christentums unter Bezugnahme auf Thomas. 4) Wie ein evangelischer Theologe diese Studie fruchtbar rezipieren könnte, scheint auf den ersten Blick die größte Frage, der Autor selbst macht allerdings hierzu in dem in zwölf Questionen gegliederten Epilog in der *Questio 11* – also ziemlich dicht am Zielakkord und dort, wo es ihm wichtig wird und er so am direktesten formuliert, was er selbst „will“ – einen Vorschlag, und zitiert eine Bemerkung Pannenberg's zur großen Bedeutung der Enhypostasie bei Karl Barth. 5) Für die West-Ost-Ökumene als Austauschbezie-

hung und Begegnung wäre es letztlich notwendig und natürlich unglaublich spannend, wenn ein orthodoxer Theologe auf der Grundlage einer guten patristischen Ausbildung sich ein Herz fasste und mit Humor und Neugierde diesem Experiment öffnete – kritisch, aber im Interesse einer gemeinsamen Weiterentwicklung. Dieses Buch ist eine der kostbaren Arbeiten, die sich der Frage einmal wieder vermittels der dogmatischen und systematischen Arbeit am Begriff zu nähern versuchen: eine Methode, die ganz eigentlich der patristisch orientierten griechischen akademischen Theologie sogar zur Zeit beinahe näher liegt als einem großen Teil der „westlichen“ Systematik, die ganz andere Sorgen plagen. 6) Besonders heikel und zugleich besonders faszinierend erschiene allerdings die zunächst natürlich binnen-westliche Rezeption der recht steil formatierten Idee, sich von der palamitischen Theologie zu einer neuen theologischen Reflexion auf die eigenen Heiligen anregen zu lassen. Das wäre nicht eine Wirkung als Ökumene im Sinne der direkten Begegnung, sondern eine *conceptio* aus dem fremden Text mit dem Fernziel der *assimilatio*. Der von Divry formulierte Zugang zu den Heiligen ist so unkonventionell, dass der aufgeklärte Leser angesichts der Diktion mehr als einmal wird schlucken müssen wegen ihrer ungebrochenen positivistischen und optimistischen Frömmigkeit. Die Idee nimmt aber zumindest ein Problem in Angriff, das eines *Updates* dringend bedürfte: eine zeitgemäße systematische theologische Reflexion auf den Begriff der Heiligkeit jenseits des „Moralapostolats“, in das die Heiligen mit ihren wirklichen Leben ohnehin so schlecht nur hineinpassen, und unter Beachtung der Rolle des menschlichen und kirchlichen Leibes, der ja in der jüngeren Zeit nun durchaus eine Renaissance des Interesses erlebt hat. Ein kreativer und vorsichtiger thomistischer Vorschlag für eine in manchem etwas festgefahrene und damit der Anregung gerade aus ungewöhnlicher Richtung dankbare, höchst aktuelle Fragestellung.

Frankfurt Britta Müller-Schaenburg

Feuchter, Jörg: *Ketzer, Konsuln und Büßer*. Die städtischen Eliten von Montauban vor dem Inquisitor Petrus Cellani 1236/1241. (Spätmittelalter, Humanismus und Reformation 40) Tübingen, Verlag Mohr Siebeck 2008, VI, 607 S. geb. 978-3-16-149285-3.

Obwohl in den letzten Jahren viele Bücher über die Ketzer des Mittelalters veröffentlicht wurden, sind wenige darunter, die das bekannte Material wissenschaftlich vermehrt haben. Das Buch von Feuchter ist ein Meilen-

stein. Es ist sowohl aus einer umfassenden Kenntnis der gesamten Forschung über die Katharer und Waldenser präzise argumentiert auf die Thesen hin als auch eine genaue Auswertung der vom Inquisitor in dem Städtchen Montauban im Jahre 1241 ausgesprochenen 256 Strafen (*paenitentiae*): Ein einzigartiger Quellenbefund! Im Unterschied zu vielen anderen Inquisitoren, die mit drastischen Strafen die Häresie auszurotten versuchten, bot die Taktik der ‚Gnadenszeit‘ des Petrus Cellani (des Mitbegründers des Dominikanerordens) den Verdächtigten die Möglichkeit, die Verbindung mit Katharern und (in der Region weit seltener) Waldensern zuzugeben und mit milden Strafen rekonziliert zu werden. Sehr häufig sind vielfach Pilgerfahrten als Strafe ausgesprochen, oft mehrere hintereinander. Und die Möglichkeit der commutatio der Strafen durch Geldzahlungen. Damit ist das Quellenmaterial viel gesprächiger als viele andere Inquisitionsaufzeichnungen. Die Quelle ist vorgestellt und mit anderen Ketzergerichts-Quellen verglichen S. 37–110, ediert S. 453–489: eine Grundlagenarbeit zur Quellenkunde zur französischen Ketzergeschichte. Neben der Geschichte der Stadt, die erste 1144 neu gegründete Planstadt (*bastide*) S. 111–203, der Unterscheidung von Katharern und Waldensern hat er die Möglichkeiten der Sozialgeschichte durch die Zuordnung zu Familien erschlossen (204–256). Dann stellt er den Inquisitor vor, der erstaunlich alt erst mit der Aufgabe betraut vorsichtig verhört und nicht darauf aus ist, viele Ketzer zu produzieren. Schließlich untersucht J.F. (wie das für Toulouse James Mundy vorgeführt hat), wie sich die städtische Gesellschaft verändert hat nach der Inquisition (362–440): verblüffend gering ist die Veränderung der führenden Familien. Wohl gibt es nach der großen Inquisition noch vereinzelt individuelle Dissidenz, nicht mehr aber kollektive. Am Schluss steht die Frage, welche Rolle die Bettelorden in dem Prozess spielten.

Die auf der Grundlage ausgezeichnet analysierter Befunde erarbeiteten Thesen können hier nicht ausführlich vorgestellt werden. Wichtig sind die These von der ‚exklusiven Anhängerschaft‘ (238–43). Interessant die „Schwellenrituale“. Weitgehend neu die Art der Bestrafungen, so dass das Bild von James Given (wo die Gefängnisstrafe eine zentrale Rolle spielt) erweitert wird. Eine Rezension muss sich auf Einwände beschränken. Der eindeutig herausgearbeitete Quellenbefund ‚segregierte Sondergesellschaft der katholischen Eliten‘ (256) stellt die Frage: Untersuchte Cellani andere Familien als die Elite? Wenn aber nur die Elite, wozu? Wenn alle Elite-Vertreter den Häretikern zugeordnet werden,

dann ist ‚Ketzerie‘ nicht ein anderer Glaube, sondern die Eigenheit der vorhandenen lokalen Kirche, die erst von außen für nicht-orthodox erklärt wurde. Die Frage, was orthodox sei, ist kaum zu beantworten. Überhaupt benutzt F. die Begriffe Häresie und ‚Orthodoxie‘ relativ unreflektiert.

Den besten Stand der internationalen Forschung präsentierend und diskutierend, klar unterscheidend zwischen wissenschaftlich-systematischen Ergebnissen und positioniert-einseitigen Zuspitzungen, liegt hier ein Grundlagenwerk vor, das die Forschung rezipieren muss, um nicht in Provinzialität oder Ideologie zurückzufallen. Ein bedeutender Historiker, kenntnisreich in den ‚Hilfswissenschaften‘ und der okzitanischen Sprache, legt weit mehr als eine Dissertation (HU Berlin 2006) vor; die mehr als zehn Jahre bis zur praktisch fehlerfreien Publikation haben sich gelohnt. Ein neues Quellenmaterial ist wirklich erschlossen und steht als Bezugspunkt für andere lokale Forschungen zur Verfügung: als Messlatte.

Bremen

Christoph Auffarth

Thomas Feuerer: *Die Klosterpolitik Herzog Albrechts IV. von Bayern*. Statistische und prosopographische Studien zum vorreformatorischen Klosterregiment im Herzogtum Bayern von 1465 bis 1508 (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 158), München 2008, LXXXIV und 770 S. ISBN 978-3-406-10772-6. € 64.

Es besteht eine Diskrepanz zwischen der in Überblicksdarstellungen dem Bayernherzog Albrecht IV. einhellig zugestandenen historischen Bedeutung und dem weitgehenden Fehlen moderner Untersuchungen zu seiner Herrschaft im Teilherzogtum Bayern-München und dem nach dem Landshuter Erbfolgekrieg dann „wiedervereinigten“ bayerischen Dukat. Umso begrüßenswerter ist die hier anzuzeigende Regensburger Doktorarbeit, die auf breiter, größtenteils ungedruckter Quellengrundlage die Klosterpolitik Albrechts untersucht. Bei der personalen Zusammensetzung werden hierbei weitgehend die Forschungen Heinz Lieberichs zum herzoglichen Rat und im Gesamtergebnis das von Helmut Rankl 1971 vor allem bezüglich des Verhältnisses zwischen München und Rom getroffene Urteil des Bayernherzogs als des Vollenders des vorreformatorischen landesherrlichen Kirchenregiments bestätigt.

Auf dem Weg dorthin analysiert Feuerer 68 Visitationen, die herzogliche Beteiligung an 58 Wahlen, 702 Mandate Albrechts IV. an Klöster und Stifte, stellt in gut 150 Biogrammen die an der herzoglichen Kirchenpolitik beteiligten

Personen vor (mehrheitlich nichtgraduierte, aus Bayern stammende Laien) und liefert nach religiösen Instituten und chronologischer Folge geordnete Regesten. Feuerers erklärte methodisches Ziel ist eine „Auswertung mit quantifizierenden Methoden in Synthese mit qualifizierenden Betrachtungsweisen“ (S. 14). Dadurch erhofft er, „das Typische in der Geschichte“ (S. 26) herauszufiltern. Man mag eine solche Mathematisierung der Historie, die zudem nicht frei von Redundanzen ist, bedenkllich finden, Feuerer indes wird nicht müde, seine Leistung zu loben (z. B. S. 21, 25, 147, 238, 243).

Methodisch stellen sich einige Fragen: Ist es sinnvoll, Belege, „die im Zuge der Nachforschungen mehr oder wenig beiläufig gefunden wurden“ (S. 18), zu Klöstern und Stiften außerhalb des Teilherzogtums Albrechts statistisch auszuwerten? Macht es nicht einen großen Unterschied, ob die Initiative zu Visitationen vom Ortsbischof ausging oder nicht (S. 31), ob die Wahlen vom Herzog passiv kontrolliert (wobei nicht ganz klar wird, was dies bedeutet) oder aktiv beeinflusst wurden (S. 60), ob ein herzoglicher Rat aus dem (reichen) Bürgertum stammte oder bürgerlicher Herkunft war (S. 156)? Sind aus einer günstigen Quellenlage Metten als idealtypisches Fallbeispiel für herzogliche Visitationen, Wessobrunn für Eingriffe bei Wahlen in Prälatenklöstern zu rechtfertigen? Werden die Einzelergebnisse, die eine zunehmende systematische Instrumentalisierung der Klosterpolitik besonders gegenüber den alten Orden zeigen, nicht a priori am gängigen Albrechtbild eines von rationalen Herrschaftskriterien bestimmten Herzogs ausgerichtet?

Was die historische Beurteilung betrifft, so sei wenigstens auf zwei Aspekte verwiesen. Die geringere Anzahl von Visitationen bis 1479 und ihre steigende Zahl in den achtziger und neunziger Jahren lässt sich kaum ausschließlich mit dem mittelsbachischen „Bruderzwist“ in Verbindung setzen (S. 35f.), da dieser sich wie ein roter Faden und wohl auch als „herrschaftstheoretisches“ Ferment durch nahezu die gesamte Regierungszeit Herzog Albrechts IV. zieht. Diesem „eine besonders stark ausgeprägte persönliche Religiosität“ als *Movens in rebus ecclesiasticis* zugunsten „säkularer“ Beweggründe abzusprechen (S. 241), ist anachronistisch bei einem Herrscher, dessen Frömmigkeit schon Zeitgenossen lobten und der 1473 verfügte, es solle täglich am Marienaltar der Kapelle in der Alten Veste zu München ein Amt zu Ehren der Gottesmutter gesungen werden.

Wenn man einen Hammer hat, schauen alle Probleme wie Nägel aus, meint ein Sprichwort. So kann der methodische Zugriff der vor-

liegenden Arbeit letztlich nicht vollends überzeugen. Eindrucksvoll indes vermag Feuerer etwa zu zeigen, wie Albrecht IV. das herrschaftlich fragile Straubinger Niederland auch mithilfe der Klosterpolitik zu durchdringen versuchte. Der große Wert der bis auf Kleinigkeiten (*timorem dei* statt *die*, *cuius* statt *cuius*, oder *quadringentesimo* statt *quadringentesimo*, S. 57, 179, 195) genau lektorierten und durch ein fast vollständiges Register zu erschließenden Arbeit liegt in den erwähnten rund 1300 Regesten (S. 247–667). Diese sind für weitere Untersuchungen ein nicht hoch genug einzuschätzender Ausgangspunkt und können bei Korrelation mit der weiteren Politik des Herzogs markante herrschaftliche Aufschlüsse geben.

Seehausen am Staffelsee Christof Paulus

Graßmann, Antjekatrin (Hrsg.): Der Kaufmann und der liebe Gott. Zu Kommerz und Kirche im Mittelalter, Trier: Porta Alba Verl. 2009 (Hansische Studien 18).

Kommerz und Kirche ist schon seit langem ein spannendes Thema, stellt sich doch seit Max Webers Thesen zu „Protestantismus und Geist des Kapitalismus“ die Frage, wie Menschen vor der Entstehung des evangelischen Glaubens materiellen Gewinn und Verlust religiös verarbeiteten, wie sie umgingen mit dem Bewusstsein, Sünder ob ihres Gewinnstrebens zu sein. Hat der spätmittelalterliche Kaufmann mit Gott und dessen irdischem Stellvertreter ebenso Handel getrieben wie mit seinen Geschäftspartnern? Wollte er sich selbst in seinen kirchlichen Stiftungen ein Denkmal setzen, oder wollte er zur Ehre Gottes wirken? Erlebte der Kaufmann seinen Reichtum als Geschenk Gottes? Welche Bedeutung hatte die Religion im Alltagsleben der Kaufleute? Und: Wie änderte sich das Verhältnis von Kirche und Kommerz mit Einführung der Reformation? Vielleicht reduzierte sich dieses Thema für die Kaufleute auf die Frage: Wie viel war an der Reformation zu verdienen?

Die von der Herausgeberin, der früheren Leiterin des Lübecker Stadtarchivs, Annkatrin Graßmann, versammelten zehn Autoren, fast alle bekannt als Fachleute für mittelalterliche Geschichte Norddeutschlands, mehrheitlich von den Universitäten Kiel und Hamburg, gehen diesen und anderen Fragen mit Blick auf die Lübecker Kaufleute in einem Sammelband nach. Zu einem gemeinsamen Ergebnis gelangen die Autoren natürlich nicht – dafür sind ihre jeweiligen Forschungsansätze und Überlegungen zu disparat. Auch ist der Bezug der einzelnen Studien zu dem Thema Kaufmann und Kommerz nicht immer deutlich. Die

Aufsätze bieten aber solide Zusammenfassungen früherer Untersuchungen und einige weiterführende Details zur Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte Lübecks sowie einiger anderer Hansestädte, verankert in dem Forschungsdreieck: religiöses Selbstverständnis des Kaufmanns, Bezug des Kaufmanns zur Kirche in der Stadt sowie zu der in Rom und Handel im Ostseeraum.

Hervorgehoben werden soll aus dieser Aufsatzsammlung Claus Veltmanns Versuch einer „Verlaufstypologie“ der „Reformation in Hansestädten des südlichen und östlichen Ostseeraums“ (S. 147–162). Veltmanns Ziel besteht darin, die „Vielfalt des städtischen Reformationsprozesses“ (S. 147) darzustellen. Dafür wählt er die Städte Stralsund, Stettin, Riga und Danzig aus. Eine Ähnlichkeit der Entwicklung war in allen vier Städten dadurch gegeben, dass am Beginn der reformatorischen Bewegung wegen mangelnder Übertragung von Luther-Schriften ins Niederdeutsche und nur einzelner Drucker weniger das Medium Buch stand als vielmehr inoffizielles Gespräch und vor allem die Predigt von Angehörigen der Bettelorden. Die Unterschiede in der Entwicklung zwischen den genannten Städten sieht Veltmann in der jeweiligen Dauer des reformatorischen Prozesses, in der Rolle des Rates und der Territorialobrigkeit bei Einführung der Reformation sowie in der sozialen Trägerschaft der Bewegung. „Die Reformation hat in jeder der untersuchten Städte einen anderen Verlauf genommen.“ (S. 160) Trotzdem kann Veltmann feststellen, dass neben aller Singularität der Entwicklung gewisse Ähnlichkeiten aufzuweisen sind: deeskalierendes und obrigkeitstreues Verhalten der aus Wittenberg kommenden Prediger, große Bedeutung der Verfügungsgewalt über die materiellen Kirchen- und Klostergüter in den lokalen Streitigkeiten, nachhaltige Hebung des Bildungsniveaus durch Umorganisation des Schulwesens in allen Städten. Die Frage sei erlaubt: Was lernt der Leser hier hinsichtlich der Kaufmannsreligiosität?

Ähnlich gering ist der Bezug auf das Thema in einigen der übrigen Aufsätze, in anderen dagegen tritt er deutlicher zutage. Hartmut Freytag und Hildegard Vogeler fragen nach dem „Sendungs- und Sündenbewusstsein des lübeckischen Kaufmanns“ (S. 1–20), Heinrich Dormeier untersucht die durch die religiösen Bruderschaften gestifteten „sozialen Beziehungen und wirtschaftliche(n) Interessen“ (S. 21–44), Dietrich W. Poek fragt nach der Bedeutung und dem Einfluss des Rates (S. 45–58), Arnd Reitemeier untersucht die Attraktivität der Pfarrkirchen (S. 59–88), Christiane Schuchard analysiert die „Lübecker und Hamburger Interessenvertreter an der

päpstlichen Kurie im 14. und 15. Jahrhundert“ (S. 89–112), die Herausgeberin selbst fragt nach dem „Kirchliche(n) Leben in den hansischen Niederlassungen des Auslandes“ (S. 113–131) und Rainer Postel untersucht die Einführung der Reformation (S. 131–146).

Die Herausgeberin merkt in ihrer Einleitung an, dass manche Fragen offen bleiben mussten, etwa die nach Memorialkultur, nach Kaufleuteautobiographien und dem Vergleich solcher Selbstzeugnisse, auch die Frage nach dem Handel zwischen Kaufleuten unterschiedlicher konfessioneller Ausrichtung oder nach der Verwirklichung eigener religiöser Bedürfnisse in anderskonfessionell geprägten Kontexten, die der Lübecker Kaufmann um des Geschäfts willen aufsuchte. Man möchte weiter fragen: Hatte die Einführung der Reformation überhaupt Auswirkungen auf das Geschäft? Es fehlt auch die Überlegung, warum Kaufleute sich der Reformation zuwandten, ob und gegebenenfalls wie die neue religiöse Selbstverortung ihr kaufmännisches Verhalten veränderte. Viele Fragen müssen offenbar erst noch gestellt werden. Welche davon die Quellen zu beantworten erlauben, wird man dann sehen.

Hamburg

Angelika Dörfler-Dierken

Lezlie S. Knox: *Creating Clare of Assisi. Female Franciscan Identities in Later Medieval Italy*, Leiden-Boston 2008 (The Medieval Franciscans 5), 226 S., ISBN 978-90-04-16651-6.

Spätestens seit dem Klara-Jubiläum im Jahre 1993/94 (vgl. 5) hat die Klara-Forschung weltweit stark zugenommen. Vor allem in Italien und in den englischsprachigen Ländern werden Klara und die frühen Gemeinschaften, die sich auf ihr Charisma beziehen, intensiver untersucht. So ist es sehr interessant die breit angesetzte Arbeit einer englischsprachigen Historikerin, Lezlie Knox, über die Sicht Klaras in Frauengemeinschaften des Mittelalters, vor allem des Spätmittelalters zu lesen, um darin viele neuere Einsichten der Klara-Forschung zusammengefasst entdecken zu können und so einen aktuellen Einblick in die englischsprachige Klara-Forschung zu bekommen. Das Buch ist aus der Dissertation der Autorin heraus verfasst, die sie sich bei John Van Engen erarbeitete. Dabei halfen ihr eine große Reihe anderer Personen aus der Mittelalter-Forschung der Vereinigten Staaten von Amerika, die zu Beginn des Werkes unter „Acknowledgments“ (XIII–XV) genannt werden.

In der Einleitung unter dem Titel „The Friars and Sisters“ (1–17) versucht Knox ihr Grundthema vorzulegen, wie Brüder und Schwestern Klaras Gabe und Berufung zu verstehen versuchten. Dabei nennt sie aus-

drücklich die in Quellen überlieferte „Frauenfeindlichkeit“ (misogyny) von Franziskus und seine besondere Liebe zur Gemeinschaft von San Damiano (2–3). Erst nach Klaras Tod im Jahre 1263 wurde der „Orden der heiligen Klara“ durch Papst Urban IV. gebildet, der versuchte viele verschiedene Gemeinschaften in diesem Orden durch die sogenannte Urban-Regel zusammenzuführen. Seit Jahrzehnten versucht die Forschung sich der Bildung des Ordens und der diesbezüglichen Entwicklung der Bedeutung Klaras einsichtig zu werden. Dabei entwickelte sich eine Art „klarianische Frage“ (Clarian Question: 8) in Parallele zur bisherigen „franziskanischen Frage“, die diese Entwicklungen der Klarissengemeinschaft und der Bedeutung Klaras tiefer zu verstehen versucht. Knox nennt dabei Klaras eigene Schriften als wesentliche Grundlage einer Kenntnis ihrer Sichtweise. Dabei stellt sie aber fest, dass viele teilweise angesprochene Texte Klaras fehlen müssen (9) und diskutiert dabei kurz einige in den letzten Jahren diskutierte Themenbereiche bezüglich der Klara-texte (Stefano Brufani, Attilio Bartoli Langeli, Werner Maleczek: 10–14).

In einem ersten Kapitel (19–55) erörtert die Autorin die Situation Klaras und der ersten Schwestern in San Damiano. Dabei stellt sie fest, dass europäische Historiker dazu neigen, Klaras Interesse vor allem auf die eigene Gemeinschaft in San Damiano bezogen zu sehen, während einige Anglophone eher der Meinung sind, dass Klara aktiv versuche ihre Gemeinschaftsvorstellungen und ihre Berufung anderen Gemeinschaften weitergeben zu können (20–21). Leider setzt sie – trotz der gelegentlichen genauen Untersuchungen und Erörterungen von G. Boccali, der das Jahr 1211 fundiert vertritt – den Eintritt Klaras in die franziskanische Bewegung in Portiunkula im Jahre 1212 (21) an. Der enge Kontakt der Brüder Leo, Rufino und Angelo mit San Damiano wird hervorgehoben, ebenso der Wille Klaras ihr Charisma einigen anderen religiösen Gemeinschaften in Italien weitergeben zu können (27). Klara empfand ihr Leben in San Damiano also als eine eigene kirchliche Berufung, die sie weitergeben wollte und die sie nicht zu stark an andere kirchliche Gemeinschaften anzugleichen versuchte. Um 1228 sind 24 Konvente in Italien festzustellen (Karte: 33), die in der Lebensform Klaras zu leben versuchten und so eine Gemeinschaft von Schwestern in Geiste San Damianos bildeten. Er kann als ein „Orden von San Damiano“ bezeichnet werden. Dabei bildeten sich im Umfeld der Spiritualität Klaras auch „Minorissen“, die eine Art wandernde Schwestern gewesen sind, die aber von der Kirche oft angefochten und in geordnetere Bahnen gedrängt wurden. In der

1252 kirchlich bestätigten Klara-Regel vermochte Klara ihre Spiritualität in Form einer verbindlichen Regel zu formulieren. Die Kirchenleitung wehrte sich aber dagegen einen Orden von mehr als 100 Gemeinschaften zu haben, der keinerlei materielle Sicherung hatte. Auch die Brüder wollten nicht, dass sich die Klara-Regel weit über San Damiano ausbreiten konnte (vgl. 44). Doch die Verehrung der heiligen Klara breitete sich schnell im Volk und unter leitenden Personen der Kirche aus. Klara wurde so nach ihrem Tod zu einem weiblichen Modell (female model: 48) für die religiösen Frauen ihrer Zeit, während die Mehrheit der Brüder – nach Aussage der Autorin – Klara nicht positiv betrachten können (49). Die Kirche versuchte nach Klaras Tod das Charisma der Schwestern zu institutionalisieren und so auch zu erhalten, darum verließ sie sich wenig auf die Klara-Regel, sondern mehr auf weitere Regeln, die versuchen, Klaras Charisma im Alltag umzusetzen.

Das zweite Kapitel behandelt den Orden der heiligen Klara (57–86). Der Generalminister Bonaventura (bis 1274), der den Franziskanerorden zu erneuern versuchte und in ihm die Predigtausbildung hervorhob, handelte sehr zurückhaltend gegenüber den Klarissen. Leider kennt hier Knox die wertvolle Neuausgabe der Generalkonstitutionen der Franziskaner, die einen guten Überblick über die Entwicklung des Ordens bieten, noch nicht (C. Cenci / R. G. Mailleux, *Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum I* (Saeculum XIII / AF XIII), Grottaferrata 2007). Bonaventura hatte auf jeden Fall einen guten Kontakt zu den nahe Paris lebenden Schwestern in Longchamp. Auch lernte er Bruder Leo, der einen sehr engen Kontakt mit Klara pflegte, persönlich kennen. Die Autorin ist aber der Meinung, dass Bonaventuras Schriften und seine Haltung auf keinen engeren Kontakt mit Klaras Sicht hinweisen würden. Auch seine Schrift „Über die Vollkommenheit des Lebens“ würde nur dreimal auf Klara verweisen (67). Von einer richtigen Krise zwischen den Franziskanern und des San Damiano-Ordens spricht Knox in den Jahren 1261–1263 (70). Die Brüder wollen für die Schwestern nur eine sehr beschränkte Verantwortung wahrnehmen und übernehmen letztlich nur freiwillige Dienste in ihren Klöstern. 1263 veröffentlicht Papst Urban IV. die Urban-Regel, die den „Orden der heiligen Klara“ begründet, letztlich aber auch zur Vielfalt verschiedener Regeln im Umfeld des Geistes der hl. Klara führt. Außer der Klara-Regel waren in dieser Zeit die Schriften der hl. Klara selber kaum bekannt und hatten wenig Einfluss auf die Spiritualität der Schwestern.

Im dritten Kapitel berichtet die Autorin über den franziskanisch zentrierten Orden, der

gebildet wurde (87–121 / *Beyond Clare: A franciscan centered order*: 87). Knox betont, dass die Idee eines Frauenordens, der von Franziskus gegründet wurde und sich um Klara bildete, ein frommes späteres Verständnis der Gemeinschaft gewesen sei, nicht aber eine historische Aussage. Sie hebt hervor, dass der Klarissen-Orden letztlich nicht auf Klara zentriert war, sondern mehr auf den Franziskanerorden und seine Berufung zur Begleitung der Klarissen ausgerichtet wurde. Die Autorin hebt als heiligmässige Persönlichkeiten der Klarissengemeinschaft die folgenden hervor: Elena Enselmini in Padua (gest. 1231), Filippa Mareri in Borgo San Pietro (gest. 1236) und Margherita Colonna in Palestrina (gest. 1284). Diese drei bei uns wenig bekannten Persönlichkeiten im Umfeld Klaras beschreibt Knox genauer und gibt verschiedene interessante Quellenangaben zu diesen drei Frauen (90–114). Auch weitere Frauen aus Klarissengemeinschaften des 14. Jahrhunderts werden genannt (114–120).

Das vierte Kapitel versucht die Klarissengemeinschaften und die Observantenreform des Franziskanerordens darzustellen (123–156). Das 15. Jahrhundert war auch im Klarissenorden eine Zeit der Erneuerung. 1431 lud Papst Eugen IV. zur Reform des Klarissenordens ein. Diese wurde besonders von den Brüdern des beginnenden Observantenzweiges begleitet, vor allem von Johannes von Capistrano, der 1448 eine Erklärung der Klara-Regel verfasste (127). So bildeten sich in Italien Klarissen-Reformgemeinschaften (Karte dazu: 130), die von den Observantenbrüdern begleitet wurden und in Frankreich unter Leitung von Colette von Corbie zu blühen begannen. Knox hebt hervor, dass Johannes von Capistrano, der Mitleiter der Observantenreform, auch in seiner Regelerklärung an der Person Klaras uninteressiert gewesen sei (138). Um 1516 begann Br. Mariano von Florenz einen Bericht über die Geschichte der Klarissen zu schreiben und vermittelt seiner Zeit ein neues Interesse an ihnen (144–155).

Das fünfte Kapitel beschreibt die Arbeit observanter Klarissen an der Geschichte ihrer eigenen Gemeinschaften (157–186). Dabei wird besonders auf Katharina Vigri verwiesen. Auch das Interesse der Schwestern am Leben der heiligen Klara begann zu wachsen, etwa bei Sr. Battista Alfani in Perugia, und es wurden verschiedene Übersetzungen von alten Texten, etwa dem Heiligsprechungsprozess Klaras, veröffentlicht. Knox hebt hervor, dass die observanten Klarissen in ihrer Klara-Sicht kaum mehr von den Brüdern abhängig waren, sondern Klara als die Gründerin ihrer Gemeinschaft selber zu entdecken begannen (185–186).

Im Schlusskapitel „Die wahren Töchter von Franziskus und Klara“ (187–190) hebt die Autorin noch einmal hervor, dass Klara lange Zeit weniger wichtig für den Klarissenorden war als Franziskus und dass Klara von den Klarissen sozusagen wieder entdeckt und wieder neu geschätzt werden musste.

Die Arbeit von Knox legt uns sehr wertvolle Überlegungen zur Rezeption Klaras bis in das 16. Jahrhundert hinein vor. Dabei werden viele verschiedene Schwestern und Brüder genannt, die Klaras Charisma in irgendeiner Form umzusetzen versuchten und es werden dafür viele wertvolle Literaturangaben vorgelegt. Allerdings verfällt die Autorin gerade der Haltung, die sie einem großen Teil der Tradition vorwirft: sie übersieht das eigentliche Charisma Klaras. Dieses kann nicht so sehr durch historische Überlegungen der Entwicklung der Gemeinschaften verstanden werden, sondern muss sich mit den Texten Klaras selber auseinandersetzen. Das Übersehen dieser Texte führt zu einem äußerst einseitigen Klara-Bild. Auch die starke Trennung zwischen Brüdern und Schwestern, wie Knox sie immer wieder vorlegt (z. B. 49), und der positive Blick auf die Haltung der Schwestern, der negative auf die Haltung der Brüder, ist so stark vereinfacht, dass er falsch ist. So zeigt uns etwa das Nürnberger St. Klara-Buch des 15. Jahrhunderts (vgl. Werkstatt Franziskanische Forschung, *Vena vivida – Lebendige Quelle. Texte zu Klara von Assisi und ihre Bewegung I. Deutsche und niederländische Zeugnisse zur hl. Klara*, Norderstedt 2008, 29–41), das heißt die deutschsprachige Klara-Tradition, dass Schwestern und Brüdern in der Verlebendigung der hl. Klara für ihre Zeit fruchtbar miteinander zusammenarbeiten konnten und einander ergänzten. Auch übersieht die Autorin die Tatsache, dass nicht nur die Franziskaner Klara an Franziskus zurück zu binden versuchten, sondern dass Klara selber sich immer wieder auf Franziskus beruft und in ihm den Grund ihrer persönlichen Berufung erkennt. So etwa in der Ableitung der zwölf Kapitel ihrer Regel von der Franziskusregel und in ihrem deutlichen dauernden Bezug auf Franziskus in ihrer Regel. Noch stärker in ihrem Testament. Klara entdeckt in Franziskus den Quellgrund ihrer eigenen Berufung und entfaltet diese in äusserst fruchtbarer persönlicher Vertiefung.

Das Buch von Knox hat einen sehr hohen Wert in der genau dargelegten Entfaltungsgeschichte der klarianischen Spiritualität bis ins 16. Jahrhundert hinein. Dafür vermag es leider wenig über die Spiritualität Klaras zu sagen, die es in der historischen Betrachtung der Klara-Bewegung immer wieder als fehlend annahmt.

Graz

Paul Zahner OFM

Strauch, Dieter: Der Große Schied von 1258. Erzbischof und Bürger im Kampf um die Kölner Stadtverfassung (Rechtsgeschichtliche Schriften im Auftrag des Rheinischen Vereins für Rechtsgeschichte e. V. zu Köln, Bd. 25), Köln: Böhlau 2008, XVII, 303 S. Geb., 978-3-412-200210-1

Als das Werk am 1. Juli 2008 in Köln vorgestellt wurde, war die Kölner Geschichts- und Archivwelt noch in Ordnung. Nach der Einsturzkatastrophe des Kölner Stadtarchivs (3.3.2009) überschattet die Besprechung dieser Edition die Frage nach dem Verbleib der Originale. Denn von den sechs erhaltenen Ausfertigungen dieser Kölner Stadtverfassung befanden sich fünf in zwei Beständen des Historischen Archivs der Stadt Köln (Haupturkundenarchiv und Domstift), die zwar zum größten Teil gerettet werden konnten, zu deren speziellen Zustand *zz.* aber keine näheren Auskünfte zu erhalten sind.

Umso verdienstvoller ist die vorliegende rechtshistorische Spezialstudie. Unter textkritischem Rückgriff auf die Ausfertigungen sowie der Benutzung der älteren Editionen (J. Lacomblet 1840/1966, L. Ennen 1860/1970) und der Auswertung der neueren Kölner Literatur (u. a. H. Stehkämpfer, M. Groten) sowie mit insgesamt 537 Literaturtiteln (S. 249–283) ist es mit fünf Teilen und 11 Kapiteln sowie weiterhin dreifach untergliedert eine sehr differenzierte Darstellung, die zudem noch durch drei Register erschlossen ist: neben den Personen und Orten sowie Sachen sind sogar die Klagen und Schiedssprüche eigens im Anhang F indiziert (S. 286–303). Die klare und prägnante Darstellung wird abgerundet durch fundierte und prägnante Anmerkungen in den einzelnen Kapiteln mit einer Gesamtzahl von über zwölfhundert Fußnoten.

Im 13. Jahrhundert erreichte der Streit zwischen den Kölner Erzbischöfen und der Stadt Köln einen Höhepunkt. Der machtbewusste Erzbischof beanspruchte gegenüber der Stadt die Stellung eines höchsten Richters und Landesherren. Die Kölner Bürger hingegen pochten darauf, ihre Privilegien und ihr Selbstverwaltungsrecht beibehalten zu können. Be-

reits im Jahre 1252 war im sog. „kleinen Schied“ der „Frieden zwischen dem Erzbischof und der Stadt Köln wieder hergestellt worden“. Doch Ende des Jahres 1257 brachen wieder militärische Auseinandersetzungen (Fehden) aus, in denen keine Seite als Siegerin hervorging, so dass unter Einfluss des Dominikaners Albertus Magnus die Einigung auf einem Schiedsgericht erreicht wurde. Unter dem Kölner Erzbischof Konrad von Hochstaden (1238–1261) gehörten zum Schiedsgericht: vier Mitglieder des in Köln einflussreichen Priorenkollegs, der Dominikanerpater und Lesemeister Albertus Magnus und acht Kölner Bürger. Trotz dieser Nähe zum Erzbischof waren Stil und Inhalt des Schiedsspruches (*Diffinitiones*) von der scholastischen Methode in nüchterner mittelalterlicher Juristensprache geprägt. So billigte der am 28.6.1258 im erzbischöflichen Palais verabschiedete Schied sowohl die den Erzbischof bestätigenden Sprüche sowie die den Erzbischof beschränkenden und abweisenden Sprüche als auch die die Stadt bestätigenden sowie die die Stadt abweisenden Sprüche (S. 174–181).

Da der Erzbischof sein Hauptziel, das „der Landesherrschaft über die widerspenstige Stadt“ (S. 182), nicht erreicht hatte und die Stadt sich bereits bald mit Utrecht verbündete, begannen schon 1259 neue juristische Auseinandersetzungen (u. a. Bannung einiger Schöffen), die Erzbischof Konrad von Hochstaden bis zu seinem Tod im Jahre 1261 beschäftigten. Auch unter seinen Nachfolgern (Engelbert von Falkenburg, Siegfried von Westerburg) setzten sich die Rechtsstreitigkeiten fort, wenngleich „der große Schied seine Bedeutung behielt, denn er war die erstmalige Aufzeichnung der Kölner Stadtverfassung und stellte vor allem auch einen vernünftigen Ausgleich beider Parteien dar“ (S. 189). Speziell vor dem aktuellen Hintergrund zeigt Dieter Strauch mit seiner fundierten und gut kommentierten Ausgabe „ein Mahnmal in der Auseinandersetzung um die Landesherrschaft des Erzbischofs, das für die Geschichte der Stadt auch nach 700 Jahren seine Bedeutung nicht verloren hat“ (S. 194).

Köln

Reimund Haas

Reformation und Frühe Neuzeit

Martin Bucers Deutsche Schriften Bd. 9,2: Religionsgespräche, bearbeitet von Cornelis Augustijn. Gütersloh 2007, 464 Seiten, und Bd. 11,3: *Schriften zur Kölner Reformation*, bearbeitet von Thomas Wilhelmi, Güters-

loh: Gütersloher Verlagshaus 2006, 728 Seiten.

Die beiden Teilbände schließen mit den in ihnen edierten Texten die Themenkomplexe

„Religionsgespräche“ und „Kölner Reformation“ ab. Insofern sind sie nicht nur vom Erscheinungsdatum, sondern vom Inhalt her nah beieinander. Mit ihrem Erscheinen liegen die Werke Martin Bucers bis zum Zenit seiner Wirksamkeit, den die Religionsgespräche und daran anschließend die so genannten „Kölner Reformation“ Erzbischof Hermanns von Wied markieren, vollständig ediert vor; jedenfalls, was die in Series I der „Martini Bucer Opera Omnia“ erscheinenden „Deutschen Schriften“ angeht. Die von Anfang an die Edition der Werke Martin Bucers begleitende Arbeitsteilung bei der Edition der „Deutschen Schriften“, der „Opera Latina“ sowie der Korrespondenz führt nach wie vor zu unterschiedlichen Geschwindigkeiten beim Erscheinen der einzelnen Bände.

Band 9,2 bietet vor allem Texte zum Religionsgespräch in Regensburg 1541, vornehmlich bereits als Druckschrift erschienene Gutachten Bucers zu den Missbräuchen in der (römischen) Kirche (*Abusuum ... indicatio*; *Responsio de reformatendis abusibus*), die von Bucer im Namen der protestantischen Stände verfasste Antwort an den päpstlichen Legaten Contarini zum Entwurf des Reichstagsabschiedes und vor allem seine Aktenausgaben, die „Acta colloquii“ bzw. „Alle Handlungen und Schriften“. Erstmals ediert liegen in dem Band Entwürfe Bucers zu Artikel 6 und 9 des Regensburger Buches vor, ebenso wie die zwar als zeitgenössische Drucke erschienenen, aber nur wenig verbreiteten Briefe Bucers an Friedrich Nausea vom Januar 1541 aus der Zeit des Wormser Religionsgesprächs.

Der Blick auf den Inhalt lässt erkennen, dass für den Band 9,2 das Editionsprinzip der *Opera Omnia* Martin Bucers durchbrochen wurde, da hier lateinische und deutsche Schriften sowie Briefe in einem Band versammelt sind. Der Parallelabdruck einer lateinischen und deutschen Textfassung wurde bereits in Band 9,1 zu den Religionsgesprächen praktiziert, und auch in anderen Bänden der Deutschen Schriften wurde bereits lateinische Texte mit ediert, die zum thematischen Zusammenhang gehörten (z. B. BDS 3 und BDS 6,1). Es ist zu erwarten, dass auch bei weiteren Bänden der Edition das Kriterium der Sprache zugunsten des sachlichen Zusammenhangs durchbrochen werden muss.

Im Blick auf den vorliegenden Band ist durch diese Pragmatik eine sinnvolle und brauchbare Ausgabe entstanden, um in einem Band kompakt Martin Bucers Anteil an den Religionsgesprächen erheben zu können. Erst mit der Edition der entsprechenden Briefe allerdings wird sich der gesamte Horizont für die Forschung wirklich eröffnen, um Martin Bucers Motive und Absichten als treibende

Kraft der Religionsgespräche insgesamt weiter erhellen zu können.

Band 11,3 zur „Kölner Reformation“ umfasst ausschließlich die „Beständige Verantwortung“ Martin Bucers gegen Johann Groppers „Christliche und Catholische Gegenberichtung“, die als ihrerseits als Ergänzungsband dazu herausgegeben wurde. Der in Band 11,3 edierte Text ist das umfangreichste Werk Bucers in deutscher Sprache.

Bei der Edition wurden die Richtlinien modifiziert und einleitend vorgestellt. Sie sind geeignet Lese- und Benutzungsfreundlichkeit mit hoher Genauigkeit in der Wiedergabe des Originals zu verbinden. Um der Beschleunigung des Editionsprojekts willen werden die Einleitung und die Kommentierung der Texte gestrafft, darüber hinaus Abstriche an den Registern gemacht und die „Chronologia Bucerana“ aufgegeben.

Letzteres ist für den Gebrauch der Edition zu verschmerzen. Gleiches gilt für die straffere Einleitung und die Kommentierung, die sich auf Wort- und Begriffserklärungen sowie den Nachweis von Zitaten begrenzt. Hierbei wird nicht nur auf die je aktuellsten Druckausgaben verwiesen, sondern auch auf Internetadressen (z. B. Pseudoisidor, S. 555). Bei den Registern hingegen wurde zu rigoros gekürzt: Der Wegfall des Sachregisters ist im Hinblick auf das Ziel Beschleunigung nachvollziehbar und mindert den Gebrauchswert der Edition kaum. Dass künftig das Register für „Zitate und Belege“ auf Nachweise aus den Rechtskorpora beschränkt wird, ist allerdings eine erhebliche Einschränkung. Wer beispielsweise untersuchen möchte, welche Zitate der Kirchenväter Bucer verwendet, wird sich künftig selbst in den Anmerkungen auf die Suche machen müssen, und das Namensregister hilft dabei nicht in allen Fällen weiter (z. B. *Symbolum Apostolicum*, BDS 11,3, S. 329, Anm. 1 und 2, oder die „*Summa chartae caritatis*“, S. 583). Gerade bei einem Autor wie Martin Bucer, der reichlich Väterzitate verwendet, ist dies bedauerlich; vielleicht werden die Editionsriterien an dieser Stelle nochmals überdacht.

Vereinheitlicht werden könnte noch der Umgang mit den Marginalien des Originals: BDS 11,3 druckt sie als solche ab; in BDS 9,2 werden sie bei den Sachanmerkungen eingeführt.

Insgesamt aber gilt für beide Bände der Edition, dass die Kommentierung trotz „Strafung“ des Anmerkungsapparats die Texte ohne weitere Zuhilfenahme von Lexika oder Sekundärliteratur erschließt und verstehen hilft!

So ist zu hoffen, dass die Veränderungen der Editionsriterien dazu beiträgt, dass auch die noch fehlenden Bände von Martin Bucers Deutschen Schriften bald erscheinen, damit

wenigstens von dieser Seite aus die nach wie vor großen Forschungslücken über Martin Bucer bearbeitet werden können.

Gießen

Volkmar Ortmann

Hundsnurscher, Franz (Bearb.): Die Investiturprotokolle der Diözese Konstanz aus dem 16. Jahrhundert. 2 Bde. (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg A 48/1 und 48/2), Stuttgart: Kohlhammer 2008, ISBN 978-3-17-020795-0 und 978-3-17-020796-7

Das Bistum Konstanz zählte zu den größten Diözesen des Reichs. Im Spätmittelalter gehörten rund 1700 Pfarrkirchen und 350 Klöster zum Konstanzer Sprengel. Um diese Fülle geistlicher Benefizien zu verwalten, ließ die bischöfliche Registratur zahlreiche Pfründenverzeichnisse und Protokollbücher anlegen, die in außergewöhnlich großer Zahl überliefert sind. Neben Abgabenlisten, die Geldzahlungen der Pfründeninhaber an den Bischof festhalten (Annaten- und Subsidieregister), zählen die so genannten Investiturprotokolle zu den für das 15. und 16. Jahrhundert weitgehend lückenlos überlieferten Quellen.

Die Investiturprotokolle verzeichnen Einträge zu Besitzveränderungen auf Pfarrbenefizien, Kaplaneien und anderen Pfründen. Neben der Dokumentation von Proklamationen und Investituren enthalten die Protokollbände auch Nachweise über die Beurlaubung von Pfründnern und die Anstellung ihrer Stellvertreter. Des weiteren finden sich hier Genehmigungen zur Verwendung von Tragaltären, die auf Reisen mitgeführt werden sollten.

Die Investiturprotokolle stellen die Auslaufregister des bischöflichen Generalvikars dar, d.h. jeder Eintrag dokumentiert einen Rechtsakt. Da die Originaldokumente nur in Einzelfällen überliefert sind, kommt den Konstanzer Investiturregistern ein bedeutender Quellenwert zu.

Die Investiturprotokolle des 15. Jahrhunderts wurden bereits zwischen 1938 und 1954 von Manfred Krebs registriert. Die nun von Franz Hundsnurscher vorgelegten zwei Bände mit Protokolleinträgen für das 16. Jahrhundert knüpfen an die Krebs'sche Arbeit an. Von den im Erzbischöflichen Archiv in Freiburg aufbewahrten 15 Bänden mit Investiturprotokollen wurden neun Bände ausgewertet. Mit Ausnahme der Jahre 1500 bis 1517 und 1527 bis 1531, für die keine Protokolle überliefert sind, konnte Franz Hundsnurscher das gesamte 16. Jahrhundert dokumentieren.

Die beiden Bände schließen sich auch bei der Einrichtung der Regesten an das von Krebs vorgegebene Schema an. In der bischöflichen Kanzlei wurden die Einträge in den Investiturprotokollen in chronologischer Reihenfolge verzeichnet, d.h. die Dokumentation der einzelnen Ereignisse zu der selben Pfründe finden sich mitunter verstreut in mehreren Registern aus verschiedenen Jahren. In den beiden von Franz Hundsnurscher bearbeiteten Regestenbänden sind dagegen sämtliche Einträge, die sich auf dieselbe Pfarrkirche beziehen, zusammengestellt, gruppiert nach der Pfarrpfründe und weiteren untergeordneten Kaplanei- und Altarbenefizien. Der Aufbau der Regesten weicht damit vollkommen von dem der Originalregister ab, bietet aber den unschätzbaren Vorteil einer übersichtlichen Darstellung, da schnell erkennbar ist, welche personellen Veränderungen eine Pfarrpfründe erfuhr.

Die Regesten der Investiturprotokolle erscheinen auf den ersten Blick sperrig, da sie fast nur lateinische Orts- und Personennamen enthalten und die Sachverhalte in abgekürzter Weise darstellen. Diese Quellen sind jedoch nicht nur für Kenner des Benefizialwesens von Interesse, sondern haben auch einen großen Stellenwert für die sozialgeschichtliche Forschung. Die Reichhaltigkeit der Registerinträge soll anhand der Pfarrkirche in Dietershofen (Kreis Sigmaringen) vor Augen geführt werden. Ein Eintrag zu dieser Pfarrei lautet (S. 158): „1535 IX 24 procl., 1536 II 3 inst. Jacob Grim de Pfullendorf ad e. p. Dietershofen, vac. p. ob. Mathie Krusenbuch, pnt. p. Annam de Rotenstein abbatissam et priorissam totumque conventum mon. Wald.“ Dieses Regest gibt darüber Auskunft, dass der Pfründenanwärter, Jacob Grim aus Pfullendorf, am 24. September 1535 für die Pfarrkirche in Dietershofen proklamiert und am 3. Februar des folgenden Jahres investiert worden war. Das Präsentationsrecht an der Pfarrstelle besaßen Äbtissin und Konvent des Zisterzienserinnenklosters Wald. Das Benefizium war durch Tod des Matthias Krusenbuch vakant geworden. Aus dem Regestenwerk von Manfred Krebs für das 15. Jahrhundert wissen wir, dass Krusenbach seit 1487 als Pfarrer in Dietershofen tätig gewesen war, also 48 Jahre lang hier amtiert hatte. Der 1535/36 angestellte Jacob Grim blieb hingegen nur bis 1538 in Dietershofen. In diesem Jahr resignierte er die Pfründe. Sein Nachfolger wurde Gregor Bader, der bis zu seinem Tod 1551 in Dietershofen das Pfarramt versah. Zwischen 1551 und 1593 erlangten Jacob Schwickhart, Caspar Brentzing, Johannes Suntheimer, Georg Molitor und Jacob Hüpschenberger nacheinander die Pfarrpfründe. Hüpschenberger starb 1593, sein

Nachfolger wurde Jacob Krenkel, der bis zu seiner Resignation im Jahre 1597 in Dietershofen Pfarrer war. Wie lange sein Nachfolger Johannes Waldpeurer hier blieb, ist nicht ersichtlich, da seine Amtseinsetzung der letzte Eintrag der Investiturprotokolle für Dietershofen im 16. Jahrhundert ist.

Die Regesten für Dietershofen führen vor Augen, wie viele Amtsinhaber im Laufe eines Jahrhunderts an einer Pfarrkirche tätig waren, wie lange sie ihre Pfründen besaßen und auf welchem Wege (Resignation, Tod, Versetzung) sie diese wieder verließen. Daneben nennen die Einträge nicht selten die Herkunftsorte der Geistlichen (z. B. Jacob Grim aus Pfullendorf) und ihren Bildungsstand (magister, doctor). Aufgrund dieser näheren Spezifizierung der Kleriker können Querbezüge hergestellt und der Lebensweg der Geistlichen anhand verschiedener Pfründenstationen verfolgt werden. Hieraus lassen sich Aussagen hinsichtlich der Mobilität des niederen Klerus treffen, etwa die, ob sich die Geistlichen nur innerhalb eines Dekanats um Pfründen bewarben, in der gesamten Konstanzer Diözese oder gar in benachbarten Bistümern.

Die Investiturprotokolle stellen aber auch eine Gesamtschau der Pfarrkirchen und der Altarlehen für die Diözese Konstanz im 16. Jahrhundert dar. Ausgehend von den durch Manfred Krebs registrierten Investiturprotokollen des 15. Jahrhunderts können nun Entwicklungslinien ins Reformationszeitalter nachgezeichnet werden, etwa die, inwiefern sich die Anzahl der Pfründen an einer Pfarrkirche infolge der Reformation veränderte.

Die Investiturregister sind eine wichtige Quelle vor allem für ländliche Pfarrkirchen, die etwa in der *Germania Sacra* nicht berücksichtigt werden, die jedoch in der Forschung der letzten Jahre ins Zentrum des Interesses gerückt sind. Die Konstanzer Register sind für die Erforschung des Niederkirchenwesens – für die Untersuchung der Pfründenbesetzung und des Pfründenbesitzes – von großem Wert und es wäre zu wünschen, dass die von Franz Hundschnrscher vorbildlich eingerichteten Regestenbände zahlreiche Nutzer finden.

Franz Hundschnrscher war bis 1998 Direktor des Erzbischöflichen Archivs in Freiburg im Breisgau, das die Investiturprotokolle aufbewahrt. Er hat sich jahrzehntelang der mühevollen Aufgabe unterzogen, die oft nur schwer lesbaren und mit zahlreichen Abkürzungen versehenen lateinischen Protokolleinträge zu Orten und Personen zu identifizieren und für die wissenschaftliche Auswertung aufzubereiten. Hundschnrscher erlebte die Veröffentlichung des fertig gestellten Werks jedoch nicht mehr, da er 2007 verstarb. Neben den beiden Editionsbanden ist für 2009 ein dritter Band

mit dem Titel „Einführung, Verzeichnisse, Register“ angekündigt. Hierin wird Dagmar Krause, die bereits bei den beiden Regestenbänden die Redaktion hatte, Hinweise zur Benutzung des Regestenwerks geben, ein Literatur- und ein Ortsnamenverzeichnis, Erläuterungen zu den verschiedenen Handschriften und den Schreiberhänden vorlegen sowie eine ausführliche Dokumentation, nach welchen Grundsätzen die Regesten eingerichtet wurden.

Heidelberg

Sabine Arend

Helmar Junghans (Hg.), *Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618*. Symposium anlässlich des Abschlusses der Edition „Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen“ vom 15. bis 18. September 2005 in Leipzig, Steiner Verlag: Stuttgart 2007 (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte 31), ISBN 978-3-515-09125.

Der zwanzig Beiträge umfassende Sammelband steht im Kontext des seit 1896 laufenden, immer wieder unterbrochenen, seit einigen Jahren wieder aufgenommenen Projektes zur Edition der Politischen Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen. Im Anschluss an das entsprechende Symposium anlässlich des 450. Todesjars des Kurfürsten Moritz 2003 wurden auf dem nachfolgenden Symposium insbesondere die Nachfolger dieses sächsischen Herrschers auf drei verschiedenen Feldern thematisiert:

Die auswärtigen Beziehungen Dresdens als politischer Akteur in Mitteleuropa beleuchten die Beiträge von Eike Wolgast zur Kurpfalz, Jens E. Olesen zu Dänemark, Manfred Rüdgersdorf zu Hessen, Volker Leppin zu den Ernestinern sowie von Jens Bruning zur albertinischen Positionierung auf Reichsebene. Dabei wird die Bedeutung der verwandtschaftlichen Beziehungen und deren spezifischer Wandel deutlich, etwa hinsichtlich der Neuorientierung Hessens nach Württemberg, der unterschiedlichen Intensitäten der Verhältnisses zu Dänemark oder des stets problematischen Verhältnisses zu den Ernestinern. Demnach waren familiäre Bindungen zweifelsohne nicht zu unterschätzende Faktoren in der kurfürstlichen Politik bzw. in ihrer strategischen Anlage. Sie dürfen jedoch auch nicht überschätzt werden. Im Falle der hessischen Landgrafschaften kam es nach deren dynastischer Neuorientierung und Vierteilung des philippinischen Erbes zu einer Versachlichung. Aus den Bindungen an das dänische Königshaus resultierte nicht zuletzt auch eine

erstaunliche Europäisierung der Dresdener Perspektive, die allerdings später durch den konfessionellen Faktor erheblich belastet wurden. Im Kontext dieser Beiträge ist auch der wichtige Artikel von Katrin Keller zur Rolle der sächsischen Kurfürstinnen zu sehen, deren Korrespondenz eigene, informelle bzw. inoffizielle Kommunikationskanäle für die Dresdener Politik eröffnete. Schließlich zeigt Brunings Beitrag, wie wenig eine Interpretation der kurfürstlichen Politik als monolithischer Block trägt, weil der Hof zwischen seiner Kaiserstreue, Reichspatriotismus und der eigenen Konfessionalität eine eigene, dynamische Linie verfolgt habe.

Auf dem Feld der Religions- und Konfessionspolitik lassen die Beiträge von Heiko Jatzatz, Christian Peters, Helmar Junghans, Wolfgang Sommer, Anne-Kristin Kupke sowie Günther Wartenberg deutlich werden, wie stark Dresden in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einerseits dem Augsburger Religionsfrieden und seiner Rolle als neuer protestantischer Führungsmacht verpflichtet war, wie abhängig es andererseits zugleich jedoch von dem Funktionieren des Reichssystems und der innerprotestantischen Diskussionslage – übrigens im Reich wie auch innerterritorial – war. Erst mit dem Sturz des sächsischen Philippismus wurde Dresden zu einem organisatorischen Hauptträger der Konkordienbewegung, während die innerterritoriale Konfessionalisierung sich zwar in den üblichen Bahnen entwickelte, jedoch eher den Abschluss der Reformation unter landesherrlicher Ägide als eine Fortentwicklung darstellte. Aufschlussreich hierfür sind die Bemerkungen Kupkes zu den Kirchen- und Schulvisitationen zwischen 1600 und 1618, die keine weitergehenden Dynamisierungseffekte der Religionsentwicklung mit sich gebracht zu haben scheinen.

Auf dem dritten Feld – demjenigen der Landesherrschaft – beschäftigen sich Christian Winter, Andreas Gößner, Reiner Groß, Gunttram Martin, Steffen Delang, Johannes Herrmann und Uwe Schirmer mit den Themen Universitätsentwicklung, Wirtschaftsförderung, Schlossbau oder dem Einfluss der Landstände auf die kurfürstliche Politik. Alle Beiträge zeigen, dass die Tendenz zur Ausbildung sogenannter frühabsolutistischer Strukturen für die genannten Bereiche eindeutig und unter den Nachfolgern des Kurfürsten Moritz unumkehrbar waren, ja sich vielmehr symptomatisch und in Verschränkung mit der Reichs- und Konfessionsentwicklung verstärkten.

So informationshaltig und instruktiv sämtliche Beiträge sind, so sehr müssen dennoch einige Memorata angebracht werden: Dies betrifft zum einen die unverkennbar starke

und nicht ganz nachzuvollziehende Konzentration auf die protestantischen Politikpartner. Immer wieder wird von den Autoren auf die Kaiserfixierung der albertinischen Politik verwiesen, mit Recht. Doch ist dabei dann folgerichtig auch darauf zu verweisen, dass eine solche Politik nicht ohne katholische Partner wie etwa den Mainzer Kurfürsten zu betreiben war und dass eben gerade dieses Duo – selbst bei offensichtlichen Differenzen – die Reichspolitik ‚am Laufen hielt‘. Anders – und schärfer formuliert – ließe sich die Frage stellen, ob nicht das Attestat der besonderen konfessionell-lutherischen Politikpositionierung Dresdens auch ein Ergebnis solcher ex post vorgenommenen historiographischen Perspektivierung ist, wobei die konfessionelle Ausrichtung der kurfürstlichen Regierung unbezweifelt bleibt. Ebenso zu bedauern ist die Tatsache, dass damit einhergehend das Feld der Regionalpolitik weitgehend brach liegen geblieben ist, obwohl es für das albertinische Sachsen von besonderer Bedeutung war. Insofern kann es nicht wundern, wenn bspw. der Hessen-Begriff weitgehend undeutlich bleibt bzw. die Beziehungen zu Kassel zwar beleuchtet werden, diejenigen zu Darmstadt jedoch eindeutig zu gering geschätzt werden. Schließlich ist auch die Art und Weise zu hinterfragen, mit der die Konfessionalisierungsthese hinsichtlich der Effekte der frühneuzeitlichen Konfessionalisierung als „zu vollmundig“ (Junghans, S. 238) abgekanzelt wird. Sämtliche vom Autor genannten Argumente weisen gerade und eingestandener Maßen in die Richtung einer Verifizierung der These hin; dass sie vielerlei Blindstellen und Defizite besitzt, ist mittlerweile hinreichend bekannt, nicht zuletzt was den sogenannten ‚Blick von unten‘ (Hartmut Lehmann) betrifft. Aber dafür war sie auch nicht konzipiert, selbst wenn in vielen Fällen gerade auch von einer gemeindlichen Selbstkonfessionalisierung gesprochen werden kann. Insofern wäre auch dieses für Kursachsen im ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhundert auszuloten gewesen.

Gießen

Alexander Jendorff

Klueting, Harm: Das Konfessionelle Zeitalter: Europa zwischen Mittelalter und Moderne; Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007. – 480 S.; (ger) ISBN 3-534-20577-6.

Harm Klueting greift in seiner eindrucksvollen Überblicksdarstellung die jüngeren Theoriedebatten über das Konfessionalisierungsparadigma insofern auf, als er seine Darstellung vom Spätmittelalter bis zur Auf-

klärung ganz bewusst als europäische Epoche „zwischen Mittelalter und Moderne“ überschreibt, zum Modernisierungspotenzial religionsgeschichtlicher Tendenzen der frühen Neuzeit also explizit Stellung genommen werden muss. Europa, erst nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zu einer „Chiffre eines politischen Raumes“ geworden, wird hier bewusst weit gefasst und im Grunde mit den spätmittelalterlichen Begriffen der *christianitas* oder des *christianus orbis* identifiziert, zu denen Silvio Piccolomini oder Dante Alighieri selbstverständlich auch noch das byzantinische Reich zählten, während die Zugehörigkeit Russlands umstritten blieb; Klüeting bezieht es umfassend ein. In allen diesen Regionen blieb, so Klüeting, der Anfang der Neuzeit „undeutlich“, und der weite Europabegriff führt automatisch weg von einer Vorstellung, welche den Beginn der Neuzeit mehr oder minder umstandslos mit dem Beginn der Reformation identifiziert (22–27).

Weil Klüeting die kritische Diskussion um die Validität der Epochengrenze um 1500 durchaus positiv aufnimmt und den Zäsurcharakter der Sattelzeit um 1800 stärker zu gewichten geneigt ist als derjenigen um 1450/1500, wird im Rahmen der europäischen Religionsgeschichte natürlich insbesondere das Verhältnis von Mittelalter, Reformation und – ein Begriff, den Klüeting weiterverwendet – „Katholischer Reform“ zu klären sein. Das Charakteristische des 16./17. Jahrhunderts sieht er vor allem im „Gegenüber konkurrierender christlicher Glaubensformen“, die es in dieser Form der konfessionellen Polarisierung weder zwischen den religiösen Bewegungen des 15. noch im zunehmend aufgeklärten Kontext des späten 17. und 18. Jahrhunderts gegeben habe. Auf längere Sicht habe die als „Verchristlichung“ intendierte Konkurrenz der Konfessionen zur „Verweltlichung“ beigetragen; die innere Verflechtung von Religion und Politik, Kirche und Staat, Krieg und Frieden sei Schritt für Schritt abgebaut worden.

Bedeutet dies also ein Ende des konfessionellen Zeitalters „in der Mitte und in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit Nachwirkungen bis ins 18. Jahrhundert“, entscheidet sich Klüeting auch für eine individuelle Abgrenzung des konfessionellen Zeitalters gegenüber der Reformation und dem Spätmittelalter. Das 14. und 15. Jahrhundert werden betrachtet als „Vorraum von Reformation und konfessionellem Zeitalter“ und als Phase einer frühen „katholischen Reform“, die keineswegs erst als Antwort auf Luthers Kirchenkritik einsetzte; mit der Konsequenz, dass „das konfessionelle Zeitalter [...] nicht scharf abgehoben von der frühen Reformation und überdies mit dieser zusammen mit den Reform-

bewegungen des 14. und 15. Jahrhunderts verbunden und somit als Teil einer Großepoche zu sehen [ist], deren Anfang im sogenannten Spätmittelalter liegt und deren Ende in der sogenannten Frühen Neuzeit zu suchen ist.“ (31) Vorsichtig herausgehoben wird die Phase einer „relativ kurzfristigen evangelischen Bewegung“ zwischen 1517 und 1529/30; die Marburger Religionsgespräche und der Augsburger Reichstag von 1530 führten bereits zu entscheidenden Verfestigungen theologischer Lehrentscheidungen.

Dieses Periodisierungskonzept führt zu dem Versuch, auch alle bisherigen Forschungskonzepte nach Möglichkeit mindestens terminologisch zu integrieren. Neben der Reformation gibt es daher für Harm Klüeting weiterhin auch „Gegenreformation“, also jene teils gesetzgebende, teils gewaltsame Rekatholisierungspolitik weltlicher und geistlicher Obrigkeiten, die als in den Konfessionalisierungsprozess „eingelagert“ beschrieben wird. Darüber hinaus und davon abgegrenzt gibt es aber auch „Konfessionsbildung“ als faktischen Entstehungsprozess von Konfessionskirchen (unabhängig von ihrem bleibend universalistischen Selbstverständnis) und eben auch „Konfessionalisierung“ als vorwiegend sozialgeschichtlichen Veränderungsprozess in einer katholischen, lutherischen und reformierten Variante, deren Dimensionen freilich um so schwieriger angebar sind, als von allen diesen frühneuzeitlichen Projekten, Programmen und Entwicklungsprozessen schließlich die „katholische Reform“ nochmals abgegrenzt wird, welche, im Spätmittelalter einsetzend, Reformation und Konfessionsbildung/Konfessionalisierung zeitlich übergreifend, Reformbewegungen theologisch-spiritueller, aber auch organisatorisch institutioneller Art umfassen soll. Nur – wenn alle diese Aspekte terminologisch ausgedeutet werden – was ist dann Konfessionalisierung? Und wie kann der innere Zusammenhang dieser Entwicklungen, und zwar sowohl in der programmatischen Akteursperspektive als auch in der sozial- und kulturhistorischen Retrospektive – analytisch genau herauspräpariert und zur Darstellung gebracht werden? In Klüetings Darstellung hat sich das Problem insbesondere in zahlreichen „und“-Formulierungen niedergeschlagen (Katholische Reform und Gegenreformation, Katholische Gegenreformation und Konfessionalisierung, gar: Konfessionsbildung und Konfessionalisierung). Konfessionsbildung wird zur Angelegenheit der Theologen, Konfessionalisierung hingegen zum Teil der Politik, der Staatsbildung und der (Bürger-)Kriegsgeschichte (vgl. 137f., 184).

Besonders intensiv zu diskutieren wäre aber die Konsequenz, die dieses Modell für die von

Klueting herausgearbeitete „Dialektik von Konfessionalisierung und Säkularisierung“ (32f., 200) haben muss. Diese Wechselwirkung sieht er darin gegeben, dass die Permanenz der religiösen Auseinandersetzungen „durch eine politisch-säkulare Friedensordnung überdeckt“ wurde, Gegenreformation und Konfessionalisierung also letzten Endes eine Säkularisierung heraufgeführt hätten (und zwar zunächst des politisch-staatlichen Bereiches). Für den Charme seiner Lösung, mindestens terminologisch alle in der Forschungsgeschichte in Rede stehenden Ansätze integrieren zu können, wird hier freilich ein hoher Preis bezahlt: die „Steigerung der Religiosität“ welche die Konfessionalisierung „zunächst“ gebracht habe, muss gleichsam als eine Kinderkrankheit Europas „zwischen Mittelalter und Moderne“ betrachtet werden. Das produktive Potenzial der religiösen Intensivierung ist hier nur sehr bedingt zur Sprache gebracht, ebenso wie das Selbstverständnis der Akteure, insbesondere der diese Prozesse initiiierenden und tragenden kirchlichen und politischen Eliten, aber auch der tiefgreifende Wandel im Selbstverständnis von Dorf- und Stadtgemeinschaften, religiösen Vergemeinschaftungen vom Reformorden bis zu pietistischen Hauskreisen. Hier stellt sich die Frage, aufgrund welcher Kriterien die „Neuzeit“ oder die „Moderne“ gefasst werden kann und wie man sie zu den anderen überlieferten oder nach wie vor eingeführten Epochenbegriffen wie „Katholische Reform“, „Gegenreformation“, „Konfessionsbildung“ und/oder „Konfessionalisierung“ in Beziehung setzen kann. Denn wollte man tatsächlich „Neuzeit mit Säkularisierung des Denkens und Mittelalter mit undifferenzierterem religiösem Weltbild gleich [setzen]“ (23), wie Klueting das vorschlägt, werden Mediävisten möglicherweise die Differenzierungsfähigkeit der mittelalterlichen Wissensgesellschaft unterschätzt sehen, Frühneuzeithistoriker hingegen darauf verweisen, welches Rationalisierungspotenzial und welche Entwicklungsdynamik nicht nur dem säkularen, sondern auch dem religiösen Denken und den Konkurrenzkämpfen um seine Wahrheitsansprüche ihrerseits innewohnten. Bruchstellen religiöser Weltdeutung wurden in der europäischen Vormoderne nicht allein als Säkularisierung wirksam, sondern im größeren Handlungsrahmen des Transfers und der Transformation des religiösen Wissens selbst verhandelt und durchgestritten. Wiederum also bleibt die Frage zu debattieren, wie die spezifischen religions- und kulturgeschichtlichen Aspekte des Konfessionalisierungskonzeptes mit den anderen Faktoren der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Entwicklungsdynamik so vernetzt werden können, dass sie weder die

Binnenperspektive der Konfessionskirchen selbst verdoppeln noch als separate Prozesse der Reform/Reformation und Konfessionsbildung ausgelagert werden müssen.

Jenseits solcher lohnenden Diskussionsanregungen zur Konzeptualisierung der Frühen Neuzeit als Epoche und ihren prägenden Charakteristika legt Klueting ein sehr gut lesbares, vorbildlich übersichtliches, die faktisch darin verarbeitete Gelehrsamkeit nirgends zur Schau stellendes und damit höchst bemerkenswertes Handbuch vor, das in angemessenem Umfang nicht nur über Ereignisse, Hintergründe und Entwicklungen informiert, sondern auch die Forschungsgeschichte immer wieder klärend einbezieht. Spezialisten nehmen die positionellen Bezüge im Rahmen vielfacher Forschungsdebatten wahr, die der Autor in einer ausführlichen Zweitpublikation separat zum Druck bringt. Eine sehr detaillierte Zeittafel (382–433) und ein Personenregister ergänzen die vorzügliche Benutzbarkeit. Dieses Buch wird auf dem Markt lange eine gewichtige Rolle spielen.

Tübingen

Andreas Holzem

Langensteiner, Matthias: Für Land und Lutherum. Die Politik Herzog Christophs von Württemberg (1550–1568). Köln, Weimar, Wien 2008 (Stuttgarter Historische Forschungen, 7).

Die im Wintersemester 2006/07 an der Philosophischen Fakultät III der Universität Regensburg vorgelegte Dissertation stellt Herzog Christoph von Württemberg (1550–1568) in den Mittelpunkt – einen württembergischen Herzog, für dessen Regierungshandeln von der Historiographie bislang stets lobende Worte gefunden wurden. Dass diese Wertschätzung durchaus seine Berechtigung hat, zieht auch Langensteiner nicht in Zweifel. Ziel seiner Studie ist es deshalb auch nicht, die Herrschaft Christophs einer neuen Bewertung zu unterziehen; ihm geht es vielmehr um eine Analyse der Strukturen und Handlungsverläufe christophinischer Herrschaft. Dazu fasst er die Politik des Herzogtums Württemberg als „politisches System“ (V. Press, P. Moraw) auf, dessen „unmittelbarer und alleinverantwortlicher Entscheidungsträger“ (S. 9) der Herzog war. Langensteiner interessiert sich besonders für die miteinander verschränkten Faktoren und Motivationen, die die Entscheidungsfindung des Herzogs wechselseitig beeinflussten. Sein Interesse gilt personalen wie strukturellen Dispositionen und potentiellen Handlungsoptionen, die auch Handlungsalternativen einbeziehen, die nie Realität wurden, aber für die Entscheidungsfindung durch-

aus Bedeutung hatten. Externe Faktoren (Landstände, Finanzen, reichspolitischer Rahmen) spielten dabei ebenso eine Rolle wie persönliche Handlungsmotive und religiöse Überzeugungen. Letztendlich geht es Langensteiner darum, eine „Matrix von Grenzen und Möglichkeiten politischen Handelns zu generieren“ (S. 10). Aus der Gesamtheit dieser Einflussfaktoren lässt sich der „Handlungsraum“ (A. P. Luttenberger) württembergischer Politik konstruieren, lassen sich Rückschlüsse auf politische Entscheidungen und politisches Handeln ziehen und somit die „Handlungsspielräume“ (R. Vierhaus) christophinischer Politik ausloten. Politisches Handeln kann so in seiner gesamten Komplexität und Interdependenz untersucht werden; diesen methodischen Ansatz der politischen Kulturgeschichte setzt Langensteiner in einer Kombination aus chronologischem und systematischem Zugriff um.

Die Darstellung selbst gliedert sich in sieben Kapitel. Einem einleitenden Kapitel folgen thematische Schwerpunkte: Kapitel 2 befasst sich mit der politischen Ausgangslage bei der Regierungsübernahme Christophs und dessen ersten Schritten zur Erweiterung seines Handlungsspielraumes. Zwischen 1550 und 1553 kam es zu einem Stabilisierungsprozess, der mit den Passauer Verhandlungen erfolgreich abgeschlossen werden konnte. Die Schaffung von Handlungsspielräumen durch die Instrumentalisierung des Heidelberger Bundes, die Lösung der Schuldenfrage, die Hegemonialisierung des Schwäbischen Kreises und die Schaffung von Sicherheit dank des Augsburger Religionsfriedens sind die Themen des dritten Kapitels. Es umschreibt den Beginn einer eigenständigen Reichs- und Konfessionspolitik Christophs in den Jahren 1553 bis 1555, auch wenn sein Einfluss auf den Augsburger Reichstag nicht überschätzt werden sollte (S. 214–226). Zwischen 1556 und 1565 geriet die württembergische Politik ins Spannungsfeld von Reich und Konfession (Kapitel 4). Innerhalb des Herzogtums gelang die Festlegung des lutherischen Bekenntnisses als Landeskonfession, im Reich betrieb Christoph in den interkonfessionellen Auseinandersetzungen wie im binnenkonfessionellen Diskurs eine dezidiert lutherische Konfessionspolitik. Zugleich bildete der Schwäbische Kreis, gestärkt durch die Exekutionsordnung von 1555, einen neuen Schwerpunkt christophinischen Engagements; er wurde für Christoph, nach der Übernahme des Amtes des Kreisoberen, zu einem Instrument württembergischer Politik. Die Jahre zwischen 1563 und 1566 waren beherrscht vom Kampf gegen den kurpfälzischen Calvinismus, der, motiviert aus einem persönlichen Bedürfnis Christophs, zum do-

minanten Thema württembergischer Politik wurde und dadurch die Handlungsspielräume insgesamt erheblich einschränkte (Kapitel 5). Als der Augsburger Reichstag 1566 der von Christoph geforderten Abgrenzung der evangelischen Stände von Kurfürst Friedrich III. nicht folgte, geriet Württemberg in die Isolation und büßte im protestantischen Lager viel Ansehen ein. Christoph war mit seinem Ziel, eine innerprotestantische Einigung herbeizuführen, gescheitert. Persönlich desillusioniert, führte er seine Auseinandersetzung mit der Kurpfalz nicht fort und erließ ein Verbot zur Publikation theologischer Streitschriften. In der Folgezeit (Kapitel 6) stellte Christoph seine persönlichen Ziele zurück. Sein Engagement galt der Behauptung der führenden Rolle Württembergs im Schwäbischen Kreis und der Sicherung der dynastischen Erbfolge im Herzogtum. Ein kurzes Fazit (Kapitel 7) fasst die Ergebnisse der Studie zusammen.

Dass die Stolpersteine und Grenzen des politischen Handelns vor allem dort lagen, wo sie mit ähnlich gearteten Interessenslagen jenseits des eigenen territorialen Rahmens kollidierten und andere konfessionelle Überzeugungen ins Spiel kamen, wird von Langensteiner überzeugend herausarbeitet. Dass es trotz des Detailreichtums der Studie, trotz der „große[n] Zahl der wechselnden Einflussfaktoren“ (S. 445) nicht immer gelingen konnte, die handlungsleitende Motivation des Herzogs offen zu legen, war dem Autor auch selbst bewusst. Im Ergebnis leistet die auf einer breiten Quellengrundlage erarbeitete Darstellung des Handlungsraumes württembergischer Politik nicht nur einen Beitrag zur Reichsgeschichte des 16. Jahrhunderts, sondern öffnet zugleich den Blick für die maßgebenden Strukturen, Einflussfaktoren und Handlungsverläufe im politischen Handeln Herzog Christophs von Württemberg. Damit bietet sie auch einen Beitrag zur politischen Kultur eines Reichsterritoriums mittlerer Größe.

Tübingen

Sabine Holtz

Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Bd. 3: Die Kirche und ihre Ämter, hg. v. Günther Wartenberg † und Michael Beyer. Eingeleitet von Wilfried Härle, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009. 750 S. ISBN 978-3-374-02241-0

Der vorliegende dritte – und abschließende – Band der Lateinisch-deutschen Studienausgabe beinhaltet acht grundlegende Texte Martin Luthers zur Ekklesiologie aus dem Zeitraum von 1518 bis 1545, davon sechs aus den Jahren 1518 bis 1523. Die lateinischen Fassungen wurden nach den entsprechenden Dru-

cken neu ediert, wobei in zwei Fällen auf Bd. 1 und 2 der – lateinischen – Studienausgabe von 1987 bzw. 1992 zurückgegriffen werden konnte. Im Unterschied zur Weimarer Ausgabe wurde auf die „genaue Wiedergabe der Groß- und Kleinschreibung sowie der Zeichensetzung“ (S. XLII) geachtet, weil diese für die rhetorische Struktur der Aussagen durchaus wichtig sind. Die deutschen Übersetzungen, die allesamt inhaltlich und sprachlich gelungen sind, haben *Renate Preul*, *Rainer Preul*, *Jörg Neijenhuis* und *Michael Beyer* angefertigt. Die knapp gehaltenen Kommentierungen in den Fußnoten zu den lateinischen Texten beschränken sich auf Bibelstellen- und Zitatnachweise sowie kurze Begriffs- bzw. Sacherläuterungen. In einer historisch-theologischen Einleitung (S. IX–XLI) führt *Wilfried Härle* in die Grundgedanken der einzelnen Schriften sowie ihren Entstehungskontext und ihre Wirkungsgeschichte ein.

Der erste Text ist der ‚Sermo de virtute excommunicationis‘ (S. 1–15), eine Predigt über die Wirkung der Exkommunikation, die Luther nach seiner Rückkehr von der Heidelberger Disputation am 16. Mai 1518 in Erfurt gehalten und deren – aus dem Gedächtnis rekonstruierte – Druckfassung er dann im August 1518 veröffentlicht hat. Die historische und theologische Bedeutung dieses Sermons liegt in seiner klaren Unterscheidung zwischen einer kirchlichen und der göttlichen Exkommunikation. Es folgt Luthers Erläuterung zu seiner 13. These über die Gewalt des Papstes (S. 17–171), die er 1519 verfasst und in der er sich mit der von Johannes Eck vertretenen Lehre vom römischen und päpstlichen Primat auseinander gesetzt hat. Im Mittelpunkt steht die Auslegung von Mt 16,18f und Joh 21,16f, wobei Luthers Argumentation darauf hinausläuft, dass der päpstliche Primat nicht göttlichem, sondern menschlichem Recht entstammt. Hier zeichnen sich bereits die Grundgedanken der Zwei-Regimenten-Lehre wie auch der Lehre vom Allgemeinen Priestertum ab. Der dritte Text ist eine der reformatorischen Hauptschriften des Jahres 1520: ‚De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium‘ (S. 173–375). In dieser Schrift wird die römisch-katholische Sakramentenlehre einer grundsätzlichen Kritik unterzogen und demgegenüber der Verheißungscharakter der Sakramente herausgestellt. Damit hat Luther nicht nur die Frömmigkeitspraxis und das Selbstverständnis der römischen Kirche als Heilmittlerin angegriffen, sondern die Sakramente von der Heiligen Schrift her auf Taufe und Abendmahl reduziert. Vor dem Hintergrund seiner eigenen Auseinandersetzung mit der Amtskirche entwickelte der Wittenberger Reformator dann 1521 in seiner

Schrift gegen den Dominikaner Ambrosius Catharinus (S. 377–573), die einen weiteren Schwerpunkt der vorliegenden Textsammlung bildet, eine Grundunterscheidung zwischen der Kirche des Papstes und der Kirche Christi. Ist letztere als eine geistliche Kirche zu bestimmen, deren Kennzeichen die Verkündigung des Evangeliums und die Sakramente sind, so konnte Luther die päpstliche Kirche nur als antichristlich auffassen und begründete er das mit einer Auslegung der Vision in Dan 8,23–27. Der folgende Text ‚De instituendis ministris ecclesiae, ad clarissimum Senatum Pragensem Bohemiae‘ aus dem Jahre 1523 (S. 575–647), der an die böhmischen Utraquisten gerichtet war, entfaltet eine Ämterlehre auf der Grundlage einer umfassenden und differenzierten Darlegung der Lehre vom Allgemeinen Priestertum, in der zwischen den Priesterrechten und -pflichten aller Christenmenschen und der praktischen Notwendigkeit kirchlicher Ämter unterschieden wird. Mit der ‚Formula missae et communionis pro ecclesia Wittenbergensi‘ (S. 649–679) – ebenfalls aus dem Jahre 1523 – hat Luther einen ersten Schritt zur liturgischen Neuordnung des Gottesdienstes vollzogen, indem er zum einen das traditionelle Messformular um all die Elemente bereinigte, die den Opfercharakter der Messe zur Geltung brachten, und zum anderen das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zur Regel machte, während er sich ansonsten für eine weitestgehende Freiheit in der Gestaltung des Gottesdienstes aussprach. Es folgen noch zwei Texte, die in relativ großem zeitlichen Abstand zu den ersten entstanden sind, jedoch deren Darlegungen zum theologischen Verständnis von Kirche mitsamt den praktischen Konsequenzen, die sich daraus ergeben, noch um interessante Aspekte ergänzen: Mit der ‚Disputatio de Potestate concilii‘ aus dem Jahre 1536 (S. 681–685) reagierte Luther auf die Ausschreibung eines Konzils durch Papst Paul III., indem er grundsätzlich zwischen der allgemeinen – wahren – Kirche und der Kirche, wie sie in einem Konzil repräsentiert wird, unterschieden und damit die Autorität eines Konzils eingeschränkt hat. In seiner Schrift ‚Contra XXXII articulos Lovaniensium theologistarum‘, die Luther 1545, wenige Monate vor seinem Tod, verfasst hat, setzte er sich noch einmal mit dem Selbstverständnis und der Lehre der römisch-katholischen Kirche auseinander, wie sie die Löwener Theologische Fakultät ein Jahr zuvor in 32 Artikeln zusammengefasst hatte. Damit verbunden hat Luther auch eine klare Abgrenzung vom radikalen Flügel der Reformation, den Täufern und den ‚Sakramentariern‘.

Insgesamt wird hier eine in jeder Hinsicht überzeugende und verdienstvolle Auswahl

zentraler Texte Luthers zur Ekklesiologie präsentiert und ist diesem Band – wie auch den beiden vorangegangenen – zu wünschen, dass er vor allem bei Studierenden auf eine positive Resonanz stößt, damit so nicht nur die Lektüre deutschsprachiger Texte des Wittenberger Reformators, sondern auch der lateinischen Originaltexte gefördert wird.

Dortmund

Michael Basse

Johannes Meier (Hg.) / Christoph Nebgen (Bearb.): Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit, Bd. 3: Neugranada (1618–1771), Münster: Aschendorff 2008, XXXVI u. 244 S., 6 Abb., 3 Karten. ISBN 978–3–402–11788–0, € 43,00.

Der durch seine monumentale Dissertation über deutsche Missionsbewerber des Jesuitenordens einschlägig ausgewiesene Bearbeiter Nebgen veröffentlicht in diesem Band das Material für 45 Patres und Brüder, die in knapp zwei Jahrhunderten mit dem um das heutige Kolumbien zentrierte Vizekönigreich Neu-Granada zu tun hatten; allerdings waren nur 34 davon nachweislich dort wirklich tätig. Es handelt sich um den als dritten gezählten, faktisch aber nach dem Brasilien-Band als zweiten erschienenen Teil einer aus einem Mainzer theologischen Forschungsprojekt hervorgehenden Serie. Vier weitere sind vorgesehen. Die kürzere zweite Hälfte des Buches enthält demgemäß die überwiegend aus nicht weniger als 35 lateinamerikanischen und europäischen Archiven minutiös rekonstruierten Angaben zu Leben und Tätigkeit der 45 Personen samt Regesten ihrer (sämtlichen?) erhaltenen Briefe und Werke, wobei unter der letztgenannten Gruppe bei Bruder Michael Schlesinger zur Abwechslung die Fassade der Jesuitenkirche von Cartagena auftaucht, die er nach dem Vorbild von Landsberg am Lech errichtet hat.

Die längere erste Hälfte behandelt nach bewährtem Schema Ordenshistoriographie und Quellenlage, die Vesselständigkeit der Ordensprovinz Neu-Granada 1696 und ihr rundes Dutzend Niederlassungen im Einzelnen, die wirtschaftlichen Grundlagen und die Aufgaben der Jesuiten unter der Kolonialbevölkerung, vor allem Volksmission und Bildungswesen, um dann zu ihren nicht besonders erfolgreichen Missionsanstrengungen unter der indigenen Bevölkerung, vor allem im Orinokogebiet, überzugehen. Nach einem Blick auf die verschiedenen indigenen

Gruppen werden die Missionsmethoden mit der Sesshaftmachung als Schlüsselmaßnahme vorgestellt, anschließend das gemeinsame Profil der zentraleuropäischen Ordensmitglieder, ihr Indiobild und ihr nach wie vor von der *massa damnata*-Theologie geprägtes Missionsverständnis. Nach den Aufzeichnungen des P. Kaspar Beck wird dann sogar der Versuch gemacht, die eher unfreundliche indigene Reaktion auf die Mission zu schildern. Abschließend geht es um die Geschichte der Ausweisung der Jesuiten 1767/68, bevor ein kurzer Rückblick die Leistungen des Ordens würdigt und ein Ausblick seine spätere Rolle in den Nachfolgestaaten samt der aktuellen Problematik anspricht.

Kritik an dieser eindrucksvollen gelehrten Leistung zu üben, erscheint fast als Beckmesserei, obwohl mir immerhin aufgefallen ist, dass der „deutsche Blutzuge“ P. Kaspar Beck auf S. 56 einer Karibeninvasion, auf S. 134 einer Indianerrevolte zum Opfer gefallen sein soll. Wirtschaftliche Grundlage der Provinz waren die Haciendas, die planmäßig erworben und sorgfältig bewirtschaftet wurden, hauptsächlich mit Afrikanersklaven, was man aber erst nachträglich erfährt. In diesem Zusammenhang ist an verschiedenen Stellen von der widersprüchlichen Haltung des Ordens zu dieser Sklaverei die Rede. Er hatte mit Alonso de Sandoval und Pedro Claver sowie aus dem Kreis der Zentraleuropäer mit dem auf Curaçao tätigen eigenwilligen P. Michael Schabel bemerkenswerte Sklavenmissionare aufzuweisen. Er stellte die Einrichtung Sklaverei aber nicht in Frage, denn er war offensichtlich auf sie angewiesen. Allerdings wurden Ordensrichtlinien über die Behandlung der Sklaven erlassen, über deren Inhalt und (Nicht-)Verwirklichung man gerne mehr erfahren hätte.

Vor allem drängt sich bei allem Respekt vor der vorliegenden wissenschaftlichen Leistung dennoch die Frage auf, ob die Beschränkung auf die aus den deutschen Provinzen stammenden Jesuiten, die jeweils nur eine Minderheit der in Neugranada tätigen darstellten, und auf Südamerika konzeptionell heute überhaupt noch sinnvoll ist. Auch Mexiko und Guatemala gehörten zu „Spanisch-Amerika“, sollen aber anscheinend nicht berücksichtigt werden. Man erfährt außerdem so gut wie nichts über die Beziehungen der untersuchten Gruppe zur Mehrheit des Ordens, angefangen mit dem genauen Zahlenverhältnis. Sinnvoller wären derartige Arbeiten für den gesamten Personalbestand des Ordens außerhalb Europas weltweit. Natürlich ist dergleichen auch von einem Forscher mit den Qualitäten des Bearbeiters im Alleingang und mit der üblichen DFG-Förderung nicht zu leisten. Aber könnten solche Pionierleistungen nicht als Vorreiter umfas-

sender Bearbeitung durch internationale Zusammenarbeit dienen?

Freiburg/Erfurt

Wolfgang Reinhard

Arno Mentzel-Reuters und Martina Hartmann (Hrsg.): *Catalogus und Centurien: interdisziplinäre Studien zu Matthias Flacius und den Magdeburger Centurien*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. 249 S., ISBN-13: 978-3-16-149609-7.

Der von Arno Mentzel-Reuters und Martina Hartmann herausgegebene Band versammelt zehn Beiträge, die, abgesehen von den Beiträgen der Herausgeber und jenen von Matthias Pohligh und Ronald Diener, anlässlich eines Symposions zur Eröffnung der Ausstellung „Die Magdeburger Centurien und die Anfänge der quellenbezogenen Geschichtsforschung“ am 11.2.2006 in den Räumen des Münchener Historicum entstanden.

Sammelband, Symposium und Ausstellung gehören zu einer mehrjährigen Beschäftigung mit Matthias Flacius Illyricus, die auch die sehr verdienstvolle digitale Bereitstellung des *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* des Trithemius und der dreizehn im Druck erschienen Centurien über die Website der Bibliothek der Monumenta Germaniae Historica hervorbrachte.

Eine hilfreiche und sinnvoll platzierte Einführung zu Personal- und Sachzusammenhängen bietet der einleitende Beitrag von Martina Hartmann über „Matthias Flacius Illyricus, die Magdeburger Centuriatoren und die Anfänge der quellenbezogenen Geschichtsforschung“. Allerdings enthält er auch Ungenauigkeiten. Beispielsweise sympathisierte der kaiserliche Rat Caspar von Nidbruck nicht heimlich mit der Sache der protestantischen Centuriatoren (so Hartmann, 2), sondern handelte mit Kenntnis und Billigung Maximilians II., wie aus dem Beitrag von Franz Fuchs (53f. im selben Band) zu ersehen ist. Nidbruck hat Flacius in einem Schreiben vom 1. November 1554 (vgl. Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, 18 (1897), 231–236) um Geheimhaltung gebeten, allerdings wollte er hier seine finanziellen Interessen schützen, weil er für Bücherlieferungen zu haften hatte.

In seinem kenntnis- und materialreichen Beitrag will Matthias Pohligh nachweisen, dass der Humanismusbegriff nicht geeignet sei, „um die Charakteristika von Flacius geistigem Profil herauszuarbeiten“ (22). In der Beschäftigung mit dem Humanismus nimmt Pohligh den Reihentitel „Spätmittelalter, Humanismus, Reformation“ auf und überprüft die in der Literatur bislang wenig reflektierte Verortung

von Flacius im Humanismus. Nachdem er den Humanismusbegriff mit Reformation und Konfessionalisierung in Beziehung gesetzt und im Hinblick auf humanistische Historiographie vertieft hat, gleicht Pohligh Charakteristika des Flacius mit einem als Wertesystem verstandenen Humanismus einerseits und andererseits mit einem humanistischen Minimalkonsens ab. Dabei holt er recht weit aus und kommt erst relativ spät (41) zu seinem eigentlichen Anliegen. Auch wirkt die Fragestellung, ob Flacius Humanist war, nach der umfänglichen, von Pohligh zusammengetragenen Fremdexpertise zu Humanismus und humanistischer Historiographie ein wenig künstlich.

Franz Fuchs erschließt wichtige Bestände des Regensburger Stadtarchivs zu einer Lebensphase des Flacius, die der Autor mit einigem Recht als die am besten dokumentierte bezeichnet. Vor allem dem Briefwechsel des Flacius mit dessen Regensburger Freund und Geistesverwandten Nikolaus Gallus kann Fuchs eine Fülle anregender Details entnehmen. An einigen Stellen lässt er sich jedoch zu stilistischen Unangemessenheiten hinreißen. Beispielsweise kann die Bezeichnung der Ehefrau des Flacius als „Weib“ (58) heute nicht mehr als zeitgemäß gelten.

Ernst Hellgardt und Norbert Kössinger bieten in zwei aufeinander bezogenen Beiträgen eine aufschlussreiche Spurensuche zu Rezeption und philologischer Auswertung des Evangelienbuchs Otrids von Weissenburg von Johannes Trithemius bis Flacius. Letzterer habe aus Otrids Werk einen umfassenden textgestützten Interpretationsansatz entwickelt und Otrid dezidiert in Zusammenhang mit Luthers *sola gratia* gestellt, so dass Flacius Tätigkeit nicht nur einen Anfang der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der lateinischen, sondern auch mit der volkssprachlichen Literatur markiere (Kössinger, 92f). Leider wird die Lesbarkeit vor allem des luziden Beitrags von Ernst Hellgardt durch sinnentstellende Druckfehler beeinträchtigt, so bezieht sich der Autor etwa auf Zeile acht eines siebenzeilig abgedruckten Textes (73).

In der vierteiligen Gedichtsammlung „Varia doctorum piorumque virorum de corrupto ecclesiae statu poemata“, die Flacius 1557 zum Druck gab, erkennt Peter Orth ein poetisches Pendant zu der 1555 veröffentlichten Antilogia Papae, hoc est de corrupto ecclesiae statu, et totius cleri Papistici perversitate, (Basel, Oporinus, 1555) das wohl „als flankierende Quellensammlung zum Catalogus testium veritatis konzipiert“ (96) sei. In einem ersten Appendix gibt Orth Aufbau und Inhalt der *Varia poemata* wieder und liefert Hinweise zu Handschriften und neueren Editionen der Texte. Ein zweiter Appendix enthält das ver-

dienstvolle Werk einer kritischen Edition der Bernhard von der Geist zugeschriebenen Dialogismi nebst einer kurzen hilfreichen Hinführung.

Grundlage für den Beitrag von Ronald Ernst Diener ist das überarbeitete Kapitel ‚Methodology‘ aus seiner 1978 angenommenen ungedruckten Dissertation ‚The Magdeburg centuries. A bibliothecal and historiographical analysis‘ (Cambridge [Mass.]), übersetzt von Arno Mentzel-Reuters. Diener erläutert den komplexen Prozess der Konzeptentwicklung der Magdeburger Zenturien über Schemata, Consultatio und Methodus. Gegen Heinz Scheible bestreitet Diener eine häufige Verfasserschaft oder Beteiligung des Flacius an den Dokumenten zur methodischen Konzeption der Centurien. Aus dem Quellenbefund kann er Matthäus Judex und Johannes Wigand namhaft machen, wobei er in Letzterem den eigentlichen Methodologen der Centurien erkennt.

Den Zusammenhang zwischen der exzerpierenden Arbeitsweise der Centuriatoren und der Textpräsentation der dreizehn gedruckten Centurien untersucht der erste Beitrag von Arno Mentzel-Reuters, um eine abgesicherte Einschätzung zu gewinnen, ob sich weitere, bislang unbekannte oder als verschollen geltende mittelalterliche Texte in den Centurien finden lassen könnten. In sehr material- und detailreichen Exkursen mit zahlreichen erhellenden Beispielen konturiert Mentzel-Reuters die Vorgehensweise der Centuriatoren als häufig sinnverändernd, nur punktuell tiefer schürfend und stark von bereits vorhandenen Druckversionen abhängig, während Quellenangaben und Genauigkeit wörtlicher Zitate auch nach heutigen Maßstäben zuverlässig seien. Wenig überraschend erkennt er die leitenden Interessen bei der Quellenwahl in konfessionellen Anliegen der Centuriatoren. Mentzel-Reuters kommt zu dem Schluss, dass durchaus weitere, heute unzugängliche Quellen in den Centurien verborgen sein könnten, diese sich aber wegen des Systems des Exzerpiens und Neugruppierens, das die Centuriatoren verwendeten, und weil eine Liste der ausgewerteten auctoritates fehlt, nur sehr mühsam werden auffinden lassen.

Mit ihrem zweiten Beitrag will Martina Hartmann erweisen, dass der bekannte Münchener Codex clm 14427, der sich im 16. Jahrhundert in St. Emmeran in Regensburg befand, ein bislang unerkanntes Werk Hinkmars von Reims enthält, auf das bereits Caspar von Nidbruck aufmerksam geworden sei. Hierzu zieht sie die Basler Centuriatorenhandschrift ÖB Basel O II 29 heran, deren Vorlage sie in dem Münchener Codex erkennt.

Hartmann erörtert die Möglichkeit, dass die Basler Handschrift eine im Auftrag Caspars

von Nidbruck angefertigte Abschrift des Münchener Codex sein könnte, und bringt sie auch mit der verlorenen Speyrer Handschrift in Verbindung, die Johannes Busaeus für dessen Hinkmar-Edition (1602) vorlag, kann aber letztlich keine positive Evidenz erbringen. Immerhin wird die strikte Ablehnung einer Abhängigkeit durch Ernst Perels (1939), die für die bisherige Behandlung der Basler Handschrift maßgeblich war, so nicht mehr zu halten sein. Anschließend bietet Hartmann eine sorgfältige Edition der Collectio Domini Hincmari ex sententiis patrum contra haereticos (Basel, Öffentliche Bibliothek O II 29, fol. 5v–10r), deren Apparat umfangreiche und nützliche Sachanmerkungen begleiten.

Der zweite Beitrag von Arno Mentzel-Reuters beschäftigt sich mit der Kritik der Centuriatoren an der Echtheit der apokryphen Clemensbriefe, die dazu führte, dass auch die Pseudoisidorischen Dekretalen als Fälschung entlarvt wurden. Die Zweifel der Centuriatoren, die sich vor allem auf sprachliche und inhaltliche Argumente stützten, hätten darauf gezielt, die Gültigkeit der Texte zu erschüttern (235). Mentzel-Reuters erkennt hier einen apologetischen Zirkelschluss, da die Übereinstimmung mit der lutherischen Lehre ein Kriterium für die Echtheit der Dokumente, die Unechtheit derselben aber auch eine Begründung für die Wahrheit der lutherischen Lehre liefere, sodass die textkritische Leistung der Centuriatoren vor allem im an Erasmus geschulten Einleitungsteil zu suchen sei.

Das Textcorpus sei aus konfessionellem Interesse nicht kritisch bereinigt worden. Die Briefe veranschaulichten die Verruchtheit des Papsttums, die „sich mit solchen Eseleien paarte wie dem angeblichen Brief Clemens' I. an den längst verstorbenen Herrenbruder Jacobus“ (242). Allerdings muss auch Mentzel-Reuters sich eine kleine Eselei vorwerfen lassen: Petrus Comestor war kein Franziskaner (so Mentzel-Reuters, 234), was der Nachfolger des Lombarden schlechterdings auch nicht gewesen sein kann, da er, wie der Autor völlig richtig bemerkt, bereits im Jahre 1178, also mehrere Jahrzehnte vor der Gründung des Franziskanerordens, starb. Seine letzten Lebensjahre verbrachte Comestor in der Abtei St. Victor in Paris.

Der erfreulich quellenzentrierte Band bietet mit einer Neuentdeckung (Hartmann 2) und einer Neuedition (Orth) und der vertieften Betrachtung der Rolle des Trithemius als Vermittler zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit beachtliche Ergebnisse. Inhaltlich konzentriert er sich fast ausschließlich auf Fragen im Umfeld der Magdeburger Centurien, während der Catalogus Testium Veritatis weniger prominent vertreten ist, als man

anhand des Titels erwarten könnte. Die Beiträge eröffnen eine Vielzahl anregender Perspektiven, die zur weiteren Beschäftigung mit Flacius und den Centurien einladen. Dem sehr lesenswerten Band und auch dem faszinierenden und mit diesen Forschungen bei weitem noch nicht erschöpfend behandelten Material sei eine reiche Leserschaft gewünscht.

Mainz Vera von der Osten-Sacken

Alexander Ritter: Konfession und Politik am Mittelrhein (1527–1685), Darmstadt/Marburg 2007 (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 153), 657 S.

Die an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz entstandene Promotionsschrift von Alexander Ritter versteht sich als Beitrag zur „Erforschung konfessioneller Identität und interkonfessioneller Verständigung“; seine Untersuchung bewegt sich „im Spannungsfeld zwischen Theologiegeschichte und geschichtlicher Landeskunde“ (S. 8). Damit sind zentrale Anliegen aus dem Vorwort der Studie benannt, welche der so geweckten Erwartungen – dies sei vorweg betont – durchaus gerecht wird.

Das im Buchtitel mit „Mittelrhein“ bezeichnete Untersuchungsgebiet ist die Niedergrafschaft Katzenelnbogen, die im 15. Jahrhundert unter der Herrschaft des Landgrafen von Hessen gelangte. Hinzu tritt vor allem die kurkölnische Pfandschaft Rhens. Die Herrschaft insbesondere über die Niedergrafschaft war wegen der durch diese verlaufenden Verkehrswege und der Rheinzölle reichspolitisch bedeutsam und zudem einträglich. Im Untersuchungszeitraum, der mit der Einführung der Reformation in Hessen im Jahre 1527 beginnt und bis 1685 reicht, entwickelte sich in diesem Territorium, bedingt durch dynastische Wechselfälle, eine beachtliche konfessionelle Inhomogenität, die alle drei im Heiligen Römischen Reich schließlich zugelassenen Konfessionen umschloß und ganz ähnlich auch andernorts im Heiligen Römischen Reich entstand. Indem es dem Autor gelingt, bis zu kleinsten Details des – vorwiegend freilich lutherisch geprägten – Reformations- und Konfessionalisierungsprozesses vorzudringen, vermag er zu zeigen, wie wenig geradlinig und eindeutig diese fundamentalen historischen Entwicklungen fortschritten. Auf ein Referat der Einzelheiten kann an dieser Stelle verzichtet werden.

Das administrative und kirchliche Zentrum des Untersuchungsgebietes war St. Goar mit seinem Stift. Doch regierten die Landgrafen von Hessen mittels ihres Oberamtmannes von dort aus nicht uneingeschränkt in die Fläche hinein. Vielmehr galt es, mit unterschiedlichen

Einflußmöglichkeiten anderer Landesherren und Institutionen umzugehen. Wichtig für den hier analysierten Raum war etwa der Kurfürst von Trier. Seine Hochstiftsgebiete lagen nicht nur nahe, sondern seine Kollaturrechte für Pfarrkirchen überkreuzten sich mit landgräflich-hessischen Herrschaftsrechten. Politisches Handeln, wie etwa die vertraglich zugestandene Suspension der Diözesanrechte der rheinischen Erzbischöfe im Vertrag von Hitzkirchen von 1528 oder die sogenannte „Rheinischen Einung“ von 1532, prägte den Reformationsprozeß. Denn gemeinsames Interesse der Territorialherren entlang des mittleren Rheins war es, die Einflußmöglichkeiten der Habsburger in dieser Region zu minimieren.

Deutlich wird die Bedeutung des Augsburger Religionsfriedens für einen entschiedenen Reformationsverlauf, der nicht zuletzt durch die Beharrlichkeit der landesherrlichen Diener während des Interims vorbereitet wurde und langfristig zu einer Verfestigung entstehender landeskirchlicher Strukturen in Hessen geführt hat (S. 98 ff.), die freilich überwiegend auf der hergebrachten Organisation basierten. Dies führte bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts indes noch nicht zu einer umfassenden landeskirchlichen Einheit, vielmehr gab es zur Mitte des 16. Jahrhunderts noch große regionale Unterschiede wie etwa bei der Form des Gottesdienstes (S. 87 f.). Wohl aber wird bestätigt, daß den landesherrlich angeordneten Visitationen im Reformationsverlauf eine besonders hohe Bedeutung beizumessen ist.

Klar erkennbar ist ferner, daß die Durchsetzung der Reformation und die Konfessionalisierung der Bevölkerung am Mittelrhein durch landesherrliche Maßnahmen und die größeren reichspolitische Zusammenhänge bedingt wurden. Es gab aber auch dynastische Voraussetzungen. Anstatt einer völlig konformen lutherischen Konfessionalisierung kam es sowohl zur Ausprägung von reformierten als auch katholischen Bevölkerungsgruppen in St. Goar und an anderen Orten des Untersuchungsgebietes, deren Existenz im Westfälischen Frieden von 1648 und im Regensburger Rezeß von 1654 reichsrechtlich abgesichert wurde und – trotz irenischer Ansätze in der hessischen Kirchenpolitik – ein steter Streitgegenstand in den nachfolgenden Jahrzehnten blieben.

Der Autor betont – insbesondere in seinem stark auf die hessische Landesgeschichtsschreibung fokussierten Ergebniskapitel – die Bedeutung der von ihm in zahlreichen Archiven ermittelten reformations- und konfessionalisierungsgeschichtlichen Zusammenhänge für die Entwicklung zum frühmodernen Flächen-

staat und nimmt das von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling geprägte Konfessionalisierungsparadigma gegen Einwände und Kritik in Schutz. Diese schlußendlich doch sehr etatistische Deutung der Ergebnisse wird im Grunde durch die zuvor beschriebene Vielgestaltigkeit der herrschaftlichen Verhältnisse am Mittelrhein konterkariert. Das Buch, dessen Lektüre lohnenswert ist und das in der Forschung Beachtung finden wird, wird durch prosopographische Übersichten und Quelleneditionen im Anhang sowie die Beigabe von drei Farb-reproduktionen historischer Karten abgerundet.

Würzburg Frank Kleinhagenbrock

Schmähling, Angelika: Hort der Frömmigkeit – Ort der Verwahrung. Russische Frauenklöster im 16.–18. Jahrhundert, Stuttgart: Franz Steiner 2009, 210 S.

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um die überarbeitete Fassung der Dissertation der Vf., die von der Philosophischen Fakultät Köln im Jahre 2007 angenommen wurde. Die Studie reagiert auf ein doppeltes Forschungs-desiderat: indem sie *erstens* als eigenes Thema in den Blick nimmt, was bislang nur am Rande behandelt wurde, die Geschichte orthodoxer Frauenklöster, und indem sie *zweitens* den Schwerpunkt auf das 16. bis 18. Jahrhundert legt, einen Zeitraum, der in der Geschichte des russischen Mönchtums vor allem als Zeitraum klösterlicher Dekadenz gilt, als unerfreuliche Zwischenphase – nach Jahrhunderten herausragender Mönchsgestalten wie dem hl. Sergij v. Radonež (1313/14 oder 1321/22–1392) oder dem hl. Nil Sorskij (1433–1508) und vor der erneuten Blüte des Klosterwesens im Starzentum des 19. Jahrhunderts. Dabei ist gerade dieser Zeitraum durch einschneidende Veränderungen gekennzeichnet, leitete Peter d. Gr. (1682–1725) doch einen epochalen Umbruch ein, der auch das Klosterwesen erfasste. Das von ihm erlassene Geistliche Reglement (1722) beinhaltete dementsprechend eine radikale Umformulierung der Zielbestimmung mönchischen Lebens, das fortan gesellschaftlichen Nützlichkeitsabwägungen unterstellt werden sollte. Die Geschichte des russischen Mönchtums dieser Zeit steht damit zugleich exemplarisch dafür, was die von Peter d.Gr. initiierten Säkularisierungsprozesse für die orthodoxe Kirche im Einzelnen bedeuteten.

Für die Darstellung der durchweg interessanten Forschungsergebnisse wählt Vf. einen klaren Aufbau: nach einer Einleitung, die u. a. Auskunft über den Stand der Forschung und die Quellenlage gibt, folgen zwei Teile. Der erste Teil widmet sich den „Strukturen“, womit

die Verbreitung der Klöster, ihre innere Ordnung, der äußere gesetzliche Rahmen, Wirtschaftsweise und Sozialstruktur gemeint sind. Im zweiten Teil werden die „Funktionen“ behandelt, d. h. die Frömmigkeitspraxis (bezogen auf das Leben in den Klöstern wie auf die Klöster als heilige Stätten), die karitativen Tätigkeiten und die Bedeutung der Klöster als Gefängnisse. Die Darstellung schließt mit einem Resümee, in dem in prägnanter Weise die wichtigsten Ergebnisse zusammengefasst werden.

Der Aufbau lässt bereits erkennen, dass Vf. einen sozialgeschichtlichen Ansatz verfolgt, dass es ihr mit anderen Worten um den Alltag in den orthodoxen Frauenklöstern geht, die Herkunft der Frauen, die soziale Stufung, die wirtschaftlichen Grundlagen etc. Genau darin liegt auch die Stärke der Studie, die eben diesen Alltag anhand vieler Einzelbeispiele zu veranschaulichen vermag, ohne sich in Einzelbeispielen zu verlieren. Wenig erfährt man allerdings über die geistlichen Beweggründe, die zum Eintritt in das Kloster geführt haben. Mag dies noch der Quellenlage geschuldet sein, so bleibt doch auch die Beschreibung des geistlichen Lebens in den Klöstern mehr oder weniger auf die praktisch-organisatorische Seite beschränkt. Diesem Befund entspricht auch der Abschnitt, in dem der Begriff „Frömmigkeit“ theoretisch reflektiert wird – der Versuch, eine Definition im Durchgang durch unterschiedliche Disziplinen (Religionssoziologie, Theologie, Geschichtswissenschaft) zu gewinnen, wirft nicht nur eine Reihe von Fragen auf (wie z. B. Bernd Hamm „Frömmigkeitstheologie“ definiert, scheint nicht verstanden, vgl. S.119), sondern bleibt auch ohne systematischen Ertrag.

Davon unbenommen ist die Erschließung des Quellenmaterials, die diese Studie sehr lesenswert macht. Vf. kann dabei auf umfassenden Forschungsarbeiten aufbauen, die in Russland im 19. Jahrhundert geleistet wurden, setzt allerdings eigene Akzente und trägt durch ihre Arbeit zudem dazu bei, dass Teile dieser Forschungsarbeiten im westlichen Kontext überhaupt erst bekannt gemacht werden. Die Ergebnisse sind dabei gleich in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich: So vermag Vf. die Unterschiede zwischen Männer- und Frauenklöstern einerseits (z. B. in Bezug auf den Besitz von Leibeigenen, der in Männerklöstern in der Regel erheblich größer war), zwischen Frauenklöstern in Zentren und der Peripherie des russischen Reiches andererseits deutlich zu machen. Demnach gab es in der Tat, wie von der sowjetischen Geschichtsschreibung behauptet, reiche Klöster, aber diese bestimmten nicht das Gesamtbild des klösterlichen Lebens, das teilweise von erbärmlicher Armut geprägt

war. Erkennbar wird auch, wie sich im Kloster durch soziale Herkunft bestimmte hierarchische Strukturen durchhielten, die dem Ideal einer geistlichen Gemeinschaft zuwiderliefen. Überhaupt sind es die Diskrepanzen, die Vf. aufdeckt, die den besonderen Wert dieser Studie ausmachen. So kann Vf. im Einzelnen zeigen, wie gesetzliche Vorgaben oft nicht oder nur mit erheblicher Verzögerung umgesetzt wurden, sodass beispielsweise erst unter Katharina d.Gr. (1762–1796) die bereits von Peter d.Gr. angestrebte Säkularisation des Kloster-gutes realisiert wurde. Ähnliches kann Vf. auch an dem Verhältnis von Strafanordnung (wie z. B. die Verbannung in ein sibirisches Kloster) und Strafvollzug deutlich machen. Am bemerkenswertesten ist aber wohl die Diskrepanz, die

der Studie auch ihren Titel gegeben hat: zwischen dem Anspruch der Klöster, Orte weltabgewandter Askese, geistlicher Besinnung zu sein, und der Realität, die nicht nur, aber eben auch darin bestand, Frauen in einer schwierigen sozialen Situation eine Versorgungsstätte zu bieten, bis dahin, psychisch Kranke oder sogar Kriminelle in Verwahrung zu nehmen. Gerade das Kapitel über „Klöster als Gefängnis“ erscheint so als eines der stärksten Kapitel der Studie, weil es eine Ver zwecklichung der Klöster beschreibt, die, auch das macht Vf. deutlich, nicht im Sinne der jeweils betroffenen Klostergemeinschaften war.

Berlin

Jennifer Wasmuth

Neuzeit

Raymond Dittrich: *Die Lieder der Salzburger Emigranten von 1731/32*. Edition nach zeitgenössischen Textdrucken. Mit einer alphabetischen Übersicht der Lieder, 6 Abbildungen und zwei Registern hrsg. von Hermann Kurzke (Mainzer Hymnologische Studien 22), Tübingen: Francke 2008, 357 S., ISBN 978-3-7720-8289-4.

Fast unübersehbar ist die Literatur zur Emigration der Salzburger Protestanten 1731/32. So erstaunt, dass sich mit dem Liedgut der Salzburger Exulanten trotz seines großen Quellenwertes außer Gerhard Florey und Gerhard Walterskirchen weder Emigrationsforschung noch Musikwissenschaft intensiver beschäftigt haben. Ein Grund dafür mag die mangelnde Verfügbarkeit der in nur schwer zugänglichen Quellen überlieferten Werke sein. Raymond Dittrich, Autor lyrischer und prosaischer Texte, Musikwissenschaftler und Leiter der Proscheschen Musikabteilung in der Bischöflichen Zentralbibliothek Regensburg, hat sich nun in einer Edition dieses Themas angenommen. Hierbei hat er mehr als hundert Liedtexte aus zeitgenössischen Drucken neu herausgegeben, um sie in den Kontext der Vertreibung zu stellen.

Die Anregung zu dieser Arbeit gab 2004 Professor Dr. Matthias Asche, Tübingen, anlässlich einer Tagung des Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte zum Thema „Glaubensflüchtlinge“. Im 2008 herausgegebenen Tagungsband erschien eine erste kurze Abhandlung Dittrichs zu den Liedern der Emigration von 1732.

Der Autor gliedert seine Veröffentlichung in vier Abschnitte. Schwerpunkthaft behandelt er

die Lieddichtungen aus dem *Evangelischen Sendbrief* des Joseph Schaitberger, entstanden schon vor 1731/32, und das Sonderliedgut der Einzeldrucke des Vertreibungsjahres 1732. Als drittes untersucht er die verstreut in zeitgenössischen Druckschriften enthaltenen Lieder, so bei Gerhard Gottlieb Günther Göcking und Samuel Urlsperger. Eine schnelle Übersicht über die Edition ermöglicht ein zehn Seiten umfassendes Verzeichnis, alphabetisch geordnet jeweils nach dem Textincipit mit Verfasser, Strophenumfang, Titel, Melodie und Quellenangaben. Das Literaturverzeichnis und zwei Register runden nebst einigen Abbildungen das profunde Werk ab.

In der Skizzierung der Vorgeschichte der Emigration von 1731/32 geht der Autor zurück bis zu den Bauernkriegen 1525/26, er beschreibt die Ausweisung der evangelischen Bewohner des Defereggentals 1684 und der Dürrenberger Knappen, deren Protagonist Joseph Schaitberger (1658–1733) war. Die Schwarzacher Versammlung vom 5. August 1731 und die nachfolgenden Vorfälle bis hin zum Emigrationspatent vom 31. Oktober 1731 und zur Aufnahme der Exulanten durch den preußischen König in Preußisch-Litauen werden umrissen. Der Gedanke der konfessionellen Koexistenz habe, so führt er aus, gegen Ende des 17. Jahrhunderts an Boden gewonnen. Ausweisungen religiöser Minderheiten seien zu Ausnahmeerscheinungen geworden, die Vertreibung sei bereits von den Aufklärern nicht mehr als zeitgemäß angesehen worden (S. 14). Dies ist jedoch in der ersten Aussage nicht ganz zutreffend, da gegenreformatorische Tendenzen im Reich noch lange nachwirkten: in der fast zeitgleichen Ausweisung

der Berchtesgadener Protestanten 1733, mit den Deportationen aus den habsburgischen Erbländen bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein und in der Auswanderung der Zillertaler Protestanten 1837 nach Preußisch-Schlesien. Zudem hat Stephan Steiner 2003 die bisher wenig beachteten Karolinischen Transmigrationen 1734–1736 untersucht. Gerade die innerhabsburgischen Zwangsumsiedlungen aus Kärnten, dem Salzkammergut und der Steiermark, die auf einer anderen Rechtsgrundlage basierten und weniger Menschen betrafen als in Salzburg, blieben von der Historiographie des 18. Jahrhunderts weitgehend unbeachtet. Dittrich untersucht hier somit nicht eine der letzten Ausweisungen, hingegen den bekanntesten und größten Exodus des 18. Jahrhunderts.

Aussagekräftig für das Selbstverständnis der Salzburger Emigranten sind die populären Lieder, die im Umfeld der Vertreibung entstanden. Nur ein geringer Teil stammt von den Exulanten selbst. Neben der schriftlichen ist die mündliche Tradition von besonderer Bedeutung gewesen. Dabei stand in den Liedern nicht nur die bloße Erbauung im Vordergrund, mangels religiöser Unterweisung der Protestanten in ihrer Heimat konnten die anlässlich der Durchzüge durch die Orte gesungenen Weisen ebenfalls eine unterrichtende und ermahnende Funktion besitzen. Das Repertoire der Exulanten bestand aus Liedern aus der Heimat, denn Gesangbücher waren sehr verbreitet im Erzstift. Des Weiteren gehörten Dichtungen aus den unterwegs ausgehängten Gebetbüchern und aus Textdrucken dazu, die konkret auf die Emigration Bezug nahmen und im gleichen Jahr gedruckt worden waren. Von hohem Interesse für die Forschung ist das handschriftlich überlieferte Liedgut, das vermutlich für den eigenen Bedarf zusammengestellt wurde und Aufschlüsse über gesangliche Vorlieben geben kann.

Die Exulantenlieder erschienen mehrheitlich 1732 als Einblattdrucke in Frankfurt am Main, Leipzig und Augsburg, das auch als Druckort der Emigrationsgraphik Bedeutung besaß. Selten sind die Verfasser der Dichtungen bekannt. Historisch fassbar als Komponisten aus dem Kreise der Salzburger sind jedoch Georg und Rupert Schwaiger. Trotz der mehrheitlich anonymen Verfasserschaft lässt sich die Provenienz einiger Lieder bestimmen. Als bevorzugte Quelle diente der *Neuvermehrte Evangelische Sendbrief* des Joseph Schaitberger, der auch das bekannte Lied *Ich bin ein armer Exulant* verfasste. Es ist das einzige der Sendbrief-Lieder, das konkret Bezug auf die Emigration nimmt und zum aktiven Repertoire der Salzburger gehörte. Dittrich kann mehrere Fassungen und Überlieferungsstränge nachweisen. Die 1732

neu entstandenen Lieder fallen nicht durch pietistische Strömungen auf, sondern legten vielmehr Wert auf die zentrale Vermittlung der lutherischen Lehre. Die zeitgenössischen Quellen drucken zumeist keine Melodien ab. Die Texte wurden auf die Melodien älterer bekannter Kirchenlieder oder auf die populäreren Volksweisen gesungen. Letzteres erleichterte die Rezeption im Glaubenskampf. Die Emigranten lernten die Lieder von ihren Vorsängern, was zu einer Vielzahl von Fassungen führte. Exulantenlieder wie das *Ach wann wir das recht bedenken* von Rupert Schwaiger thematisierten eine typische Verknüpfung von Vertreibung, Kreuzesnachfolge und Bekennermut zur reinen Lehre. Die Liedverse begründeten somit eine gemeinschaftstiftende Identität unter den Emigranten, spiegelten auch gerade bei Rupert Schwaiger deren kollektive Selbstreflexion wider als wanderndes, auserwähltes Volk Gottes. Im Gegensatz dazu stellten die fremden Lieder eher die Jesunachfolge und das seelsorgerliche Bild vom ‚Guten Hirten‘ in den Vordergrund. Damit kristallisiert sich, so Dittrichs These, ein Moment der Unterscheidung in der Selbst- und Fremdwahrnehmung heraus, wobei die Motive ineinanderfließen können. (S. 53).

Raymond Dittrich weist mit seiner Publikation der Emigrationsforschung neue Wege. Trotz der Aussage, die Edition stelle lediglich eine erste Beschäftigung mit dem Thema dar und sei keine historisch-kritische Ausgabe, vermisst man eine zusammenfassende erste Einordnung in den Rahmen der Emigrationsforschung. Perspektivisch wäre wünschenswert, in einem zweiten vergleichenden Schritt die Migrationszüge aus den habsburgischen Erbländern auf ihre gesangliche Praxis hin zu untersuchen.

Bergisch Gladbach

Gabriele Emrich

Arning, Holger: *Die Macht des Heils und das Unheil der Macht*. Diskurse von Katholizismus und Nationalsozialismus im Jahr 1934 – eine exemplarische Zeitschriftenanalyse. Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 28, Paderborn: Ferdinand Schöningh-Verlag, 2008, 576 S., ISBN 978–3–506–76436–2.

Ob es Not tut, den Untersuchungen zu katholischen Kirchenzeitsungen im Dritten Reich eine weitere hinzuzufügen, fragt der Autor zu Beginn seiner Untersuchung von „Unser Kirchenblatt“, der Kirchenzeitung für acht Dekanate in und um Recklinghausen im Zeitraum vom 17. Dezember 1933 bis zum 29. Juli 1934, insgesamt 33 Nummern mit je 16

Seiten. Er bejaht seine Frage, will er sich doch durch deren Analyse „dem übergeordneten Thema von Macht und Widerstand im Dritten Reich auf eine neue Weise nähern, theoretisch fundiert und mit einer eigenständigen Methodologie“ (S. 13). Bei dieser handelt es sich um die auf Michel Foucault gestützte Diskursanalyse, mit der allerdings so leicht nicht umzugehen ist, sei doch Foucaults Terminologie „recht verschwommen“ (S. 18) und so werden auch fast 100 Seiten des Buches für Methodisches benötigt.

Danach werden die Rahmenbedingungen erörtert (Nationalsozialismus und sein Diskurs, Katholische Teilsellschaft und ihr Diskurs, Katholische Wochenblätter und Recklinghausener Kirchenblatt), bis die eigentliche Untersuchung beginnt. Diese wiederum analysiert nicht in direktem Zugriff die Texte, sondern beschreibt die diskursiven Strategien des Nationalsozialismus, seine „Mythen und Feindbilder“ (Rasse und Blut, Kampf, Volksgemeinschaft, Reich, Führertum, Heldentum, Mutterschaft, Germanentum, Volkstum, Boden, Lebensraum, Feindbilder Judentum, Liberalismus/Kapitalismus/Kommunismus, Intellektualismus) sowie das Verhältnis des Katholizismus zu ihnen – beides nach der Sekundärliteratur! Der „Umgang des Katholizismus mit den nationalsozialistisch geprägten Diskursstrategien“ wird dann „detailliert“ (S. 182) am Beispiel der Kirchenblattausgaben aus den genannten sieben Monaten behandelt, um das Kirchenblatt „zwischen Macht und Widerstand zu verorten“ (S. 180).

Die Diskurse des Katholizismus nachzuzeichnen erfordert eine gewisse methodische Disziplin (z. B. im Hinblick auf älteren und neueren Forschungsstand), die man teilweise vermisst und es bleibt doch einigermaßen ungewiss, wo diese Diskurse denn zu greifen sind. In Frage kämen, so sollte man vermuten, die Verlautbarungen des Vatikans, die Äußerungen der Bischöfe oder vielleicht noch eher, weil basisnäher, die Predigten in tausenden katholischen Kirchen. Doch dass nun gerade das Kirchenblatt in Recklinghausen besonders prädestiniert sein sollte, darauf kommt man nicht so leicht, vor allem auch deshalb nicht, weil man fast nichts über die Autoren der dort veröffentlichten Beiträge erfährt. Zur Repräsentativität des Kirchenblattes wird vorgebracht, es sei das Sprachrohr Bischof von Galens gewesen und daher „wie der Bischof selbst eher dem traditionalistischen Flügel des Katholizismus zuzuordnen ..., der nicht unbedingt die Mehrheit der westfälischen Katholiken repräsentierte“ (S. 147). Belege für diese Ansichten gibt es nicht, ganz abgesehen davon, dass der Bischof ja nicht die Kirchenblattbeiträge autorisierte.

Auch der Rekurs auf die wissenschaftliche Literatur bei der Nachzeichnung der „Diskurse“ bleibt stark im Meinungshafte. Was soll man etwa von Aussagen wie dieser halten: „Möglicherweise lag es nur am Zögern der Kirchenleitung, dass es nicht zu einer breiten, entschiedenen Abwehrfront gegen den Nationalsozialismus kam“ (S. 119). Im Potentialis lässt sich leicht vermuten und insinuiert, doch wäre wenigstens eine Diskussion der Handlungsspielräume zu erwarten, wenn solchen Vermutungen auch nur ein Hauch von Wissenschaftlichkeit zukommen soll. Hinter Aussagen dieser Qualität steckt letztlich ein nicht offen gelegtes Theorem eines für die 1930er Jahre inadäquaten säkularisierten Glaubensverständnisses, das kopfschüttelnd vor der Tatsache steht, dass die Katholiken doch tatsächlich ihre „Ziele nicht primär anhand politischer Kategorien“ definierten (S. 488).

Im Ergebnis seiner Arbeit findet der Autor die bekannte Formel vom „Milieuegoismus“ der Kirche bestätigt, der es nur um kulturelle Selbstbehauptung gegangen sei. Diese These ist ja nun hinlänglich bekannt und erstaunlicherweise spielt auch in der Untersuchung von 33 Ausgaben eines regionalen Kirchenblattes die seelsorgliche Zielsetzung der Kirche, Hilfe zum Gewinn des ewigen Heiles zu geben, keine Rolle. Die Auseinandersetzung mit dem Neuheidentum, heißt es demgegenüber, habe nur die „Aufmerksamkeit der Katholiken von der Tagespolitik“ abgelenkt (S. 490). Dass es dabei zentral um die öffentliche Geltung der christlichen gegenüber den diesen diametral entgegenstehenden nationalsozialistischen Werten ginge, kommt nicht ins Blickfeld.

Vehta

Joachim Kuropka

Burtscheidt, Andreas: Edmund Raitz von Frentz. Rom-Korrespondent der deutschsprachigen katholischen Presse 1924–1964 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd. 112), Paderborn: Schöningh, 2008, 377 S. Geb., 978–3-506-76472-0.

Nachdem im letzten Jahrzehnt in Etappen verschiedene vatikanische Archivbestände zugänglich wurden, hat sich die zeitgeschichtlich orientierte deutsche Katholizismusforschung mit großem Elan und nicht ohne Hoffnung auf sensationelle Entdeckungen diesen Beständen gewidmet. Nicht wenige markante Neuentdeckungen wurden gemacht, allerdings greift inzwischen auch eine (sinnvolle) Ernüchterung um sich, weil sich (bislang) etwa zu besonders umstrittenen Kapiteln wie dem Ermächtigungsgesetz und dem Reichskonkor-

dat von 1933 keine wesentlich neuen Erkenntnisse gewinnen ließen.

Die hier anzuzeigende Kölner historische Dissertation (betreut von Prof. Dr. Harald Hömig) geht einen anderen Weg und folgt gleichsam einem Seitenpfad. Sie stellt nicht die vatikanischen Quellen in den Mittelpunkt, sondern einen Nachlass, der sich zum einen im Archiv der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn und zum anderen in Privatbesitz befindet. Es geht um den Nachlass von Edmund Raitz von Frentz (1887–1964), einem rheinischen katholischen Adligen, dessen wesentliche Funktion bereits im Titel der Arbeit genannt ist. Mit 111 Archivkartons allein im (bedeutenderen) Bonner Nachlass kann dieser unzweifelhaft als sehr beachtlich gelten. Bedeutsamkeit kommt ihm aber noch mehr durch die exponierte Position dieses „Deutschrömers“ zu, der seit seiner beruflich motivierten Übersiedlung (1924) 40 Jahre mit seiner Frau in Rom lebte.

Burtscheidt widmet näherhin den Jahren zwischen 1924 und der ersten Phase des II. Weltkrieges seine Hauptaufmerksamkeit (S. 50–315), macht den Leser aber zuvor in knapper und souveräner Weise mit dem biographischen Hintergrund seines Protagonisten vertraut (S. 26–49). Die Zeit nach dem II. Weltkrieg findet nur noch schwache Beachtung (S. 316–327), was nicht nur dem Interesse des Verf. geschuldet ist, sondern sich sowohl pragmatisch als auch sachlich begründen lässt. Für eine Dissertation ist eine thematische Konzentration sehr sinnvoll, zumal im gegebenen Fall Raitz von Frentz' Wirksamkeit unzweifelhaft in der näher untersuchten Periode ihren eindeutigen Höhepunkt hatte, während es diesem nach 1945 kaum noch gelang, in der gewandelten deutschen Presselandschaft jenen Rang zu gewinnen, der ihm als Korrespondent der breit aufgestellten Zentrumspresse vorher zugekommen war.

Mit seiner journalistischen Arbeit beeinflusste Raitz von Frentz – wie Burtscheidt überzeugend herausarbeiten kann –, das Bild der deutschen Katholiken über den Vatikan wie über das faschistische Italien nachhaltig. Das gelang mit seinen zahlreichen Artikeln, die regelmäßig in den führenden Organen der Zentrumspresse, aber auch in Kirchenzeitungen oder in Zeitschriften erschienen. Darüber hinaus erlangte er durch eine Fülle vertraulicher Informationsberichte an seine Redaktionen oder andere Persönlichkeiten im katholischen Deutschland einen meinungsprägenden Einfluss. Er verstand sich dabei in den für den deutschen Katholizismus ebenso krisenhaften wie ereignisreichen späten 20er und den 30er Jahren als schreibender Diplomat, der sich wesentlich dem Auftrag verpflichtet sah, die

jeweiligen Positionen der römischen Kurie nach Deutschland zu vermitteln. Ab 1930 kann er in gewisser Weise als Sprachrohr von Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli gelten, mit dem er – begünstigt durch das Ehrenamt als Päpstlicher Geheimkämmerer – einen vergleichsweise regelmäßigen und recht vertrauten Kontakt pflegte. Er selbst versuchte allerdings auch, die Positionen des Zentrums in Rom in ein positives Licht zu rücken. In der NS-Zeit zeigte er sich dann auch insofern als Diplomat, als er lange und in hohem Maße bestrebt war, durch seine Arbeit die Wogen im spannungsreichen Verhältnis zwischen dem Vatikan und NS-Deutschland zu glätten und einen Bruch zu vermeiden, ohne dabei selbst auch nur für einen Moment mit dem Nationalsozialismus zu sympathisieren. Seine guten Kontakte zu den verschiedensten Stellen im Vatikan wie zur deutschen Vatikan-Botschaft lassen ihn als einen meist sehr gut informierten Insider erscheinen. Darin liegt dann auch der spezielle Wert seiner Veröffentlichungen, vor allem aber seiner unverfälschten, vertraulichen Berichte. All das breitet Burtscheidt in klarer chronologischer Ordnung mit großer Akribie und Quellennähe vor dem Leser aus. Man erhält so – bildlich gesprochen – fortlaufende Wasserstandsmeldungen über die Deutschland betreffenden Einschätzungen und Gerüchte an der Kurie, kann dadurch immer wieder auch unterschiedliche Positionen an der Kurie erkennen wie aber auch manche Interpretationsmuster im politischen Katholizismus in ihrer Genese besser verstehen. Sensationelle Enthüllungen bietet die Dissertation dabei nicht, sie erweitert unsere Kenntnis der Vorgänge gerade in den besonders spannenden 1930er Jahren aber um eine Fülle interessanter Beobachtungen. Es wird z. B. sehr deutlich, wie man in Rom um eine Positionierung nach der „Machtergreifung“ rang, wie sehr man dort das Arrangement mit Mussolinis Faschismus trotz der gelegentlichen Konflikte schätzte und wie lange man das Ziel verfolgte, den NS auf eben dieses Modell festzulegen (bis Mitte 1934). Erst allmählich drang dessen viel weiter reichende weltanschauliche Qualität einschließlich des Rassenantisemitismus ins breitere kuriale Bewusstsein. Auch Raitz von Frentz unterlag Fehleinschätzungen (kurzzeitig hinsichtlich Franz von Papens und seiner Brückenbauversuche; längere Zeit im Hinblick auf Bischof Hudal und die Chancen eines echten Ausgleichs zwischen Katholizismus und NS). In der bekannten Scholder-Reppen-Kontroverse um die Zusammenhänge zwischen Ermächtigungsgesetz, Reichskonkordat und Selbstauflösung des Zentrums bestätigen die von Burtscheidt ausgewerteten Materialien tendenziell

die Position Reppens, lassen also keinen inneren Zusammenhang und keine gezielte Strategie Pacellis erkennen.

Die materialreiche, anschauliche, sauber belegte und uneingeschränkt verdienstvolle Arbeit hat beim Rezensenten allerdings auch Wünsche aufkommen lassen. Den Wunsch, den Fluss der Ereignisse weniger nachgezeichnet, sondern intensiver und problembewusster kommentiert zu sehen. Den Wunsch, die Arbeit eines so herausragenden Journalisten auch in einer gezielt kommunikationsgeschichtlichen Perspektive dargestellt zu sehen (so verlangt etwa Burtscheids Hinweis auf das von Raitz von Frentz aufgebaute Netzwerk an Kontakten nach einer förmlichen Netzwerkanalyse). Für Letzteres bietet Burtscheids Studie bereits einige wertvolle Vorarbeiten (S. 53–79).

Trier

Bernhard Schneider

Henkelmann, Andreas: Caritasgeschichte zwischen katholischem Milieu und Wohlfahrtsstaat. Das Seraphische Liebeswerk (1889–1971), Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B Forschungen, Bd. 113, Paderborn u. a., Ferdinand Schöningh Verlag, 2008, 508 S., Geb., 978-3-506-76527-7.

„Rettet weiße Heidenkinder!“ „Der erste Zweck des Seraphischen Liebeswerkes ist: arme verwaiste Kinder vor dem Verluste ihres hl. Glaubens zu retten.“ Die plakative Programmatik des Seraphischen Liebeswerks wirkt heute obskur. Sie war aber im wilhelminischen Deutschland ein voller Erfolg. Drei Jahre nach seiner Gründung 1889 zählte das Liebeswerk bereits 50000 Mitglieder. 1914 waren es 391000. Seine Attraktivität beruhte auf der Verbindung von Pastoral und Caritas. Im Kern der Arbeit standen nicht nur glaubensgefährdete Kinder, sondern auch die Zeitschrift „Seraphischer Kinderfreund“ mit der Kinderbeilage „Das Marienkind“. Nicht mehr als zwei Fünftel der Ausgaben des Liebeswerks wurden 1913 für Pflegekosten verwandt. Ein knappes Drittel floss hingegen in die Vereinszeitschrift, weitere 16% in Personalkosten. Wer die Zeitschrift abonnierte und damit das Werk finanziell unterstützte, wurde regelmäßig über die Größe eines Gebets- und Gnadenschatzes informiert, der durch eifrig gelesene Messen und Gebete der „Pflegerlinge“ für ihre „Retter“ bestand. „Du brauchst dem lieben Gott nur ein paar Groschen zu leihen, gegen hohen, unterhört hohen Zins und mit sicherster Garantie“, hieß es 1895 im Seraphischen Kinderfreund. Regelmäßig wurde – bis zum bischöflichen Verbot dieser Praxis – über

Gebetserhörungen berichtet. Vor allem katholische Unterschichtangehörige und überwiegend Frauen fanden dieses Angebot attraktiv. Katholische Bürger und Intellektuelle wandten sich indigniert ab.

Andreas Henkelmann schreibt vor allem eine Organisations-, Programm-, Personal- und Politikgeschichte des Seraphischen Liebeswerks. Fürsorgerische Praxis und die Beziehung zwischen Mitgliedern und Führung werden thematisiert, sind aber quellenbedingt nur schwer zu fassen. Unter den Quellen ragen die ungedruckten Materialien aus der Geschäftsstelle in Koblenz-Ehrenbreitstein hervor. Daneben wurden ergänzend Quellenbestände aus neun anderen Archiven sowie das gedruckte Schrifttum herangezogen. Henkelmann gliedert seine Darstellung chronologisch in fünf Hauptteile und sortiert innerhalb dieser Hauptteile thematisch. Das führt gelegentlich zu Dopplungen, bewährt sich im Allgemeinen aber gut. An manchen Stellen uferf die Darstellung aus – auf die Darstellung der Wohnungsprobleme Anna Reinheimers S. 298ff hätte auch verzichtet werden können – insgesamt aber habe ich die 469 Textseiten mit Gewinn gelesen.

Die Lektüre lohnt sich, weil Henkelmann sein Beispiel gut in die Milieudiskussion der Katholizismusforschung einbettet. Er weist anhand der konfliktreichen Beziehungen zwischen dem Liebeswerk und anderen caritativen Akteuren auf die Spannungen hin, die im caritativen wie im politischen Katholizismus unterhalb der nach außen sichtbaren Milieudächer Caritasverband bzw. Zentrumsparterie wirksam waren. Er folgert aus der im Wilhelminismus hohen, schon während der Weimarer Republik aber verblassenden Attraktivität der Liebeswerkprogrammatik, dass dem Milieu eine erheblich größere historische Dynamik innewohnte als meist angenommen. Er fordert nach Untersuchung der Aktionsweisen von Ordensangehörigen, Klerikern und wohlfahrtsprofessionellen Laien, die unterschiedlichen Rollenzuweisungen und Konkurrenzen innerhalb des Milieus stärker zu berücksichtigen als dies Begriffe wie „Milieumanager“ (Olaf Blaschke) oder „caritatives Sozialnetzwerk“ (Meike Wagener-Esser) tun. Er plädiert abschließend dafür, das Milieu als Ort einer ständigen diskursiven Selbstverständigung über katholische Identität zu begreifen. Ein in dieser Weise offener Milieubegriff könne die 1960er Jahre als Transformation und nicht als Zusammenbruch des katholischen Milieus in den Blick nehmen.

Andreas Henkelmann wurde mit der Untersuchung des Seraphischen Liebeswerks an der katholisch-theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum promoviert. Die Distanz

des Historikers und die kritische Sympathie des Theologen prägen das Buch gleichermaßen. Nur an einer Stelle schlägt der Theologe den Historiker: Die Theologie der 1950er und 1960er Jahre sowie das Zweite Vatikanum werden nicht mehr historisiert. Hier dominieren unkritisch verwandte Quellenbegriffe wie „der theologische Aufbruch in die Welt“ (S. 422) oder „traditionelles Caritasverständnis“ (S. 430). Insgesamt aber liegt ein quellenwie forschungsnahes Werk vor, das umsichtig, reflektiert und selbstbewusst argumentiert. In dem lange unterschätzten caritativen Katholizismus liegt, so macht die Dissertation von Andreas Henkelmann deutlich, erhebliches Potential für die Katholizismusgeschichtsschreibung insgesamt.

Tübingen

Ewald Frie

Ludwig, Hartmut, An der Seite der Entrechteten und Schwachen. Zur Geschichte des „Büro Pfarrer Grüber“ (1938 bis 1940) und der Ev. Hilfsstelle für ehemals Rasseverfolgte nach 1945, Berlin: Logos Verlag Berlin, 2009, 195 S., 978-3-8325-2126-4

Das „Büro (Pfarrer) Grüber“ war die wichtigste Hilfseinrichtung für evangelische „Nichtariern“ in der Zeit der nationalsozialistischen Verfolgung. Das vorliegende Buch hat eine längere Vorgeschichte, besteht die erste Grundlage doch aus der 1988 an der Humboldt-Universität vorgelegten Habilitationsschrift (also der Promotion B) des Autors, der seither weitere Einzelbeiträge zu diesem Thema geliefert hat. Die Veröffentlichung besorgte die „Evangelische Hilfsstelle für ehemals Rasseverfolgte“, die in der Nachfolge des Büros Grüber steht und die damit auch ihre eigene Geschichte geschrieben bekommen hat.

Das Buch besteht aus einem ersten, darstellenden Teil zur Geschichte des Büros Pfarrer Grüber, einem zweiten, biographisch-erinnernden zu den ermordeten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Büros sowie einem dritten zur Evangelischen Hilfsstelle für ehemals Rasseverfolgte in den Nachkriegsjahren. Nachgestellt ist ein Zeitzeugnis von Walter Sylten, dem Sohn des wichtigsten Mitarbeiters von Heinrich Grüber, des 1942 ermordeten Werner Sylten.

Publikationen zum Thema Kirche und Juden bzw. Kirche und Judenchristen haben es mit einem Sachverhalt zu tun, der sich nicht einfach historisieren lässt. Die Frage der Einschätzung des Verhaltens „der Kirche“ ist immer wieder aktuell, und selbst, wenn man sich vergegenwärtigt, dass der Antisemitismus allgemein tief verwurzelt war, ist doch die weithin zu verzeichnende Untätigkeit der Kirche(n) immer

aufs Neue erschreckend. Verstärkt wird dieses Erschrecken durch die Enttäuschung, dass auch die Bekennende Kirche oft keine erhöhte Sensibilität für die Gefährdeten und Verfolgten zeigte – dass sie in sich uneins und schon der Selbstbezeichnung nach mit anderem befasst war, ist andererseits nur zu bekannt. Umso drängender ist die Frage nach den wenigen Gerechten, die es nicht nur unter den der Bekennenden Kirche Zuzurechnenden gab. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Büros Grüber waren derer einige, sie standen, so der Buchtitel, „An der Seite der Entrechteten und Schwachen“. Auch sie aber waren vor allem mit Christen befasst. Die Kirche stand eben nicht vor der „Judenfrage“, die sie weithin ignorierte, sondern in erster Linie vor der Judenchristenfrage – der nach den christlichen „Nichtariern“ also –, und dafür engagierten sich Menschen aus ihren Reihen.

Der erste Teil zur Geschichte des Büros Grüber macht deutlich, dass seit 1933 etliche Hilfsprojekte geplant wurden, die sich die Kirche (institutionell also die Deutsche Evangelische Kirche oder die Landeskirchen) aber nicht zu eigen machten, ebensowenig tat dies die Diakonie. Namen wie Marga Meusel, Charlotte Friedenthal, Elisabeth Schmitz und Friedrich Weißler stehen für den Ruf, das Schweigen zu brechen, und immerhin kam es 1938 zur Gründung der Hilfsstelle für Christen jüdischer Herkunft. Ihr Leiter wurde Heinrich Grüber, der nun auch Unterstützung beim lutherischen Flügel der Bekennenden Kirche fand, und somit auch in den Bekenntnisbewegungen in den lutherischen Landeskirchen, nicht aber bei Friedrich von Bodelschwingh, um den Grüber warb. Institutionalisiert wurde die Hilfsstelle erst durch die staatliche Anerkennung im Dezember 1938: Nach der Reichspogromnacht sollte sie die Auswanderung von evangelischen „Nichtariern“ befördern. Beteiligt war sie auch an den „Kinderverschickungen“ „nichtarischer“ christlicher, aber auch jüdischer Kinder nach England. Zu solchen Zwecken dienten ökumenische Kontakte, vor allem zu Bischof Bell, aber auch in andere Länder. Ein spezielles Problem resultierte daraus, dass die Verantwortlichen auf staatlicher Seite die christlichen Hilfsstellen für getaufte Juden am liebsten kurzerhand in die „Reichsvereinigung der Juden“ integriert hätten, was immerhin abgewendet werden konnte. Eine engere Zusammenarbeit mit der Reichsvereinigung war das Ergebnis. Sie betraf auch den Aufbau einer „Familienschule“ für Kinder aus betroffenen evangelischen und katholischen Familien. Die erste Leiterin dieser Schule war Klara Hunsche, eine von mehreren mutigen „Vikarinnen“, also nichtordinierten Theologinnen

Dass Grüber bei der Kirche und der Inneren Mission keinen festen Rückhalt fand, gehört zur Tragik der Hilfsstelle. Relativ frei agieren konnte sie ohnehin nur, solange ihre Arbeit den Interessen des Staates und seiner untergeordneten Stellen entsprach, also der Auswanderung förderlich war. Als mit dem Beginn des Zweiten Weltkrieges zuerst die Deportation und dann die Vernichtung der Juden obenan auf der politischen Agenda standen, war die Arbeit der Hilfsstelle überflüssig; sie wurde geschlossen. Grüber, der nach dem Krieg als Beauftragter der EKD bei der Regierung der DDR eine neue Funktion erhielt, wurde in Sachsenhausen eingesperrt, Werner Sylten wurde nach Dachau gebracht und 1942 in der Tötungsanstalt Schloss Hartheim bei Linz ermordet.

Über Syltens Schicksal und das anderer informiert der zweite Teil des Buches, der zu 14 Personen jeweils einen tabellarischen und einen ausführlichen Lebenslauf bietet. Hier finden sich Schicksale wie das der Studienrätin Margarete Draeger: Sie stammte aus protestantischem Elternhaus, galt aufgrund ihrer Vorfahren als Jüdin und wurde 1933 zwangspensioniert. 1934 ließ sich ihr Mann von ihr scheiden und gab sie damit der Verfolgung preis. Margarete Draeger leitete die „Familien-schule“ und wurde 1944 in Auschwitz ermordet. Der Ministerialrat Paul Heinitz wurde 1934 zwangspensioniert. Er leitete die Abteilung für Auswanderung im Büro Grüber. Während seine „arische“ Frau bei ihm blieb, obwohl sie ihre Stellung wegen der Ehe mit einem „Nichtarier“ einbüßte, verlor der ebenfalls für Auswanderer zuständige Kaufmann Werner Hirschwald durch Ehescheidung den – wenn auch stets gefährdeten – Schutz einer „privilegierten Mischehe“.

Der dritte Teil des Buches, der Geschichte der Hilfsstelle in den Nachkriegsjahren gewidmet, thematisiert noch einmal das Verhältnis zur Kirche und insbesondere das zum von Eugen Gerstenmaier geleiteten Hilfswerk der EKD. Hier kam die Schuldfrage ins Spiel, die von Grüber und anderen gestellt wurde, nicht zuletzt, um für die ehemals verfolgten „Nichtarier“ Nothilfe und Hilfe zur Wiedereingliederung zu organisieren, zumal sich Gerstenmaier weigerte, sie als besonders unterstützungswürdige Gruppe anzuerkennen. Die jüdischen Hilfsorganisationen wiederum werden mit den Worten Curt Radlauer, des wichtigsten Mitarbeiters Grübers, kritisiert, weil sie die evangelischen „Nichtarier“ nicht an den Spenden aus dem Ausland teilhaben ließen, obwohl diese doch genauso gelitten hätten wie die Juden – eine heute wie damals fragwürdige Nivellierung. Die Erinnerungen Walter Syltens ergänzen die Ausführungen

über die soziale Arbeit der Hilfsstelle bis in die Gegenwart hinein.

Leipzig

Klaus Fitschen

Catherine Maurer: Der Caritasverband zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des caritativen Katholizismus in Deutschland, Freiburg i. Br.: Lambertus Verlag 2008. / 328 S. Brosch., ISBN 978-3-7841-0970-1.

In der neueren sozialgeschichtlichen Forschung ist die Geschichte der Wohlfahrtsverbände ein prominentes Thema. Umso erstaunlicher ist es, dass bisher eine zusammenhängende Darstellung der Geschichte der Caritas, des katholischen Wohlfahrtsverbandes, gefehlt hat. Sie wird nun für die Zeit bis zum Beginn der NS-Herrschaft in der vorliegenden Arbeit geliefert, die an der Sorbonne als geschichtswissenschaftliche Dissertation eingereicht wurde. Geformt im Kulturkampf und darauf bedacht, die eigene Gemeinschaft innerhalb der konfessionellen Schranken zu stabilisieren, gelten die Einrichtungen der Caritas rückblickend als eine zentrale Organisation des katholischen Milieus. Das war zu Beginn ihrer Tätigkeit noch nicht absehbar, ihre Anfänge waren eher mühsam. Erst im Gefolge des Ersten Weltkriegs gelang es den Protagonisten, vom Episkopat anerkannt zu werden und von Seiten der staatlichen Stellen die für eine breite öffentliche Tätigkeit notwendige Förderung zu erhalten. Daraus ergibt sich die klare Gliederung der Arbeit: Nach einer knappen Einleitung werden im ersten Teil die Entstehung der Caritas, deren Voraussetzungen und der schwierige Weg zur Anerkennung geschildert, der zweite Teil beschreibt dann unter der Überschrift „Aufschwung“ die Zeit des Ersten Weltkriegs und der Weimarer Republik.

Die Männer der ersten Stunde – Frauen war noch nicht dabei – gehörten zur Elite des deutschen Katholizismus; sie nahmen das Ungenügen der traditionellen katholischen Wohlfahrtseinrichtungen wahr, gerade im Vergleich mit protestantischen Einrichtungen und der öffentlichen Fürsorge. Hier sahen sie auch ihre Vorbilder, neben der Inneren Mission auch in französischen Wohlfahrtseinrichtungen; der Blick nach Frankreich legte sich von Freiburg und aus dem Rheinland, den beiden ersten Zentren der Caritas, nahe. Im deutschen Katholizismus war die traditionelle Wohlfahrtspflege nie grundsätzlich in Frage gestellt worden, vielmehr hatten der erfolgreiche Ausbau der Pflegeorden seit dem frühen 19. Jahrhundert und der Zusammenschluss Betroffener in ständisch aufgebauten Vereinen die Illusion nähren können, dass eine

schlagkräftige karitative Organisation überflüssig sei. Anfangs waren an der Caritasarbeit vor allem Angehörige des katholischen Bildungsbürgertums interessiert, die die aktuellen Probleme der modernen Gesellschaft wahrnahmen und ihnen offensiv begegnen wollten, auch wenn sie dafür Argumente und Überlegungen von Kirchenfeinden übernehmen mussten. Die Furcht der Bischöfe, dass der Caritasverband die bischöfliche Autorität in ihrer Diözese beschneiden könne, erwies sich als besonderes Problem für die Gründer, unter denen sehr bald der Freiburger Domkapitular Lorenz Werthmann hervorragte. Ihm gelang es, die Vorbehalte auszuräumen und den Verband als theologisch rechtgläubige Institution darzustellen. Eine kompliziert-komplexe Satzung, die ein Mitwirkung von Einzelmitgliedern, Anstalten und Korporationen vorsah, konnte die Furcht vor einem karitativen Zentralismus verringern. Notwendig war vor allem die Überwindung der lokalen Schwäche des Verbandes, denn nur durch möglichst viele Einzelmitglieder konnten zunächst die Gelder aufgebracht werden, die für den Ausbau der Verbandes, seine Publikationen und Schulungsmöglichkeiten nötig waren.

Der Erste Weltkrieg veränderte die Grundlagen der Caritasarbeit. Der Verband bewährte sich bei der Organisation der praktischen Arbeit, wichtiger war noch, dass die Fuldaer Bischofskonferenz 1917 bereit war, den Caritasverbandes als „legitime Zusammenfassung“ der karitativen Arbeit in den Diözesen anzuerkennen. Ebenso wichtig war die Anerkennung durch die staatlichen Stellen. Stärker als das protestantisch geprägte Kaiserreich verstand sich die Weimarer Republik als Wohlfahrtsstaat, in dem das Zentrum als politische Interessenvertretung der deutschen Katholiken eine Schlüsselstellung einnahm, stellte es doch von 1920 bis 1928 den für die Sozialpolitik verantwortlichen Reichsarbeitsminister, den Priester Heinrich Brauns. In Zusammenarbeit mit der Inneren Mission errang der Caritasverband bald eine führende Stelle unter den Wohlfahrtsverbänden, fungierte oft genug als deren Stimmführer und konnte durch die Verteilung staatlicher Zuschüsse an die ihm angeschlossenen Einrichtungen auch eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber den Diözesanverwaltungen und regionalen Interessen wahren. Auf diese Weise blieb erkennbar, dass die Caritas nicht mit der Amtskirche identisch war, auch wenn das Führungspersonal mehrheitlich aus Geistlichen bestand und in den anderen katholischen Organisationen gut verankert war. Mit dem Ausbau der eigenen Organisation ging eine deutliche Professionalisierung der Mitarbeiter einher, die die Durchsetzungskraft des Verbandes

erhöhte. All dies rief die Kritiker auf den Plan, die auf die Gefahren der Bürokratisierung und der Professionalisierung hinwiesen und fragten, ob die Caritas noch wirklich ein katholisches Profil habe. Solche Fragen konnten die Verantwortlichen der Caritas aus der Anfangsphase der Caritasarbeit zur Genüge, daher konnten sie auf die seinerzeit benutzten Argumente zurückgreifen und ohne große Mühe diese Angriffe zurückweisen. Die Caritas war zu einer zentralen Agentur des katholischen Milieus in Deutschland geworden.

Am Beispiel der Caritas macht die VfN die Bedeutung der konfessionellen Wohlfahrtsarbeit deutlich. Zusammen mit der Inneren Mission gelang es der Caritas, die duale Struktur der Wohlfahrtsarbeit in Deutschland dauerhaft zu sichern. Vermittelt durch ihre Sozialverbände beteiligten sich die Kirchen an der Ausbildung des modernen Sozialstaats, ja prägten ihn zu einem guten Teil. Erfreulicherweise beschränkt sich die VfN nicht auf eine Institutionengeschichte, sondern bettet diese in eine soziologisch angelegte Darstellung des Milieus ein, in dem die Caritas agierte. Dabei werden auch die prägenden Vorstellungen der Verantwortlichen im Umfeld der deutschen Gesellschaft zwischen 1890 und 1933 gut herausgearbeitet. Tabellen zur Mitgliederbewegung, zu deren regionaler Verteilung und zum Finanzaufkommen sowie ein Anhang mit den Satzungen des Verbandes ergänzen die Darstellung; Orts- und Personenregister beschließen das Buch.

Hannover

Hans Otte

Thomas Thorak: Wilhelm Weskamm. Diasporaselsorger in der SBZ/DDR, Würzburg: Echter 2009

In der Diskussion über das Verhalten der katholischen Kirche in totalitären Diktaturen wird oftmals übersehen, dass die Bischöfe weniger politisch als vielmehr seelsorgerisch handelten. Dies herauszuarbeiten ist das Ziel der vorliegenden biografischen Studie, einer an der Theologischen Fakultät der Universität Erfurt angenommenen kirchenhistorischen Dissertation (2). Sie rückt den Lebensweg des fast vergessenen Berliner Bischofs Weskamm in den Mittelpunkt. Das Beispiel ist gut gewählt: Über den aus der hessischen Diaspora des Paderborner Erzbistums stammenden und vor seiner Berliner Bischofszeit (1951–1956) als Propst und Weihbischof in Magdeburg wirkenden Weskamm liegen nur wenige archivistisch gestützte Untersuchungen vor. Diese konzentrieren sich aber vornehmlich auf sein kirchenpolitisches Wirken und arbeiten dessen seelsorglich motivierte Zurückhaltung in den

vom sozialistischen Kirchenkampf bestimmten Jahren der frühen DDR heraus; Weskamms Maxime unterschied sich von der seines Vorgängers wie seines Nachfolgers im Amt, der Berliner Kardinäle von Preysing und Döpfner. Thorak bestätigt diesen Befund durch seine intensiven Quellenforschungen und spricht von einem „auf politischer Abstinenz beruhende[n] pastoral[e] Ansatz Weskamms“ (352).

Im Anschluss an ein Lebensbild Weskamms (9–54: „Biographisches“) entfaltet der Verfasser seine These in vier systematisch angelegten Kapiteln, in denen die pastoralen Grundanliegen Weskamms beschrieben werden: eine theologisch fundierte Diasporaseelsorge (55–114: „Theologische Ansätze“), das Bemühen um die Einheit des Bistums Berlin und Deutschlands (115–164: „Dienst an der Einheit – Geteiltes Deutschland, geteiltes Bistum“), Aufbau und Organisation eines Ausbildungsnetzes für katholische Priester (165–218: „Programmatische Zukunftsorientierung“) und die Einigung der Ordinarien unter dem Dach einer ostdeutschen Regionalkonferenz (217–270: „Zentralisierung der Kirchenleitung in der DDR“). Erst das letzte Kapitel befasst sich mit der „Kirche im diktatorischen Staat“ (271–346) und unterstreicht anhand ausgewählter, schon bekannter kirchenpolitischer Konfliktfelder, dass Weskamm trotz politischer Abstinenz keineswegs ein „unpolitischer“ Bischof war. Ob dieser damit auch die Fundamente für den kirchenpolitischen Kurs Kardinal Bengschs (1961–1979) legte (345), wie u. a. die Stichworte „Einheit“ und „Zentralisierung“ andeuten, bedürfte weiterer Nachforschungen über den nach der Zäsur des Mauerbaus unter anderen Bedingungen entschlossen agierenden Berliner Kardinal.

Insgesamt wird durch die Studie deutlich, wie zahlreich und vielfältig die Herausforderungen waren, denen sich Weskamm vor allem als Bischof von Berlin gegenüber sah, aber auch welche neuen Anstöße auf ihn zurückgehen. Dennoch bleibt ein unbefriedigender Gesamteindruck. Dafür sind vor allem zwei Gründe ausschlaggebend: Zum einen verfolgt Thorak sein angepeiltes Ziel, die leitmotivische „Innenseite“ im Handeln Weskamms herauszuarbeiten, nicht konsequent genug. Zum anderen erscheint die hervorgehobene kirchenpolitische Führungsgestalt innerhalb der katholischen Kirche der DDR unzureichend begründet.

Zum ersten Punkt: Das Hauptfundament der Studie bilden nicht seelsorgliche, sondern kirchenpolitische Quellen. Der Verfasser wertet insbesondere jene Akten aus, die er in den Nachlässen Weskamms und des Paderborner

Erzbischofs Jaeger gefunden hat; hinzu kommen einige wenige, die Vorgänge in der DDR betreffende Akten des Kölner Kardinals Frings. Schließlich zieht Thorak die für seine Leitfrage nur begrenzt aussagekräftigen Protokolle der ostdeutschen Berliner Ordinarienkonferenz heran. Bei den seelsorglichen Quellen hingegen handelt es sich fast ausschließlich um gedrucktes Schrifttum aus der Feder Weskamms. Ansprachen, Hirtenschreiben und seelsorgliche Anweisungen des Bischofs bleiben unberücksichtigt, ebenso diözesane Seelsorgsakten zur kirchlichen Verwaltung, zum Klerus, Organisationen, Schule, Presse, Seelsorge, Liturgie sowie Finanzen.

Infolgedessen bietet das Kapitel über die „Theologischen Ansätze“ zwar interessante Einblicke in das theologische und seelsorgliche Denken Weskamms. Der Autor führt wichtige Stichworte wie „Katholische Aktion“, „liturgische Erneuerung“, „Ökumene“, „Priestertum aller Getauften“ an und gruppiert sie um Weskamms bischöflichen Wahlspruch „Aedificare Corpus Christi“ herum. Er lotet sie jedoch in ihrer faktischen Bedeutung für das alltägliche kirchliche Leben nicht aus. Dementsprechend wird auch das prägende persönliche Umfeld des Berliner Bischofs, das sich keineswegs nur auf den Berliner Theologen Pinski und den jungen Magdeburger Seelsorgeamtsleiter und späteren Erfurter Bischof Aufderbeck beschränkte, lediglich skizziert.

Die weiteren Ausführungen (115–270) nehmen zwar ebenfalls wichtige pastorale Themen auf. Sie erscheinen aber nicht als konsequente Umsetzung von Weskamms pastoralem Denken. Dazu hätte es aufschlussreich sein können, die katholische Kirche im geteilten Deutschland der 1950er Jahre aus pastoraler Perspektive (erodierende Mehrheitsmilieus hüben und „doppelte Diaspora“ drüben) zu betrachten, die theologische, spirituelle und ästhetische Innenseite der von Erich Kleineidam aufgebauten, zukunftsweisenden Priesterausbildung zu behandeln oder den weiteren Ausbau der Seelsorge und Verwaltung in der Diaspora Berlins bzw. der übrigen DDR vergleichend zu problematisieren. Das in den 1950er Jahren noch eng mit dem Erzbistum Paderborn verbundene Kommissariat Magdeburg sowie das noch nicht vollständig geteilte Bistum Berlin hätten dafür idealtypische „Laboratorien“ geboten. Solche Perspektiven werden aber dadurch verdeckt, dass der Autor allzu sehr auf jene Gegner Weskamms im Berliner Domkapitel abhebt, die dessen kirchenpolitischen Kurs hinter seinem Rücken zu unterminieren suchten. Damit aber rückt unweigerlich der Staat-Kirche-Konflikt und die Frage nach dem richtigen kirchenpolitischen „Kurs“ in das Zentrum seiner Argumentation.

Das führt zum zweiten Punkt: Im Rahmen dieser Argumentation streicht Thorak die Bedeutung heraus, die Weskamm für die Zentralisierung der katholischen Kirchenleitung in der DDR hatte. Ob dieser Führungsanspruch des Berliner Bischofs auch von den übrigen Mitgliedern der Berliner Ordinarienkonferenz fraglos mitgetragen wurde, bleibt undeutlich. So sind beispielsweise zu bedenken: die erhebliche Skepsis, die der Paderborner Erzbischof Jaeger Weskamms Aufbau eines Regionalpriesterseminars entgegenbrachte, die Schwierigkeiten, einheitliche pastorale Leitlinien in der Jugendweihe-Frage zu erarbeiten, die Auftritte des Erfurter Generalvikars am Rande der Parteitage der Ost-CDU oder nicht zuletzt das beinahe jegliche Kooperation unterlaufende Verhalten des Meißener Bischofs Wienken. Ob darüber hinaus – im Gegensatz zur bisherigen Forschungsmeinung – Weskamm die richtungweisende kirchenpolitische Handlungsmaxime von der politischen Abstinenz des Klerus entscheidend präzisiert und für die katholische Kirche in der DDR verbindlich gemacht hat (sog. „Weskamm-Erlass“), ist zweifelhaft. Thoraks geführter Nachweis scheitert daran, dass er die „Erklärungen zu Zeitfragen“ fälschlich und entgegen bereits vorliegender Forschungsergebnisse in das Jahr 1954 einordnet anstatt sie auf den 2. Juli 1957 und damit in die Amtszeit von Weskamms Amtsnachfolger Döpfner zu datieren (vgl. Akten Deutscher Bischöfe seit 1945. DDR 1957–1961, bearb. von Thomas Schulte-Uberg, Dok. 50, S. 144f.; M. Höllen, *Loyale Distanz*, Bd. 2, S. 59, Anm. 140, wo die in Band 1 irrtümlich vorgenommene Einordnung in das Jahr 1954 korrigiert wird).

Alles in allem eröffnet die biografische Studie über Wilhelm Weskamm aufschlussreiche Einsichten in das Leben und Wirken eines Bischofs, der sich unter schwierigen kirchenpolitischen Rahmenbedingungen in erster Linie als Diasporaseelsorger verstand. Dieser Perspektive auch am Beispiel anderer „Diasporabischöfe“ in Ost wie West nachzugehen, erscheint lohnenswert. Die Befunde über die kirchenpolitische Bedeutung des Berliner Bischofs bestätigen bereits erreichte Forschungsergebnisse, wobei einzelne gravierende Mängel den Gesamteindruck trüben.

Bonn

Christoph Kösters

Wagner-Höher, Ulrike-Johanna: *Die Benediktinerinnen von St. Gabriel/Bertholdstein (1899–1919)* (Studien zur monastischen Kultur, Bd. 1), St. Ottilien: EOS 2008. XLIII, 618 S., 51 Abb., kart., ISBN 978-38306-7343-9

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine umfangreiche und gründliche Studie zur Geschichte der Benediktinerinnenabtei St. Gabriel/Bertholdstein, die im Jahr 2007 in Graz als Dissertation im Fach Kirchengeschichte eingereicht wurde. Wenn auch – wie bereits dem Titel des Buches zu entnehmen ist – der Schwerpunkt auf die Anfänge des Klosters in Smichov bei Prag gelegt wurde, ist die spätere und durchaus interessante Entwicklung bis (fast) zur Gegenwart keineswegs ausblendet.

Als Stifterin des Klosters gilt die Gräfin Gabrielle von Swéerts-Spork (1847–1884), deren Vermögen nach ihrem Tod für die Gründung des Klosters verwendet wurde. Man könnte aber auch von einer Familienstiftung sprechen, da ohne die aktive Unterstützung der Mutter und der Schwester der Stifterin, Gräfin Adele von Nostiz und Gräfin Josephine von Chotek, dieses Projekt wohl nie realisiert worden wäre. Auf die Stifterin gehen auch intensive Kontakte zur Beuronener Kongregation zurück, die im Jahr 1880 die ehemalige Abtei Emaus wiedererrichtet und sich damit ein eigenes Standbein in Prag geschaffen hatte. Es war daher nur folgerichtig, das geplante Frauenkloster mit Hilfe von Beuron zu errichten und in dessen Verband zu integrieren. St. Gabriel wurde überhaupt das erste Frauenkloster innerhalb der Beuronener Kongregation, deren Konstitutionen erst 1884 von Rom bestätigt wurden.

1887 wurde ein Grundstück für den Klosterbau in Smichov bei Prag angekauft und im folgenden Jahr mit den Bauarbeiten begonnen. Im Juli 1887 reiste der Erzabt der Beuronener Kongregation, Maurus Wolter, nach Salzburg und erbat sich von der Äbtissin des Benediktiner-Frauenstifts Nonnberg, Magdalena Klotz, eine Gründungsfamilie für das geplante Kloster. Dieser Bitte wurde auch entsprochen, weshalb am 12. November 1889 von Salzburg aus fünf Chorschwestern, eine Postulantin, zwei Laienschwestern und drei Kandidatinnen nach Smichov aufbrachen. Zur Priorin (und späteren ersten Äbtissin) wurde Adelgundis Berlinghoff bestimmt. Das Salzburger Frauenstift stellte nicht nur die Gründungsfamilie, sondern nahm auch Einfluss auf den Bau des Klostergebäudes und die Gestaltung der Konstitutionen dieser Klostergründung in Böhmen. Bei der Ausarbeitung der Konstitutionen kam allerdings der Beuronener Einfluss stärker zu tragen, was an einer merklichen Verschlechterung der Stellung der Laienschwestern erkennbar ist. Dies dürfte auch der Grund gewesen sein, weshalb die beiden Salzburger Laienschwestern 1893 wiederum in das Mutterkloster zurückkehrten.

Was zunächst noch fehlte, war die staatliche und kirchliche Bewilligung der Klostergründung. Letztere erfolgte am 29. November 1889 durch eine vom Prager Erzbischof Kardinal Franz de Paula Schönborn ausgestellte Urkunde, wonach der Beuronener Erzbischof bzw. seine Delegierten zur Leitung des Klosters St. Gabriel und zur Ernennung der Beichtväter ermächtigt wurden. Auch überließ der Prager Erzbischof Beuron die gesamte Rechtsprechung. Die staatliche Zustimmung zur Errichtung einer Benediktinerinnenniederlassung in Smichov wurde erst am 12. Juli 1893 erteilt.

Die Gründung von St. Gabriel erfolgte in unruhigen Zeiten. Der aufkommende tschechische Nationalismus und die ständigen Spannungen mit der deutschen Minderheit in Böhmen verhinderten, dass das von deutschsprachigen Nonnen errichtete Kloster von der in der Umgebung wohnenden tschechischen Bevölkerung freundlich aufgenommen wurde. Die Nonnen hatten sogar mit häufigen Schikanen zu kämpfen, Diebstähle und Bosheitsakte machten den Schwestern das Leben schwer. Obwohl die spirituelle, materielle und personelle Entwicklung des Klosters, das 1891 vom Papst zur Abtei erhoben wurde, äußerst positiv verlief, begann sich allmählich die Unhaltbarkeit des gewählten Standortes abzuzeichnen. Der Erste Weltkrieg und die tschechoslowakische Staatsgründung beschleunigten noch diese Entwicklung und zwangen die Äbtissin, an eine Verlegung des Standortes zu denken.

Im zweiten Halbjahr 1918 bot sich die Gelegenheit, in der Steiermark das Schloss Bertholdstein zu sehr günstigen Konditionen zu erwerben. Der Kaufvertrag wurde zunächst von der Gräfin Eleonore von Lamberg unterzeichnet, von der die Benediktinerinnen im Dezember 1919 das Schloss mit den zugehörigen Liegenschaften auch formalrechtlich übernahmen. Bereits am 1. Jänner 1919 sandte Äbtissin Adelgundis eine Vorhut, bestehend aus fünf Chorschwestern und vier Laienschwestern nach Bertholdstein, um die Übersiedlung des gesamten Konvents vorzubereiten. Unterstützt wurden die Schwestern in der Steiermark von zwei Mönchen des Klosters Emaus, die bereits im Dezember 1918 nach Österreich abgereist waren. Seitens des jungen tschechoslowakischen Staates wurden die Abwanderungspläne der Nonnen gerne gesehen und sogar aktiv unterstützt, indem man ihnen für ihr Klostergebäude einen durchaus angemessenen Kaufpreis bot und ihnen sogar gestattete, das gesamte Inventar des Klosters bis hin zum Vieh aus der eigenen Landwirtschaft in das Ausland mitzunehmen. Äbtissin Adelgundis verließ das Kloster St. Gabriel am 25. Februar 1919, die restlichen Ordensmit-

glieder folgten ihr am 7. bzw. 26. Mai 1919 nach, obwohl aus der Steiermark die Nachricht eingetroffen war, dass wegen der drückenden Lebensmittelnot ein Kommen noch vor der Ernte nicht angeraten erscheine. Die Regierung in Prag drängte jedoch auf baldige Räumung des von ihr gekauften Gebäudes, was einen weiteren Aufschub der Abreise unmöglich machte.

Trotz der widrigen Umstände in der Nachkriegszeit erwies sich die Übersiedlung des Klosters als eine richtige Entscheidung. Die rechtzeitige Suche nach einem alternativen Standort und die geschickten Verhandlungen mit der Regierung in Prag ersparten den Benediktinerinnen ein ähnliches Schicksal wie den Mönchen von Emaus, deren Kloster aufgehoben wurde. Der Konvent von Emaus verteilte sich auf verschiedene Niederlassungen der Beuroner Kongregation, einige Mönche flohen in das ebenfalls zu Beuron gehörige Kloster Seckau. Die Umstellung für die Nonnen von St. Gabriel war jedoch enorm. Aus einem für ihre monastische Lebensweise perfekt geeigneten Stadtkloster übersiedelten sie in eine baufällige mittelalterliche Burg, die weitab von jedem kulturellen Zentrum lag und den Bedürfnissen der Klosterfrauen in keiner Weise entsprach. Die notwendigen „Anpassungsarbeiten verschlangen über Jahre hinweg die physischen und psychischen Kräfte der Nonnen“ (S. 380).

Kaum hatte man sich in der neuen Heimat eingelebt, sahen sich die Benediktinerinnen erneut durch die kirchenfeindlichen Tendenzen des Nationalsozialismus bedroht. 1941 wurde die Abtei beschlagnahmt, deren Vermögen eingezogen und die Nonnen als „Volks- und Staatsfeinde“ des Gaues verwiesen. Auf insgesamt 15 Ordenshäuser in Österreich und Deutschland aufgeteilt, konnten die ersten Ordensmitglieder erst in der zweiten Hälfte des Jahres 1945 in die Burg Bertholdstein zurückkehren, die sich – nachdem sie von den Russen als Kriegsgefangenenlager verwendet worden war – in einem desasteriösen Zustand befand. Erneut musste alle Energie für den Wiederaufbau aufgewendet werden und dies trotz eines zunehmenden personellen Engpasses. So gehörten der Abtei im Jahr 1919, als der Konvent von Smichov nach Bertholdstein übersiedelte, trotz der Tochtergründung St. Hildegard in Eibingen noch 54 Chorfrauen und 41 Laienschwestern an. Im Jahr 2006 zählte man gerade noch elf Nonnen und eine Postulantin, für die sich die Gebäude der Burg Bertholdstein als überdimensioniert und weiterhin unpraktisch erwiesen. Aus diesem Grund suchten die Benediktinerinnen lange Zeit einen neuen Standort für ihr Kloster. Über zwanzig Objekte wurden vergeblich begut-

achtet, schließlich gaben sie – so die Autorin – „die Suche auf. Die Kräfte schwanden, sodass auch grundlegende Änderungen nicht mehr in Angriff genommen werden konnten“ (S. 369).

Da die Dissertation von Frau Wagner-Höher im Jahr 2008 im Druck erschienen ist, halte ich es für sehr bedauerlich, dass die Verfasserin offensichtlich keine Möglichkeit gefunden hat, die jüngsten Entwicklungen in der Geschichte des Klosters noch in ihre Arbeit miteinzubeziehen oder zumindest im Vorwort zu erwähnen. Denn noch einmal fanden die Nonnen die Kraft für grundlegende Veränderungen. Die Schwestern beschlossen nämlich, die Burg Bertholdstein zu verlassen und innerhalb der Diözese Graz-Seckau einen neuen Standort zu suchen. Diesen fanden sie in St. Johann bei Herberstein, unmittelbar neben einem diözesanen Bildungshaus (Erholungs- und Bildungszentrum „Haus der Frauen“). Im Oktober 2007 traf ein Dekret aus Rom ein, das die notwendige Erlaubnis für diesen Schritt erteilte. Eine Genehmigung war unter anderem deshalb erforderlich, da die Benediktinerinnen von St. Gabriel/Bertholdstein auch ihre rechtliche und spirituelle Zugehörigkeit ändern wollten. Sie schieden in der Folge aus der Beuroner Kongregation aus und schlossen sich der Föderation der Schwestern von der Hl. Lioba an. Am 6. Jänner 2008 errichtete der Grazer Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari das selbständige „Priorat der Benediktinerinnen von der hl. Lioba Kloster St. Gabriel“. Ende November 2008 verließen die Nonnen Bertholdstein und bezogen ihr neugebautes Klostergebäude in St. Johann bei Herberstein.

Die 381 Seiten umfassende Abhandlung wird ergänzt durch ein Quellen- und Literaturverzeichnis (S. XV–XLIII), einen umfangreichen Anhang (Schwesternliste, S. 385–397; Lebensbilder – Die Nonnen von St. Gabriel in den Jahren 1889–1919, S. 398–481; Dichtungen, S. 482–485; Übersicht über Reisen der Äbtissin Adelgundis und Besuche aus anderen Klöstern, S. 486; Die Unterschiede in den Konstitutionen von Nonnberg und Beuron, S. 487–492; Urkunden, S. 493–515; Visitationsbericht, S. 516; Glossar, S. 517–524; Marcellina Korb: Aus der Baugeschichte von St. Gabriel in Prag, S. 525–583; Freiburger Chronik, S. 584–602), ein Bildverzeichnis (S. 603–605) sowie ein Personen- (S. 607–615) und ein Ortsregister (S. 616–618). Alles in allem handelt es sich bei der gegenständlichen Publikation um eine gut lesbare, detaillierte und kenntnisreich geschriebene Klostergeschichte und zugleich um einen wertvollen Beitrag zur Kirchengeschichte des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts.

Salzburg

Alfred Rinnerthaler

Wolf, Hubert: *Papst & Teufel*. Die Archive des Vatikans und das Dritte Reich. München: C. H. Beck, 2008, 360 S., Geb., ISBN 978 3 406 577 420.

Nachdem der Münsteraner Kirchenhistoriker Hubert Wolf seit Jahren schon seine neuesten römischen Quellenfunde verstreut präsentiert hat, findet man diese nun gebündelt in seinem Sammelband. Dabei greift er auch auf Ergebnisse der in Rom forschenden Kollegen Th. Brechenmacher und D. Burkard zurück. W. bemüht sich um eine leicht lesbare Darstellung, die er auflockert durch Fotos der Hauptakteure und bedeutender Gebäude, Faksimiles zentraler Dokumente, eine orientierende Zeittafel historischer Daten und eine geographische Karte sowie einen überschaubaren Anmerkungsapparat, ausgewählte Literatur und ein Personenregister.

W. nimmt die Leserschaft sozusagen von der Antragstellung bis in den Lesesaal der Vatikanischen Archive mit, bevor er fünf Themenblöcke vorstellt aus den bisher zugänglichen Beständen, also jenen bis zum Tod Papst Pius' XI. im Februar 1939. W. möchte den spezifisch römischen Blick auf Deutschland zwischen 1917 und 1939 und die internen Diskussionen der Kurie exemplarisch erschließen. Dazu dienen ihm vor allem die Nuntiaturreporte, die E. Pacelli, nachmaliger Kardinalstaatssekretär und späterer Papst Pius XII., und seine Nachfolger A. Vasallo di Torregrossa und C. Orsenigo verfassten, zudem Akten der Kongregationen, insbesondere des Staatssekretariats, des Hl. Offiziums, der Ritenkongregation sowie Unterlagen Kardinalstaatssekretär Pacellis, die er im Anschluß an Unterredungen mit Pius XI. und nach Audienzen für Vatikanbotschafter anfertigte. W. bleibt stets nah an der Quelle, zitiert sie ausgiebig wörtlich oder paraphrasiert und begleitet sie kommentierend. Da er jeweils brisante Themen aufgreift und es versteht, sie als „Fälle“ zu enthüllen, wird die Lektüre immer wieder mit spannenden Passagen belohnt.

So erfährt man bezogen auf die Nuntiaturreise in München und Berlin, mit welchen Vorgaben Pacelli 1917 nach Deutschland entsendet wurde und mit welchem Deutschlandbild er 1929 nach Rom zurück kehrte. Prägend für Pacellis späteres Handeln war das Scheitern des Friedensappells Papst Benedikts XV., da der Nuntius selbst die Gespräche mit der deutschen Seite geführt hatte. Daraus zog er als zukünftige Handlungsmaxime, strikte Neutralität in politischen Fragen zu wahren. Wichtig war ihm der Abschluß der Länderkonkordate und die Neubesetzung der Bischofsstühle mit Rom genehmen Kandidaten ohne staatliche und ortskirchliche Einmischung, wie es das

neue, von ihm mit erarbeitete Kirchenrecht (CIC 1917) nahe legte, sowie die Durchsetzung des römischen Zentralismus. Pacellis Charakterisierungen der Bischöfe, so des Breslauer Kardinals A. Bertram, sind in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich. W. verdeutlicht Pacellis Präferenzen durch einen Vorgriff auf die Ernennungen in der NS-Zeit, für die beispielhaft der Eichstätter und spätere Berliner Bischof K. Graf von Preysing steht, der Pacelli seit München eng vertraut war. Erhellend ist es nicht zuletzt, wie Pacelli die Münchener Räterepublik aus nächster Nähe erlebte und sie als „sehr harte russisch-jüdisch-revolutionäre Tyrannei“ geißelte (93). „Antisemitische Stereotype“, so W.s ungeschminktes Urteil (93).

Ähnlich deutliche Worte wählt er im zweiten Themenblock, in dem er den Reformversuch der Priestervereinigung „Amici Israel“ behandelt, die Karfreitagsfürbitte für die Juden vom „pro perfidis Judaeis“ – dem laut W. „liturgischen Antisemitismus“ (111) – zu befreien. Obgleich die Liturgische Kommission den Reformvorschlag 1928 begrüßte, lehnte das Hl. Offizium diesen ab. „Ausgesprochene Antisemiten“ und „Antizionisten“ seien in diesem innerkurialen Konflikt „erklärten Judenfreunden“ und Unterstützern des Zionismus gegenüber gestanden. Die „Amici Israel“ wurden verboten, die Unterstützer zum Widerruf gezwungen. Kardinal R. Merry del Val bediente sich im übrigen in seinen Stellungnahmen der „antisemitischen Rhetorik“ (122). Papst Pius XI. aber wollte gerade diesen Eindruck in der Öffentlichkeit vermeiden, so dass im Aufhebungsdekret ausdrücklich der moderne Antisemitismus verworfen wurde, was dennoch ein „Armutzeugnis“ (138) war, denn das Fanal gegen den Antisemitismus in der katholischen Liturgie blieb aus. In der Folge wurde die Trennung in einen „kirchlich verbotenen ‚bösen‘ biologisch begründeten Rassenantisemitismus und einen kirchlich erwünschten ‚guten‘ theologisch begründeten Antisemitismus“ (134) vertreten.

Bezogen auf die Vorgeschichte des Reichskonkordats 1930–1933 kann W. aufgrund der zugänglichen, überlieferten römischen Quellen L. Volks alte These bestätigen, dass es offenbar kein „Junktim“ (174) gab, in dem Pius XI. oder Pacelli das Zentrum zur Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz und die deutschen Bischöfe zur Rücknahme ihrer NS-Verurteilung veranlaßt hätten, um im Gegenzug Pacellis „geliebtes Reichskonkordat“ (146) abschließen zu können.

Die Stellung der römischen Kurie zur Judenverfolgung in Deutschland bis 1939 untersucht W. anhand der Reaktionen im Jahr 1933 auf den Aprilboykott jüdischer Geschäfte und den „Arierparagrafen“ sowie

anhand der Bittbriefe von Edith Stein und jüdischer Persönlichkeiten wegen des geforderten öffentlichen Eintretens Pius' XI. gegen die Unrechtsmaßnahmen. Auch die Berichte Orsenigos bezüglich der Nürnberger Rassegesetze 1935 und der „Reichskristallnacht“ 1938, jenen „antisemitischen Vandalismus“ (233), sowie die Pläne Pius' XI., eine Enzyklika gegen den Rassismus zu veröffentlichen, nimmt W. in den Blick. Durchgängig taucht in den Dokumenten die Frage auf, ob Rom noch weiter „schweigen“ dürfe angesichts des offen begangenen Unrechts, das mithin nicht nur von Bittstellern, sondern auch von Orsenigo, Pacelli und Pius XI. als solches gesehen wurde, denn man war darüber stets „bestens“ (206) informiert. Ein Abwägen aller Umstände führte dazu, das Sprechen den deutschen Bischöfen zu überlassen. Als Pius XI. später den Entschluß faßte, nun endlich zu reden und die von ihm ohne Pacellis Mitwissen in Auftrag gegebene Antirassismusenzyklika zu veröffentlichen, erleihte ihm im Februar 1939 tags zuvor der Tod. Pacelli aber ließ die vorbereitete Rede vernichten und die geplante Enzyklika unveröffentlicht verschwinden. Am Gegenbeispiel des Münsteraner Bischofs C. A. Graf von Galen erläutert W. dessen Weg in die Öffentlichkeit – allerdings nur im Falle des Protests gegen die Euthanasiemorde 1941, nicht im Falle der Judenverfolgung, wozu auch Galen schwieg. Pius XII. habe den Schritt Galens gelobt, die eigene Rolle als Papst aber weiterhin in der Wahrung der Neutralität gesehen.

Abschließend erläutert W. die Reaktion Roms auf die ökumenische „Una Sancta“-Bewegung, die 1927 als gefährliche „Häresie“ verurteilt wurde, zudem die Indizierung des „Mythus“ von Alfred Rosenberg 1934 und die Umstände des nie verhängten Verbots von Hitlers „Mein Kampf“ und der darin enthaltenen Irrlehren. 1937 stellte man die „strategisch-politischen Überlegungen über die klare dogmatische Linie“ (297). „Mit brennender Sorge“ erfüllte im März 1937 in etwa die lehramtliche Funktion, ebenso ein an die katholischen Universitäten im April 1938 geschicktes Reskript, eine Art „Anti-Rassismus-Syllabus“.

W.s. einzigartiger Vorteil bei dieser wichtigen und insgesamt gelungenen Publikation, brandneue Archivreise präsentieren zu können, die einen bislang verborgenen römischen Blick enthüllen, erweist sich allerdings bei seiner Arbeitsweise nicht selten auch als Nachteil, wenn er fast holzschnittartig zu schnelle Schlüsse zieht, die eigentliche Recherche einer Gegenüberlieferung vernachlässigt, zu Formulierungen greift, die entweder von Unkenntnis oder Nachlässigkeit bezüglich der Materie und konkreter Sachverhalte zeugen. Um abschlie-

ßend nur einige Beispiele zu nennen: So führt W. immer wieder an, Pacelli habe als Bischöfe gerade jene geschätzt, die nicht an einer deutschen Staatsuniversität, wie Bertram (60), sondern in Rom oder bei Jesuiten (z. B. in Innsbruck) studiert hätten. Bertram wurde jedoch 1884 zum Dr. iur. can. in Rom promoviert, nachdem er bereits in Würzburg den Dr. theol. erworben, aber auch in Innsbruck studiert hatte. Auch nennt W. Bertram im März 1933 den „Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz“ (195). Diese Bezeichnung existiert bekanntlich erst seit der Gründung der DBK in bundesrepublikanischer Zeit. Der in Teilkonferenzen zerfallene deutsche Episkopat kam überhaupt erst Ende Mai 1933 zusammen. Allerdings waren nicht „alle“ dort „vertreten“ (320), sondern lediglich alle eingeladen: Passau und Regensburg fehlten. Das hatte wiederum mit der verpfuschten Erklärung vom 28. 3. 1933 zu tun, die Bertram im Alleingang vorgezogen hatte, so dass die Bayern überstürzt folgen mußten. Diese Nuancen fehlen bei W. Hin und wieder ist auch ein Zitat nicht korrekt wiedergegeben, so das von H.J. Graf von Moltke nach einer Unterredung mit Preysing über Galen (240f.). Die spannende Frage, wie die deutsche Regierungsseite schon vor der Konsistorialansprache Pius' XI. (13. 3. 1933) – „öffentliches Lob für Hitler“, so Faulhaber – davon erfahren konnte, diskutiert W. leider nicht. Diese Frage beantwortete man innerkatholisch mit „undichten Stellen“, durch die Interna aus dem Staatssekretariat „durchsickerten“. Der von Kennern der Kurie als „Faschist“ eingeschätzte Kardinal G. Pizzardo wurde als Überträger gehandelt. Dem müsste näher nachgegangen werden, zumal Pizzardo von Pius XI. schon 1931 als Gesprächspartner für H. Göring bei dessen Rombesuch bestimmt worden war (170). W. zitiert zur Frage, wie Hitler zur „Judenfrage“ gestanden habe, lediglich aus dem römischen Archiv den Bericht Orsenigos vom 8. 5. 1933: Am 26. 4. hätten Bischof W. Berning und Vertreter der Fuldaer Bischofskonferenz „eine Unterredung mit Hitler gehabt, an der neben Papen und Göring auch der preußische Kultusminister Bernhard Rust“ teilgenommen hätten (226). Ausweislich des Berichts, der schon in den von B. Stasiewski bearbeiteten Bischofsakten 1968 publiziert wurde, war dies folgendermaßen: Berning habe in wechselnder Begleitung am 25. mit Papen, am 26. zunächst mit Rust, dann mit Hitler und mit Göring jeweils getrennt gesprochen. Auch der bei A. Kupper in den Staatlichen Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1969 publizierte Bericht aus der Vatikanbotschaft erwähnt den gesonderten Besuch Bernings bei Hitler. Diese ortskirchliche und staatliche Gegenüberlieferung sollte

unbedingt einbezogen werden in die Quellenkritik, da sonst unklar bleibt, ob W. Orsenigos Quelle falsch zitiert oder Orsenigo seine Informationen über die Gespräche Bernings nicht korrekt wiedergibt. W.s Schluss zu Hitlers Ausführungen über die Juden als „Schädlinge“ greift im übrigen in der Analyse zu kurz: „Man wußte spätestens jetzt, was in Deutschland Sache war und was nicht: Hitler wollte die jüdischen ‚Schädlinge‘ vernichten“ (226). Folgt man der Gegenüberlieferung – W. zitiert diese Stelle im Nuntiaturreport leider nicht –, sagte Hitler, er meine der Kirche einen großen Dienst zu erweisen, durch „ihre [die „schädlichen“ Juden, A.L.] Zurückdrängung vom Studium und den staatlichen Berufen“. Das aber war ein Projekt, das auch die Kirche gemäß des „guten“ katholischen Antisemitismus verfolgte und was sich daher auch im Hirtenbrief der bayerischen Bischöfe vom Mai 1933 als nachträgliche Rechtfertigung des Aprilboykotts niederschlug. Das heißt, zu diesem Zeitpunkt ging es noch nicht um offen angekündigte „Vernichtung“, sondern subtiler um eine „Verdrängung“, die auch die Kirchen komplizenhaft gemeinsam mit dem weltanschaulichen Gegner Hitler anstreben wollten. Diese differenziertere Analyse der vatikanischen Dokumente und ihrer staatlichen und ortskirchlichen Gegenüberlieferung, also das, was zu einer historisch-kritischen Methode üblicherweise gehört, hätte dem Werk W.s gut getan.

München

Antonia Leugers

Zeiß-Horbach, Auguste: Der Verein zur Abwehr des Antisemitismus. Zum Verhältnis von Protestantismus und Judentum im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008, 462 S., Paperback, 978-3-374-02604-3.

Am 7. Juli 1933 beschließt der *Verein zur Abwehr des Antisemitismus* (VAA) – den 43 Jahre zuvor Gelehrte, Pastoren und andere besorgte Bürger gegründet hatten, der von seinen Gegnern oft als „Judenschutztruppe“ verspottet worden war – die eigene Auflösung. Bei der finalen Versammlung in Berlin vertreten 255 Stimmberechtigte neun Ortsgruppen mit 2550 Mitgliedern. Noch am 27. März hatte der Vorstand eine Presseerklärung gegen „Greuelpropaganda über angebliche Judenpogrome“ verfaßt, in der es hieß: Es verbiete sich, „an der Aufrichtigkeit und dem Ernst der Erklärungen zu zweifeln, welche von [...] Reichskanzler Hitler, Vizekanzler von Papen, Reichsminister und preußischer Innenminister Göring u. a. über die Gleichberechtigung und den Schutz deutscher Juden abgegeben

worden sind“. Am 1. April hatte der Boykott jüdischer Geschäfte begonnen. Am 2. April war Georg Grothein, VAA-Vorsitzender seit 24 Jahren, zurückgetreten, Anfang Mai der 38jährige Zentrums Politiker Heinrich Krone – als erster Katholik – an die Spitze der kulturprotestantisch geprägten Vereinigung gewählt worden. Krone hatte, mit seiner Reichstagsfraktion, dem Ermächtigungsgesetz Hitlers vom 24. März zugestimmt. In der Erklärung zum Ende des VAA wird das „Opfer der Selbstauflösung“ damit begründet, dass man die „Befreiung und Hebung unseres Vaterlandes“ nicht behindern wolle. Die neue Regierung werde Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit „auf Dauer auch in der Behandlung der Judenfrage zur Geltung bringen“.

„Zum Verhältnis von Protestantismus und Judentum im Kaiserreich und in der Weimarer Republik“ hat Auguste Zeiß-Horbach ihre Untersuchung des VAA angelegt. Dabei referiert sie detailliert, trotz mitunter poröser Quellenlage, die Vereinsentwicklung und portraitiert als Fallbeispiele achtzehn Mitglieder: Seelsorger, Theologen, einen Archivar, einen Unternehmer, Naturwissenschaftler, Juristen ... Formuliert wird als Focus der Untersuchung die Assimilations- oder Integrationsvision der Mitglieder: „welchen Ort in der deutschen Gesellschaft“ man seinerzeit im Kreise der Wohlmeinenden den Juden zugestanden habe. Außerdem setzt der zeitgeschichtliche Stoff als subtile Spiegelung aktueller Verhältnisse beim Leser Assoziationen frei: Fragen nach dem Zusammenhang des „gutmenschlichen“ Antizionismus mit nationalen Identitätsdebatten „von damals“ oder heute. Den Spannungshintergrund liefert darüber hinaus, aus der Nachgeborenen-Perspektive der Besserwisser, die Theodizee-Frage: warum ausgerechnet „die Guten“ versagen, wenn sie herausgefordert sind wie niemals zuvor.

Angeregt worden war die Gründung des VAA 1890 durch den von Heinrich von Treitschke inspirierten Berliner Antisemitismusstreit. Zehn Jahre zuvor hatten 75 Akademiker die Berliner Notablen-Erklärung gegen Treitschke & Co. unterzeichnet; darunter spätere VAA-Gründer wie Theodor Mommsen, der Direktor der Berliner Sternwarte Wilhelm Foerster, Berlins Oberbürgermeister Max von Forckenbeck, der Jurist Rudolf von Gneist. Der VAA-Gründungsaufruf von 1890 wird als Initiative 535 christlicher Staatsbürger für die Minderheit formuliert. Gleichwohl sind aktive Juden engagiert im VAA; deren Beteiligung freilich meint man bisweilen, aus strategischen Gründen, unterschlagen zu sollen. „Gegen unsere jüdischen Mitbürger wird ein gehässiger Kampf fortgesetzt, welcher der

Natur unseres Volkes zuwider ist“, heißt es in dem Aufruf. Man wolle antisemitischer Agitation entgegenreten, „wirklich vorkommende Ausschreitungen und Missstände weder verhehlen noch entschuldigen, sondern durch positive Einwirkung, insbesondere auch durch wirtschaftliche Maßregeln, solche zu beseitigen suchen.“ Die Vereinszeitschrift *Mitteilungen*, später *Abwehrblätter* genannt, ist die eine Speerspitze, gut besuchte Vortragstätigkeit die andere. Rednerduelle bei antisemitischen Veranstaltungen werden bald eingestellt, da die Szene stets zum Tumult eskaliert. Mangelnde Basisbindung erweist sich als strukturelle Bremse. Der VAA ist keine Agitprop-Bewegung, sondern ein Schreibtischforum. Sein Ziel, „die Mehrheit der Bevölkerung für den öffentlichen Kampf gegen den Antisemitismus zu gewinnen“, habe er verfehlt, schreibt Zeiß-Horbach.

Die ideologische Bremse der Organisation besteht in ihrer unausgegorenen Haltung zum Judentum. Ängstlich vermieden wird der Anschein eines „Philosemitismus“, der als blinde Parteinahme missverstanden würde. Vorsichtig räumt man ein, dass etwaige angebliche jüdische Unarten zwar nicht (wie Antisemiten sagen) zur Erbsubstanz gehören, aber als Produkt langer Unterdrückung überwunden werden müssen. Damit kommt der VAA über Erziehungskonzepte, bei denen hundert Jahre zuvor die Emanzipationsdebatte der Aufklärer angesetzt hatte, kaum hinaus. Die Verteidigung der Juden erscheint nur als ein Mittel: um die Einheit der Nation zu erreichen. Diesem Ziel haben sich kulturelle Eigenarten unterzuordnen. Ihre Religion sollen die Juden behalten, sich ansonsten unterschiedslos assimilieren – zum Nutzen des deutschen Volkes. Auffälliges „Ostjudentum“ wird in diesem Konzept ebenso zum Problem wie der als gefährlich eingestufte Zionismus. Viele deutsche Juden stimmen solchen patriotischen Verschmelzungs-Perspektiven zu. Dennoch bildet sich 1893 als Alternative der *Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*. Hier wird vaterländisch orientierten Juden mehr Akzeptanz geboten als im Zwar-Aber-Milieu protestantisch-liberaler Konservativer, die der Sprache und den Gefühlen ihrer Zeit unreflektiert verhaftet bleiben.

Wo das Scheitern des VAA als Organisation deutlich wird, beeindruckt die Reihe engagierter Kulturbürger unter seinem Einfluss. Sein Verdienst als Sammelbecken dokumentiert Zeiß-Horbachs Portrait-Parade. Leider wird das reiche biographische Material nicht narrativ ausgeschöpft. Die chronologische Wiederholung von Positionen, Zitaten, Viten vermittelt Gleichförmigkeit, wo Individualität mit unterschiedlichen Schwerpunkten herauszu-

arbeiten wäre. Ein wenig von der Farbigkeit des selbstverfassten Gedichtes („Die alte Synagoge“), das die Autorin voranstellt, hätte der Bearbeitung des Stoffes gutgetan. Ein Meltau vergeblicher Appelle aus der Studierstube liegt, wie das Dilemma des VAA-Milieus, über dieser Studie. Dabei lassen die Skizzen durchaus erkennen, daß aus privaten und politischen Erfahrungen persönliche Zerreißproben entstehen. Für Einzelkämpfer, die schließlich im „Dritten Reich“ abtauchen wie für jene, die ihre Existenz riskieren: so der letzte Vorsitzende Heinrich Krone und der Heidelberger Pfarrer Hermann Maas. Beide helfen Judenchristen zu überleben. Krone hat Kontakt zu Verschwörern des 20. Juli, er wird verhaftet, entgeht dem KZ zufällig; später ist er Adenauers Berater und Minister. Maas stößt zur Bekenntenen Kirche, zum Hilfsbüro des Probstes Grüber, die Gestapo belegt ihn mit Schreib- und Aufenthaltsverbot, er wird zum Ruhestand gezwungen, 1944 inhaftiert, zur Zwangsarbeit verschickt.

Wo Auguste Zeiß-Horbach die im VAA verbreiteten theologischen Ansätze sortiert, offenbart sich ein klassischer Konflikt zwischen christlichem Absolutheitsanspruch, jüdischer Auserwählung und eschatologischer Universalität, der bis heute – selbst durch die Pflichttoleranz schuldgebewusster Nachkriegsgenerationen – nicht plausibel harmonisiert wurde. Eine gewisse Hilflosigkeit sei damals, angesichts des Zionismus oder erstarkenden jüdischen Identitätsgefühls, unter Vereinspastoren festzustellen gewesen: schreibt die Autorin. Sie erwähnt den konservativen Theologen Eduard König, der einzelne Juden gern zur Wahrheit des Christentums bekehren wollte, sie aber zugleich als auserwähltes Volk betrachtete, was hieß: „Das Befremdende an den Juden war damit in den Heilsplan Gottes eingeschlossen, dadurch gewollt und nicht beängstigend.“ Einheit in Vielfalt haben sich die Intellektuellen der „Judenschutztruppe“ kaum vorstellen können; aber wer kann das schon.

Berlin

Thomas Lackmann

Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939–1945. Geschichte und Erinnerung, Entschädigung und Versöhnung. Eine Dokumentation, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz von Karl-Joseph Hummel und Christoph Kösters. Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 110. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2008. ISBN 978–3–506–75689–3.

Als im Juli 2000 das ARD-Magazin „Monitor“ in dem Beitrag „Katholische Kirche

beschäftigte in großem Umfang Zwangsarbeiter“ berichtete, es seien während des Zweiten Weltkrieges „flächendeckend“ Zwangsarbeiter für die Katholische Kirche im Einsatz gewesen, löste der Sender geradezu eine Lawine aus. Rufen wir kurz den Zusammenhang in Erinnerung: Just in jenem Sommer verpflichteten sich die Bundesrepublik Deutschland und die deutsche Industrie nach langwierigen Verhandlungen auf eine noch zu gründende Stiftung „Erinnerung, Verantwortung und Zukunft“ zur Entschädigung ehemaliger Zwangsarbeiter und auf einen entsprechenden Verteilungsschlüssel. Als sich abzeichnete, dass die Wirtschaft ihren finanziellen Beitrag nur sehr zögerlich zu leisten vermochte, schlossen sich die Evangelische Kirche und die Diakonie auf Empfehlung des Sonderbeauftragten des Bundeskanzlers für die deutsch-amerikanischen Verhandlungen, Otto Graf Lambsdorff, der Stiftungsinitiative an. Als nun einzelne Dokumente über den Einsatz von Zwangsarbeitern in kirchlichen Einrichtungen auftauchten, begannen auch die Kirchen – genauso spät wie die Bundesrepublik Deutschland – sich mit diesem dunklen Kapitel ihrer Geschichte zu beschäftigen. Nachdem Forschungsdefizite und -lücken, aber wohl auch „Erinnerungslücken“ diese Auseinandersetzung verzögert hatten, waren nun seit der deutschen Wiedervereinigung auch die rechtlichen Voraussetzungen zur Entschädigung geschaffen worden. Völlig unklar war aber das Ausmaß der Zwangsarbeit in den Kirchen. Die Katholische Kirche schloss sich trotz des öffentlichen Drucks der Stiftungsinitiative nicht an, sondern ging mit einem kirchlichen Entschädigungsfonds und einem zusätzlichen Versöhnungsfonds ihren eigenen Weg – und das aus guten Gründen.

Denn rasch wurde ein rechtlicher Schwachpunkt im staatlichen Entschädigungsgesetz offenbar: Zwangsarbeiter in der Landwirtschaft, also vor allem jene in kirchlichen Einrichtungen, waren zunächst generell von der Entschädigung ausgeschlossen. Selbst nach einer Öffnungsklausel war ihre individuelle Entschädigung noch immer davon abhängig, ob nach der Entschädigung aller anderen Opfergruppen noch finanzielle Mittel zur Verfügung stehen sollten. Selbst in der zuvor kritischen Öffentlichkeit stieß dieser Weg auf ein hohes Maß an Zustimmung. Der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz beschloss daraufhin Ende August 2000 die Einrichtung eines Fonds für die individuelle Entschädigung von fünf Millionen D-Mark sowie die Bereitstellung von weitere fünf Millionen D-Mark für die Versöhnungsarbeit.

Die Katholische Kirche hatte damit an den erweiterten Zwangsarbeiter-Begriff der Ge-

schichtswissenschaft angeknüpft, der vier idealtypische Kategorien zusammenfasst. Erstens die große Gruppe der ausländischen Zivilarbeiter (zeitgenössisch oft als „Fremdarbeiter“ bezeichnet), die zwischen 1939 und 1945 zunächst häufig auf freiwilliger Basis, zunehmend aber zwangsweise („Reichseinsatz“) zum Arbeitseinsatz in das Deutsche Reich gebracht wurden. Zweitens die in Lagern untergebrachten und als Arbeitskräfte eingesetzten Kriegsgefangenen vor allem aus Polen, Frankreich und der Sowjetunion, einschließlich der italienischen Militärinternierten. Drittens die jüdischen und nichtjüdischen Häftlinge in Konzentrationslagern, Arbeitserziehungslagern, Strafgefangenenlagern, Haftanstalten und Straflagern von Gestapo und Justiz. Viertens schließlich die aus ihren Heimatländern deportierten Juden, die zur Zwangsarbeit herangezogen wurden. Es liegt auf der Hand, dass sich diese vier Gruppen hinsichtlich ihres politischen Status, der Art und Weise ihrer Rekrutierung, der rechtlichen Grundlage ihrer Beschäftigung oder ihrer sozialen Lage deutlich unterschieden. Darüber hinaus unterlag ihr Status natürlich auch der Dynamik des Kriegsgeschehens. Während die Bundesstiftung „Erinnerung, Verantwortung und Zukunft“ in ihren gesetzlichen Regelungen Zivilarbeiter, die in der Landwirtschaft beschäftigt waren, erst in zweiter Linie anerkannte, wollte die Katholische Kirche auch jene Zivilarbeiter entschädigen, die nicht in einem Konzentrationslager, einer Haftanstalt oder aus rassistischen Gründen zur Zwangsarbeit für deutsche Unternehmen herangezogen worden waren.

Bemerkenswert war die Entscheidung der Katholischen Kirche in weiterer Hinsicht: Ihr lag zum einen der Gedanke zugrunde, dass Entschädigung, Versöhnung und Erinnerung in einem unauflösbaren Zusammenhang stehen. Zum anderen ging es nicht nur um die passive Meldung von Überlebenden, sondern zugleich um die aktive Suche nach überlebenden Opfern. Die individuelle finanzielle Entschädigung zielte damit nicht wie im Fall der Stiftungsinitiative der deutschen Industrie auf Rechtsfrieden. Vielmehr sollte die finanzielle Entschädigung als Geste verstanden werden, die der Versöhnung mit den Opfern dient.

Priorität hatte fortan die aktive Nachforschung auf der Ebene der 27 Diözesen auf dem Gebiet der heutigen Bundesrepublik (was allerdings zwangsläufig Teile des damaligen Deutschen Reiches und damit Einsatzgebiete von Zwangsarbeitern ausschloss). Der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn wurde die wissenschaftliche Begleitung der Nachforschungen übertragen. Eine vorläufige Schlussbilanz im August 2005 ergab: Etwa ein Drittel der bis dahin eingegangenen 4519 Personen-

meldungen, die ausländische Zivilarbeiter in Einrichtungen der Katholischen Kirche betrafen, konnte ermittelt werden. Von diesen 1417 Ermittelten waren 823 gestorben (knapp 60%). 524 noch lebende ehemalige Zivilarbeiter – 13 Prozent der beim Entschädigungsfonds eingegangenen Meldungen – konnte eine Entschädigung in Höhe von jeweils 5000 D-Mark (bzw. der entsprechende Euro-Betrag) bewilligt werden. Insgesamt wurden 1,5 Millionen Euro ausbezahlt. Die verbliebenen Gelder flossen in die Arbeit der neu gegründeten Stiftung „Maximilian-Kolbe-Werk“.

Auf die prioritäre Suche nach Überlebenden folgte die Dokumentation des Ergebnisses der „aufwändigsten Recherche, die je in der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung durchgeführt worden“ sei, so Kardinal Lehmann im August 2005. Nach acht Jahren Forschungsarbeit liegt diese Dokumentation nun vor, herausgegeben im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz von Karl-Joseph Hummel und Christoph Kösters. Sie belegt in eindrucksvoller Weise sowohl die Tiefe als auch die Breite der kirchlichen Forschungen. Mit ihrer Einführung ist sie mehr als „nur“ Dokumentation, sondern auch profunder Bericht über den aktuellen Stand der kirchengeschichtlichen Forschung. Der Einführung folgen die Datendokumentation, Einzelberichte aus den 27 Diözesen, eine Darstellung von Arbeitsauftrag, Arbeitsweise und Ergebnissen des Entschädigungsfonds sowie der Arbeit des Versöhnungsfonds.

Zumindest wissenschaftlich ist damit eine „historische Last“ (Kardinal Lehmann) der Katholischen Kirche vorerst abgeschlossen. Die Forschungen haben ergeben, dass zwischen 1939 und 1945 nachweislich 4829 Zivilarbeiter und 1075 Kriegsgefangene in 776 katholischen Einrichtungen eingesetzt waren: Krankenhäusern, Heimen, Klosterhöfen und Pfarrbetrieben. Der größte Teil – vor allem in den süddeutschen Diözesen – musste Arbeit in der Land- und Forstwirtschaft verrichten. In den vorwiegend von karitativen Anstalten geprägten nordwestdeutschen Diözesen waren die meisten Zivilarbeiter in der Hauswirtschaft eingesetzt. Zum Arbeitseinsatz herangezogene Kriegsgefangene arbeiten dagegen fast ausschließlich in der Landwirtschaft. Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass in den katholischen Einrichtungen vor allem junge Erwachsene und Jugendliche arbeiteten. Aus den vom Deutschen Reich besetzten Ländern Osteuropas wurden Jungen und Mädchen ab einem Alter von 14 Jahren deportiert.

Gemessen an der Zahl von mehr als 13 Millionen Zwangsarbeitern, vornehmlich aus Osteuropa, bewegen sich die ermittelten Zah-

len derer, die in katholischen Einrichtungen arbeiten mussten, noch unter der Promillengrenze. Von einem „flächendeckenden“ Einsatz, wie das ARD-Magazin „Monitor“ also vorschnell gesprochen hatte, kann keine Rede sein. „Entschuldigt“ ist damit aber auch niemand. Aber das wissen alle Beteiligten. Aus dem vorbildlich gemachten Dokumentationsband mit seinen über 700 informationsgesättigten Seiten wird vielmehr deutlich, dass die Katholische Kirche – wie alle anderen gesellschaftliche Bereiche auch – Teil der Kriegsgesellschaft war. Dies führte zu ambivalenten Positionen und Handlungsweisen in einem Verhältnis zum NS-Staat, das auch als „antagonistische Kooperation“ (Winfried Süß) beschrieben wurde.

Stuttgart

Reinhold Weber

Doris Donnelly, Joseph Famerée, Matthijs Lamberigts, Karim Schelkens (Hg.), *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council. International Research Conference at Mechelen, Leuven and Louvain-la-Neuve (September 12–16, 2005) (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 216)*, Leuven: Peters 2008, XI + 716 S. ISBN 978–90–429–2101–6.

Dass das II. Vaticanum (1962–1965) von Zeitgenossen als „*Concilium Vaticanum secundum, id est Lovaniense primum*“ bezeichnet wurde, macht die Beteiligung von belgischen Bischöfen und Theologen – aufgrund ihres gemeinsamen Einflusses zu Konzilszeiten bald „*squadra belga*“ genannt – zu einem Thema ersten Ranges für die Konzilsforschung. Dies gilt umso mehr, als seit den 1990er Jahren von belgischen Konzilsarchiven aus der Konzilshistoriographie wichtiges Quellenmaterial zur Verfügung gestellt und, v. a. von den theologischen Fakultäten Leuven und Louvain-la-Neuve und nicht zuletzt in Zusammenarbeit mit den führenden Zentren der Konzilsforschung in Bologna, Paris, Laval (Québec) und München, ausgewertet wird. Immer mehr erwachsen dabei aus der Konzilshistoriographie, insbesondere in der in Leuven und Louvain-la-Neuve gepflegten Zusammenarbeit mit der systematischen Theologie, auch Perspektiven der Konzilshermeneutik, die ihrerseits wiederum den historischen Zugang bereichern. Dies ist mit ein Grund dafür, dass die im internationalen Vergleich bereits gut erforschte belgische Konzilsbeteiligung auch weiterhin ein Forschungsgegenstand ist, bei dem nicht einfach nur Vertiefung und Erweiterung bestehender Kenntnisse zu erwarten sind, wenngleich bereits dies allein von grosser Bedeutung für die Konzilsfor-

schung wäre. Vielmehr geht von den inhaltlichen wie methodischen Fortschritten, die von dieser breiten Basis bisheriger Arbeit aus erzielt werden, ein weit über Belgien hinaus reichendes dynamisierendes und innovatives Potential für die Konzilsforschung auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene aus.

Ein wesentlicher Grund für das Interesse, das den belgischen Konzilsaktivitäten wie deren Erforschung bereits seit längerer Zeit gilt, ist eine im Verhältnis zu grösseren Episkopatzen wie denjenigen Deutschlands oder Frankreichs übersichtlichere Grösse. Der dabei eintretende Synergieeffekt wurde während des II. Vaticanums durch die gemeinsame Unterbringung im römischen *Collegio belga* verstärkt, dessen Vorsteher Albert Prignon eine wichtige Funktion als nichtbischöflicher Brückenbauer zukam. Zudem stand mit Kardinal Léon-Joseph Suenens, der als einer der vier Konzilsmoderatoren einen wichtigen Faktor im konziliaren Kräfteverhältnis darstellte, dem belgischen Episkopat ein theologisch gebildeter Primas vor, was für den Wirkungsradius belgischer Konzilsbischöfe und -theologen auf dem Konzil eine Konzentration wie auch eine Ausweitung mit sich brachte. Zwar bedeutete dies nicht, dass alle Belgier immer explizit an einem Strang ziehen mussten, wie der Beitrag von Matthijs Lamberigts über Bischof Calewaert (Gent) zeigt, der bei aller Loyalität sicher nicht der einzige eher einzelgängerische Konzilsvater des II. Vaticanums war. Dennoch wurden insgesamt Bischöfe wie Emile-Jozef De Smedt und Theologen wie Gustave Thils, Charles Moeller und insbesondere Gérard Philips, denen im vorliegenden Band gründliche Untersuchungen gewidmet sind, zu Konzilsakteuren, die bei aller Verschiedenheit hinsichtlich Mentalität, Herangehensweise und theologischen Einzelurteilen darin eine konzilspragmatisch entscheidende Gemeinsamkeit an den Tag legten, dass sie das von Johannes XXIII. anvisierte Programm eines „*Aggiornamento*“ beherzt aufgriffen und mit ihren jeweiligen – in diesem Falle meist in Leuven in die theologische Schule gegangenen – Kenntnissen, Erfahrungen und Anliegen ausgestalteten. Dass sich dies bereits, wie Karim Schelkens am Beispiel von Lucien Cerfaux und dem Schema *De fontibus revelationis* nachweist, in der Vorbereitungsphase des Konzils auswirkt, wenn auch im Vergleich mit der Konzilsdynamik noch recht zaghaft, ist für eine differenzierte theologiegeschichtliche Einordnung des Konzils von grosser Bedeutung.

Im Vergleich mit früheren Phasen der Konzilsforschung in Belgien tritt mit diesem Band die internationale Verflechtung der belgischen Konzilsakteure noch stärker in

den Blick. So sind etwa die Untersuchungen, die sich den Beziehungen von Kardinal Suenens zu einflussreichen Konzilsvätern widmen, höchst aufschlussreich. Dass diese ebenso latent konflikthaft (wie Gilles Routhier anhand Kardinal Légers zeigt) wie prinzipiell vertrauensvoll (wie Guido Treffer anhand des während des Konzils zum Vorsitzenden der Fuldaer bzw. Deutschen Bischofskonferenz avancierten Kardinals Döpfner darlegt) sein konnten, verweist auf eine menschliche Dimension, die neben der theologischen und institutionellen für den Konzilsverlauf durchaus eine Rolle gespielt hat. Nicht vergessen werden darf auch, dass zur Zeit des Konzils die ehemalige belgische Kolonie Kongo-Léopoldville ihre ersten Schritte der Unabhängigkeit machte. Trotzdem grundsätzlich zur Konzilszeit in Episkopat und Theologie mit Bischöfen wie Joseph Albert Malula oder Theologen wie Tharcisse Tshibangu verstärkt auch Einheimische Verantwortung übernahmen, waren die personellen wie theologischen Verbindungen zu Belgien noch stark, wie der Beitrag von Eddy Louchez über die belgischen Missionsbischöfe nachweist. Damit kam eine autochthone Theologie zwar als Aufgabe der Nachkonzilszeit durchaus schon latent ins Blickfeld, ohne jedoch ihrerseits bereits das Konzil umfassend mitprägen zu können. Die internationalen Querverbindungen zwischen Konzilsvätern und -theologen, wie sie in diesem Band exemplarisch untersucht wurden, dürften für künftige Forschungen zum Konzil eine wichtige Rolle spielen, v. a. dann, wenn sie die Verwurzelung der Konzilsakteure in verschiedenen kulturellen, sozialen und politischen Kontexten und die daraus erwachsenden Konsequenzen für Genese und Interpretation der Konzilsdokumente mit in den Blick nehmen. Denn trotz eines zur Zeit des II. Vaticanums durchaus noch gemeinsamen theologischen Paradigmas dürften die Fragen nach zumindest partiell verschieden akzentu-

ierten theologischen Schulen und spirituellen Traditionen (nicht zuletzt auch der Orden) einerseits und, über das Konzil hinaus, den zunehmend mehr als notwendig erachteten lokalen Konkretionen des Christlichen andererseits, keineswegs unerheblich sein.

Wenn mit Blick auf Geschichte und Hermeneutik des II. Vaticanums mitunter der Eindruck sich Bahn zu verschaffen scheint, dass mit dem Abschluss der unter Federführung von Giuseppe Alberigo erarbeiteten „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils“ und des von Peter Hünemann initiierten Herder-Kommentars zum II. Vaticanum die Konzilsforschung ihren Dienst getan hat, zeigen die in Beiträgen dieses Bands enthaltenen Forschungsperspektiven und Forschungsdesiderata, die freilich nicht immer explizit als solche markiert sind, dass dem keineswegs so ist. Insbesondere zeigen gründliche und differenzierende Untersuchungen wie diejenige von Leo Declerck und Mathijs Lamberigts zu dem in der Konzilsliteratur häufig zitierten Kardinal Suenens, mit über 150 Seiten an eine Monographie heranreichend, dass gerade auch die unabdingbare Verbindung von historischer und systematischer Zugangsweise zum Konzil grosser konzilshermeneutischer Umsicht bedarf (vgl. z. B. S. 86 f. die Analyse des berühmten Suenens-Plans mit seiner Unterscheidung „ad intra“ und „ad extra“). So erfordert die in der Konzilsforschung in diesem Band exemplarisch zu Tage tretende Vielfalt, dass deren weiterer Weg von einem ausgewogenen Wechselverhältnis von provisorischen Synthesen und Interpretationen einerseits und weiterführenden Fragestellungen und Detailstudien andererseits geprägt ist. Nicht zuletzt hierfür liefert der vorliegende Band in Gestalt der abschließenden Auswertung von Michael J. Fahey ein ausgezeichnetes Beispiel, das weit über Belgien hinaus inspiriert und anspornt.

Michael Quisinsky

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. Baumann, Daniel, Stephen Langton. Erzbischof von Canterbury im England der Magna Carta (1207–1228), Vol. 4, Leiden, Brill Verlag, 2009, 474 S., ISBN 978–90–04–17680–5
2. Stückemann, Frank, Johann Moritz Schwager (1738–1804). Ein westfälischer Landpfarrer und Aufklärer ohne Misere, Bielefeld, Aisthesis Verlag, 2009, 641 S., ISBN 978–3–89528–739–8
3. Oberman, Heiko A., John Calvin and the Reformation of the Refugees, Geneve, Librairie Droz, 2009, 226 S., ISBN 978–2–600–00687–3
4. Altermatt, Urs, Konfession, Nation und Rom, Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Frauenfeld, Verlag Huber, 2009, 439 S., ISBN 978–3–7193–1457–6
5. Arnold, Matthieu, Johannes Sturm (1507–1589). Rhetor, Pädagoge und Diplomat, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 435 S., ISBN 978–3–16–149917–3
6. Moritz, Anja, Interim und Apokalypse. Die religiösen Vereinheitlichungsversuche Karls V. im Spiegel der magdeburgischen Publizistik 1548–1551/52, Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 47, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 348 S., ISBN 978–3–16–150109–8
7. Firey, Abigail, A Contrite Heart. Prosecution and Redemption in the Carolingian Empire, Studies in Medieval and Reformation Traditions, Vol. 145, Leiden, Brill Verlag, 2009, 291 S., ISBN 978–90–04–17815–1
8. Blaufuß, Dietrich (Hg.), Wilhelm Löhe. Erbe und Vision, Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten, Bd. 26, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2009, 381 S., ISBN 978–3–579–5781–1
9. Morlet, Sébastien, La Démonstration Évangélique D'Eusébe de Césarée. Étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin, Série Antiquité 187, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2009, 701 S., ISBN 978–2–85121–233–7
10. Reid, Jonathan A., King's Sister – Queen of Dissent. Marguerite of Navarre (1492–1549) and her Evangelical Network, Studies in Medieval and Reformation Traditions, Vol. 2, Leiden, Brill Verlag, 2009, 418 S., ISBN 978–90–04–17497–9
11. Melloni, Alberto, Giuseppe Ruggieri (Hgg.), Chi ha paura del Vaticano II?, A cura di Alberto Melloni e Giuseppe Ruggieri, Rom, Carocci Editore, 2009, 151 S., ISBN 978–88–430–4811–3
12. Printy, Michael, Enlightenment and the Creation of German Catholicism, New York, Cambridge University Press, 2009, 238 S., ISBN 978–0–521–47839–7
13. Steindorff, Ludwig (Hg.), Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen im 14.–17. Jahrhundert, Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, Bd. 76, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2010, 525 S., ISBN 978–3–447–06116–2
14. Cameron, Euan, Enchanted Europe. Superstition, Reason, & Religion, 1250–1750, New York, Oxford University Press, 2010, 473 S., ISBN 978–0–19–925782–9
15. Brady, Thomas A. Jr., German Histories in the Age of Reformations, 1400–1650, New York, Cambridge University Press, 2010, 477 S., ISBN 978–0–521–71778–6
16. Fata, Marta, Anton Schindling (Hgg.), Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918, Münster, Aschendorff Verlag, 2010, 603 S., ISBN 978–3–402–11580–0

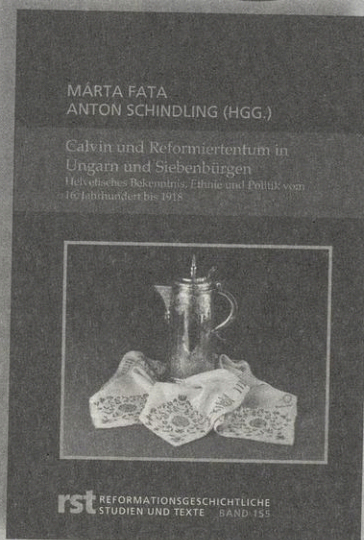
Márta Fata / Anton Schindling (Hgg.) Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen

Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik
vom 16. Jahrhundert bis 1918

NEU

Die internationalen und deutschen calvinistischen Forschungen konzentrieren sich bis heute fast ausschließlich auf West- und Mitteleuropa und klammern die ostmitteleuropäischen historischen Regionen wie Polen, das Königreich Ungarn oder das Fürstentum Siebenbürgen aus. Die beiden Herausgeber des Tübinger Tagungsbandes nahmen das Calvin-Jubiläum zum Anlass, um die Frage nach der Wirkungsgeschichte der von dem Genfer Reformator und von den Zürcher Theologen im 16. Jahrhundert grundlegend geprägten theologischen Bewegung, des Reformiertentums / Calvinismus, im ostmitteleuropäischen Raum zu stellen. Über die europäischen Gemeinsamkeiten hinaus kann nämlich der Calvinismus in Ungarn und Siebenbürgen Spezifika aufweisen, die zugleich seinen besonderen

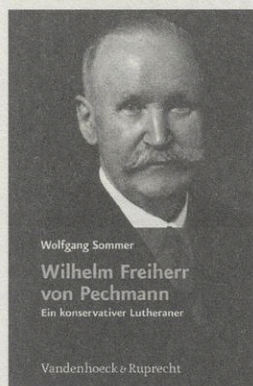
Stellenwert im europäischen Vergleich ausmachen. Die besondere Insel- und Peripherielage prägte dem ungarischen und siebenbürgischen Protestantismus und darin dem Calvinismus aus theologisch-dogmatischer Sicht eigene Merkmale auf. Die im Band dargestellten neuen Forschungsergebnisse weisen darauf hin, dass die These, wonach nur der Calvinismus die ständischen Freiheiten mit der Religionsfreiheit erfolgreich verbinden konnte, nicht aufrechterhalten ist.



Reformationgeschichtliche Studien und Texte, Band 155

2010, XX und 603 Seiten, geb. 58,- € / sFr 98,-. ISBN 978-3-402-11580-0

 **Aschendorff**
Verlag

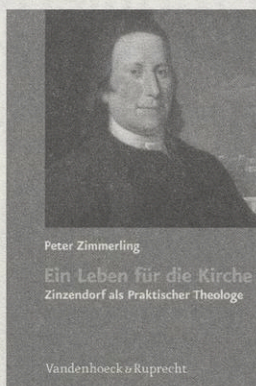


Wolfgang Sommer
**Wilhelm Freiherr
von Pechmann**

Ein konservativer Lutheraner
in der Weimarer Republik und
im nationalsozialistischen
Deutschland

2010. 255 Seiten mit 7 Abb.,
gebunden € 29,90 D
ISBN 978-3-525-55005-2

In der Weimarer Republik war Wilhelm Freiherr von Pechmann eine in Politik, Kultur, Wirtschaft und Kirche gleichermaßen geachtete Persönlichkeit. Entschlossen wandte er sich gegen die NS-Ideologie und setzte sich für eine öffentliche Kundgebung der Kirche gegen die Judenverfolgung ein. Nachdem er mit seinem Protest allein blieb, trat er aus der Deutschen Evangelischen Kirche aus, begleitete diese aber weiterhin kritisch.



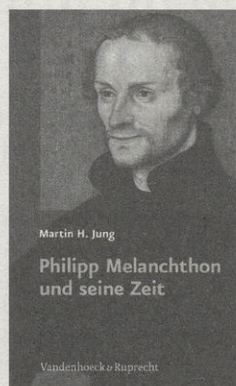
Peter Zimmerling
**Ein Leben für die
Kirche**

Zinzendorf als Praktischer
Theologe

2010. 226 Seiten, kartoniert
€ 19,90 D
ISBN 978-3-525-57009-8

Am 9. Mai 2010 jährt sich der Tod Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorfs (1700–1760) zum 250. Mal. Anlässlich dieses Jubiläums widmet sich Peter Zimmerling den bisher wenig beachteten Seiten seines Wirkens.

»[...] ein Muss für alle, die praktisch-theologisches Denken mit konkreten Persönlichkeiten der Kirchengeschichte verbinden wollen.« David Keller, *ichthys*



Martin H. Jung
**Philipp Melanchthon
und seine Zeit**

2010. 168 Seiten, gebunden
€ 17,90 D
ISBN 978-3-525-55006-9

2010 jährt sich der Todestag Philipp Melanchthons zum 450. Mal. Er gehörte zu den großen Reformatoren der ersten Stunde. Anders als Luther, Zwingli und Calvin hat er die ganze Reformationsgeschichte miterlebt und mitgestaltet, von den Anfängen mit Luthers Thesen 1517 bis zum Ende mit dem Augsburger Religionsfrieden 1555.

»Das Buch besticht vor allem durch die Dichte und Fülle seines Detail- und Materialreichtums sowie seine spannenden und vielfältigen theologischen Bezüge und Perspektiven.«
Ev Verantwortung

Vandenhoeck & Ruprecht

Weitere Informationen Vandenhoeck & Ruprecht 37070 Göttingen info@v-r.de www.v-r.de

Die *Iudicia* im Ganzen des pachomianischen Regelcorpus

von Christoph Joest

Das pachomianische Regelcorpus

Das *pachomianische* Regelcorpus heißt so, weil es auf den ägyptischen Mönchsvater *Pachom* (287–347)¹ zurückgeführt wird, den Begründer des straff organisierten *koinobitischen* Mönchtums. Pachoms Lebenswerk umfasste bei seinem Tod neun „Brüderdörfer“² und zwei Frauenkonvente, die durch einen gemeinsamen Lebensstil und eine einheitliche Organisation miteinander verbunden waren. Es war der erste

¹ Zur Person vgl. Heinrich Bacht, *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum*, in: Basilius Steidle (Hg.), *Antonius magnus eremita 356–1956*, Rom 1956, 66–107; ders., *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II, Pachomius – der Mann und sein Werk*, Würzburg 1983; Christoph Joest, „... alle Tage den Menschen dienen.“ Pachomius und seine ursprüngliche Inspiration zum koinobitischen Leben, in: *EuA* 67 (1991), 35–50; ders., *Spiritualität evangelischer Kommunitäten. Altkirchlich-monastische Tradition in evangelischen Kommunitäten von heute*, Göttingen 1995, 97–122; Paulin Ladeuze, *Études sur le cénobitisme pachômien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e*, Löwen 1898, unveränderter Nachdruck Frankfurt a. M. 1961; Philipp Rousseau, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth Century Egypt*, Berkeley (Cal.)²1999; Fidelis Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams*, Münsterschwarzach 1971. – Zu den Lebensdaten s. Christoph Joest, *Ein Versuch zur Chronologie Pachoms und Theodoros*, in: *ZNW* 85 (1994), 132–144; Graham Gould, *Pachomian Sources Revisited*, in: *StPatr* 30 (1997), 202–217, hier besonders 202–211, bezweifelt beide Eckdaten; das Todesjahr Pachoms ist jedoch durch Alberto Camplani, *Sulle date del sinodo di Latopoli e della morte di Pacomio*, in: *StMon* 37 (1995), 7–17 aufgrund der Bischoflisten von Latopoli bestätigt worden.

² Die Bezeichnung „Brüderdorf“ trifft den Charakter pachomianischer Siedlungen weit besser als das Wort „Kloster“, a) weil ihre ersten Siedlungen in Tabennese und in Pbau tatsächlich verlassene Dörfer waren, und b) weil deren Struktur mit Zunfthäusern, Gemeinschaftshalle und Mauer der Bauweise normaler ägyptischer Dörfer entsprach; die Pachomianer haben beide Bezeichnungen gebraucht; vgl. Joest, *Spiritualität* (wie Anm. 1), 120–122; ders., *Vom Sinn der Armut bei den Mönchsvätern Ägyptens. Über den Einfluss des kulturellen Hintergrunds auf das Konzept der Askese*, in: *GuL* 66 (1993), 249–271, hier 262–264. Die viel gerühmte Mauer ist also weit davon entfernt, Zeichen für Weltflucht zu sein, so aber M. van Molle, *Aux origines de la vie communautaire chrétienne, quelques équivoques déterminants pour l’avenir*, in: *VS* 22 (1969), 101–121, hier 106, aber auch die meisten anderen Autoren mit Ausnahme von Rousseau (wie Anm. 1).

regelrechte *Orden* von Brüdern im gemeinsamen Leben, von ihnen selbst *Koinonia* genannt. Für die Leitung eines solch komplexen sozialen Gebildes genügte die persönliche Autorität eines einzelnen geistlichen Vaters nicht mehr. Pachom musste feste Regelungen treffen, durch die seine Weisung überall gleichzeitig präsent war. So schuf er die erste Mönchsregel, die früheste, die uns bekannt ist.

Regelcorpus nenne ich sie, weil sie nicht nur aus einer Vorschriftensammlung, sondern aus vier unterschiedlichen Regeltexten besteht, nämlich den *Praecepta*, den *Praecepta et Instituta*, den *Praecepta atque Iudicia* und den *Praecepta ac Leges*.³ Vollständig sind sie uns nur auf Latein in der Übersetzung des Hieronymus (ca. 347–419) aus dem Jahre 404 erhalten.⁴ Es gibt einige griechische Fragmente, die sich als Exzerpte der lateinischen Fassung für einen anderen Kontext herausstellten.⁵ Wir haben eine kürzere Rezension des lateinischen Textes, doch ist die längere Version durch den Fund einiger Abschnitte der Regeln in sahidischem Koptisch als ursprünglich erwiesen worden.⁶ Allerdings haben wir in dieser ober-ägyptischen Sprache nur die *Instituta* ganz und die *Praecepta* teilweise erhalten.⁷ Von koptischen Texten der *Iudicia* und der *Leges* fehlt jede Spur. Charles de Clercq hat an diese Tatsache die vorsichtige Vermutung geknüpft, dass diese beiden Regelteile einer späteren Zeit entstammen könnten.⁸ Es lässt sich aber nachweisen, dass die *Iudicia* die Übersetzung eines ursprünglich koptischen Textes sein müssen; dies wird hier unten im dritten Abschnitt dargestellt werden.

Während die älteren Autoren die Pachomiregeln *in toto* als ein Ganzes behandelt haben,⁹ hat die Tatsache, dass es vier unterschiedliche Teile gibt und dass vor allem der erste und längste ein fast unförmig angewachsenes Sammelsurium verschiedenster Vorschriften zu sein scheint, den Verdacht der Forscher auf sich gezogen, die Regeln könnten höchstens zum Teil auf Pachom zurück gehen, aber es hätten

³ Gewöhnlich – und so auch hier – werden die drei hinteren Teile ohne das jeweils vorangestellte *Praecepta* angeführt und bei Textverweisen alle vier mit *Praec*, *Inst*, *Iud* und *Leg* abgekürzt.

⁴ Text bei: Amand Boon, *Pachomiana latina. Règle et Épîtres de S. Pachôme etc.*, Texte latine de S. Jérôme, Löwen 1932, 13,1–74,17; lateinisch und deutsch bei: Bacht, *Vermächtnis II* (wie Anm. 1), 82–114; 226–234; 255–260; 275–286; englisch: Armand Veilleux, *Pachomian Koinonia Bd. 2, Pachomian Chronicles and Rules*, Kalamazoo 1981, 145–183; italienisch: Lisa Cremaschi, *Pacomio e i suoi discepoli. Regole e scritti*, Magnano 1988, 67–149.

⁵ Theofried Baumeister, *Der aktuelle Forschungsstand zu den Pachomiusregeln*, in: *MThZ* 40 (1989), 313–321, hier 314. Ein ausführlicheres Referat des Folgenden bei Armand Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, Rom 1968 117–120; Bacht, *Vermächtnis II* (wie Anm. 1), 42–44.

⁶ Charles de Clercq, *L'influence de la règle de Saint Pachôme en Occident*, in: *Mélanges d'histoire du Moyen Âge, dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris 1951, 169–176, hier 172.

⁷ Vgl. den Textanhang bei Boon (wie Anm. 4), 155–182; Louis-Théophil Lefort, *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, Löwen 1956, Nachdruck 1965, 30,21–36,19 und 80,22–33 (CSCO 159); vgl. Heinrich Bacht, *Ein verkanntes Fragment der koptischen Pachomiusregel*, *Muséon* 75 (1962), 5–18.

⁸ De Clercq (wie Anm. 6), 171.

⁹ So z. B. Ladeuze (wie Anm. 1); David Amand de Mendieta, *L'ascèse monastique de Saint Basile. Essay historique*, Maredsous 1949; ders., *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, in: *RHR* 76 (1957) Bd. 152, 31–80; Heinrich Bacht, *Ein Wort zur Ehrenrettung der ältesten Mönchsregel*, in: *ZKTh* 72 (1950), 350–359; ders., *Vom gemeinsamen Leben. Die Bedeutung des pachomianischen Mönchsideals für die Geschichte des christlichen Mönchtums*, in: *LuM* 11 (1952), 91–110; ders., *Antonius* (wie Anm. 1); auch noch Ruppert (wie Anm. 1).

möglicherweise Generationen von Nachfolgern daran gearbeitet und sie erweitert.¹⁰ Adalbert de Vogüé ist nach gründlichen Auseinandersetzungen mit Veilleux und van Molle zu einem maßvolleren Urteil gekommen.¹¹ Dennoch schien es geraten, die einzelnen Regelteile noch einmal eigens zu untersuchen und sie in ihrem Miteinander zu verstehen. Charles de Clercq hat dazu schon früh einen wichtigen Beitrag geliefert, als er feststellte, dass die einzelnen Regelteile unterschiedliche Adressaten haben: Die *Instituta* und die *Leges* richten sich gezielt an die Obern, die *Iudicia* stellen einen „Strafcodex“ dar.¹² Wenn das so ist, dann erübrigt sich die Frage, welche Regeln ursprünglich und welche später entstanden sind, jedenfalls dann, wenn man ein Hervorwachsen der einen aus der anderen unterstellt. Die Regelteile können auch parallel zueinander entstanden und in Gebrauch gewesen sein.

De Vogüé¹³ hat darauf hingewiesen, dass die Regelabschnitte einfach der Länge nach geordnet sind und dass mithin die Reihenfolge der einzelnen Teile keine Aussage über den Zeitpunkt ihrer Entstehung macht. Ferner zeigte er auf, dass die Überschriften der drei kürzeren Teile *Instituta*, *Iudicia* und *Leges* dem Alphabet folgen, während die jeweilige Kopula *et*, *atque* und *ac* eine umgekehrte alphabetische Reihenfolge aufweisen. Diese Phänomene sind nur in der lateinischen Sprache möglich. Sie können also nicht ursprünglich, sondern müssen eine Schöpfung des Hieronymus sein.

In zwei aufeinander folgenden Studien habe ich bereits die *Praecepta* und die *Instituta* eingehend untersucht und die verschiedenen Argumente für und gegen die Autorschaft Pachoms geprüft.¹⁴ Die Ergebnisse sollen hier kurz zusammengefasst werden, bevor ihnen die Auseinandersetzung mit den *Iudicia* an die Seite gestellt wird.

Zusammenfassung der Ergebnisse zu den *Praecepta* und den *Instituta*

Die *Praecepta* irritieren durch ihren *aspektivischen* Schreibstil,¹⁵ was bedeutet, dass die Gedanken flächig neben einander gestellt sind, ohne Einleitung und Schluss, ohne kompositorische Gipfelpunkte, ohne Steigerung auf ein Ziel hin, also ohne „Per-

¹⁰ So vor allem Veilleux, Liturgie (wie Anm. 5), 116–132; ders., Pachomian Koinonia 2 (wie Anm. 4), 7–11; M. M. van Molle, Essai de classement chronologique des premières règles de vie commune connue au chrétienté, in: VSS 21 (1968), 108–127, hier besonders 124–127; dies., Aux origines (wie Anm. 2).

¹¹ Adalbert de Vogüé, Les pièces latines du dossier pachômien. Remarques sur quelques publications récentes., in: RHE 67 (1972), 26–67; ders., Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie: Le monachisme latin, Bd. IV: Sulpice Severe et Paulin de Nole (393–409), Jérôme, homiliste et traducteur des "Pachomiana", Rom 1997.

¹² De Clercq (wie Anm. 6), 169.

¹³ De Vogüé, Pièces (wie Anm. 11), 31–33.

¹⁴ Christoph Joest, Die *Praecepta* Pachoms. Untersuchung zu dem größten Abschnitt der Pachom-Regeln, in: ZAC 13 (2009), 430–451; ders., Die *Instituta* des pachomianischen Regelcorpus, in: JCoPtSt 12 (2010) [im Druck].

¹⁵ Christoph Joest, Aspekte und Perspektive in den Schriften und im Wirken Pachoms. Ein Beitrag zum Verständnis der pachomianischen Literatur, in: StMon 39 (1997), 7–25. Zum Phänomen der „Aspektive“ generell siehe Emma Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens. Aspekte im alten Ägypten, Darmstadt 1996.

spektive“. Verschiedene Aspekte werden aneinander gefügt, Vorschrift reiht sich an Vorschrift, Regel an Regel. Dennoch lässt sich bei genauerer Analyse des Textes ein sinnvoller Aufbau erkennen, der lediglich an zwei Stellen von größeren Einschüben unterbrochen ist.¹⁶ Die von de Clercq so genannten „Kleinen Konklusionen“ erweisen sich *nicht* als Wachstumsknoten der *Praecepta*¹⁷ und sind *nicht* aussagekräftig für eine vermutete schrittweise Erweiterung dieses Regelteils.¹⁸ Er stellt im Gegenteil ein sinnvolles Ganzes dar. Die sprachliche und stilistische Analyse zeigt, dass der Text auf Pachom zurückgehen muss. Besonders die auf Koptisch erhaltenen Teile, die sich mit den anderen koptischen Pachomtexten vergleichen lassen, belegen das. Die Untersuchung bringt aber noch das überraschende Ergebnis, dass auch die *Einschübe* von Pachom stammen müssen, was nicht heißt, dass er sie selbst eingefügt hat. Da sie den Aufbau stören, ist eher davon auszugehen, dass sie ein Späterer hinzugefügt hat, doch müssen sie *inhaltlich* authentische Anweisungen Pachoms darstellen, weil sonst ein Bruch im Stil zu erwarten wäre, der nicht gegeben ist.¹⁹ Lediglich ein kleiner Satz in *Praec* 8a könnte gemäß der Stilanalyse eine in den Text gerutschte Glosse von Horsiese²⁰ sein, was vielleicht einen Hinweis darauf gibt, wer die den Aufbau störenden Texte eingeschoben hat, aber das Letztere bleibt eine Vermutung.²¹

Die *Instituta* müssen ein ursprünglich selbständiges Stück gewesen sein und sind erst nachträglich den *Praecepta* angehängt worden. Dafür spricht, wie de Vogüé überzeugend nachgewiesen hat,²² die auch auf Koptisch erhaltene ausführliche Überschrift zu den *Instituta*: Die *Praecepta* weisen eine Überschrift auf, die inhaltlich *völlig* und wörtlich *fast* identisch ist mit der der *Instituta*.²³ Wären beide Stücke von Anfang an zusammen gestanden, hätte es dieser Wiederholung nicht bedurft. Dies spricht eher dafür, dass die *Praecepta* im Nachhinein den *Instituta* vorangestellt und mit einer gleichwertigen Überschrift versehen wurden. Dass die *Instituta* darüber hinaus etwas *früher* als die *Praecepta* entstanden sein müssen, zeigen die Amts-

¹⁶ I *Praec* 1–2: Der Anfang des Mönchslebens. II *Praec* 3–48: Das Leben im Dorf. III *Praec* 49–66: Die Pforte – Beziehung des Dorfes zu seiner Umwelt. IV *Praec* 67–107; 120–126: Das Leben im Haus. V *Praec* 127–129a: Das Ende des Mönchslebens – Todesfall und Beerdigung. VI *Praec* 144: Abschluss. Die Einschübe sind die Blöcke *Praec* 108–119 und *Praec* 129b–143.

¹⁷ Joest, *Praecepta* (wie Anm. 15), 437–439.

¹⁸ So de Clercq (wie Anm. 6), 169.

¹⁹ Joest, *Praecepta* (wie Anm. 15), 446; 448f.

²⁰ Zur Person: Heinrich Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I, Würzburg² 1984, 13–28; Cremaschi (wie Anm. 4), 337–343; James Goehring, The Fourth Letter of Horsiesius and the Situation in the Pachomian Community following the Death of Theodore, in: ders., *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999, 221–240; Hengstenberg, *Pachomiana*, mit einem Anhang über die Liturgie von Alexandrien, in: A. M. Koeniger (Hg.), *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur*, Bonn–Leipzig 1922, 228–252; Rousseau, *Pachomius* (wie Anm. 1), 46–49. 183–191 et passim; Ruppert (wie Anm. 1), 202–209. Über die Chronologie des Horsiese wissen wir nichts Weiteres, als dass er im Jahre 386 oder 387 mit Erzbischof Theophilus in Alexandrien zusammentraf und dabei aussagte, er sei seit 66 Jahren Mönch. Er muss sich also um 320 Pachom angeschlossen haben und gehört so unter die Brüder der ersten Stunde.

²¹ Joest, *Praecepta* (wie Anm. 15), 449.

²² De Vogüé, *Les pièces* (wie Anm. 11), 33–34.

²³ Vgl. Boon (wie Anm. 4), 13,1–4 und 53,1–3.

bezeichnungen für den Wochendiener, den Hausobern und den Dorfobern. Die *Praecepta* weisen eine spätere Terminologie auf, die noch zur Zeit des Horsiese in Gebrauch war, die *Instituta* sind demgegenüber ursprünglicher.²⁴ Zusätzlich fällt auf, dass in den *Instituta* das für Pachom so charakteristische Amt des „Zweiten“ als Stellvertreter des Hausobern fehlt,²⁵ während es in den *Praecepta* präsent ist. Auch dies spricht für eine frühere Entstehung des zweiten Regelabschnitts. Hier zeichnet sich also eine *relative Chronologie* ab. Aber daneben sind die *unterschiedlichen Geltungsbereiche* zu beachten: Die *Praecepta* beziehen sich auf das Ganze des Brüderdorfes, auf das Verhalten im Haus ebenso wie auf das im Dorf. Die *Instituta* dagegen sind eine Art *Handbuch für den Hausobern* und beziehen sich nur auf das einzelne Haus.²⁶ Die zahlreichen inhaltlichen Parallelen zwischen den *Instituta* und den *Praecepta* stellen keine Widersprüche dar, sondern lassen sich auf dem Hintergrund unterschiedlicher Geltungsbereiche und Sprechrichtungen erklären; etwa die Hälfte weist wieder auf ein höheres Alter der *Instituta* hin, die andere Hälfte erlaubt diesbezüglich kein Urteil. Das merkwürdige Stück *Inst* 18 hat sich als besonders eng mit dem Gedankengut Pachoms verbunden erwiesen, wie es in seinen Briefen und Katechesen zum Ausdruck kommt. Auch eine stilkritische Untersuchung des koptischen Textes erweist die Urheberschaft Pachoms.

Dieser Durchgang war notwendig, weil die vier Regelteile als *Ensemble* betrachtet werden müssen. Das Folgende wird darauf zurückgreifen und erst im Gesamtzusammenhang verständlich werden. Zunächst aber soll der Text der *Iudicia* abgedruckt werden.

Der Text der *Iudicia*²⁷

Vorschriften und Urteile (*Praecepta atque Iudicia*), ebenfalls von unserem Vater Pachom.

Die Fülle des Gesetzes ist die Liebe uns, die wir die Zeit wissen, dass nun die Stunde da ist, dass wir vom Schlaf aufstehen und dass das Heil näher ist als zu der

²⁴ De Vogüé, *Histoire* (wie Anm. 11), 366f. Der Vergleich mit den „Règlements“ des Horsiese ist natürlich nur dann schlüssig, wenn sich Horsiese als deren Autor erweisen lässt; dies habe ich getan in: Christoph Joest, Die sog. „Règlements“ als Werk des Pachomianers Horsiese († nach 386), in: VigChr 63 (2009), 480–492. Rousseau (wie Anm. 1), 50 Anm. 28 rät angesichts der Freiheit, die sich Hieronymus in der Übersetzung pachomianischer Ämterbezeichnungen nimmt, davon ab, den *oikonomos* der *Instituta* vorschnell mit dem Klosterobern der *Praecepta* zu identifizieren, was aber der Analyse von de Vogüé zu Grunde liegt. Beachtet man allerdings die Funktion, die in *Inst* 5 dem *oikonomos* und in *Praec* 133 dem *princeps* zugesprochen wird, muss man zu dem Schluss kommen, dass von ein und demselben Amt die Rede ist. Daher wird man mit de Vogüé dennoch von einer Entwicklung der Terminologie sprechen dürfen, vgl. auch ders., Le nom du supérieur de monastère dans la règle pachômienne. À propos d'un ouvrage récent, in: StMon 15 (1973), 17–22.

²⁵ Van Molle, *Essai* (wie Anm. 10), 121; ebenso de Vogüé, *Histoire* (wie Anm. 11), 367. Zum Amt des „Zweiten“ vgl. Basilius Steidle, Der Zweite im Pachomiuskloster, in: BenMon 24 (1948), 97–104; 174–179; Ruppert (wie Anm. 1), 315–320.

²⁶ Sie setzen allerdings explizit und implizit die Existenz mehrerer Häuser voraus, s. *Inst* 5 13. Vgl. auch *Inst* 12, das die Existenz des Dorfes voraussetzt.

²⁷ Die Übersetzung folgt größtenteils, aber nicht überall, der von Bacht, *Vermächtnis II* (wie Anm. 1), 255–260.

Zeit, da wir gläubig wurden. Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist genaht. Lasst uns die Werke der Finsternis ablegen (vgl. Röm 13, 10b–13), als da sind Streitereien, Lästerungen, Gehässigkeiten und den Hochmut eines aufgeblasenen Herzens (vgl. 2 Kor 12, 20b).

1. Wer leicht andere herabsetzt und sagt, was nicht stimmt, den soll man zweimal ermahnen, wenn er bei dieser Sünde ertappt wird, und wenn er es verachtet, zu hören, soll er sieben Tage von der Gemeinschaft (*conventus*) der Brüder getrennt werden und nur Brot mit Wasser erhalten, bis er verspricht und beteuert, dass er von diesem Laster Abstand nehmen wird, und so soll ihm vergeben werden.
2. Der Jähzornige und Wütende soll, wenn er regelmäßig ohne Grund wegen einer bedeutungslosen und nichtigen Sache zornig wird, bis zu sechsmal vermahnt werden. Beim siebten Mal soll man ihn von seinem ordnungsgemäßen Sitzplatz aufstehen und ihn unter den Letzten Platz nehmen lassen, und man soll ihn lehren, dass er sich von dieser Geistesverwirrung reinige. Und mit drei des Zeugnisses würdigen Zeugen, die für ihn versprechen, dass er nie wieder etwas ähnliches tun werde, erhalte er seinen Sitz wieder. Andernfalls, wenn er in dem Laster verharret, soll er unter den Letzten bleiben, und den vorherigen Platz verlieren.
3. Wer gegen einen anderen Falsches erweisen will, um einen Unschuldigen zu unterdrücken, der werde dreimal ermahnt, und danach wird er der Ungerechtigkeit angeklagt werden, sei er [einer] der Oberen, sei er [einer] der Untergebenen.
4. Wer die ganz üble Angewohnheit hat, seine Brüder durch [seine] Rede aufzuwiegeln und die Seelen der Einfältigen zu verderben, der werde dreimal ermahnt. Wenn er [das] verachtet und mit sturem Sinn in der Hartnäckigkeit verharret, soll man ihn außerhalb des Klosters absondern und vor den Toren verprügeln, und man gebe ihm draußen nur Brot und Wasser zu essen, bis er von dem Schmutz gereinigt ist.
5. Wer die Gewohnheit des Murrens hat und sich beschwert, als werde er durch schwere Arbeit bedrückt, den soll man fünfmal belehren, dass er ohne Grund murre, und man soll ihm die offenbare Wahrheit zeigen. Wenn er danach [immer noch] ungehorsam ist, und wenn er das volle Alter hat, soll man ihn wie einen Kranken behandeln und in die Krankstation bringen, und dort soll er, ohne zu arbeiten, gepflegt werden, bis er zur Wahrheit zurückkehrt. Wenn aber seine Beschwerde berechtigt ist und er von einem Obern bedrückt wird, dann soll der, welcher ihm Anstoß gegeben hat, dem selben Urteil unterliegen.
6. Wenn einer ungehorsam ist oder streitsüchtig oder Widerworte gibt oder lügt, und wenn er das volle Alter hat, soll er zehnmal ermahnt werden, von [seinen] Lastern Abstand zu nehmen. Wenn er nicht hören will, soll er gemäß den Klosterregeln gescholten werden. Wenn er aber durch die Schuld eines anderen in dieses Laster verwickelt wurde und dieses erwiesen wird, dann soll jener, der die Ursache war, angeklagt [und] bestraft werden.
7. Wenn einer der Brüder dabei ertappt wird, das er gerne mit Knaben lacht und scherzt und Freundschaften mit dem ungefestigten Alter unterhält, soll man ihn dreimal ermahnen, sich von dem engen Verhältnis zu ihnen zurückzuziehen und auf Anstand und Gottesfurcht bedacht zu sein. Wenn er nicht ablässt, soll man ihn in strengster Weise hart anpacken.

8. Diejenige, welche die Gebote der Obern und die Klosterregeln verachten, die auf Gottes Geheiß festgesetzt sind, und welche die Ratschläge der Alten gering schätzen, sollen nach der festgesetzten Ordnung hart angepackt werden, bis sie sich bessern.
9. Wer Richter über alle Sünden ist und aus verdrehtem Sinn oder aus Nachlässigkeit die Wahrheit verlässt, [über den] sollen zwanzig heilige und gottesfürchtige Männer zu Gericht sitzen – oder zehn [oder] auch bis [herab] zu fünf – und sie sollen ihn richten und zum letzten Platz degradieren, bis er sich bessert.
10. Wer die Sinne der Brüder verwirrt, leichtfertig schwätzt und Streit und Zank sät, soll zehnmal ermahnt werden, und wenn er seine Fehler nicht beseitigt, soll er nach der Klosterordnung hart angepackt werden, bis er sich bessert.
11. Wenn einer von den Ältesten und Obern seinen Bruder in Not sieht und nicht den Grund der Not erforschen will, [sondern] ihn verachtet, dann soll der Fall von den oben genannten Richtern zwischen dem Bruder und dem Obern untersucht werden; und wenn sie feststellen, dass der Bruder durch Nachlässigkeit oder Hochmut des Obern in Bedrängnis [geraten] ist und dass er ihn nicht gemäß der Wahrheit, sondern aus Ansehen der Person beurteilt hat, soll er von seinem Amt [wörtl.: „Thron“] degradiert werden, bis er sich bessert und sich vom Schmutz der Ungerechtigkeit reinigt; denn er hat nicht auf die Wahrheit geachtet, sondern auf die Personen und hat der Verdorbenheit seines Herzens gedient und nicht dem Gericht Gottes.
12. Wenn einer versprochen hat, die Klosterregeln zu befolgen, und angefangen hat, sie zu tun, sie dann aber aufgegeben hat, danach aber umkehrt [und] Buße tut, wobei er geltend macht, dass er wegen der Schwäche seines Körper(chen)s nicht erfüllen konnte, was er versprochen hatte, dann lasse man ihn unter den Ermatteten weilen und ernähre ihn unter denen, die nicht arbeiten, bis er in Taten der Buße tut, was er versprochen hatte.
13. Wenn die Jungen im Hause den Spielen und dem Müßiggang ergeben sind und sich [trotz] harter Korrektur nicht bessern können, soll sie der Obere selbst bis zu 30 Tagen ermahnen und zurechtweisen. Wenn er sieht, dass sie in der Schlechtigkeit beharren, er es aber nicht dem Vater [des Klosters] meldet, und wenn eine Sünde bei ihnen festgestellt wird, dann soll er selbst für sie die Schuld tragen gemäß der Sünde, die gefunden wurde.
14. Wer ungerecht urteilt, wird von den andern wegen Ungerechtigkeit verurteilt.
15. Wenn einem der Brüder, oder zweien oder auch dreien, von jemandem ein Ärgernis [bereitet wird und] sie das Haus verlassen und später wiederkommen, soll zwischen ihnen und dem, der das Ärgernis gegeben hatte, das Urteil gesucht werden, und wenn der Schuldige gefunden ist, soll er gemäß der Klosterregeln bestraft (wörtl.: gebessert) werden.
16. Wer den Sündern zustimmt und einen, der sich vergangen hat, verteidigt, wird bei Gott und den Menschen verflucht sein, und gemäß der Klosterregeln bestraft. Wenn er sich aus Unwissenheit getäuscht hat und die Angelegenheit nicht so bedacht hat, wie es der Wahrheit entspricht, soll ihm verziehen werden. Und jeder, der aus Unwissenheit sündigt, soll leicht Verzeihung erhalten. Wer aber wissentlich sündigt soll der Strafe unterliegen nach dem Maß seiner Taten.

Der koptische Hintergrund der *Iudicia*

Es wurde bereits erwähnt, dass der Text der *Iudicia* und der *Leges* nur auf Latein erhalten ist. Dennoch lässt sich für die *Iudicia* zeigen, dass sie einen koptischen Ursprung haben müssen, und zwar anhand der Bibelzitate im Prolog. Es seien zunächst drei Fassungen neben einander gestellt: der Text des Prologs, der der *Vulgata* und der griechische Text.

<i>Iud</i> Prolog	<i>Vulgata</i>	griech.
<i>Plenitudo legis caritas, scientibus tempus quod iam instet hora ut de somno consurgamus et vicinior sit salus quam eo tempore quo credidimus; nox praecessit, dies adpropinquavit, depouamus opera tenebrarum,</i>	<i>Plenitudo ergo legis est dilectio. Et hoc scientes tempus: quia hora est iam nos de somno surgere. Nunc enim propior est nostra salus, quam cum credidimus. Nox praecessit, dies autem appropinquavit. Abiicimus ergo opera tenebrarum, et induamur arma lucis. Sicut in die honeste ambulemus: non in comensationibus, et ebrietatibus, non in cubilibus, et impudiciis, non in contentione, et aemulatione [...] Römer 13, 10b–13</i>	πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη. Καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρόν, ὅτι ὥρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι· νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεῦσαμεν. ἡ νῦν προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν. ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους, ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὅπλα τοῦ φωτός. ὥς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν, μὴ κώμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἐρίδι καὶ ζήλῳ [...]
<i>quae sunt contentiones, detractationes, odia et tumentis animi superbia.</i>	<i>[...] ne forte contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, detractationes, susurrations, inflationes, seditiones sint inter vos. 2 Korinther 12,20b</i>	[...] μὴ πως ἔρις, ζήλος, θυμοί, ἐριθείαι, καταλαλαί, ψιθυρισμοί, φησιώσεις, ἀκαταστασίαι.

Es ist ersichtlich, dass im Prolog der *Iudicia* Römer 13, 10b–13 zitiert wird, allerdings in charakteristischen Abwandlungen. Auch das ist typisch für Pachom, wie sich in seinen Briefen immer wieder zeigen lässt, dass er Bibelstellen verkürzt oder frei zitiert,²⁸ was auf mündlichen Vortrag und auswendiges Zitieren schließen lässt.

²⁸ Vgl. zum Beispiel Pachom ep5: Christoph Joest, *Bruderliebe und Heil. Pachoms Brief 5 und das Osterkapitel der Pachomianer*, in: ZAC 10 (2006), 522–545, hier 529f.

Vergleichen wir hier die grammatische Struktur: Wo die *Vulgata dilectio* liest, hat der Prolog *caritas*, was die lexikalische Entsprechung von ἀγάπη ist.²⁹ Auch der koptische Text hat ἀΓΑΠΗ.³⁰ Das alleine ist jedoch noch nicht aussagekräftig genug. Es fällt aber auf, dass die *Vulgata* ebenso wie der griechische Bibeltext im Fortgang des Satzes eine abgekürzte Redeweise zeigt, welche der Prolog der *Iudicia* nicht übernimmt. Heißt es in den Bibelversionen: „unser Heil ist uns näher *als da wir gläubig wurden*“, schiebt der Regeltext noch ein Wort ein: „Das Heil ist uns näher *als zur der Zeit*, da wir gläubig wurden.“ Diese Wendung entspricht genau dem koptischen Text: $\tau\epsilon\eta\omicron\upsilon\ \gamma\alpha\rho\ \alpha\pi\epsilon\eta\omicron\upsilon\chi\alpha\iota\ \hbar\omicron\eta\ \epsilon\hbar\omicron\upsilon\eta\ \epsilon\rho\omicron\eta\ \epsilon\hbar\omicron\upsilon\epsilon\ \pi\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\iota\varsigma\ \epsilon\eta\tau\text{--}\alpha\eta\pi\iota\varsigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon$ (tenou gar apenoucai hōn ehoun eron ehoue peouoiš entanpisteue), was wörtlich heißt: „Denn jetzt ist unser Heil uns nahe gekommen, mehr als *die Zeit*, da wir glaubten“. Das Koptische kann die abgekürzte Ausdrucksweise des Griechischen und Lateinischen nicht nachbilden und muss das Wort „die Zeit“ einfügen, damit der Satz für einen Ägypter verständlich wird.³¹ Die kritische Ausgabe des griechischen Neuen Testaments verzeichnet an dieser Stelle keinerlei Varianten, die den Zusatz „zu der Zeit“ aufweisen;³² die Erweiterung geht also allein auf das Konto der koptischen Bibelversion. Anscheinend hat der Übersetzer der Regel aus dem Sahidischen ins Griechische sich eng an seine Vorlage gehalten, und Hieronymus ist ihm seinerseits darin gefolgt,³³ ohne das Bibelzitat seiner *Vulgata* anzugleichen. Damit erweist sich, dass der Text der *Iudicia* tatsächlich auf einer koptischen Grundlage ruht.

Ein weiterer Hinweis ist das Fehlen der Partikel δὲ (lat.: *autem*) in dem Satz *nox praecessit, dies adpropinquavit*. Dass das Koptische zu solchen Partikeln durchaus fähig ist, beweist der nächste Satz: ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους, ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὄπλα τοῦ φωτός, wo im koptischen Bibeltext an entsprechender Stelle $\varsigma\epsilon$ (ce) und $\lambda\epsilon$ steht; aber im davor stehenden Satz steht es *nicht*: $\alpha\tau\epsilon\gamma\omega\eta\ \pi\rho\omicron\kappa\omicron\pi\tau\epsilon\ \alpha\pi\epsilon\rho\omicron\upsilon\ \hbar\omicron\eta\ \epsilon\hbar\omicron\upsilon\eta$ (ateušē prokopte, apehoou hōn ehoun) = „Die Nacht ist vorangeschritten, der Tag hat sich genäh“, was ganz wörtlich dem Text der *Iudicia* entspricht.

Der Regeltext macht vermöge des Stichwortzusammenhangs „Streit“ (*contentio*, ἔρις, kopt.: $\tau\tau\omega\eta\ \tau\iota\tau\omicron\eta$) einen kühnen Sprung zum Zweiten Korintherbrief, dem er

²⁹ So hat die *Vulgata* im „Hohenlied der Liebe“ in 1 Kor 13 durchweg *caritas*, während sie in Joh 13, 34–35 mit dem Wort *diligere* arbeiten muss, weil es zum Wortstamm *caritas* kein Verbum gibt. Horsielse, der in seinem Testament den selben Satz zitiert, hat wie die lateinische Bibel *dilectio*, s. LibOrs 55, Boon (wie Anm. 4), 146, 30, deutsch bei Bacht, Vermächtnis I (wie Anm. 20), 187.

³⁰ Bei diesem griechischen Lehnwort dürfte sich die Umschrift erübrigen. Text bei: Herbert Thompson (Hg.), *The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles in the Sahidic Dialect*, Cambridge 1932, Nachdr. London 1980, 113 = sa 505 bei Karlheinz Schüßler, *Biblia Coptica*, Die koptischen Bibeltexte, Bd. 1: Das sahidische Alte und Neue Testament, Lieferung 1–4, Wiesbaden 1995–2000.

³¹ Auch das Deutsche tut sich mit der abgekürzten Redeweise schwer, weshalb die gängigsten Versionen wie die Lutherübersetzung, die Zürcher Bibel, die Einheitsübersetzung oder die Gute Nachricht Bibel alle ein „zu der Zeit“ einfügen. Für weitere Beispiele in koptischen Bibeltexten (hier des Johannesevangeliums) siehe Karlheinz Schüßler, *Some Peculiarities of the Coptic (Sahidic) Translations of the Gospel of John*, in: *JCoPtSt* 10 (2008), 41–62, hier „Additions/omissions“ 51–53.

³² Erwin Nestle/Kurt Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁷1993.

³³ Hieronymus hat nicht direkt aus dem Koptischen übersetzt, sondern aus dem Griechischen, s. Praefatio Hieronymi: Boon (wie Anm. 4), 4,14–5,1.

das Wort *detractationes* entnimmt (griech.: καταλαλῖαι, kopt.: ⲕⲁⲧⲁⲗⲁⲗⲓⲁ³⁴). Nach *odia*, das frei hinzugesetzt wird, folgt der auffällige Ausdruck: *tumentis animi superbia*: „Hochmut eines aufgeblasenen Herzens“. Ganz offensichtlich soll damit das *inflationes* der *Vulgata* bzw. das φυσιώσεις des griechischen Textes wiedergegeben sein, die beide „Aufgeblasenheit“ bzw. „Aufgeblätheit“ heißen. Das Letztere kann auch „Stolz“ bedeuten. Schauen wir in den koptischen Bibeltext, finden wir dort an dieser Stelle den Ausdruck ⲭⲓⲟⲉ ⲛⲉⲧⲏⲧ (čise nhēt), und das heißt *nur* „hochmütig sein, eingebildet sein“ (ⲭⲓⲟⲉ čise = „hoch sein, erheben, erhöhen“; ⲛⲉⲧⲏⲧ nhēt = „des Herzens“, also wörtl.: „hohen, erhöhten Herzens sein“).³⁵ Dadurch erklärt sich einleuchtend, dass im pachomianischen Regeltext neben das *tumens animus*, das alleine schon genügt hätte, den biblischen Ausdruck wiederzugeben, quasi redundanterweise noch das *superbia* tritt, weil dies der wörtlichen Bedeutung des koptischen Bibelverses entspricht. Auch hier zeigt sich die Verwurzelung der *Iudicia* in einem koptischen Urtext.

Da die *Iudicia* aber sprachlich ein in sich einheitliches und geschlossenes Textganzes darstellen, dürfen wir annehmen, dass dieses Urteil auf den gesamten Regelabschnitt ausgeweitet werden kann. Damit ist ein wichtiger Schritt für die Beurteilung der Echtheit des Textes gewonnen.

Das typisch Pachomische in den *Iudicia*

Zunächst muss es als ganz typisch, ja als Stempel der Echtheit angesehen werden, dass die *Iudicia* überhaupt mit *diesem* Bibelzitat beginnen. „Die Fülle des Gesetzes ist die Liebe“ – darum geht es Pachom in allem, und sogar wenn er einen Strafcodex erlässt, geht es ihm um die Liebe. Wenn alle folgenden Abschnitte soziales Fehlverhalten anprangern, so ist mit dem programmatischen Hinweis auf die Liebe gleich im ersten Satz das positive Gegenstück dazu benannt. In seinem Brief 5 schreibt Pachom: „Da wir wissen, was kommt, lasst und einander in Liebe verbunden sein“, und etwas später: „Wir wollen uns Mühe geben, uns einander die Lasten zu tragen, wie auch Christus unsere Schwachheiten an seinem Leibe getragen hat [...] Wenn Christus unser Meister ist, (dann) lasst uns seine Nachahmer sein.“³⁶ Die Bruderliebe ist das Herzstück der pachomianischen *Koinonia*. Dem und nichts anderem, als die Liebe zu schützen und zu bewahren, dienen auch die Regeln.

Entsprechend fällt bei dem Vergleich der Bibeltexte mit dem Prolog der *Iudicia* auf, dass die Liste der Laster einseitig gekürzt ist. Entfallen sind alle Erwähnungen von Trunksucht, Fresssucht, Unzucht und Ähnlichem, obwohl der zitierte Text aus

³⁴ Sa 505 = Thompson (wie Anm. 32), 165.

³⁵ Wolfhart Westendorf, Koptisches Handwörterbuch. Studienausgabe, Titelaufgabe der Ausgabe Heidelberg 1965/1977, Heidelberg 1992, 434. W. E. Crum, A Coptic Dictionary, Oxford ³1993, 790 gibt für den Ausdruck als Bedeutung zwar φυσίωσις an, aber er entnimmt diese der biblischen Parallele, die zu interpretieren wir gerade im Begriffe sind. Damit zeigt er, wie man das Wort auch verstehen konnte, aber die wörtliche Bedeutung, die einem Kopten sicher immer mit im Sinn war, wenn er den Ausdruck gebrauchte, geht darunter verloren.

³⁶ Pachom ep 5,33.37.38: Boon (wie Anm. 4), 92,3f.; 12–15; Joest, Bruderliebe (wie Anm. 30), 526f. (Text) und 542–544 (Kommentar).

dem Römerbrief dafür ein reiches Arsenal bietet. Geblieben sind allein die *sozialen Sünden*, also Streitereien, Lästerungen, Gehässigkeiten, Hochmut eines aufgeblasenen Herzens.³⁷

Dies ist in doppelter Hinsicht auffallend. Auf der einen Seite geht es in den *Iudicia* ausschließlich um soziale Vergehen, also um Verfehlungen gegen die Gemeinschaft und die Beziehungen der Brüder untereinander. Der Prolog intoniert also das Folgende in eindeutiger Weise.

Auf der anderen Seite ist aber diese Konzentration auf soziale Sünden typisch für Pachoms Denken überhaupt. Wir finden in seinem Brief 7 eine schlagende Parallele, nicht im Wortlaut, aber in der Sache. Der Brief ist eine Einladung an alle Brüder, sich zum Herbstkapitel zu versammeln.³⁸ Fünfmal ist darin eine Warnung vor den Sünden „des Fleisches“ enthalten,³⁹ aber kein einziges Mal wird das erwähnt, was wir normalerweise darunter verstehen würden: sexuelle Ausschweifung und Unmäßigkeit im Essen und Trinken. Stattdessen geht es um Streit, Spaltungen, Zwietracht, Herzenshärte und Hass; die „Reize des Fleisches“ bestehen nach Pachom darin, Schuld nicht zu vergeben und Schulden nicht zu erlassen. In dieser Konzentration auf die sozialen Beziehungen der Brüder untereinander zeigt sich das typisch Pachomische.

Aber wir finden noch weitere Zusammenhänge zwischen den *Iudicia* und dem Gedankengut Pachoms. Heißt es in *Iud* 7: „Wenn einer der Brüder dabei ertappt wird, dass er gerne mit Knaben lacht und scherzt und Freundschaften mit dem ungefestigten Alter unterhält, soll man ihn dreimal ermahnen, sich von dem engen Verhältnis zu ihnen zurückzuziehen und auf Anstand und Gottesfurcht bedacht zu sein“, so finden wir in *Inst* 18,37 die Anweisung: „Er soll nicht unter Jugendlichen lustig sein“, und in der Katechese „An einen grollenden Mönch“: „Wenn du mit Brüdern wohnst, unterhalte dich nicht mit Spottreden. [...] Nimm keinen Jungen zum Freund“.⁴⁰ – Werden in *Iud* 8 diejenigen angesprochen, „welche die Gebote der Obern und die Klosterregeln verachten, die auf Gottes Geheiß festgesetzt sind“, so heißt es in einem Brief Pachoms: „Lasst uns nicht die Gebote Gottes vergessen, damit nicht über uns gesagt wird: ‘Sie kehren mir den Rücken zu und nicht das Gesicht’ [...]“⁴¹ – Der ganze Abschnitt *Iud* 11, in welchem die Obern gewarnt werden, den Brüdern durch Hochmut zu schaden und der Verdorbenheit ihres eigenen Herzens zu dienen statt dem Gericht Gottes, lässt sich kommentieren aus

³⁷ Das hat schon van Molle zu Recht festgestellt: Essai (wie Anm. 10), 118.

³⁸ Text bei Hans Quecke, Die Briefe Pachoms. Griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library, Regensburg 1975; Ergänzungen in: Papyrologica Colonensia Vol. VII, Kölner Papyri Bd. 4, bearb. v. Bärbel Kramer/Cornelia Römer/Dieter Hagedorn, Opladen 1982, 90–97 (ARWAW.S); deutscher Text und Kommentar bei: Christoph Joest, „Das Herz dem Bruder öffnen“. Pachoms Brief 7: Deutsche Übersetzung und Deutung, zugleich ein Versuch zur Echtheitsfrage der Pachombriefe, in: ZKG 107 (1996), 300–318. – Zu den beiden Kapiteln der Pachomianer an Ostern und im Herbst s. Joest, „Herz“ (wie oben), 313–315 (dort Anm. 48 weitere Literatur); ders., Bruderliebe (wie Anm. 30), 527f.

³⁹ Bei Joest, „Herz“ (wie Anm. 40), 310, 20 („Schlechtigkeit des Fleisches“), 24 („Gedanken des Fleisches“), 311, 25f. („Gesetz des Fleisches“), 31 („fleischliche Ehre“), 34 („Reize des Fleisches“).

⁴⁰ *Inst* 18,37: Boon (wie Anm. 4), 60, 10; Kat 1,15 35: Lefort (wie Anm. 7), 5,9f 13,32. Zum Thema der „Jungen“ oder „Knaben“ siehe unten bei der Besprechung der Strafen.

⁴¹ Pachom ep. 5,35: Boon (wie Anm. 4), 92,8–10; deutsch: Joest, Bruderliebe (wie Anm. 30), 526.

Inst 18, Pachoms Brief 3 und aus der oben genannten Katechese: „Er soll seinem Nächsten nicht durch Hochmut schaden. [...] Er soll nicht den Gedanken seines Herzens folgen, sondern dem Gesetz Gottes“.⁴² „Deshalb wurde ihm vergolten, weil er das Gesetz seines Gottes vergessen [...] hat. [...] O Mensch, nimm dein Herz in Zucht, damit du nicht die [Zahl der] Toten vermehrest in deinem Hochmut und in deiner Sorglosigkeit durch die Täuschung deines Herzens. [...] Aber sie haben nicht Ruhe gegeben, sondern jeder rannte [darauf los] nach seiner eigenen Seele (= Güt-dünken)“.⁴³ Die Katechese fügt hinzu: „[...] verlasse deine Herzenswünsche [...]“⁴⁴ – Schließlich finden wir in *Inst* 13 eine *Iud* 13 genau entsprechende Regelung: „Wenn ein Sünde in einem Haus unter den Männern geschieht (beidemale geht es um Homosexualität) und der Hausobere den Fehler sieht und ihn nicht beendet und ihn dem *Oikonomos* meldet, soll ihm getan werden nach ihren Regeln.“⁴⁵

Als Ergebnis können wir festhalten: Wenn schon für die *Iudicia* kein Stilvergleich mit koptischen Pachomtexten möglich ist, wie es bei den *Praecepta* und den *Instituta* gegeben war, so haben sie sich dennoch aufgrund von *inhaltlichen Kriterien* als genuin Pachomisch erwiesen. Genauso wie die ersten beiden Stücke des pachomianischen Regelcorpus dürfen wir auch das dritte dem großen Koinobiarchen zuerkennen. Offen bleibt wie immer dabei die Frage, ob er es persönlich aufgeschrieben hat, oder ob er seine Regeln mündlich erließ und ein anderer sie mitschrieb.⁴⁶

Die Strafen in den *Iudicia*

Mehrfach ist bereits festgestellt worden, dass die *Iudicia* insgesamt den Abschnitten 9 und 10 der *Instituta* entsprechen.⁴⁷ Dieser zweite Regelteil behandelt unter dem Generalnenner „Pflichten der Hausobern“ die unterschiedlichsten Themen. *Soziale Unzuträglichkeiten* werden nur in den genannten beiden Abschnitten erwähnt. Dort heißt es: „Wenn jemand gefunden wird, der streitet oder über das Maß hinaus widerspricht, soll er ihn schelten, wie es seine Tat verdient“ (*Inst* 9); „Wenn jemand gefunden wird, dass er lügt, oder hasserfüllt redet oder ungehorsam ist oder scherzt oder faul ist oder harte und unerbauliche Worte findet oder die Brüder oder Fremde verleumdet – alles, was außerhalb des Maßes der Schrift ist, über das alles soll der *Oikonomos* richten [...]“ (*Inst* 10).⁴⁸ Die *Iudicia* sind nun ganz diesen sozialen Lastern gewidmet; jeder Ausdruck aus *Inst* 9 und 10 wird dort irgendwo aufge-

⁴² *Inst* 18,30 8: Lefort (wie Anm. 7), 60,4f., 58,14f.

⁴³ Pachom ep 3,7 11 60: Quecke (wie Anm. 40), 101,41 101,49–51 104,108f.; deutsch: Christoph Joest, Gott und den Menschen dienen. Das Anliegen des Pachomius nach seinem Brief Nr. 3, in: ZKG 103 (1992), 1–32, hier 11,14f.; 12,26–29; 14,104f.

⁴⁴ Kat 1,21: Lefort (wie Anm. 7), 7,23.

⁴⁵ Lefort (wie Anm. 7), 35,4–6.

⁴⁶ Vgl. Joest, *Praecepta* (wie Anm. 14), 448f.

⁴⁷ Van Molle, *Essai* (wie Anm. 10), 118f.; de Vogüé, *Histoire* (wie Anm. 11), 379f; Veilleux, *Liturgie* (wie Anm. 5), 127, der allerdings irrigerweise eine Abhängigkeit der *Instituta* von den *Iudicia* vermutet.

⁴⁸ Nach dem koptischen Text übersetzt, s. Lefort (wie Anm. 7), 34, 25–31.

griffen,⁴⁹ vor allem aber werden die Strafen präzisiert. *Wie* gerichtet werden soll und *was* die einzelnen Taten verdienen, wird nun ausgeführt.

Dabei ist besonders auffallend, dass in sehr vielen Fällen nicht gleich eine Strafe verhängt, sondern als erste Maßnahme eine *Ermahnung* erteilt wird, und das nicht nur zwei- oder dreimal, sondern bis zu 30 Mal. Dazu tritt dann, je nach dem, eine zeitweilige Trennung von den Brüdern bei Wasser und Brot (*Iud* 1), einmal die Prügelstrafe (*Iud* 4)⁵⁰ oder die Degradierung (*Iud* 2.9.11 – die letzten Abschnitte betreffen die Obern); zweimal wird jemand zur Strafe in die Krankenstation geschickt (*Iud* 5.12). Die übrigen Abschnitte geben nur allgemeine Hinweise („man soll ihn hart anpacken“: *Iud* 8.10.; „in strengster Weise hart anpacken“; *Iud* 7.16; „wegen Ungerechtigkeit anklagen“: *Iud* 3.14; „er soll gemäß der Klosterregel gescholten werden“: *Iud* 6; „die Schuld tragen gemäß der Sünde“: *Iud* 13).

Meines Erachtens genügt es aber nicht, sich mit der Feststellung zu begnügen, dass die Regel aufgrund der vielen vorausgehenden Ermahnungen relativ milde ist⁵¹ – was sie natürlich in der Tat *ist* und damit erneut ihre Herkunft von Pachom andeutet. Jedoch entspricht die Anzahl der Ermahnungen der Schwere des Vergehens. Wenn wir die Anweisungen in eine numerische Reihenfolge bringen, erhalten wir folgendes Bild:

Ermahnungen:

2 mal	wer andere herabsetzt und verleumdet	<i>Iud</i> 1
3 mal	wer falsche Anklage gegen Unschuldige erhebt	<i>Iud</i> 3
	wer andere aufwiegelt	<i>Iud</i> 4
	wer mit Knaben spielt und scherzt	<i>Iud</i> 7
5 mal	wer sich über die schwere Arbeit beschwert	<i>Iud</i> 5
6 mal	wer jähzornig ist	<i>Iud</i> 2
10 mal	wer ungehorsam ist und Widerreden gibt	<i>Iud</i> 6
	wer leichtfertig schwätzt, streitet oder zankt	<i>Iud</i> 10
30 Tage	die Knaben, Spiel und Müßiggang	<i>Iud</i> 13

Wenn die Strafe bereits nach zwei oder drei Ermahnungen angesetzt wird, dürfen wir davon ausgehen, dass die betreffenden Vergehen als schwerwiegender angesehen werden als etwa bei sechs oder zehn Ermahnungen. Es stehen also Herabsetzung anderer, Verleumdung, falsche Anklage Unschuldiger, Aufwiegelung und „Spiel und Scherz mit Knaben“ (sprich: junger, wohl noch jugendlicher Brüder) an oberster Stelle der sozialen Laster. Mit Letzterem sind eindeutig homosexuelle Beziehungen gemeint, und da die Regel sich an die Hausobern richtet, geht es hier in *Iud* 7 um unerlaubte Übergriffe auf abhängige Untergebene. Das diesem symmetrisch ent-

⁴⁹ Streit und Widerspruch: *Iud* 6 u. 10; Lüge: *Iud* 1 u. 6; Ungehorsam: *Iud* 6 u. 8; Scherz: *Iud* 7; Faulheit: *Iud* 5; harte und unerbauliche Worte: *Iud* 2 u. 4; Verleumdung: *Iud* 1 u. 3.

⁵⁰ Van Molle, *Essai* (wie Anm. 10), 119f., meint zwar, die *Iudicia* hätten viel mildere Strafen als die *Instituta* und orientierten sich am „Geist des Evangeliums“, verschweigt aber die Prügel; die Unterscheidung ist vermutlich anachronistisch, denn aufgrund von Spr 3,11–12 und Heb 12,5–6 (Schläge als Zeichen der Sohnschaft!) hätte Pachom die Prügelstrafe auf jeden Fall für biblisch gehalten, was für den antiken Christen als Legitimation genügte; zudem war sie in der ägyptischen Mentalität (und vermutlich nicht nur in dieser) als normales Erziehungsmittel fest verankert, vgl. Hellmut Brunner, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden ²1991, 56f.; 58f.

⁵¹ Bacht, *Vermächtnis II* (wie Anm. 1), 261f. Anm. 8; van Molle, *Essai* (wie Anm. 10), 119.

sprechende Vergehen in *Iud* 13, nämlich Spiel und Müßiggang der „Knaben“ selbst wird sehr viel milder beurteilt: 30 Tage lang sollen sie ermahnt werden. Was ihnen dann „blüht“, wird nicht mehr gesagt; stattdessen wird der *Hausobere* bestraft, wenn er das Vergehen nicht meldet. Er haftet also für seine Untergebenen und muss persönlich für sie einstehen.

Jähzorn wird nicht so hart beurteilt, hier sind sechs Ermahnungen angebracht, bevor die Strafe einsetzt. Anscheinend unterscheidet Pachom zwischen Tatsünden und Charaktersünden und ahndet die Ersteren strenger. Andererseits sind auch ungehorsame Widerreden, Leichtfertigkeit, Streit und Zank Tatsünden, doch haben sie offenbar weniger Gewicht als die Erstgenannten, weil diese *andere bewusst schädigen*, während jene einfach allgemein eine Atmosphäre des Unfriedens entstehen lassen.

Mittleres Gewicht kommt offenbar der Beschwerde über allzu harte Arbeit zu. Allerdings glaubt Pachom dem Bruder nicht wirklich, dass die Arbeit zu schwer ist. Er soll durch die fünfmalige Ermahnung einsehen, dass „er ohne Grund murt“ (*Iud* 5). Der Verweis in die Krankenstation ist anscheinend eine echte Strafe, vielleicht weil er mit öffentlicher Beschämung verbunden ist. Gleichzeitig verhindert er natürlich auch, dass sich ein Bruder gegenüber den anderen einen Vorteil verschafft und sich eine leichtere Arbeit erschleicht. Sollte seine Beschwerde allerdings begründet sein, trifft den Oberen dieselbe Strafe, der die Anweisung gegeben hat.

Welche Strafen sind es denn nun, die auf die Ermahnung folgen? Auch hier hilft eine listenartige Übersicht:

Konkrete Strafen:

7 Tage Ausschluss, Wasser und Brot	<i>Iud</i> 1 = „gemäß der Klosterregel“ <i>Iud</i> 6.10.15 oder „nach festgesetzter Ordnung“ <i>Iud</i> 8
Degradierung	<i>Iud</i> 2
Ausschluss, Wasser, Brot, Schläge	<i>Iud</i> 4 = „in strengster Weise“ <i>Iud</i> 7 (so dann auch <i>Iud</i> 13), 16

Es darf angenommen werden, dass die allgemeinen Bemerkungen in *Iud* 6.8.10 und 15 („gemäß der Klosterregel gescholten“; „nach der festgesetzten Ordnung hart angepackt werden [*corripientur*]“; „nach der Klosterregel hart angepackt werden“; „gemäß der Klosterregel bestraft werden“) sich auf *Iud* 1 beziehen, denn das ist die einzige Stelle, wo die Klosterregel eine konkrete Strafe anführt. Wenn es heißt „in strengster Weise hart angepackt“ (*correptione severissima*, *Iud* 7 u. 16) ist hier jeweils wohl die Prügelstrafe mit hinzu zu denken, weil sie in *Iud* 4 zu der in *Iud* 1 verhängten Strafe als Verschärfung beigefügt wird. Wenn diese strengste Bestrafung in *Iud* 7 für den Obern gilt, der sich an jüngeren Brüdern sexuell vergreift, dann ist sie wohl auch in *Iud* 13 impliziert, wenn den Obern die Strafe von sexuellen Vergehen der jungen Brüder untereinander treffen soll, falls er die Vorkommnisse nicht gemeldet, sondern verheimlicht (und damit wohl auch verharmlost oder ihnen gar zugestimmt) hat.

Welches Bild erhalten wir nun?

Ausschluss, Wasser und Brot für:

- wer andere herabsetzt und verleumdet *Iud* 1
- wer ungehorsam ist, Widerreden gibt *Iud* 6

- wer die Gebote der Obern und die Klosterregeln verachtet *Iud* 8
- wer leichtfertig schwätzt, Streit, Zank verursacht *Iud* 10
- wer die Brüder verärgert, so dass sie weglaufen *Iud* 15

„Strengste Weise“ = wie oben, aber mit Schlägen:

- wer andere aufwiegelt *Iud* 4
- wer mit Knaben spielt und scherzt *Iud* 7
- wer seine Aufsichtspflicht bei den Knaben vernachlässigt *Iud* 13
- wer Sünder unterstützt (= Aufwiegelung) *Iud* 16

Iud 8, 15 und 16 sind oben in der Liste der Ermahnungen nicht aufgeführt. Die hier angeführten Vergehen: Verachtung der Gebote der Obern und der Klosterregeln, Verärgerung von Brüdern, so dass sie weg laufen, und Unterstützung von Aufrührern kann anscheinend nicht erst durch Ermahnungen gebessert werden, sondern wird sogleich unter Strafe gestellt.

Iud 9 und 11 betreffen die Obern, zum Teil auch *Iud* 3 („[...] wird er wegen Ungerechtigkeit angeklagt werden, sei er einer der Oberen, sei er einer der Untergebenen“). Was heißt: „wegen Ungerechtigkeit angeklagt werden“ ebenso wie der lapidare Abschnitt *Iud* 14: „Wer ungerecht urteilt, wird von den andern wegen Ungerechtigkeit verurteilt“? Die Antwort finden wir in *Iud* 9 und 11. Dort geht es um den, „der Richter ist über alle Sünde“. Mit diesem Ausdruck kann nur der Dorfbere gemeint sein, wie ein Seitenblick auf *Inst* 5 zeigt: „er selbst (sc. der Hausobere) soll den anderen, der es verdorben hat, zurechtweisen nach der Meinung des *Oikonomos*, ohne den niemand einen Bruder zurechtweisen [kann]“. ⁵² Dann setzen aber auch die *Iudicia*, obwohl sie es ähnlich wie die *Instituta* fast nur mit den Hausobern zu tun haben, dennoch die Existenz des Brüderdorfes mit mehreren Häusern voraus. Dafür spricht auch die Verwendung des Plural in *Iud* 11, denn mit den „Obern“ sind hier immer die Hausobern gemeint, also muss es bei mehreren Obern auch mehrere Häuser geben. ⁵³ Wenn also der Dorfbere ungerecht urteilt „aus verdrehtem Sinn oder aus Nachlässigkeit“ und „die Wahrheit verlässt“, dann verletzt er in eklatanter Weise seine Amtspflichten. Wie soll gegen ihn vorgegangen werden? „Zwanzig heilige und gottesfürchtige Männer (sollen über ihn) zu Gericht sitzen – oder zehn [oder] auch bis [herab] zu fünf – und sie sollen ihn richten und zum letzten Platz degradieren, bis er sich bessert“ (*Iud* 9). Meines Erachtens können

⁵² Aus dem Koptischen, s. Lefort (wie Anm. 7), 34,14–16.

⁵³ Van Molle ging von der fixen Idee aus, in den *Instituta* wie in den *Iudicia* sei nur von einem einzigen Haus die Rede, das in den Anfangszeiten die ganze Bruderschaft Pachoms ausgemacht habe (dies., *Essai* [wie Anm. 10], 113f.). Demgemäß muss sie in dem, „der Richter ist über alle Sünden“, Pachom selbst vermuten (ebd. 124f.). Sie erreicht dieses Bild aber nur dadurch, dass sie zuvor alle Ausdrücke wie *monasterium*, *monachos*, *regula* oder *pater* als sekundär und „unnütz“ ausscheidet (ebd. 112f., 118). Das Argument ist strukturell zirkulär. Wenn auch der Begriff *monasterium* m. E. anachronistisch ist, jedenfalls für die Frühzeit der pachomianischen Koinonia, so ist doch sowohl in den *Instituta* als auch in den *Iudicia* die ganze komplexe Organisation der Gemeinschaft explizit und implizit präsent. Vgl dazu ferner Bacht, *Vermächtnis II* (wie Anm. 1), 269 Anm 45; Ruppert (wie Anm. 1), 295f.; de Vogüé, *Les pièces* (wie Anm. 11), 31 43f., 46f.

diese „heiligen Männer“ nicht einfach bewährte Brüder des Dorfes sein,⁵⁴ denn als Untergebene des Dorfoberen wären sie zwar geeignet, die Klage zu erheben, aber nicht, ihren Vorgesetzten zu richten. Ich kann mich nur Adalbert de Vogüé anschließen, der vermutet, hier seien *andere* Dorfbere gemeint, so dass *Iud 9* implizit auch bereits die *Existenz mehrerer Brüderdörfer* voraussetzt.⁵⁵

Gericht vor heiligen Brüdern und Degradierung:

- wer als Richter aus nachlässigem Sinn die Wahrheit verlässt *Iud 9*
- wer einem Bruder in Not nicht beisteht, wer auf die Person sieht *Iud 11*
- wer falsche Anklage gegen Unschuldige erhebt *Iud 3*
- wer ungerecht urteilt *Iud 14*

Iud 9 betrifft die Dorfbere. Dort wird die Strafnorm festgesetzt, die anderen Abschnitte werden davon abgeleitet bzw. daraufhin bezogen. *Iud 11* spricht von den Hausobern, *Iud 3* von jedermann, „sei er von den Obern, sei er von den Untergebenen“, und *Iud 14* spricht scheinbar ganz allgemein von allen, aber da die Urteilsfindung und damit die richterliche Gewalt in den Händen der Obern und nicht der Untergebenen lag, sind auch hier die Verantwortlichen gemeint. Ungerechtigkeit und Verlassen der Wahrheit waren im Empfinden Pachoms sehr gravierende Sünden, gefährdeten sie doch in fundamentaler Weise den sozialen Frieden der Gemeinschaft. Gerade die Obern müssen aber dafür einstehen und die Grundwerte der Koinonia hochhalten. Ihre Degradierung ist daher eine sehr empfindliche Strafe. Das Richterkollegium aus „heiligen und gottesfürchtigen Männern“ muss nicht in jedem Fall dasselbe sein, auch wenn *Iud 11* darauf zu verweisen scheint. Ein Hausoberer im Dorf könnte auch unter dem Vorsitz des Dorfbere von andern Hausobern gerichtet worden sein. Pachom wollte aber in solchen Fällen eindeutig ein *Gremium* beteiligt wissen und einen Obern nicht dem Urteil eines einzigen Mannes überlassen, wahrscheinlich um eine größtmögliche Objektivität zu gewährleisten und um persönliche Abrechnungen aus Rivalitäten oder Animositäten zwischen den Obern zu unterbinden.

Die *Iudicia* im Regelganzen

Nachdem Adalbert de Vogüé die Überschriften der *Praecepta* und der *Instituta* untersucht und die Unabhängigkeit der Stücke festgestellt hat, beobachtet er in dem kurzen Titel der *Iudicia*: „*Eiusdem patris nostri Pachomii praecepta atque iudicia*“ die klare Bezugnahme auf einen vorhergehenden Text, der bereits Pachom zugeschrieben war. Dies könnten die *Instituta* gewesen sein, jedenfalls wäre dies der erste, unwillkürlich in den Sinn kommende Schluss, so dass die *Iudicia* bereits mit den *Instituta* verbunden waren, bevor dieser Regelgruppe die *Praecepta* vorangestellt

⁵⁴ Das scheint aber Bacht, Vermächtnis II (wie Anm. 1), 269 Anm. 46, zu unterstellen, wenn er hier ein „von den späteren Regeln meist nicht beibehaltenes Element einer ‚demokratischen Kontrolle‘ gegenüber dem unangemessenen Verhalten eines Obern“ erkennt.

⁵⁵ De Vogüé, Les pièces (wie Anm. 11), 47.

wurden.⁵⁶ Immerhin sind beide für die Hand des Hausobern gedacht und ergänzen einander inhaltlich.

Diese Beobachtung sagt aber alleine noch nichts über eine Reihenfolge der Entstehung aus. Wir werden unten sehen, dass die *Iudicia* in bestimmter Hinsicht etwas älter als die *Instituta* sein könnten. Allerdings ergibt ein Vergleich der *Instituta*, der *Leges* und der *Praecepta* im Hinblick auf die Zuordnung der Strafvollmacht (der hier nicht durchgeführt werden kann, sondern einer späteren Veröffentlichung über die *Leges* des pachomianischen Regelcorpus vorbehalten bleiben muss), dass einzelne Stücke eines Regelteils auch später entstanden sein können, als dem Regelteil selbst zugestanden werden muss. Selbst wenn wir nur eine relative Chronologie aufstellen können, müssen wir uns vor allzu pauschalen Datierungen der Regelteile in ihrer heutigen Gesamtgestalt hüten. Bekanntlich haben die Pachomianer, wie Tito Orlandi zu Recht feststellte, keine Literatur als solche geschaffen,⁵⁷ sondern die Zeugnisse, die uns von ihnen überliefert sind, stellen allesamt *Gebrauchsschriften* dar. Daher braucht es uns nicht zu wundern, wenn noch zu Lebzeiten Pachoms und unter seiner Führung je nach den Gegebenheiten an ihnen gearbeitet wurde. Deshalb ist es dann aber auch nicht möglich, mit Bestimmtheit zu sagen, wann z. B. die Sammlung der *Iudicia* entstanden ist.

So lässt sich eine kleine Unordnung in der Folge der einzelnen Absätze innerhalb der *Iudicia* feststellen, auch wenn sie, wie oben bereits bemerkt, in *sprachlicher* Hinsicht eine Einheit bilden. Es fällt aber auf, dass *Iud* 1–8 Vergehen der Brüder behandeln, *Iud* 9 auf ein Versagen des Dorfobern zu sprechen kommt, *Iud* 10 wieder in die vorige Thematik zurück springt, während *Iud* 11 die Angelegenheit mit den Obern weiterführt. Man könnte diesem thematischen Block auch noch *Iud* 14 zuordnen, während *Iud* 12 eher zu 5 passt. Es ist aber zu fragen, ob den Pachomianern an solch einer Systematik überhaupt gelegen war. Die bunte Sammlung passt zum Stil aspektivischer Schreibweise. Lediglich die Verschränkung von *Iud* 9 und 11 mit *Iud* 1–8 und 10 ist wirklich auffällig. Da sich dabei aber keinerlei Stilbruch manifestiert, bleibt nur die Feststellung, dass hier *möglicherweise* gearbeitet und erweitert wurde, dies aber unter der Leitung Pachoms, dem wir das ganze Stück bereits zuordnen konnten.

Wenden wir uns nun den inhaltlichen Berührungen der einzelnen Regelteile zu. Wir haben bei der Einzeluntersuchung der *Instituta* bereits gesehen, dass die dreimalige Erwähnung des Kleider trocknens in der Sonne, zweimal in den *Praecepta* (*Praec* 70 u. 103) und einmal in den *Instituta* (*Inst* 6) und die unterschiedlichen Strafen, die dabei für ein Versäumnis ausgesprochen werden, keinerlei Hinweis

⁵⁶ De Vogüé, *Les pièces* (wie Anm. 11), 34.

⁵⁷ Tito Orlandi, *Coptic Literature*, in: Birger A. Pearson/James E. Goehring (Hgg.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia 1986, 51–81, hier 61; 63. Seine Behauptung, die Pachomianer hätten Literatur abgelehnt („rejected“) geht allerdings zu weit; die *practical purposes* standen einfach alles bestimmend im Vordergrund des Interesses. Dagegen muss man ihm zustimmen, wenn er feststellt, dass die Pachomianerschriften immer eine mündliche Erklärung des Geschriebenen voraussetzen. Das gilt besonders für die Regeln, vgl. Rousseau (wie Anm. 1), 100–104, der in einer großartigen Analyse gezeigt hat, wie wenig diese für sich allein das Leben der *Koinonia* gestalten konnten und wie sehr sie zusammenspielten mit der Autorität der Heiligen Schrift und der personalen Autorität der Obern und Pachoms selbst, ja von diesen abhängig waren.

darauf gibt, dass hier Doppelungen, Widersprüche oder Verschärfung der Bestimmungen im Lauf der Zeit vorliegen. Vielmehr regelt *Praec* 70 den Normalfall, *Praec* 103 einen mittleren Schadensfall und *Inst* 6 einen Extremfall.

Ähnlich verhält es sich bei den Berührungen der *Iudicia* mit den anderen Regelteilen. Dass ein Bruder oder mehrere dem Brüderdorf entlaufen, wird viermal erwähnt. Stellen wir die Texte nebeneinander:

<i>Instituta</i>	<i>Iudicia</i>	<i>Praecepta</i>
12. Wenn ein Mann entflohen ist und der Obere es nicht innerhalb von drei Stunden dem Vater meldet, soll jener für seinen Verlust haften, vorausgesetzt, dass er ihn nicht wieder findet.	15. Wenn einem der Brüder, oder zweien oder auch dreien, von jemandem ein Ärgernis [bereitet wird und] sie das Haus verlassen und später wiederkommen, soll zwischen ihnen und dem, der das Ärgernis gegeben hatte, das Urteil gesucht werden, und wenn der Schuldige gefunden ist, soll er gemäß der Klosterregeln bestraft werden.	136. Wer die Gemeinschaft der Brüder verlassen hat und später nach geleisteter Buße wiederkommt, soll ohne Geheiß des Obern seinen Rang nicht wiedererhalten. 137. Auch der Hausobere und der Ökonom, der eine Nacht, fern von den Brüdern draußen geschlafen hat und dann reumütig zum Kloster zurückkehrt, soll ohne Weisung des Obern nicht berechtigt sein, in sein Haus zu gehen oder seinen Rang einzunehmen.

Hier liegen verschiedene Sprechrichtungen vor: Die *Praecepta* ahnden das Vergehen des *Flüchtigen*. Sie fragen also: Was passiert mit dem, der weg gelaufen ist? Die *Instituta* bestrafen den *Vorgesetzten* des Entlaufenen, falls er nicht rechtzeitig Meldung macht. Die *Iudicia* dagegen fragen nach dem *Verursacher*, auf den der ganze Ärger zurückgeht. Das könnte sogar einer der Obern sein, denn die folgenden Abschnitte *Iud* 13 u. 14 befassen sich mit diesen. In allen Fällen scheint der Dorfbobere als Strafinstanz einbezogen zu sein. In *Praec* 137 kann nur er gemeint sein, in *Praec* 136 könnte es per Analogieschluss auch er sein, man kann aber auch an den Hausobern denken (Hieronymus hat beidemale *maior*). Die Regelung der *Instituta* sieht vor, dass der Dorfbobere bei Verlust eines Mannes zu benachrichtigen ist. Lediglich die *Iudicia* lassen durch ihre passivische Formulierung offen, welche Instanz sich der Sache annimmt. Da es sich dort aber um ein Vorkommnis in einem bestimmten Haus handelt, das nun untersucht werden soll, ist die Einschaltung des Vorgesetzten des betreffenden Hausobern voraus zu setzen, und das ist eben der Dorfbobere. Es zeigt sich wieder, dass die *Instituta* und die *Iudicia* sich mit dem Leben im Haus befassen, die *Praecepta* mit dem des Dorfes, dass aber auch die beiden Erstgenannten die Dorfstruktur deutlich erkennen lassen. Dass auch ein Hausoberer und ein Ökonom dem Dorf unerlaubt fernbleiben konnten, ist bemerkenswert! Wahrscheinlich spricht aus dieser Regelung schlechte Erfahrung, was wiederum als Hinweis darauf gewertet werden kann, dass die *Praecepta* in ihrer heutigen Gestalt etwas später anzusetzen sind, als die beiden mittleren Regelteile. Übrigens gehört die

Regelung *Praec* 136 u. 137 den nachträglichen Einschüben an,⁵⁸ was deren Nachträglichkeit unterstreicht, ihnen aber nicht den Charakter einer von Pachom selbst stammenden Anweisung nimmt.

Ein weiteres Beispiel sind die Bestimmungen über Konflikte, die sich im Verhältnis von Brüdern zu ihren Obern ergeben.⁵⁹

Instituta

17. Wenn alle Brüder, die in einem Hause sind, sehen, dass der Obere allzu nachlässig ist oder die Brüder hart anfährt und die Richtschnur des Klosters überschreitet, sollen sie den Vater benachrichtigen, und er soll von ihm zurechtgewiesen werden.⁶⁰

Iudicia

11. Wenn einer von den Ältesten und Obern seinen Bruder in Not sieht und nicht den Grund der Not erforschen will, [sondern] ihn verachtet, dann soll der Fall von den oben genannten Richtern zwischen dem Bruder und dem Obern untersucht werden; und wenn sie feststellen, dass der Bruder durch Nachlässigkeit oder Hochmut des Obern in Bedrängnis [geraten] ist und dass er ihn nicht gemäß der Wahrheit, sondern aus Ansehen der Person beurteilt hat, soll er von seinem Amt degradiert werden, bis er sich bessert und sich vom Schmutz der Ungerechtigkeit reinigt

Leges

14. Wenn einer aus den Brüdern gegen seinen Hausobern einen Groll oder der Obere selbst gegen einen Bruder eine Klage hat, dann sollen Brüder von bewährtem Wandel und Glauben sie anhören und ihren Streit schlichten. Wenn der Vater des Klosters abwesend oder irgendwohin verreist ist, dann sollen sie zunächst auf ihn warten. Wenn sie jedoch sehen, dass er länger ausbleibt, dann sollen sie zwischen dem Obern und dem Bruder das Urteil fällen, damit nicht durch langes Hinausschieben des Urteils der Verdross noch größer wird [und] damit sowohl der Vorgesetzte wie der Untergebene und diejenigen, die das Verhör anstellen, alles in Gottesfurcht tun und in keiner Weise Anlass zu Zwietracht geben.

⁵⁸ Vgl. Joest, *Praecepta* (wie Anm. 14), 435–436.

⁵⁹ Dass so etwas überhaupt erwähnt wird und dass Obere, die sich etwas haben zu Schulden kommen lassen, zur Rechenschaft gezogen werden, widerlegt schlagend die Behauptung von Amand de Mendieta, *Système* (wie Anm. 9), 47, die Obern hätten in den Pachomregeln „keine Rechte und Pflichten“. Eine systematische Darstellung, wie sie Amand de Mendieta erwartet („un exposé“) bieten die Regeln freilich nicht.

⁶⁰ Übersetzung von Bacht, *Vermächtnis II* (wie Anm. 1), 229, der dem lateinischen Text folgt; der koptische Text, den Veilleux, *Pachomian Koinonia 2* (wie Anm. 4), 171 f. wiedergibt, ist knapper.

Auf den ersten Blick sehen diese Bestimmungen recht verschieden, wenn nicht widersprüchlich aus, doch sind wieder die verschiedenen Adressaten zu beachten. Nach *Inst* 17 sind alle Brüder eines Hauses angesprochen. Wenn sie beobachten, dass ihr Oberer nach der einen oder anderen Seite zu weit geht (Nachlässigkeit oder Härte), sollen sie sich an den Dorfobern wenden. – In *Iud* 11 ist der Obere selbst der Ausgangspunkt. Sein Vergehen wird hier nicht in allgemeinen Begriffen geschildert wie in *Inst* 17, sondern recht konkret als Vernachlässigung eines Bruders aus Verachtung heraus. Richter ist nicht der Dorfobere, sondern das schon oben erwähnte Kollegium von „heiligen und gottesfürchtigen Männern“. Wir sahen dort bereits, dass es sich dabei um andere Dorfbere handeln könnte, dass aber unter Umständen auch an andere Hausobere unter Vorsitz des Dorfobern gedacht sein mag. Insofern widerspricht diese Regelung nicht der von *Inst* 17, sondern erweitert sie, bzw. umgekehrt, die *Instituta* grenzen ein. – *Leg* 14 lässt jedenfalls genau diese Situation erkennen und setzt als Normalfall fest, dass „Brüder von bewährtem Wandel und Glauben“ gemeinsam mit dem Dorfobern solche Streitfälle schlichten.

Wenn man nicht das Gremium bei *Inst* 17 als unausgesprochen vorausgesetzt verstehen will – aber der Wortlaut mit dem eindeutigen Singular steht eigentlich dagegen – dann ist in der Tat zu fragen, ob die *Instituta* einen bisherigen Brauch einschränken und auf den Dorfobern mehr richterliche Gewalt konzentrieren, oder ob umgekehrt die *Iudicia* und die *Leges* die Gewalt des Dorfobern einschränken, indem sie ihm ein Gremium an die Seite stellen. Eine Entscheidung ist nicht leicht zu finden. Meines Erachtens ist das aber auch nicht nötig, wenn man die unterschiedlich gelagerten Fälle beachtet. Die Situation in den *Iudicia* und den *Leges* ist sehr ähnlich: Ein Oberer verachtet seinen Bruder, ein Bruder hat Groll gegen seinen Obern, ein Oberer hat eine Klage gegen einen Bruder – das sind symmetrisch gelagerte Vorkommnisse, die jeweils konkrete Konflikte beinhalten. In *Inst* 17 dagegen geht es um das allgemeine Verhalten des Obern, das zu Konflikten führen kann, aber nicht unbedingt bereits dazu geführt haben muss, jedoch konfliktträchtig ist. Ich halte es für möglich, dass Pachom in seinem solchen Fall die Rüge des Dorfobern für ausreichend hielt, während er in konkreten Konflikten wiederum ein Gremium einschalten wollte, weil es um eine Art Gerichtsverfahren gegen den Hausobern ging, in dem er Willkür auszuschalten und Objektivität zu gewährleisten suchte.

Ein letzter Vergleich betrifft die Strafen, die jeweils verhängt werden. Dabei fällt auf, dass die *mehrmalige Ermahnung*, die uns oben so intensiv beschäftigt hat, *nur in den Iudicia vorkommt. Die anderen drei Regelteile wissen davon nichts.* Umgekehrt wird in diesen eine öffentliche Bestrafung erwähnt, bei der der Delinquent in der *Collecta* und im Speiseraum stehen musste. Diese Verordnung findet sich in den *Instituta* (*Inst* 6.8, wohl auch *Inst* 11.12 „öffentlich Buße tun“), in den *Leges* (*Leg* 5) und in den *Praecepta* (*Praec* 8b.9.21 131.135), wobei die Letzteren noch präzisieren, dass der Schuldige mit abgelegtem Gürtel und herabhängenden Händen zu stehen hat. In den *Leges* ist diese Strafe nur angedeutet, *in den Iudicia hingegen fehlt sie ganz.* Hier scheint mir eine Entwicklung in Richtung Verschärfung vorzuliegen: Ermahnungen mögen öffentlich oder unter vier Augen abgegeben worden zu sein, aber dann sehen die *Iudicia* eine *Trennung des Bruders von der Gemeinschaft* vor. Das *Stehen vor allen* ist hingegen eine öffentliche Beschämung gegenüber allen anderen Brüdern. Da die Regelteile, wie wir sahen, neben einander in Gebrauch waren und

unterschiedliche Geltungsbereiche hatten, müssen die Ermahnungen nicht unbedingt völlig entfallen sein, obwohl sie nicht mehr erwähnt werden. Aber das Stehen als öffentliche Buße scheint hinzugetreten zu sein, und zwar sowohl im Haus (*Inst* 6.8 – es mag offen bleiben, ob dort nicht auch die Gesamtcollecta des ganzen Dorfes gemeint ist – und *Leg* 5) als auch im Dorf (ebenfalls *Leg* 5 und die *Praecepta*).

Meines Erachtens spricht diese Beobachtung dafür, dass die *Iudicia* jedenfalls in *dieser* Hinsicht etwas früher entstanden sein könnten als die *Instituta*, weil sie diese Strafen noch nicht kennen. Wären sie bereits in Gebrauch gewesen, hätte man gerade in einem Strafcodex, den die *Iudicia* ja darstellen, ihre Erwähnung erwarten müssen.

Zusammenfassung

Die *Iudicia* des pachomianischen Regelcorpus sind ein Strafcodex für die Hand eines Hausobern. Sie scheinen bereits früh mit den *Instituta* verbunden gewesen zu sein. Das Ensemble ist wahrscheinlich etwas älter als die ihm vorangestellten *Praecepta* in ihrer heutigen Gestalt. Die *Iudicia* sind uns zwar nur auf Latein überliefert, es lässt sich aber anhand der Bibelzitate im Prolog nachweisen, dass sie auf einem koptischen Text beruhen. Es gibt mehrere inhaltliche Querverbindungen zu andern Schriften Pachoms (Briefe, Katechesen, die anderen Regelteile) und typisch pachomische Charakteristika der Gedanken, so dass an einer Urheberschaft des großen Koinobiarchen an den *Iudicia* nicht gezweifelt werden kann. Die Regelteile spiegeln alle die komplexe Organisation der pachomianischen Koinonia mit mehreren Häusern in einem Brüderdorf und sogar mehreren solcher Dörfer wider. Die Regeln waren Gebrauchsschriften und sind immer wieder den Umständen angepasst worden. Sie wurden parallel zu einander verwendet, so dass sich keine Hierarchie der Entstehung feststellen lässt, sondern nur eine relative Chronologie. Aufgrund der verhängten Strafen scheinen im Vergleich aller vier Regelteile jedenfalls in *dieser* Hinsicht die *Iudicia* etwas älter als die übrigen drei Abschnitte zu sein.

Abstract

The third section of the Pachomian rules called *Iudicia* is meant to serve a housemaster as penal code. It was connected to the *Instituta* before the *Praecepta* were added to the two. It is true, we have only the Latin version of the *Iudicia*, but it can be proven that the text is rooted in a Coptic original by scrutinising the Biblical quotations of its prologue. The content shows many relationships to other writings of St. Pachomius (the letters, the catechesis, the other Sections of the rules) and displays typical features of Pachomius's thinking that there can be no doubt that the *Iudicia* stem from him. Since the rules were used alongside of each other and are different in focus there is no way to reconstruct a hierarchy of origin meaning one part developing out of another. All we can reach is a relative chronology. When we compare the punishments enacted in the four parts of the rules we may come to the conclusion that in *this* respect the *Iudicia* could be somewhat older than the other three.

„Principium professionis nostrae quemadmodum uel unde descenderit, primum debetis agnoscere.“

Zum historischen Selbstverständnis der *Devotio moderna*

von Aloysia Jostes

„Große und wunderbare Werke der Kraft Gottes haben sich, wie wir erkennen, in unseren Tagen und in der jüngsten Vergangenheit ereignet; wir sehen, wie sie sich vor unseren Augen ringsum überall mehren, sich ausbreiten und fortwährend neu geschehen. [...] Man findet nämlich in dieser ganzen Provinz kaum eine Stadt oder einen Ort, wo nicht ringsherum Klöster oder Gemeinschaften und sehr viele andere Devotenhäuser entweder neu gegründet oder aus alten Einrichtungen reformiert worden sind. Denn, wie wir schon des Öfteren ausgeführt haben, zum gegenwärtigen Zeitpunkt zählen wir über achtzig reformierte Klöster unseres Ordens in siebzehn Diözesen, die in das Generalkapitel von Windesheim inkorporiert und darin vereinigt worden sind und die [...] unser ganzes Vaterland und alle seine Bewohner durch die Gestaltung ihres neuen Lebens und durch das Licht der göttlichen Gnade innerlich erleuchten. [...] Ähnlich wirken in ihrem Stand die Väter, Brüder und Schwestern der devoten Gemeinschaften, die aus dem Herr-Florens-Haus in Deventer hervorgegangen sind, mehr als fünfzig an der Zahl, und die mehr als einhundert Tertiarengemeinschaften, die aus derselben Wurzel und demselben Spross hervorgegangen sind: Niemals geben sie sich dem Müßiggang hin, sondern sie mühen sich fleißig wie die Bienen um ihr eigenes Heil und um die Gewinnung von Seelen; so bringen sie vielfältige und unvergängliche Frucht. [...] Schauen wir auch darauf, wie viele Menschen beiderlei Geschlechts, die in der Welt leben, mit jenen freundschaftlich verbunden und durch sie von der Eitelkeit der Welt bekehrt und zu einem besseren Leben [...] hingeführt worden sind.“¹

So resümiert der Windesheimer Chronist Johannes Busch in einer eindrücklichen Wachstumsbilanz, mit der er den ‚*Liber de origine devotionis modernae*‘ beschließt, den gewaltigen Ausbreitungserfolg der *Devotio moderna*. Diese Erfolgsgeschichte,

¹ Vgl. Johannes Busch, *Liber de origine devotionis modernae*, cap. 47, in: Karl Grube (Hg.), *Des Augustinerpropstes Iohannes Busch Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum*, Halle 1886, 372–374; ähnlich *Liber de origine devotionis modernae*, Prolog, 245f.; cap. 2, 255f.; *Liber de viris illustribus*, ed. Grube, cap. 15, 41f. Ferner Petrus Impens, *Chronicon Bethleemiticum* I 12, 3 (Wien, ÖNB, 12816), fol. 26^r/_v, ed. John van Engen, *A Brabantine perspective on the origins of the Modern Devotion. The first book of Petrus Impens' 'Compendium decursus temporum monasterii christifere Bethleemitice puerpere'*, in: Werner Verbeke u. a. (Hg.), *Serta devota in memoriam Guillelmi Lourdaux*, Bd. 1: *Devotio Windeshemensis*, Leuven 1992, 3–78, hier 53f.

die Busch einer „Neuevangelisation des ‚*totus Almanicus orbis*‘² gleichsetzt, geht zurück auf das Wirken des Bußpredigers Geert Grote aus Deventer.³ Ihn preist schon 1421 der aus dem Kloster Windesheim stammende, als Bibelübersetzer und Hymnendichter bekannte Johannes Scutken († 1423) in der Nachfolge des angelsächsischen Missionars Willibrord († 739), der die Friesen zum Christentum bekehrte und das Bistum Utrecht gegründet hatte, als zweiten Apostel des Bistums Utrecht.⁴ Denn nachdem das Bistum unter Willibrord eine erste Blütezeit erlebt hatte, war es Geert Grote, der es erneut in ein goldenes Zeitalter führte. Seine Schüler gründeten zahlreiche geistliche Häuser – einerseits fromme Gemeinschaften von Männern und Frauen, andererseits Klöster der Windesheimer Kongregation. Deutlicher als der Dichter führt Johannes Busch drei devote Lebensformen auf das Wirken des Geert Grote zurück. Dies sind die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben, die Chorherren und Chorfrauen der Windesheimer Kongregation sowie auch die Tertiaren- und Tertiariessengemeinschaften,⁵ die

² Vgl. Nikolaus Staubach, Das Wunder der Devotio moderna. Neue Aspekte im Werk des Windesheimer Geschichtsschreibers Johannes Busch, in: Anton J. Hendrikman u. a. (Hg.), Windesheim 1395–1995. Kloosters, teksten, invloeden. Voordrachten gehouden tijdens het internationale congres „600 jaar Kapittel van Windeheim“ 27 mei 1995 te Zwolle, Nijmegen 1996, 170–185, hier 171f.

³ Vgl. Theodore P. van Zijl, Gerard Groote, ascetic and reformer (1340–1384), Washington 1963; Georgette Épiney-Burgard, Gérard Grote (1340–1384) et les débuts de la dévotion moderne, Wiesbaden 1970.

⁴ Titus Brandsma, Twee berijmde levens van Geert Groote, in: Ons geestelijk erf 16 (1942), 5–51, 32–37 (Edition des ‚Dictamen rigmicum‘), hier bes. V. 1–6: *Traiectensis dyocesis ymnum canens sis hylaris, / que grata patri luminum per willibrordum inclitum. / Ipse cum celum petiit, te solam non deseruit, / linquens post se egregios patres necnon discipulos. / Hiis assumptis cum patribus, novus nascitur filius / diebus hiis novissimis, gerardus venerabilis*. Ferner V. 231–234; danach Wilhelm Vornken, Epistola de prima institutione monasterii in Windesem, ed. Jacobus G.R. Acquoy, Het klooster te Windesheim, 3 Bde., Utrecht 1875–1880 (Nachdruck Leeuwarden 1984), Bd. 3, 235–255, hier 237f.; Jacobus Traiecti alias de Voecht, Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis, met akten en bescheiden betreffende dit fraterhuis, ed. Michael Schoengen, Amsterdam 1908, 5. Vgl. auch Koen Goudriaan, De derde orde als onderdeel van de Moderne Devotie, in: Ons geestelijk erf 74 (2000), 5–32, hier 13; Bertram Lesser, Johannes Busch, Chronist der Devotio moderna. Werkstruktur, Überlieferung, Rezeption, Frankfurt a. M. u. a. 2005, 87–89.

⁵ Vgl. Carolus van der Wansem, Het ontstaan en de geschiedenis der Broederschap van het Gemene Leven tot 1400, Leuven 1958; Ulrich Hinz, Die Brüder vom Gemeinsamen Leben im Jahrhundert der Reformation. Das Münstersche Kolloquium, Tübingen 1997; Gerhard Faix, Gabriel Biel und die Brüder vom Gemeinsamen Leben. Quellen und Untersuchungen zu Verfassung und Selbstverständnis des Oberdeutschen Generalkapitels, Tübingen 1999; Wolfgang Leesch/Ernest Persoons/Anton G. Weiler (Hgg.), Monasticon Fratrum Vitae Communis, 3 Bde., Brüssel 1977–2004; Anton G. Weiler, Volgens de norm van de vroege kerk. De geschiedenis van de huizen van de broeders van het Gemene Leven in Nederland, Nijmegen 1997; Gerhard Rehm, Die Schwestern vom Gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland. Untersuchungen zur Geschichte der Devotio moderna und des weiblichen Religiosentums, Berlin 1985; Anne Bollmann, Frauenleben und Frauenliteratur in der Devotio moderna. Volkssprachige Schwesternbücher in literarhistorischer Perspektive, Groningen 2004, 18–172; Regnerus R. Post, The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism, Leiden 1968; John van Engen, Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the world of the later Middle Ages, Philadelphia 2008; Acquoy, Klooster (wie Anm. 4); Wilhelm Kohl/Ernest Persoons/Anton G. Weiler (Hgg.), Monasticon

eine mittlere Stellung zwischen den beiden vorgenannten Einrichtungen einnahmen.⁶

Die devote Frömmigkeitsbewegung entstand zu einer Zeit, die durch grundlegende Veränderungen des religiösen Lebens gekennzeichnet war. Im 14. und 15. Jahrhundert etablierten sich wie zu keiner anderen Zeit zahlreiche neue Orden, Kongregationen und Reformbewegungen. Um sich einerseits gegen die große Konkurrenz zahlreicher frommer Gemeinschaften behaupten zu können und um andererseits im ständigen Wechsel von Erneuerung und Niedergang, von dem die Geschichte der Orden ein beredtes Zeugnis gibt, den Bestand der Gemeinschaft sichern zu können, wurden die Rückbesinnung auf die Anfänge der eigenen Gemeinschaft und die Fixierung eines eigenen historischen Bewusstseins zu überlebenswichtigen Faktoren. Deshalb wurden in vielen devoten Gemeinschaften schon frühzeitig Werke verfasst, die den „Gemeinsinn“ und das aus diesem resultierende identitätssichernde Wissen bewahrten und so den eigenen Standort und das eigene historische Bewusstsein reflektierten. Diesem Zweck dienten die Lebensbeschreibungen der Gründerväter der *Devotio moderna*, die Geschichten einzelner devoter Gemeinschaften und schließlich breit angelegte kloster-, verbands- und ordensgeschichtliche Werke.

Trotz vielfältiger Gestaltungsformen erfüllten die devoten Geschichtswerke gleichermaßen formative wie normative Funktionen. Denn die Verfasser dieser Werke gaben sowohl Antwort auf die Frage nach der Herkunft der eigenen Gemeinschaft als auch auf die Frage nach der rechten, vorbildlichen Gestaltung devoten Lebens. Dabei war die Verquickung von erbaulich-biographischen und historiographischen Elementen, die die devoten Geschichtswerke bestimmten, außerordentlich nützlich. Gerade die in den Hausstatuten und der Ordensregel sowie die in den devoten spirituellen Schriften theoretisch formulierten Anweisungen zur devoten Lebensgestaltung konnten besonders einprägsam und anschaulich anhand des konkreten Beispiels einzelner Konventualen aus dem nahen Umfeld vermittelt werden. Durch die stete Weitergabe und Verinnerlichung dieser Ideale sollte der Eifer der Gründungsphase über die Zeiten hinweg lebendig erhalten werden. Insofern wirkte die Rückbesinnung auf die Vergangenheit sowohl stabilisierend als auch kontinuierkeitsbildend und diente dadurch als Verpflichtung für die Zukunft.

Windeshemense, 4 Bde., Brüssel 1976–1984; Florence W.J. Koorn, Het kapittel van Utrecht, in: Windesheim 1395–1995 (wie Anm. 2), 131–142; Koen Goudriaan, De derde orde van Sint Franciscus in het bisdom Utrecht. Een voorstudie, in: Jaarboek voor middeleeuwse geschiedenis 1 (1998), 205–260; Ders./Thom Mertens (Hgg.), De derde orde van Franciscus in het bisdom Utrecht. Lezingen van het symposium op 8 oktober 1999 te Amersfoort georganiseerd door de mediëvistening van de Vrije Universiteit Amsterdam, in: Ons geestelijk erf 74 (2000), 5–180; Sabrina Corbellini/Hildo van Engen (Hgg.), De derde orde op orde. Balans van het onderzoeksproject naar de derde orde van Sint Franciscus in het middeleeuwse bisdom Utrecht, in: Trajecta 14 (2005), 129–228; Madelon van Luijk, Bruiden van Christus. De tweede religieuze vrouwenbeweging in Leiden en Zwolle 1380–1580, Amsterdam 2003; Hildo van Engen, De derde orde van Sint Franciscus in het middeleeuwse bisdom Utrecht. Een bijdrage tot de institutionele geschiedenis van de Moderne Devotie, Hilversum 2006.

⁶ Vgl. Rudolf Th. M. van Dijk, Het Kapittel van Windesheim 1395–1995. Terugblik en vooruitzicht, in: Hendrikman, Windesheim 1395–1995 (wie Anm. 2), 1–9, hier 6f.

Während aus den Drittordensgemeinschaften nur eine geringe Anzahl von Chroniken bekannt ist,⁷ entstanden sowohl in den Häusern der Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben⁸ als auch in den Klöstern der Windesheimer Kongregation⁹ eine Vielzahl historiographisch-biographisch ausgerichteter Schriften. Aus den zahlreichen Beispielen devoter Historiographie ragen einige Werke hervor, denen eine übergeordnete Perspektive zueigen ist. Dies sind das ‚Chronicon Windeshemense‘ des Johannes Busch, das ‚Primordiale monasterii canonicorum regularium Rubeae Vallis‘ des Johannes Gielemans, das ‚Venatorium sanctorum ordinis canonici‘ des Johannes Mauburnus sowie das ‚Chronicon Bethleemiticum‘ des Petrus Impens. Diese Werke wurden in einem Zeitraum von etwa sechs Jahrzehnten – von der Mitte des 15. bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts – allesamt in Klöstern der Windesheimer Kongregation abgefasst.¹⁰ Da die Autoren bei der Erörterung des Ursprungs der Devotio moderna, der Geschichte des *ordo canonicus* und des darin aufgehenden Windesheimer Klosterverbandes zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen, dokumentieren sie in ihren Schriften den Wandel des Selbstverständnisses und Selbstbildes innerhalb der devoten Bewegung. Es ist zu fragen, warum Werke mit

⁷ Vgl. Gerrit Verhoeven, De kronieken van twee Delftse tertiarijconventen, in: Goudriaan/Mertens (Hgg.), Derde orde (wie Anm. 5), 105–152; Sabrina Corbellini, Mannenregels voor een vrouwenwereld. De spirituele opvoeding van zusters in derde-orde-gemeenschappen, in: Dies./Van Engen (Hgg.), Derde orde (wie Anm. 5), 177–192, hier 178–181, 191 f.; ferner Goudriaan, Derde orde (wie Anm. 4), 22–22, 28.

⁸ Vgl. mit einem Überblick John van Engen, The virtues, the brothers, and the schools. A text from the Brothers of the Common Life, in: Revue *Bénédictine* 98 (1988), 178–217; Wybren Scheepisma, ‚Verzamelt de overgebleven brokken, opdat niets verloren ga.‘ Over Latijnse en Middelnederlandse levensbeschrijvingen uit de sfeer van de Moderne Devotie, in: Paul Wackers u. a. (Hg.), Verraders en bruggenbouwers. Verkenningen naar de relatie tussen Latinitas en Middelnederlandse letterkunde, Amsterdam 1996, 211–238, 334–346; Ders., ‚For hereby I hope to rouse some to piety.‘ Books of Sisters from convents and sister-houses associated with the Devotio moderna in the Low Countries, in: Lesley J. Smith/Jane H. M. Taylor (Hgg.), *Women, the Book and the Godly*, Cambridge 1995, 27–40; Ders., Zusterboeken. Bijzondere bronnen voor de Moderne Devotie, in: Jaarboek voor vrouwengeschiedenis 16 (1996) 153–170; Anne Bollmann, Weibliches Frömmigkeitsleben am Rande der Neuzeit. Volkssprachliche Schwesternbücher als Deutungsmuster sozialer und literarischer Kommunikation in den Frauengemeinschaften der Devotio moderna, in: Nine Miedema/Rudolf Suntrup (Hgg.), *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. u. a. 2003, 738–753; Dies., *Frauenleben* (wie Anm. 5), 173–456.

⁹ Vgl. z. B. Van Engen, *Brabantine perspective* (wie Anm. 1); Staubach, *Wunder* (wie Anm. 2); Lesser, *Johannes Busch* (wie Anm. 4); Ludó Jongen/Wybren Scheepisma, *Wachten op de hemelse bruidegom. De Diepenveense nonnenviten in literairhistorisch perspectief*, in: Thom Mertens u. a. (Hg.), *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*, Amsterdam 1993, 295–317, 467–476; Wybren Scheepisma, *Deemoed en devotie. De koorvrouwen van Windesheim en hun geschriften*, Amsterdam 1997, 121–152, 240–245, 306–314; Thom Mertens, *Het Diepenveense zusterboek als exponent van gemeenschapstichtende kloosterliteratuur*, in: Wybren Scheepisma/Ton Hendrikman (Hgg.), *Het ootmoedig fundament van Diepenveen. Zeshonderd jaar Maria en Sint-Agnesklooster 1400–2000*, Kampen 2002, 77–94, 141–143, 165 f.; Bollmann, *Frauenleben* (wie Anm. 5), 457–592, 609–615 zum Schwesternbuch aus dem Chorfrauenkloster Diepenveen.

¹⁰ Vgl. Aloysia Jostes, *Die Historisierung der Devotio moderna. Verbandsbewusstsein und Selbstverständnis in der Windesheimer Kongregation*, Groningen 2008.

einem so übergeordneten, umfassenden Anspruch ausschließlich im monastischen Zweig der *Devotio moderna* entstanden und warum dort ganz unterschiedliche Erklärungsmodelle für das eigene „Gewordensein“ entwickelt wurden. Um diese besondere Leistung würdigen zu können, ist auch danach zu fragen, wie die Brüder vom gemeinsamen Leben sich innerhalb der devoten Bewegung einordneten und warum dort keine vergleichbar umfassenden historiographischen Arbeiten entstanden.

Die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben repräsentierten die ursprüngliche Form der devoten Lebensweise. Im Mittelpunkt stand das Leben in der Gemeinschaft Gleichgesinnter, verbunden mit täglicher Lesung und Handarbeit, dem Verzicht auf Privatbesitz, gegenseitigen Ermahnungen und der freiwilligen Unterordnung unter einen Oberen. Obwohl diese Lebensweise deutliche Ähnlichkeiten zu einem klösterlichen Leben aufwies, grenzten sich die Brüder und Schwestern davon ab, indem sie auf die Profess, das verpflichtende Gelübde von Armut, Keuschheit und Gehorsam den Oberen gegenüber bewusst verzichteten. In dieser Lebensform zwischen der Geistlichkeit und dem Ordensstand einerseits und dem weltlichen *Laiantum* andererseits¹¹ sahen viele Religiöse eine Konkurrenz im Anspruch auf ihren *status perfectionis*, der für den einfachen Christen unerreichbar war. Im Kampf um die Anerkennung der Rechtmäßigkeit der devoten Lebensweise verfassten die Brüder vom gemeinsamen Leben eine Fülle an Verteidigungsschriften,¹² in denen sie die Grundlagen ihres devoten Lebensmodells erarbeiteten und so sich und anderen über ihr Selbstverständnis Rechenschaft ablegten. Während zunächst auf der Grundlage juristischer Fachgutachten die Abwehr der Kritik im Vordergrund stand, entwickelten die Brüder im Lauf der Zeit ein neues Selbstbewusstsein, und der apologetische Aspekt ihrer Schriften trat immer mehr zurück.

¹¹ Vgl. Kaspar Elm, Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben. Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit, in: *Ons geestelijk erf* 59 (1985), 470–496; Ders., *Vita regularis sine regula*. Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums, in: František Šmahel/Elisabeth Müller-Luckner (Hgg.), *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, München 1998, 239–273; John van Engen, Friar Johannes Nyder on laypeople living as religious in the world, in: Franz J. Felten/Nikolas Jaspert (Hgg.), *Vita religiosa im Mittelalter*. Festschrift für Kaspar Elm, Berlin 1999, 583–615; Nikolaus Staubach, *Sine votis et regula*. Der Rangstreit der geistlichen Lebensformen in der *Devotio moderna*, in: Gert Melville/Anne Müller (Hgg.), *Regula sancti Augustini*. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter, Paring 2002, 539–580; Ders., *Zwischen Kloster und Welt? Die Stellung der Brüder vom gemeinsamen Leben in der spätmittelalterlichen Gesellschaft*. Mit einem Anhang: Neue Quellen zum Grabow-Konflikt, in: Ders. (Hg.), *Kirchenreform von unten*. Gerhard Zerbolt von Zutphen und die Brüder vom gemeinsamen Leben, Frankfurt a. M. u. a. 2004, 368–426.

¹² Vgl. Theo Klausmann, *Consuetudo consuetudine vincitur*. Die Hausordnungen der Brüder vom gemeinsamen Leben im Bildungs- und Sozialisationsprogramm der *Devotio moderna*, Frankfurt a. M. u. a. 2003, 95–139.

Ein herausragendes Beispiel dafür ist der um 1469/70 verfasste ‚Tractatus de communi vita clericorum‘ des Gabriel Biel,¹³ der, in der Tradition früherer Verteidigungsschriften,¹⁴ eine umfassende Einführung in die Geschichte und Gestaltung der devoten Lebensweise der Brüder vom gemeinsamen Leben bietet. In einem historischen Abriss leitet Biel die Begründung der *vita communis* aus der Zeit der Urkirche¹⁵ her und verfolgt, wie Geert Grote und seine Schüler diese Lebensform erneut belebten. Ausgehend von der Frage nach dem Ursprung der *vita communis* beschreibt er die eigene Lebensform als *ordo apostolorum vel discipulorum Christi vel sancte primitive matris ecclesie*. Dabei verwendet er den Begriff *ordo*, Augustinus folgend, in der Bedeutung „Form eines ehrenhaften und geordneten Lebens“ (*modum vel forma alicuius honeste et ordinate vite*).¹⁶ Damit grenzt Biel die devote Lebensform von monastischen „Orden“ ab, in denen diejenigen, die ihnen angehören, nach der feierlichen Profess und der Annahme des Ordensgewandes als *religiosi* bezeichnet werden. Um die Richtigkeit dieser differenzierten Verwendung des Begriffs *ordo* zu bekräftigen, verweist Biel auf die Ausführungen des Johannes Gerson, der zur Verteidigung der Lebensform der Brüder vom gemeinsamen Leben auf dem Konstanzer Konzil in ähnlicher Weise den Begriff *religio* verwendet hatte.¹⁷ In Anlehnung an die Argumentation Gersons bezeichnet Biel als einzig wahre *religio* jene, der Christus selbst auf vollkommenste Weise gefolgt sei. Obwohl, so fährt Biel fort, die heiligen Väter nicht ohne göttliche Inspiration Orden gegründet hätten, so sei doch jener *ordo*, den Christus selbst gestiftet habe, herausragend. Wäre dieser von den Menschen in seiner Vollkommenheit bewahrt worden, wäre es nicht notwendig gewesen, verschiedenartige Orden zu gründen.¹⁸ Dem vermeintlichen Vorzug, dass der Eintritt in einen monastischen Orden den Verdienst vor Gott mehre und einen höheren Status verleihe, stellt Biel die Vollkommenheit gegenüber, in der Freiheit des

¹³ Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 60–67, 347–368 (Edition); Gerhard Faix, Die Brüder vom Gemeinsamen Leben in Süddeutschland, in: Staubach, Kirchenreform (wie Anm. 11), 324–339, hier 328–332; Klausmann, Consuetudo (wie Anm. 12), 130–134. Der ‚Tractatus de communi vita clericorum‘ wird im folgenden nach der von Gerhard Faix erarbeiteten Ausgabe zitiert, sie ist der von Wilfrid Werbeck besorgten Edition vorzuziehen; Wilfrid Werbeck, Gabriel Biels ‚Tractatus de communi vita clericorum‘, in: Ulrich Köpf/Sönke Lorenz (Hgg.), Gabriel Biel und die Brüder vom gemeinsamen Leben, Stuttgart 1998, 137–154.

¹⁴ Vgl. besonders Albert Hyma, Het traktaat ‚Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium‘ door Gerard Zerbolt van Zutphen, in: Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht 52 (1926), 1–100; John van Engen, Devout communities and inquisitorial orders: The legal defense of the New Devout, in: Staubach, Kirchenreform (wie Anm. 11), 44–101; Van Engen, sisters (wie Anm. 5), 84–118.

¹⁵ Der Rückgriff auf die Urkirche ist bei Orden und Semireligiosengemeinschaften eine verbreitete Methode zur Definierung des eigenen Selbstverständnisses, vgl. Marie-Humbert Vicaire, L’imitation des apôtres. Moines, chanoines et mendiants, Paris 1963; Hans-Jürgen Derda, Vita communis. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit, Köln u. a. 1992; Klaus Schreiner, Ein Herz und eine Seele. Eine urchristliche Lebensform und ihre Institutionalisierung im augustiniisch geprägten Mönchtum des hohen und späten Mittelalters, in: Melville/Müller, Regula sancti Augustini (wie Anm. 11), 1–47; ferner Gordon Leff, The apostolic ideal in later medieval ecclesiology, in: The Journal of Theological Studies, N.S. 18 (1967), 58–82.

¹⁶ Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 347.

¹⁷ Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 348f.

¹⁸ Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 349.

christlichen Gesetzes unter dem einzigen Abt Christus zu leben. Dass die Brüder trotz dieser deutlichen Abgrenzung vom Ordenswesen dennoch einige der dort üblichen Gebräuche übernommen haben, soll, so hofft Biel, nicht in irgendeiner Weise anstoßerregend sein, sondern vielmehr der Erbauung dienen. Denn es sei durchaus statthaft, wie ein Mönch zu leben, ohne selbst Mönch zu sein.¹⁹ Diese Lebensform, die Biel in der Tradition des Gerhard Zerbolt von Zutphen als *medius status vivendi* bezeichnet, eröffnet auch denen einen Weg zum Heil, denen der Eintritt in ein Kloster einerseits nicht zuträglich ist, denen aber andererseits das Leben in der Welt zu unsicher erscheint.²⁰

In einem weiteren Argumentationsschritt führt Gabriel Biel die eingangs gestellte Frage nach dem Ursprung der *vita communis* aus. Er beschreibt das brüderliche Zusammenleben der Apostel, dessen Charakteristikum die Gütergemeinschaft war, als nachahmenswerten *status perfectissimus* und betont, dass diese Lebensform von Papst Clemens I. († 97) allen Klerikern empfohlen worden sei. Diese *forma primitive ecclesie* diene den Brüdern vom gemeinsamen Leben als Vorbild für ihr eigenes Zusammenleben.²¹ Im Rahmen einer *commendatio communis vite* benennt Biel, noch auf vorchristliche Traditionen zurückgreifend, Zeugen und Vorbilder des gemeinsamen Lebens. Besonders ausführlich stellt er die Bemühungen Augustins heraus, die *vita communis* gemeinsam mit den ihn umgebenden Klerikern zu erneuern und zu fördern. Zwar wurde das gemeinsame Leben der Kleriker in der Folgezeit an verschiedenen Orten gepflegt.²² Einen besonderen Aufschwung hat diese Lebensform aber dadurch erfahren, dass sie in der *Alemannia inferior* neu belebt wurde.²³ Die Ausbreitung der devoten Bewegung in den Niederlanden beschreibt Gabriel Biel in drei Stufen.²⁴ Durch die Predigten des Geert Grote wurden viele Menschen dazu veranlasst, das weltliche Leben aufzugeben und in einen Orden einzutreten. Der schlechte Zustand vieler Orden und Klöster hielt sie jedoch davon ab, diesen Plan umzusetzen. Stattdessen beschloss Grote, mit seinen Schülern ein gemeinsames Leben zu führen – *secundum regulam sub sanctis apostolis constitutam*. Angesichts der erfolgreichen, aber auch gefährdeten Ausbreitung dieser Lebensform gründete Florens Radewijns,²⁵ der Nachfolger Grotes, zum Schutz der jungen Häuser gemeinsamen Lebens das Regularkanonikerkloster Windesheim. Als dann auch die Zahl der nach diesem Vorbild gegründeten Klöster wuchs, wurde das Kapitel von Windesheim eingerichtet. Auf diese Weise haben, so Biels Fazit, die Brüder vom gemeinsamen Leben eine allgemeine Reform (*universalis reformatio*) befördert –

¹⁹ Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 349f.

²⁰ Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 351.

²¹ Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 352–355.

²² Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 355–357.

²³ Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 357.

²⁴ Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 359f.

²⁵ Vgl. Jan H. Gerretsen, Florentius Radewijns, Nijmegen 1891; Martin van Woerkum, Het libellus ‚Omnes, inquit, artes‘. Een rapiarium van Florentius Radewijns, 3 Bde., Leuven 1950; Ders., Florentius Radewijns. Leven, geschriften, persoonlijkheid en ideeën, in: Ons geestelijk erf 24 (1950), 337–364; Ders., Het libellus ‚Omnes, inquit, artes‘. Een rapiarium van Florentius Radewijns, in: Ons geestelijk erf 25 (1951), 113–158, 225–268.

nicht nur für den *ordo canonicus*, sondern für viele Orden, da sie diese mit geeignetem Klosternachwuchs versorgten.²⁶

Gabriel Biel fasst in diesem historischen Abriss prägnant und repräsentativ die wesentlichen Aspekte des Selbstverständnisses der Brüder vom gemeinsamen Leben zusammen. Gewiss ist zu berücksichtigen, dass die Brüder vom gemeinsamen Leben im süddeutschen Raum den Schutz der Landesherren genossen und ihre Stellung dort eine andere war als die der Brüder im niederländischen und nordwestdeutschen Raum, die sich bis ins letzte Viertel des 15. Jahrhunderts in ihren Schriften zur *vita communis* mit dem Nachweis der Rechtmäßigkeit ihrer Lebensform zu befassen hatten.²⁷ Auch wenn die Schriften der Brüder aus dem niederländischen und nordwestdeutschen Raum deshalb von einem vornehmlich apologetischen Charakter geprägt sind, finden sich in ihnen doch verstreut ähnliche Äußerungen zum Selbstverständnis der Brüder vom gemeinsamen Leben wie in den Ausführungen des Gabriel Biel. Dieses Selbstverständnis der Brüder ist in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geprägt von dem Bewusstsein um den Wert der eigenen devoten Lebensform.²⁸ Dieser gründet sich auf folgende Elemente: Durch eine historische Argumentation und die Rückführung der *vita communis* auf die Urkirche wird diese Lebensform nicht nur legitimiert, sondern durch die Berufung auf Christus als ihren „Stifter“ über alle etablierten Orden gestellt. Einen Vorrang vor oder zumindest eine gleichberechtigte Position neben den Religiosengemeinschaften leiten die Brüder vom gemeinsamen Leben durch ihre Teilhabe am Reformauftrag der Kirche ab. Denn sie haben durch ihr Wirken in der Welt bereits viele für das Klosterleben geeignete Menschen gewonnen, durch die wiederum neue Klöster in verschiedenen Orden gegründet und alte, in Verfall geratene Häuser reformiert werden konnten.

Während die Brüder vom gemeinsamen Leben durch die Berufung auf Christus und auf Geert Grote in zweifacher Hinsicht die Ursprünglichkeit ihrer Lebensform nachweisen können, ist dies den Windesheimer Chorherren so nicht möglich. Zwar können auch sie durch die Teilhabe der Brüder um Florens Radewijns an der Gründung ihres Klosters die monastische devote Lebensform aus der devoten Frömmigkeitsbewegung herleiten, aber mit dem Aufgehen in den *ordo canonicus* und dem Erstarken der Windesheimer Kongregation entfernen sie sich zugleich von

²⁶ Diese Aufgabe ist schon in einigen Urkunden thematisiert, die für die Brüder vom gemeinsamen Leben in Deventer und Zwolle in den 80er und 90er Jahren des 14. Jahrhunderts ausgefertigt worden waren: In einer Urkunde vom 25.7.1384 heißt es, dass das Bruderhaus in Zwolle auch für Gäste offen stehen soll, die dort für einige Zeit verweilen wollen (De Voecht, Narratio, ed. Schoengen [wie Anm. 4], 283); dies wird in einer für die Brüder aus Deventer ausgestellten Urkunde vom 31.1.1391 dahingehend präzisiert, dass sie auch andere, die Gott dienen wollen, bei sich aufnehmen und ihnen mit Rat und Tat zur Seite stehen sollen (Van der Wansem, Broederschap [wie Anm. 5], Appendix 3, 183–187, hier 186). Die Aufgabe der Brüder, insbesondere jene Kleriker bei sich aufzunehmen, die sich einem Orden anschließen wollen, sie auf ihre Eignung hin zu prüfen und ihnen die geistliche Ausbildung für den Eintritt in Windesheim oder ein anderes Kloster zu vermitteln, ist ausdrücklich in zwei Urkunden festgeschrieben, die im November 1396 für die Brüder in Deventer ausgefertigt wurden (Van der Wansem, Broederschap [wie Anm. 5], Appendix 4, 188–190, hier 189; Appendix 5, 190–192, hier 191f.). Vgl. auch Van der Wansem, Broederschap (wie Anm. 5), 81–83.

²⁷ Vgl. Klausmann, Consuetudo (wie Anm. 12), 134.

²⁸ Vgl. Klausmann, Consuetudo (wie Anm. 12), 126, 129f., 134–137.

dem devoten Lebensideal. So müssen die Windesheimer Chorherren, zwischen der *Devotio moderna* und der Tradition des *ordo canonicus* stehend, ihre Position erst definieren. Dies bedarf auch der Auseinandersetzung mit und der Abgrenzung vom dem Selbstverständnis der Brüder vom gemeinsamen Leben. Ein solcher Ansatz prägt besonders das ‚Chronicon Windeshemense‘ des Johannes Busch († um 1480), der die Geschichte des Klosters Windesheim und der Windesheimer Kongregation als eine die Wunder der Urkirche erneuernde Erfolgsgeschichte versteht.²⁹ Diesen Ausbreitungserfolg hatte Busch, der als einer der bedeutendsten Klosterreformer der Windesheimer Reform gilt, maßgeblich mit gefördert. So ist es zu erklären, dass Busch für das Kloster Windesheim eine glanzvolle Vorgeschichte schafft, die mit dem real fassbaren Wachstumserfolg korrespondiert.

In den einleitenden Kapiteln des ‚Liber de viris illustribus‘, der in den Editionen den ersten Teil der Windesheimer Chronik bildet, ordnet Busch die Belebung des alten *vita communis*-Ideals durch die modernen Devoten in die denkbar weiteste Perspektive der Heilsgeschichte ein. Er spannt einen Bogen von der Erschaffung der Engel und Menschen, über den Engelsturz bis hin zum Auftreten Christi auf Erden. Durch Christus und seine Jünger wurde das „gemeinsame Leben“ begründet und in den ersten christlichen Gemeinden der Urkirche weiterhin gepflegt;³⁰ es wurde in den Mönchs- und Kanonikergemeinschaften der nachapostolischen Zeit, die nach den Regeln des Basilius, Augustinus, Benedikt und Franziskus lebten, immer wieder neu kultiviert. Nach Zeiten der Reformen und des Verfalls wurde die *vita communis* schließlich durch die Gründerväter Windesheims erneuert.³¹ Damit findet die Heilsgeschichte in der *Devotio moderna* und insbesondere im Kloster Windesheim ihre irdische Erfüllung. Die Verdienste der Windesheimer Väter um die Neubelebung des fast in Vergessenheit geratenen *vita communis*-Ideals wertet Johannes Busch so hoch, dass er die *patres primitivi* in einem hymnenartigen Lobpreis im Einleitungskapitel des ‚Liber de viris illustribus‘ unter die Himmelsbewohner einreicht und ihnen ebenso wie Geert Grote einen Platz neben Augustinus zuweist.³² Obwohl gerade die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben das apostolische Ideal des „gemeinsamen Lebens“ auf viel ursprünglichere Art und Weise in einer eigenständigen Lebensform erneuert hatten und lebten, nimmt Busch das Privileg der Apostelnachfolge vornehmlich für die Windesheimer Väter in Anspruch.

Ebenso wie Gabriel Biel führte auch der Windesheimer Prior Wilhelm Vornken³³ († 1455) in der zwischen 1450 und 1455 verfassten ‚Epistola de prima institutione monasterii in Windesem‘ die Gründung des Klosters Windesheim direkt auf Florens Radewijns und seine Schüler zurück: Angesichts der erfolgreichen Ausbreitung

²⁹ Vgl. das Eingangszitat – Busch, *Liber de origine devotionis modernae*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 47, 372–374; 375; Prolog, 245; vgl. auch Staubach, Wunder (wie Anm. 2); Lesser, Johannes Busch (wie Anm. 4), 209–258.

³⁰ Vgl. Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 2, 10–12.

³¹ Vgl. Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1) cap. 3, 12–14.

³² Vgl. Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 1, 9; ferner cap. 44, 125–132; cap. 21, 59.

³³ Vgl. Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 47–51, 137–149; *Liber de origine devotionis modernae* (wie Anm. 1), cap. 33–36, 328–341; cap. 44, 365–367; Acquoy, Klooster (wie Anm. 4), Bd. 2, 106–127; Lesser, Johannes Busch (wie Anm. 4), 92–95.

devoter Gemeinschaften beschlossen sie, ein Regularkanonikerkloster zu gründen, das allen Devoten sicheren Schutz bieten sollte. In der Gewissheit, dass Grote ähnliches beabsichtigt hatte, es aber durch seinen frühen Tod nicht mehr ausführen konnte, fühlten sich die Brüder in diesem Vorhaben bestätigt.³⁴ Nach dieser Traditionslinie, die sowohl den Brüdern vom gemeinsamen Leben als auch den Windesheimer Chorherren geläufig war, bestanden der semireligiose und der klösterliche Zweig der Devotio moderna als zwei gleichberechtigte Lebensformen der Devotio moderna nebeneinander. Davon setzt sich Johannes Busch im ‚Chronicon Windeshemense‘ bewusst ab. Nach seiner Darstellung trägt Grote in einer pathetischen Abschiedsrede kurz vor seinem Tod Florens Radewijns und dessen Gefährten auf, ein Regularkanonikerkloster zu gründen, das – in der Nachfolge Grotes – den Schutz aller Devoten vor Angriffen von außen gewährleisten soll.³⁵ Auf diese Weise bezieht Busch Geert Grote unmittelbar in den Gründungsakt des Klosters Windesheim ein und definiert so auch die Rolle der Brüder vom gemeinsamen Leben neu. Denn Busch spricht damit den Brüdern die Initiative zur Klostergründung ab und „degradiert“ sie gleichsam zu Testamentsvollstreckern Grotes, die lediglich dessen Klosterplan ausführen.

Gerade die Anfangs- und Aufbauphase des Klosters Windesheim präsentiert Johannes Busch als geprägt von einem sehr engen, geradezu symbiotischen Verhältnis zwischen den Brüdern vom gemeinsamen Leben und den Windesheimer Chorherren. In diesem Verhältnis sieht Busch die Zustände der ersten Apostelgemeinde, die „ein Herz und eine Seele“ (Act 4, 32) war, wieder aufleben.³⁶ Die enge Verbindung zwischen den Fraterherren und den Windesheimer Chorherren beschwört er als Idealzustand, denn er bekräftigt wiederholt, dass alle Devoten aus einer einzigen Quelle hervorgegangen sind.³⁷ Aufgrund der Traditionslinie, die Busch zufolge von Geert Grote über Florens Radewijns und die Brüder vom gemeinsamen Leben bis zu den Windesheimer Chorherren reicht, sind insbesondere diese dazu verpflichtet, „mit allen Devoten beiderlei Geschlechts in Ewigkeit unzertrennliche Liebe, Einheit der Herzen und treuen Beistand zu bewahren.“³⁸

³⁴ Vornken, Epistola (wie Anm. 4), 244f.: *Inuenerunt [sc. Florencius et socii eius], Domino inspirante, hoc eo modo fieri posse, si constitueretur monasterium alicuius approbate religionis et precipue canonicorum regularium, sub cuius vmbra possent omnes deuoti turtures ab insultibus accipitrum tutissimum habere refugium [...] Rememorantes insuper hec eadem magistram Gherardum Groet in proposito semper habuisse, quamuis, morte preuentus, huiusmodi affectum producere non poterat ad effectum.* Eine ähnliche Darstellung findet sich auch in der von Thomas von Kempen verfassten Vita Geert Grotes, vgl. Thomas von Kempen, *Dialogus noviciorum* II 15, ed. Michael J. Pohl, *Opera omnia*, Bd. 7, Freiburg i. Br. 1922, 77f.; ferner Van der Wansem, *Broederschap* (wie Anm. 5), 77–80.

³⁵ Vgl. Busch, *Liber de origine devotionis modernae*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 5, 262–265.

³⁶ Vgl. Busch, *Liber de origine devotionis modernae*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 10, 278; cap. 15, 288f.; cap. 17, 293; *Liber de viris illustribus* (wie Anm. 1), cap. 18, 50f.

³⁷ Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 16, 45f.: [...] *ad memoriam revocemus, qui omnes ex uno fonte initium nostrum primordiale agnoscimus habuisse.* Vgl. auch *Liber de origine devotionis modernae* (wie Anm. 1), Prolog, 245.

³⁸ Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 17, 47: [...] *et id circo communem cum eis et cum omnibus devotis utriusque sexus individuum caritatem cordium unitatem et fidelem assistentiam in evum conservare debemus et tene mur.* Vgl. auch cap. 18, 48–52; ferner *Liber de origine devotionis modernae* (wie Anm. 1), cap. 15, 290; cap. 17, 293.

Mit der Konsolidierung und Erweiterung des Klosterverbandes nahm der Einfluss des Florens Radewijns und der Brüder vom gemeinsamen Leben in Windesheim schnell ab. Damit verschieben sich auch die Gewichtungen in der Darstellung des Johannes Busch. Neben die Versicherung der Einheit beider devoter Lebensformen tritt die Überzeugung vom Vorrang der klösterlichen Lebensform vor derjenigen der Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben. Ungeachtet aller Einheitsbeteuerungen betrachtet Johannes Busch das Kloster Windesheim als die bedeutendste Stiftung der *Devotio moderna*. So bekräftigt er eindringlich die auch durch andere devote Autoren bezeugte Schutzfunktion, die das Kloster Windesheim – in der Nachfolge des Geert Grote – für alle Devoten ausüben sollte; dieser Funktion weist Busch eine besonders erhabene Bedeutung zu.³⁹ In dieser Schutzfunktion bewährten sich die Windesheimer Prioren gemeinsam mit den Priestern anderer der Windesheimer Kongregation angehörenden Klöstern, als sie 1395 gegenüber der kirchlichen Obrigkeit⁴⁰ und erneut 1416 auf dem Konzil zu Konstanz⁴¹ Leumundszeugnisse zugunsten der Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben abgaben und die Haltlosigkeit der gegen sie vorgebrachten Angriffe nachwiesen. Damit wurden die Windesheimer Chorherren der Verpflichtung gerecht, die ihnen aufgrund ihres höheren Standes zukam, den sie innerhalb der kirchlichen Hierarchie vor den zwischen Weltleuten und Geistlichen lebenden Devoten innehatten.⁴²

Nach Busch ergab sich aber aus diesem Standesunterschied schon früh eine Konkurrenz zwischen den Windesheimer Chorherren und den Brüdern vom gemeinsamen Leben: Viele Kleriker und Laien, die für ein Leben in einer Ordensgemeinschaft geeignet schienen, erhielten bei den Fraterherren ihr geistliches Rüstzeug, bevor sie in Klöster verschiedener Orden eintraten.⁴³ Vornehmlich waren es aber Windesheim und andere der Windesheimer Kongregation angehörende Klöster, die aus den Reihen der Brüder vom gemeinsamen Leben ihren Nachwuchs rekrutierten.⁴⁴ Darin sieht Busch eine Garantie für den Fortbestand und die erfolgreiche Ausbreitung der Kongregation, da so langfristig die ursprüngliche Disziplin und Observanz bewahrt werden konnte. Für Johannes Busch ist das Verhältnis zwischen den Windesheimer Chorherren und den Fraterherren von dem Prinzip der Gegenleistung bestimmt: Die Fraterherren versorgen die Windesheimer Klöster mit Nach-

³⁹ Vgl. Busch, *Liber de origine devotionis moderna*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 5, 263 f.; cap. 6, 266, 268; cap. 8, 274; cap. 14, 286; *Liber de viris illustribus* (wie Anm. 1), cap. 15, 41–43; cap. 16, 45; cap. 18, 48–51.

⁴⁰ Die Urkunde vom 19.3.1395 ist ediert von J. H. Hofman, *De broeders van't gemeene leven en de Windesheimsche kloostervereeniging*, in: *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht* 2 (1875), 217–275, hier 225–229; Paul Frédéricq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae. Verzameling van stukken betreffende de pauselijke en bisschoppelijke inquisitie in de Nederlanden*, 6 Bde., Gravenhage u. a. 1889–1906, Bd. 2, 156–158; De Voecht, *Narratio*, ed. Schoengen (wie Anm. 4), 499–501.

⁴¹ Vgl. dazu Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 58, 172–174; De Voecht, *Narratio*, ed. Schoengen (wie Anm. 4), 105–107; ferner Klausmann, *Consuetudo* (wie Anm. 12), 110–113; Staubach, *Kloster* (wie Anm. 11), 397–426.

⁴² Vgl. Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 16, 44.

⁴³ Vgl. Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 16, 44 f.; vgl. auch Anm. 26.

⁴⁴ Vgl. Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 6, 19.

wuchs, der bei ihnen die devote Lebensform in ihrer ursprünglichen Ausprägung kennengelernt hat; im Gegenzug übernehmen die Windesheimer Chorherren den Schutz der semireligiösen Devoten vor den Angriffen ihrer Gegner.⁴⁵ Gerade in dieser idealen Zusammenarbeit und gegenseitigen Unterstützung des klösterlichen und semireligiösen Zweiges der *Devotio moderna* liegt für Johannes Busch das Erfolgsgeheimnis der Frömmigkeitsbewegung.

Allerdings führt Busch auch einige Beispiele dafür an, dass die Brüder vom gemeinsamen Leben die Abwanderung ihrer Mitbrüder nach Windesheim schon frühzeitig als große Last empfanden. Tatsächlich kam es zu Konflikten zwischen den beiden Zweigen devoten Lebens erst um die Mitte des 15. Jahrhunderts; sie wurden vom zunehmenden Expansionseifer des Windesheimer Klosterverbandes veranlasst. Da eine Betonung der Vorrangstellung Windesheims vor den Brüdern vom gemeinsamen Leben diese zeitgenössischen Konflikte verschärft hätte, bekräftigt Busch die Einheit und Gleichheit beider Zweige als Vorbild und Mahnung an seine Mitbrüder. Erst so, im entschiedenen Entwurf der Vorrangstellung Windesheims und seiner gleichzeitigen Entschärfung durch ein Konzept übergeordneter, idealer Einheit aller Devoten konnte der von Busch stilisierte Mythos Windesheim weithin akzeptiert werden und seine traditionsbildende Kraft entfalten. Das galt insbesondere für die Windesheimer Klöster, die in den nördlichen Niederlanden im Kerngebiet der *Devotio moderna* lagen, sowie für die vom Kloster Böödeken in Westfalen aus reformierten Konvente und für die im nieder- und ostsächsischen Raum gelegenen Klöster, wo Johannes Busch selbst als Klosterreformer gewirkt hat.⁴⁶

Die Augustiner-Chorherrenklöster in den südlichen Niederlanden konnten sich mit dem von Johannes Busch formulierten Konzept allerdings nicht identifizieren. Denn hier prägte nicht eine devote, sondern eine kanonikale Tradition das Selbstverständnis der klösterlichen Gemeinschaften. Seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts waren in Brabant vermehrt Augustiner-Chorherrenklöster gegründet worden. Diese Klostergründungen dienten dem Ziel, das Kanonikerideal in reformierter Form wieder aufleben zu lassen. Das Vorbild dieser Konvente war das 1350 gegründete Kloster Groenendaal, das Verbindungen zu dem altherwürdigen Kloster St. Viktor in Paris unterhielt.⁴⁷ Zwar schlossen sich die Brabanter Klöster, die seit 1402 im Kapitel von Groenendaal organisiert waren, 1412 der Windesheimer Kongregation an. Gleichwohl versuchten die Brabanter Klöster, auch nach ihrer Eingliederung in den Windesheimer Klosterverband ihren Eigenstand und ihre Identität zu bewahren. Zeugnis davon gibt der in Rooklooster beheimatete Johannes Gielemans († 1487) in der Chronik seines Klosters, dem *Primordiale monasterii canonicorum regula-*

⁴⁵ Vgl. Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 16, 45. Diese Beziehung ist schon in einer am 24.11.1396 ausgestellten Urkunde formuliert, in der der Windesheimer Prior Johannes Vos gemeinsam mit einigen Konventualen Zeugnis über die Gründe für die Stiftung des Florenshauses in Deventer und über die Art des gemeinsamen Lebens der dort wohnenden Brüder ablegt, vgl. Van der Wansem, *Broederschap* (wie Anm. 5), Appendix 5, 190–192.

⁴⁶ Vgl. Lesser, Johannes Busch (wie Anm. 4), 364–400.

⁴⁷ Vgl. Luc Jocqué, *De Victorijnse wetgeving als inspiratiebron voor de constituties van Windesheim*, in: *Ons geestelijk erf* 59 (1985), 211–223, hier 217f.; Ders., *Saint-Victor et Windesheim. L'influence de la législation victorine sur les usages windeshémiens au début du XV^e siècle*, in: *Sacris Erudiri* 29 (1986), 313–360, hier 335–337 mit Anm. 80 und 81.

rium Rubeae Vallis'.⁴⁸ In diesem Werk formuliert Gielemans erstmalig aus Brabanter Sicht eine Gegenposition zu Johannes Busch.⁴⁹

Johannes Gielemans hinterlässt vier handschriftlich überlieferte, monumentale hagiographisch und historiographisch ausgerichtete Sammelwerke,⁵⁰ in denen er seine Heimat Brabant als heiliges, von Gott auserwähltes Land idealisiert, das mit einer gewaltigen Anzahl an Heiligen gesegnet ist⁵¹ und sich wegen seiner Verbindungen zu Karl dem Großen und Gottfried von Bouillon, dem ersten christlichen Herrscher des 1100 errichteten Königreichs Jerusalem, einer glanzvollen Vergangenheit rühmen darf. Ein weiteres Ruhmesblatt für Brabant liefert nach Gielemans die Tatsache, dass hier die kanonikale Lebensform, die später auch die Windesheimer Klöster übernahmen, bereits in mehreren Brabanter Konventen gepflegt wurde, bevor Windesheim selbst und der Windesheimer Klosterverband gegründet worden waren.

Die Geschichte von Rooklooster, das ‚Primordiale monasterii canonicorum regularium Rubeae Vallis‘, ist ein in Form eines Dialoges zwischen einem Novizen und seinem Lehrer gestaltetes Lehrbuch für Novizen. Darin bietet Gielemans keine systematische Darstellung der Geschichte seines Heimatklosters, sondern er behandelt inhaltlich und methodisch strukturiert ausgewählte Kapitel, die eine grundlegende, traditionsbildende und identitätsstiftende Funktion haben. Neben konvents-internen Themen – wie das *contemptus mundi*-Prinzip, die Gründungsgeschichte von Rooklooster⁵² und die beispielhafte Umsetzung des devoten Lebensideals⁵³ – befasst sich Gielemans auch mit übergeordneten Themenkomplexen wie ausgewählten Episoden aus der Geschichte des *ordo canonicus* und dem Ursprung des monastischen Zweiges der Devotio moderna.⁵⁴

⁴⁸ Vgl. Johannes Gielemans, *Primordiale monasterii canonicorum regularium Rubeae Vallis* in Zonia, in: *Anecdota ex codicibus hagiographicis Iohannis Gielemans canonici regularis in Rubea Valle prope Bruxellas*, Brüssel 1895, 109–197 (Edition).

⁴⁹ Vgl. Van Engen, *Brabantine perspective* (wie Anm. 1), bes. 30–33.

⁵⁰ In einem Zeitraum von 1471 bis 1487 entstanden das vierbändige ‚Sanctilogium‘, eine in der Tradition mittelalterlicher Martyrologien stehende Sammlung von über 1000 Kurzviten, das zwei Bände umfassende, der Lokalhagiographie verpflichtete ‚Hagiologium Brabantinorum‘, in dem Gielemans vorwiegend Heilige aus dem Früh- und Hochmittelalter behandelt, das ebenfalls zweibändige ‚Novale Sanctorum‘, in dem er neben Lebensbeschreibungen von Heiligen, die nach 1300 lebten, auch Texte zusammenstellt, die die politische, kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Situation Brabants dokumentieren. Eine solche Textauswahl bildet auch im einbändigen ‚Historiologium Brabantinorum‘ den thematischen Schwerpunkt; vgl. Petrus Trudonensis, *Catalogus scriptorum Windeshemensium*, ed. Willem Lourdaux/Ernest Persoons, Leuven 1968, 108–110.

⁵¹ Vgl. Ria van Loenen, Johannes Gielemans (1427–1487) en de heiligen van de Brabanders, in: Anneke B. Mulder-Bakker/Marijke Carasso-Kok (Hgg.), *Gouden Legendes. Heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden*, Hilversum 1997, 139–149; Véronique Hazebrouck-Souche, *Le Brabant, terre de sainteté à travers l'œuvre de Jean Gielemans († 1487)*, in: Sofia Boesch Gajano/Raimondo Michetti (Hgg.), *Europa sacra. Raccolte agiografiche et identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Rom 2002, 33–44; Dies., *Spiritualité, sainteté et patriotisme. Glorification du Brabant dans l'œuvre hagiographique de Jean Gielemans (1427–1487)*, Turnhout 2007.

⁵² Gielemans, *Primordiale*, ed. *Anecdota* (wie Anm. 48), 112: *Incipit prima pars Primordialis [...] tractans de origine monasterii Rubeae Vallis in Zonia*.

⁵³ Vgl. Gielemans, *Primordiale*, ed. *Anecdota* (wie Anm. 48), 172–185.

⁵⁴ Gielemans, *Primordiale*, ed. *Anecdota* (wie Anm. 48), 147: *Sequitur secunda pars Primordialis, tractans de initio ac propagatione ordinis et capituli nostri*.

Als Bindeglied zwischen dem monastischen Zweig der Devotio moderna und dem *ordo canonicus* gilt Gielemans die Person des aus dem Brabanter Augustiner-Chorherrenkloster Groenendaal stammenden Mystikers Johannes Ruusbroec.⁵⁵ Auf der Grundlage der von Thomas von Kempen und Henricus Pomerius verfassten Lebensbeschreibungen, die vom Zusammentreffen zwischen Geert Grote und Johannes Ruusbroec in Groenendaal berichten,⁵⁶ zeigt Gielemans, dass Grote nicht nur durch das in diesem Brabanter Kloster vorbildlich gelebte Kanonikerideal,⁵⁷ sondern gerade durch die beeindruckende Person Ruusbroecs dazu veranlasst wurde, selbst ein Kloster nach diesem Vorbild zu gründen. Gielemans steigert nämlich die Rolle Ruusbroecs, indem er ihn zum Reformator des *ordo canonicus* stilisiert und ihm einen maßgeblichen Anteil an der institutionellen Gestaltung des Augustiner-Chorherrenklosters Groenendaal zuschreibt. Daraus folgt für Gielemans, dass Ruusbroec, der Prior von Groenendaal, und nicht Grote als treibende Kraft bei der Gründung Windesheims anzusehen ist.⁵⁸ Dies bringt Gielemans auf die treffende Formel: *primus prior Viridis Vallis causa [...] movens, magister Gerardus Magnus causa promovens, discipulorum vero eiusdem coetus causa [...] exsequens*.⁵⁹ Gielemans erkennt durchaus Grotes Verdienste als Begründer der Devotio moderna an; denn er tituliert ihn in Anlehnung an Henricus Pomerius als *fons et origo devotionis modernae*.⁶⁰ Aber er verkürzt seine Vorlage, denn vollständig lautet die Stelle bei Pomerius: *Gerardus Magnus [...] fons et origo modernae devotionis in Bassa Almania inter canonicos regulares*. Während noch Pomerius Grote als Begründer des monastischen Zweiges der Devotio moderna betrachtet, schreibt Gielemans dies Johannes Ruusbroec zu. Daraus leitet er den Anspruch ab, dass Brabant auch als Ausgangspunkt der gesamten devoten Klosterbewegung anzusehen sei. Diese Sichtweise resultiert aus einer Umdeutung und Umakzentuierung der Ereignisse, wie sie in den Viten Ruusbroecs und Grotes geschildert werden; es gibt dafür jedoch in den

⁵⁵ Vgl. Geert Warnar, Ruusbroec. Literature and mysticism in the fourteenth century, übersetzt von Diane Webb, Leiden u. a. 2007.

⁵⁶ Vgl. Thomas von Kempen, *Dialogus noviciorum* II 10, ed. Pohl (wie Anm. 34), 52–54; Henricus Pomerius, *Liber de origine monasterii Viridisvallis* II 8–10, ed. J. B. de Leu, in: *Analecta Bollandiana* 4 (1885), 257–334, hier 288–290.

⁵⁷ Thomas von Kempen, *Dialogus noviciorum* II 15, ed. Pohl (wie Anm. 34), 77f.: *Habuit [sc. Geert Grote] etiam in proposito aedificandi monasterium clericorum ordinis canonicorum regularium [...] Ad hunc ordinem regularium instituendum praecipue inductus fuit, propter singularem reverentiam et amorem venerabilis domini Iohannis Rusebroec primi prioris Viridis vallis et aliorum ibidem religiose conversantium probatissimorum fratrum in ordine regulari: quos dudum personaliter in Brabantia visitavit, a quibus magnam aedificationis formam ob multam ipsorum humilitatem et simplicis habitus deferentiam traxit et annotavit*. Vgl. Gielemans, *Primordiale*, ed. *Anecdota* (wie Anm. 48), 156f.

⁵⁸ Gielemans, *Primordiale*, ed. *Anecdota* (wie Anm. 48), 158: *Nam primus prior Viridis Vallis, ut praedictum est, causa motiva exstitit tanti boni; qui habitum et formam sanctae religionis ex monasterio S. Victoris iuxta Parisius cum conventu suo accersiens, in primordiali puritate servare curavit atque hunc magistrum ad aemulationem modo praefato provocavit, et ex consequenti idem discipulos suos ad executionem excitavit*.

⁵⁹ Vgl. Gielemans, *Primordiale*, ed. *Anecdota* (wie Anm. 48), 158.

⁶⁰ Vgl. Gielemans, *Primordiale*, ed. *Anecdota* (wie Anm. 48), 156 in Anlehnung an Henricus Pomerius, *Liber de origine monasterii Viridisvallis* II 8, ed. De Leu (wie Anm. 56), 288.

zuvor von Gielemans selbst zitierten Auszügen aus diesen Texten keinerlei Anhaltspunkte.

Für Gielemans wirkt das von Groenendaal aus erneuerte Kanonikerinstitut so übermächtig, dass dahinter das devote Klosterideal, wie es in Windesheim verwirklicht wurde, zurücktreten muss. Dieses devote Klosterideal erscheint Gielemans lediglich als eine Nachahmung des Brabanter Vorbilds. Dabei bewertet er die Gemeinsamkeiten höher, die in dem Anschluss an den *ordo canonicus* liegen, und vernachlässigt die Anfänge der devoten Frömmigkeitsbewegung. So ist es zu erklären, dass Gielemans das Wirken der Brüder vom gemeinsamen Leben, die an der Gründung Windesheims einen maßgeblichen Anteil hatten, von einer kurzen Erwähnung abgesehen, unbeachtet lässt.

Dass schließlich Windesheim zum Haupt des Klosterverbandes avanciert, dem auch die Brabanter Klöster beitreten und sich unterordnen, und nicht etwa Groenendaal, liegt für Gielemans lediglich an der günstigen geographischen Lage Windesheims: Es sei zu seiner Zeit der Mittelpunkt einer insgesamt über 80 Klöster umfassenden Kongregation, die über 19 Bistümer verteilt seien; zu Recht sei Windesheim das Haupt dieser Kongregation, denn man könne es von allen Konventen aus zu den jährlichen Generalkapiteln etwa gleich bequem erreichen.⁶¹ Das Ansehen und die überaus erfolgreichen Reformaktivitäten Windesheims, durch die dieses Kloster zum Haupt eines gewaltigen Klosterverbandes aufsteigen konnte, würdigt Gielemans nicht.

Während die kanonikale Tradition bei Johannes Gielemans eng mit dem Brabanter Kloster Groenendaal verbunden ist, tritt mit dem aus dem Kloster St. Agnietenberg bei Zwolle stammenden Johannes Mauburnus († 1501) ein Autor auf,⁶² der die kanonikale Tradition in seinen ordensgeschichtlichen Werken absolut setzt.⁶³ Die Windesheimer Kongregation ordnet er als jüngste und erfolgreichste Entwicklung in die Geschichte des *ordo canonicus* ein.

Auf der Grundlage umfangreicher Quellenstudien hat Mauburnus im ‚Venatorium sanctorum ordinis canonici‘ als erster die Geschichte des *ordo canonicus* systematisch aufgearbeitet und die Heiligen des eigenen Standes zusammengetragen. Dieses in verschiedenen Handschriften überlieferte Werk diente sowohl für die Reformen von Augustiner-Chorherrenkonventen in Frankreich, die Johannes Mau-

⁶¹ Vgl. Gielemans, *Primordiale*, ed. Anecdota (wie Anm. 48), 160.

⁶² Vgl. Pierre Debongnie, Jean Mombaer de Bruxelles, abbé de Livry. Ses écrits et ses réformes, Leuven u. a. 1928.

⁶³ In diesem Zusammenhang sind folgende Werke zu nennen: ‚Calendarium sanctorum ordinis canonicorum regularium‘, ‚Apologeticon officii ordinis canonici‘, ‚Tractatus difensorius prioritatis ordinum regularium‘, ‚Responsiones ad tria quae ordini canonicorum regularium obiciuntur‘, ‚Investigatorium sanctorum ordinis canonicorum regularium‘ (Langfassung des ‚Venatorium‘), ‚Compendium Venatorii‘; vgl. zur handschriftlichen Überlieferung Petrus Trudonensis, *Catalogus*, ed. Lourdaux/Persoons (wie Anm. 50), 118–125; Caudio Balzaretto, *Un manoscritto di Jean Mombaer a Novara*, in: *Scriptorium* 53 (1999), 347–350. Im Gegensatz zu diesen ordensgeschichtlichen Arbeiten haben die asketisch-spirituellen Schriften und Meditationsanleitungen des Johannes Mauburnus bislang mehr Beachtung gefunden, vgl. Henri Watrigant, *La méditation méthodique* et Jean Mauburnus, in: *Revue d'ascétique et de mystique* 4 (1923), 13–29; Johannes Donndorf, *Das Rosetum*

burnus im Auftrag des Windesheimer Generalkapitels seit 1496 leitete, als auch für die gesamte Windesheimer Kongregation als eine zentrale, identitätsstiftende Schrift.

Der *ordo canonicus* ist keine in sich geschlossene Gemeinschaft, die sich auf die Person eines Ordensgründers, auf eine einheitliche Ordensregel und gemeinsame Statuten berufen kann. Der *ordo canonicus* bildet vielmehr den übergeordneten Rahmen, unter dem eine Vielzahl verschiedenartiger, eigenständiger Kongregationen zusammengefasst werden, die ihre Entstehung auf unterschiedliche Gründerpersönlichkeiten zurückführen können. Mit der allgemeinen Darstellung der institutionellen Entwicklung des Kanonikerwesens verpflichtet Mauburnus die einzelnen Gruppierungen innerhalb dieses übergeordneten Systems des *ordo canonicus* auf die gemeinsamen Wurzeln. Das hohe Alter,⁶⁴ die Würde⁶⁵ und die gewaltige Zahl an heiligen und illustren Persönlichkeiten⁶⁶ sind die Elemente, auf die Mauburnus die Vorrangstellung des *ordo canonicus* gründet.

Er führt den Nachweis des hohen Alters, indem er den Ursprung der *vita canonica* aus der *vita apostolica* herleitet. Um sich von anderen Ordensgemeinschaften, die ihre Lebensform ebenfalls in die Tradition der Apostelnachfolge stellten, abzugrenzen und die Rechtmäßigkeit seines für den *ordo canonicus* erhobenen Anspruchs zu beweisen, bedient sich Mauburnus einer „wissenschaftlichen“, für jedermann nachprüfbaren Methode: Er führt aus den ihm verfügbaren Quellen – aus Chroniken, Viten, päpstlichen Bullen und kanonistischen Texten – eine Fülle von Belegen an und versucht so, den postulierten Vorrang des *ordo canonicus* vor anderen Orden unangreifbar abzusichern. Über den Altersbeweis ist es ihm möglich, das Kanonikerinstitut innerhalb der vielfältigen Ordenslandschaft seiner Zeit zu positionieren und so dessen Verhältnis zu den Mönchsorden zu bestimmen.

Mauburnus stilisiert Augustinus zur Identifikations- und Integrationsfigur der Augustiner-Chorherren, dessen Bedeutung mit der der Gründergestalten in den Mönchsorden vergleichbar ist. Von der Gestalt Augustins leitet Mauburnus ein weiteres Argument für den Nachweis des hohen Alters des *ordo canonicus* ab: Da der Kirchenvater (354–430) etwa ein Jahrhundert vor Benedikt von Nursia (480–547) gelebt und gewirkt hat, ist der *ordo canonicus*, falls man seinen Ursprung in der apostolischen Zeit anzweifeln wollte, in jedem Fall älter als der älteste Mönchsorden. Dieses hohe Alter bedingt sowohl ein höheres Maß an Würde als auch die größere Anzahl an Heiligen, die den *ordo canonicus* vor allen anderen Ordensgemeinschaften auszeichnen.⁶⁷ Dieser idealisierenden und apologetischen Funktion sind die hagio-

des Johannes Mauburnus. Ein Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeit in den Windesheimer Klöstern, Halle 1929; Ernst Benz, *Meditation, Musik und Tanz. Über den ‚Handsalter‘, eine spätmittelalterliche Meditationsform aus dem ‚Rosetum‘ des Mauburnus*, Mainz 1976; Fritz Oskar Schuppisser, *Schauen mit den Augen des Herzens. Zur Methodik der spätmittelalterlichen Passionsmeditation, besonders in der Devotio moderna und bei den Augustinern*, in: Walter Haug/Burghart Wachinger (Hgg.), *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, Tübingen 1993, 169–210.

⁶⁴ Vgl. Johannes Mauburnus, *Venatorium sanctorum ordinis canonici* (Brüssel, KB, 7914), cap. 5–13, fol. 7^r–32^r.

⁶⁵ Vgl. Mauburnus, *Venatorium*, (wie Anm. 64), cap. 39–40, fol. 63^v–67^r.

⁶⁶ Vgl. Mauburnus, *Venatorium*, (wie Anm. 64), cap. 41–214, fol. 67^r–243^r.

⁶⁷ Vgl. Mauburnus, *Venatorium* (wie Anm. 64), cap. 41, fol. 67^r–68^r.

graphischen Teile des ‚Venatorium‘ untergeordnet. Es ist weniger Mauburnus' Intention, erbauliche und moralisierende Viten von heiligen und illustren Angehörigen des *ordo canonicus* zu sammeln, als vielmehr ihre übergroße Anzahl herauszustellen. Auch mit Hilfe dieser quantitativen Argumentation demonstriert Mauburnus die lange Erfolgsgeschichte des *ordo canonicus* und seine daraus resultierende Überlegenheit.

Für Mauburnus steht der *ordo canonicus* nicht nur konkurrenzlos erhaben über allen anderen Orden; er betrachtet ihn vielmehr als die Keimzelle, aus der andere Mönchsorden hervorgegangen sind.⁶⁸ Diese Vereinnahmung der prominenten Orden hat für Mauburnus eine doppelte Funktion. Er nutzt deren Ansehen, um das Prestige seines eigenen „Ordens“ zu steigern. Umgekehrt verdanken aber auch diese Mönchsorden, so impliziert es Mauburnus, gerade dem *ordo canonicus* ihren eigenen Erfolg und ihr Ansehen.

Mauburnus verabsolutiert also den *ordo canonicus*, indem er ihn als einen die gesamte christliche Welt umspannenden, in sich geschlossenen Kosmos beschreibt. Die Jahrhunderte hindurch ist er von weltlichen und geistlichen Herrschern gefördert worden; alle Schichten der kirchlichen Hierarchie und alle Formen des geistlichen Lebens sind von heiligen Mitgliedern des *ordo canonicus* durchdrungen. So konstruiert Mauburnus das Bild einer einheitlichen Institution. Das trifft aber für den *ordo canonicus* tatsächlich nicht zu. Seine Geschichte erscheint vielmehr als eine Folge zahlreicher Reformkongregationen, die isoliert und ohne inneren Zusammenhalt nebeneinander stehen. Mauburnus löst das Gefühl der Unterlegenheit, kein wirklicher Orden zu sein, dadurch auf, dass er dem *ordo canonicus* vergleichbare Ordensattribute zuschreibt und eine die Mönchsorden prägende Homogenität und innere Geschlossenheit als Voraussetzung für eine klar abgegrenzte Identität auch für ihn konzipiert. Daher schränkt Mauburnus all jene Gesichtspunkte, die die Bedeutung und das Ansehen des *ordo canonicus* schmälern könnten, wie etwa die nebulös anmutende Gründungsgeschichte, die mangelnde Einheit, die fehlende Ordensstruktur sowie auch die vielfältigen Reformansätze, die die Geschichte des *ordo canonicus* bestimmt haben, ein oder blendet sie sogar ganz aus. Zur Begründung einer kanonikalen „Ordens“-Identität stellt Mauburnus das abstrakte Gebilde des *ordo canonicus* über die vielgestaltigen, real fassbaren Reformkongregationen.

Die Windesheimer Kongregation versteht Mauburnus als einen Hort der Heiligkeit und Gelehrsamkeit innerhalb des *ordo canonicus*.⁶⁹ Damit verengt er die *Devotio moderna* allein auf ihren monastischen Zweig. Statt eines geschichtlichen Abrisses der Entstehung und Entwicklung der Windesheimer Kongregation präsentiert er im ‚Venatorium‘ ein Verzeichnis von Autoren aus Windesheimer Klöstern und ihrer Werke.⁷⁰ Johannes Mauburnus beschreibt so die Windesheimer Kongregation als

⁶⁸ Vgl. Mauburnus, *Venatorium* (wie Anm. 64), cap. 173–175, fol. 195^v–201^v.

⁶⁹ Vgl. Aloysia Jostes, *Gelehrte und Gelehrsamkeit in der Windesheimer Kongregation*, in: Rudolf Suntrup/Jan R. Veenstra/Anne Bollmann (Hgg.), *Erziehung, Bildung, Bildungsinstitutionen*, Frankfurt a. M. u. a. 2006, 285–338, hier 289–298.

⁷⁰ Vgl. Mauburnus, *Venatorium* (wie Anm. 64), cap. 166–172, fol. 193^f–195^v.

klösterliche Buchgemeinschaft,⁷¹ die auf dem devoten Bildungsideal gegründet ist. Anstelle des Strebens nach wissenschaftlicher Erkenntnis und Bildung steht für die Devoten allein die geistliche Vervollkommnung und Heiligung des eigenen Lebens im Vordergrund. So verwundert es nicht, wenn Mauburnus fast ausschließlich erbauliche, spirituelle und moralisch-didaktische Schriften aufführt. Bei der Auswahl der im Schriftsteller- und Werkverzeichnis behandelten Autoren legt Mauburnus den Schwerpunkt auf Brabanter Konvente und besonders auf das Augustiner-Chorherrenkloster Groenendaal.⁷² Dieses Kloster hebt er als Zentrum der Gelehrsamkeit innerhalb der Windesheimer Kongregation hervor. Also steht nicht Windesheim, sondern das Brabanter Kloster Groenendaal im Mittelpunkt seiner Betrachtungen. Diese exponierte Stellung Groenendaals erklärt sich aus dessen Bedeutung für die Erneuerung des Kanonikerinstituts im gesamten niederländischen Raum. Von Groenendaal aus nahm diese Entwicklung ihren Anfang; von Windesheim aus wurde sie später gefördert, da sich mit der Ausbreitung der Windesheimer Kongregation auch die Anzahl der Klöster mehrte, die dem *ordo canonicus* angehörten.

Etwa zeitgleich mit der Abfassung des ‚Venatorium‘ durch Mauburnus nahm Petrus Impens († 1523) im Brabanter Augustiner-Chorherrenkloster Bethlehem die Arbeit an dem ersten des insgesamt sechs Bücher umfassenden, handschriftlich überlieferten ‚Chronicon Bethleemiticum‘ auf.⁷³ Bevor Impens sich der Geschichte seines Heimatklosters selbst zuwendet, beschreibt er, die Ansätze eines Busch,

⁷¹ Vgl. John van Engen, *Managing the common life: The brothers at Deventer and the codex of the household* (The Hague, MS KB 70 H 75), in: Hagen Keller/Christel Meier/Thomas Scharff (Hgg.), *Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern. Akten des Internationalen Kolloquiums 8.-10. Juni 1995*, München 1999, 111–169; Thomas Kock, *Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels*, Frankfurt a. M. u. a. 1999, 2002; Nikolaus Staubach, *Text als Prozeß. Zur Pragmatik des Schreibens und Lesens in der Devotio moderna*, in: Christel Meier/Volker Honemann/Hagen Keller/Rudolf Suntrup (Hgg.), *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur. Akten des Internationalen Kolloquiums 26.–29. Mai 1999*, München 2002, 251–276; Ders., *Devotio moderna als Textgemeinschaft*, in: Angelika Lehmann-Benz/Ulrike Zellmann/Urban Küsters (Hgg.), *Schnittpunkte. Deutsch-Niederländische Literaturbeziehungen im späten Mittelalter*, Münster u. a. 2003, 19–40.

⁷² Von den insgesamt dreizehn im ‚Venatorium‘ aufgeführten devoten Autoren stammen acht aus Groenendaal selbst, zwei aus den ebenfalls in Brabant gelegenen Konventen Rooklooster und Korsendonk. Lediglich drei sind nicht in einem Brabanter Konvent beheimatet: Zwei Beispiele führt Mauburnus aus seinem Heimatkloster St. Agnietenberg bei Zwolle an, allein Johannes Busch repräsentiert das Kloster Windesheim selbst. Im Werkverzeichnis nennt Mauburnus ausschließlich die Schriften Brabanter Autoren: Von ihnen stammen sechs aus Groenendaal und jeweils einer aus Korsendonk und Rooklooster.

⁷³ Vgl. F. Timmermans, *Bethleem sive coenobii Bethleemitici canonicorum regularium ordinis S. Augustini origo et progressus*, Leuven 1893; Floris Prims, *De kloosterslot-beweging in Brabant in de XVde eeuw*, Antwerpen/Utrecht 1944; Ernest Persoons, *Het Kapittel van Windesheim en de laat-middeleeuwse vroomheid. De religieuze en culturele geschiedenis van het klooster Bethlehem bij Leuven in de 15de eeuw*, 2 Bde., Brüssel 1970; Ders., *Het intellectuele leven in het klooster Bethlehem in de 15de eeuw*, in: *Archief- en bibliotheekwezen in België* 43 (1972), 47–84; 44 (1973), 85–143; Van Engen, *Brabantine perspective* (wie Anm. 1), 41–74 (Edition der Prologe und ausgewählter Kapitel); zur handschriftlichen Überlieferung vgl. Charles Piot, *Chronique du prieuré de Bethléem et manuscrits de l'abbaye d'Orval*, in: *Compte rendu des séances de la commission royale d'histoire*, 4e série, 3 (1875–76), 125–138; Hubert Nélis, *Note sur le ‚Chronicon Bethleemiticum‘ de Pierre Impens*,

Gielemans und Mauburnus nutzend,⁷⁴ im ersten Buch den institutionellen Hintergrund seines Hauses.

Auch Petrus Impens spannt die Windesheimer Kongregation in den weiten Rahmen des *ordo canonicus* ein.⁷⁵ Dessen Erhabenheit und Autorität ist auch für Impens darin begründet, dass sich die kanonikale Lebensform über die Jahrhunderte hinweg bis auf die Zeit der Apostel zurückverfolgen lässt. Deutlicher noch als Mauburnus versteht Petrus Impens aber die Jahrhunderte überdauernde Geschichte des *ordo canonicus* als Abfolge von Verfall und Erneuerung. Aus diesem beständigen Erneuerungsprozess sind eine große Anzahl eigenständiger Kongregationen innerhalb des *ordo canonicus* hervorgegangen. Zu ihnen rechnet Impens auch das Groenendaaler Kapitel⁷⁶ und die Windesheimer Kongregation. Beide betrachtet er als zeitgenössische Reformbewegungen des *ordo canonicus*,⁷⁷ die eng miteinander verbunden sind. So erklärt sich die von Impens gewählte Bezeichnung *nostra reformatio autem congregationis Viridisuallis nunc Vbndesemensis nuncupata*.⁷⁸ Da erst die Windesheimer Kongregation die weitere Ausbreitung der in Groenendaal begonnenen Reform des *ordo canonicus* ermöglichte, begreift Impens die Windesheimer Kongregation als erfolgreichere Fortentwicklung des Groenendaaler Kapitels. Weil die in Groenendaal gepflegte kanonikale Lebensform das Modell für die Gründung des Klosters Windesheim lieferte, relativiert auch Impens den noch von Busch allein für Geert Grote beanspruchten Anteil an der institutionellen Gestaltung dieses Klosters.⁷⁹ Als Vermittler des Groenendaaler Vorbilds führt Impens – auf der

in: Bulletin de la commission royale d'histoire 93 (1929), 197–243; Léon Halkin, Une œuvre historique belge a récupérer a Vienne: la chronique de Bethléem, in: Revue belge de philologie et d'histoire 24 (1945), 202–210; Ernest Persoons, De autograaf van het 'Chronicon Bethlemiticum' door Pieter Impens, in: Mededelingen van de geschied- en oudheidkundige kring van Leuven en omgeving 2 (1962), 3–10.

⁷⁴ Petrus Impens nutzte für die ordensgeschichtlichen Kapitel im ersten Buch des 'Chronicon Bethlemiticum' die zwischen 1483 und 1487 entstandenen 'Responsiones ad tria quae ordini canonicorum regularium obiciuntur' (Brüssel, KB, 858–861, fol. 377^{va}–379^{vb}); diese Schrift des Johannes Mauburnus zitiert Impens größtenteils wörtlich.

⁷⁵ Vgl. Impens, Chronicon Bethleemiticum I 1, 1–5 (wie Anm. 1), fol. 3^r–8^v.

⁷⁶ Impens, Chronicon Bethleemiticum (wie Anm. 1), I 2, 2: *Ordo canonicorum regularium reformatus in brabantia in monasterio viridisuallis exoritur. 1349, fol. 10^r–11^r; I 2, 1: Fundatio monasterij viridisuallis, que fuit vena, vnde processit fons et inchoatio reformationis noue canonicorum regularium in hijs terris, fol. 9^v.*

⁷⁷ Impens, Chronicon Bethleemiticum (wie Anm. 1), I 1, 5: *Reformatio canonicorum regularium in brabantia et hollandia oritur, fol. 8^r.*

⁷⁸ Vgl. Impens, Chronicon Bethleemiticum I 1, 5 (wie Anm. 1), fol. 9^v.

⁷⁹ Vgl. Impens, Chronicon Bethleemiticum I 2, 4 (wie Anm. 1), fol. 12^v: *Igitur merito affirmari potest monasterium viridisuallis pijssimam fuisse venam, vnde tantus diuini amoris et deuotionis fons cooperante magistro gerardo groot per totam alemanniam succreuit.*

Grundlage der Ruusbroec-Vita des Henricus Pomerius und der Grote-Vita des Thomas von Kempen⁸⁰ – Johannes Ruusbroec und Geert Grote an.⁸¹

Obwohl Gielemans und Impens für diesen Teil ihrer jeweiligen Darstellungen dieselben Quellen nutzen, lassen sich zwischen beiden Autoren hinsichtlich der Wiedergabe ihrer Vorlagen keinerlei Abhängigkeiten feststellen. Auch in der Interpretation und Auswertung der Texte unterscheidet sich Petrus Impens grundlegend von Johannes Gielemans.⁸² Während sich Gielemans allein auf die Begegnung zwischen Ruusbroec und Grote beruft, um den Ursprung des monastischen Zweiges der Devotio moderna aus Brabant herzuleiten, baut Impens diesen Abschnitt in eine umfassende Geschichte der Windesheimer Kongregation ein, die im wesentlichen auf dem ‚Liber de origine devotionis modernae‘ des Johannes Busch basiert. Impens würdigt und schätzt Johannes Ruusbroec und Geert Grote erstmals gleichermaßen als Repräsentanten „ihrer“ Klöster – Ruusbroec als Vertreter Groenendaals und Grote als Vertreter Windesheims; denn Grote, auf den früh der Plan zur Windesheimer Gründung zurückging, lernte, angezogen durch die Berühmtheit Ruusbroecs, das Vorbild Groenendaals kennen. Deshalb benennt Impens als Ursprung einer neuen Reformbewegung des *ordo canonicus* sowohl Johannes Ruusbroec als auch Geert Grote.

So gelingt es Petrus Impens, das Kloster Windesheim und die Windesheimer Kongregation über die Tradition des *ordo canonicus* hinaus auch auf die in der Devotio moderna gegründeten Wurzeln zurückzuführen. In Anlehnung an die Darstellung des Johannes Busch beschreibt er, dass Grotes Plan, ein devotes Kloster zu gründen, erst durch Florens Radewijns und die Brüder vom gemeinsamen Leben umgesetzt wurde.⁸³ Nachdem sie diese Aufgabe erfüllt haben, treten sie in Impens' Darstellung in den Hintergrund. Zwar gesteht Impens zu, dass die Brüder vom

⁸⁰ Vgl. Anm. 57. Deutlicher noch als Thomas von Kempen betont Impens die Vorbildfunktion Groenendaals für die Gründung Windesheims. Da Thomas von Kempen den Schwerpunkt auf die Gründung Windesheims legt, die er auf die Initiative Grotes zurückführt, ist für ihn die Wahl der klösterlichen Lebensform nach dem Vorbild Groenendaals von beiläufiger Bedeutung. Einen anderen Ansatz wählt Impens: Ausgehend von der Tradition des *ordo canonicus*, richtet er sein Augenmerk vornehmlich auf die Übernahme der kanonikalen Lebensweise in Windesheim, wie sie in Groenendaal bereits einige Jahrzehnte zuvor eingeführt war. In diesem Sinn weist Impens Geert Grote bei der Einführung der kanonikalen Lebensweise lediglich eine Hilfsfunktion (*cooperante magistro gerardo*) zu.

⁸¹ Impens, *Chronicon Bethleemiticum* (wie Anm. 1), I 2, 3: *De fratre iohanne de ruysbroeck deuotissimo patre, cuius occasione reformatio per totam bassam alemanniam inchoata est*, fol. 11^r–12^r; I 2, 4: *Magister gerardus groot deuote visitat dominum iohannem ruysbroeck, ad cuius exemplum nouam reformationem canonicorum regularium inchoare disponit*, fol. 12^r/^v; I 7, 1: *Magister gerardus groot origo et fons nouae reformationis canonicorum regularium et aliarum deuotarum congregationum floret in bassa alemannia*, fol. 16^v.

⁸² Van Engen, *Brabantine perspective* (wie Anm. 1), 26f., 30f., 32, 34–40, subsummiert auch Impens' Konzept unter den Begriff „Brabanter Perspektive“. Bei dieser Vereinnahmung von Impens als Vertreter einer um Ausgleich bemühten Variante dieser „Brabanter Perspektive“ wird aber seine auf den *ordo canonicus* ausgerichtete Sicht nur begrenzt berücksichtigt. Vielmehr führt Impens' Verständnis der Geschichte des *ordo canonicus* als Abfolge von Reformbewegungen über Groenendaal schließlich nach Windesheim.

⁸³ Vgl. Impens, *Chronicon Bethleemiticum* (wie Anm. 1), I 7, 1–5, fol. 16^v–19^r; I 8, 1, fol. 19^r/^v; I 9, 1–3, fol. 19^v–21^r.

gemeinsamen Leben als Ausbildungsstätte für den Ordensnachwuchs zum Nutzen der Kirche wertvolle Arbeit leisten. Aber er weist ihnen, vereinnahmt im Dienst der Förderung der Reform des *ordo canonicus*, nur noch eine untergeordnete Rolle zu, die ihrem im Verhältnis zum kanonikalen Stand niedrigeren Status entspricht.⁸⁴ So definiert Impens die Gewichtungen innerhalb der devoten Frömmigkeitsbewegung neu: Ursprünglich repräsentierten die semireligiösen Gemeinschaften der Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben das originale und echte devote Ideal, und die Gründung eines Kanonikerklosters war anfangs nur eine Folgeentwicklung dieser Frömmigkeitsbewegung mit dem Ziel ihrer institutionellen Absicherung. Aus der zeitlichen Distanz von über einem Jahrhundert und der Entfernung von den devoten Wurzeln im gemeinsamen Leben der Brüder und Schwestern fühlt sich Impens in erster Linie dem monastischen Zweig der *Devotio moderna* verbunden, dessen institutionelle Heimat im *ordo canonicus* lag. Dieser hat durch den großartigen Ausbreitungserfolg der Windesheimer Kongregation einen gleichsam wundersamen Aufschwung erfahren, der Impens zufolge einer Neubesiedlung der Welt nach der großen Sintflut gleichkommt.⁸⁵

*

Die Aufforderung des Johannes Cassian, dass jeder die Ursprünge seiner Lebensweise kennen müsse, damit die nachfolgenden Generationen auf gleichen Bahnen zu dem Ziel kämen, das die Gründerväter schon längst erreicht hätten,⁸⁶ kann als Leitwort der Ordens- und Klosterhistoriographie im allgemeinen und jener der *Devotio moderna* im besonderen angesehen werden. Innerhalb der devoten Frömmigkeitsbewegung etablierten sich mit den Brüdern und Schwestern vom gemeinsamen Leben, den Chorherren und Chorfrauen der Windesheimer Kongregation und den Tertiären- und Tertiariessengemeinschaften unterschiedliche Lebensformen, die der historischen Einordnung und der Selbstvergewisserung bedurften.

⁸⁴ Vgl. Impens, *Chronicon Bethleemiticum* I 12, 3 (wie Anm. 1), fol. 26^r, ed. Van Engen, *Brabantine perspective* (wie Anm. 1), 53.

⁸⁵ Impens, *Chronicon Bethleemiticum* I 12, 2 (wie Anm. 1), fol. 24^v: *Nam cum interea fausto et magnifico diuino fauore bene ceptis rebus succederet, vndique erigi, fundari multiplicarique visa sunt cenobia. Auebatur cotidie in domino credentium ymmo deo seruientium multitudo virorum ac feminarum. Olim numero breui et paucissimi nunc professores huius nostri instituti reformatory excreuerunt in gentem fortem et robustissimam felicibus auctam successibus. Pauce idest octo anime in archa noe fuere, a quibus tamen disseminate et replete sunt insule gentium. In huius nostre reformationis archa primo pauci simul aderant patres, sed multiplicauit ut stellas celi eorum semen altissimus [...] Magna est per omnem locum ac nationem, que sub hoc est celo, huius nostre laus reformationis et gloria. Que enim prouincia, que ciuitas quod vel paruum opidulum, vbi non modo vnum sed nonnumquam plura huiusmodi sexus vtriusque sunt monasteria.*

⁸⁶ Johannes Cassian, *Collatio XVIII* 4, 1/3, in: Ders., *Collationes XXIII*, ed. Michael Petschenig, Wien 1886; editio altera supplementis aucta cur. Gottfried Kreuz, Wien 2004 (CSEL 13), 508f.: *Quamobrem ordo atque principium professionis nostrae quemadmodum uel unde descenderit, primum debetis agnoscere. [...] quia necesse est unamquamque uiam ad illum finem suum pertrahere sectatorem, ad quem auctor ipsius inuentorque peruenit.* Vgl. auch Mauburnus, *Venatorium* (wie Anm. 64), cap. 1, fol. 4^{r/v}; Impens, *Chronicon Bethleemiticum* (wie Anm. 1), I 1, 1, fol. 3^r.

Aus der Tatsache, dass der monastische Zweig der Devotio moderna seine Position zwischen den Idealen der devoten Frömmigkeitsbewegung und der altehrwürdigen Tradition des *ordo canonicus* erst finden musste, erklären sich die verschiedenen Konzepte des historischen Selbstverständnisses, die innerhalb der Windesheimer Kongregation erarbeitet wurden. Die Werke des Johannes Busch und Johannes Gielemans sind gleichermaßen von dem Bemühen bestimmt, die eigene Heimat, sei es, dass es sich dabei um den Heimatkonvent oder um die Region der eigenen Herkunft handelt, zu überhöhen und zu idealisieren. So konstruiert Johannes Busch, dem Kloster Windesheim und dem Ausbreitungserfolg der Kongregation aufs engste verbunden, eine Gründungsgeschichte, in der er den Ursprung Windesheims unmittelbar auf die charismatische Gründergestalt der Devotio moderna, auf Geert Grote, zurückführt. Zwar gilt ihm die Windesheimer Kongregation als die bedeutendste devote Stiftung, gleichwohl verpflichtet er alle Devoten auf das Idealbild urkirchlicher Einheit, um so durch das Zusammenwirken der einzelnen Stände den Fortbestand der Windesheimer Kongregation und der gesamten devoten Frömmigkeitsbewegung langfristig gesichert zu wissen. Dieser Entwurf ist für den aus Brabant stammenden Chorherren Johannes Gielemans nicht nachvollziehbar; er leitet aus der von dem Brabanter Kloster Groenendaal ausgehenden Erneuerung des Kanonikerideals die Ursprünge des monastischen Zweiges der Devotio moderna her. Ausgehend von der Geschichte des Kanonikerinstituts in seiner Gesamtheit, nimmt Mauburnus nur die Windesheimer Kongregation in den Blick, wie sie sich am Ende des Prozesses der Verbandswerdung präsentiert und wie sie sich als letztes, vollendetes Ruhmesblatt in die Geschichte des *ordo canonicus* einfügt. Petrus Impens, dessen Heimatkloster ebenfalls in Brabant liegt, hält dagegen die devoten Wurzeln insbesondere für die Gründungsphase Windesheims weiterhin lebendig, gleichwohl versteht er deutlicher noch als Mauburnus die Windesheimer Kongregation als eine Reformbewegung des *ordo canonicus* und ordnet sie in dessen jahrhundertealte Geschichte ein. So konzipiert Impens an der Schwelle vom 15. zum 16. Jahrhundert ein neues, Einzelinteressen überwindendes devotes Selbstverständnis, das durch seinen umfassenderen Ansatz geeignet ist, die Windesheimer Kongregation in eine neue Zeit zu begleiten.

Die besondere Anerkennung der Windesheimer Kongregation, die sich in diesen Werken widerspiegelt, gründet sich primär auf der Würdigung der praktischen Vorzüge des Klosterverbandes – auf seinen Einfluss, seine Autorität und Stärke. Von den Sicherheit bietenden Vorzügen des Klosterverbandes profitierten alle, auch die ehemals im Kapitel von Groenendaal organisierten Brabanter Klöster. Den Höhepunkt des Wachstums des monastischen Zweiges der Devotio moderna kennzeichnet demnach ein beachtliches Selbstbewusstsein, dem Erfolg und Größe in der Tat zusprechen.

Dabei waren die Anfänge der devoten Bewegung fern von stolzer Selbstgewissheit. Die Brüder und Schwestern pflegten zwar im gemeinsamen Leben ohne verpflichtende Gelübde die ursprüngliche Form der devoten Lebensweise. Doch sahen sie sich schnell mit Versuchen konfrontiert, die zuständigen kirchlichen Instanzen zu einem Verbot ihrer neuartigen Gemeinschaften zu veranlassen. Im Kampf um die Anerkennung der devoten Lebensweise verfassten die Brüder vom gemeinsamen Leben eine Fülle an Verteidigungsschriften. Durch die Rückführung der *vita communis* auf

die Urkirche legitimierten sie diese Lebensform, ja entzogen sie durch die Berufung auf Christus als Stifter entschlossen fremder Kritik. Diese Lebensform, als *medius status vivendi* bezeichnet, eröffnete für sie einen Weg zum Heil, der zwischen Ordensgelübden und Welt keineswegs vermittelte, sondern selbstbewusst erklärte, dass es, um den Fährnissen der Welt zu entkommen, nicht erst der notvollen Stütze des Ordenslebens bedürfe. Ein Leben *secundum regulam sub sanctis apostolis constitutam* sollte jenem, das in Ordensregeln Zuflucht suchte, in der Heilswirksamkeit nicht nachgeordnet sein.

Angesichts der erfolgreichen, aber noch angefeindeten Ausbreitung dieser Lebensform gründeten die Brüder vom gemeinsamen Leben zum Schutz ihrer semireligiösen Lebensform das Regularkanonikerkloster Windesheim. Schnell gingen die Windesheimer Väter auf dieses Modell erfolgversprechender Kooperation ein und rekrutierten im Gegenzug ihren Nachwuchs aus den Brüderhäusern. Die Selbstgewissheit der dem *status medius* angehörenden Devoten, der eigentlichen *religio Christi* zu folgen, reichte jedoch nicht aus, um den Wechsel allzu vieler ihrer Mitglieder in das kirchenrechtlich angesehenere, womöglich weiterhin heilswirksamere Ordensleben zu verhindern.

Auf dem Höhepunkt der Ausbreitung der Windesheimer Kongregation traten die devoten Wurzeln immer mehr in den Hintergrund – zugunsten eines Selbstverständnisses, das im Erfolg einer angesehenen Reformbewegung des *ordo canonicus* gegründet war. Diese Selbstgewissheit, die zunächst für Attraktivität und Stärke einer großen Kongregation stand, die ihre Herkunft aus der Gemeinschaft der Brüder in Deventer gering achten durfte, wurde bald, durch Reformation und Kriegswirren, zu einem vagen, der tatsächlichen Herkunftsgeschichte weniger verhafteten Selbstverständnis; es führte nicht mehr zu Wachstum, sicherte aber dennoch ein wechselvolles Überleben der Klöster.

Abstract

Fundamental changes characterized religious life in the 14th and 15th century; no other era saw the emergence of as many new orders, congregations and reform movements. One of those is the *Devotio moderna*. The construction of a specific historical self-awareness became of vital importance to the Modern devout: The brothers and sisters of the Common life exemplified the devout ideal in its original form, but because of their canonical status halfway between clergy and laity they first of all needed to ascertain the legitimacy of their way of life in apologetical treatises. On the other hand, the canons and canonesses regular of the Windesheim congregation were positioned halfway between the devout ideal and the traditions of the *ordo canonicus*. Johannes Busch, Johannes Gielemans, Johannes Mauburnus and Petrus Impens defined this position from different perspectives in large-scale works dealing with the history of the monasteries, the congregation and the order.

(Übersetzung des Abstracts: Prof. Dr. Kees Schepers, Antwerpen.)

The Council of Trent and Print Culture: Documents in the archive of the Congregatio Concilii¹

von David d'Avray and Julia Walworth

One of the richest archives for the history of Catholic Christianity is also one of the most neglected.² The "Positiones" Fondo of the Congregatio Concilii contains huge amounts of material of great interest for social and religious history. The Congregation of the Council was set up to implement the non-dogmatic decrees of the Council of Trent, and was to continue until 1967 when it was transformed into the Congregatio pro Clericis.³ The establishment of the Congregation marked a watershed in the history of the Catholic Church's law: instead of being integrated into the Corpus of Canon Law, and commented on by Canonists, the disciplinary decrees of the Council of Trent were kept as a category of their own, and the interpretation of them was assigned to the Congregation, effectively a committee of cardinals.⁴ The infrastructure of the Congregation – the administration and system of consultation underpinning it – clearly needs further investigation. In the "Positiones" Fondo

¹ We would like to thank Martin Davies, Neil Harris, Tony Grafton, Jill Kraye and especially Benedetta Albani for their help.

² Pietro Caiazza, *L'Archivio Storico della Sacra Congregazione del Concilio* (Primi appunti per un problema di riordinamento), in: *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, NS 42 (1992), 7–24; and Francis X. Blouin et al., *Vatican Archives. An inventory and guide to the historical documents of the Holy See*, New York–Oxford 1998, 21–27. For practical purposes the most useful guide is *Vatican Secret Archives. Collection Index and Related Description and Research Resources*, Vatican City 2006, 28.

³ Blouin, *Vatican Archives* (cf. fn. 2), 21–22.

⁴ Paolo Prodi, *Note sulla genesi del diritto nella Chiesa post-tridentina*, in: *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972, 190–223, esp. 198–199 "Lo strumento che il papato forma per esercitare il monopolio interpretativo rivendicato ... e ... 'Sacra Congregatio Concilii Tridentini Interpretum': le interpretazioni della Congregazione manifestate non come legislazione generale ma come sentenze emesse di volta in volta sui singoli casi con suprema autorità giurisdizionale rappresentano la base del nuovo diritto pontificio dei secoli dell'età moderna", at 198–199. My impression from this paper is that Prodi had not worked on the actual archival *fondi* of the Congregazione del Concilio. The silence about the *Positiones* fondo of W. Henkel in his very useful paper on another section of the Congregation's archive, where he refers to other important fondi, is symptomatic of the oblivion in which the *Positiones* were so long shrouded. See Willi Henkel, *Das Inventar des 'Fondo Concilii' im Archiv der Konzilskongregation*, in: *AHC* 15 (1983), 430–451.

one finds free and quite wide-ranging theological, canon legal and practical discussion of the myriad difficult cases that extensive legislation almost inevitably produces. Its remit was apparently wide enough at the beginning of its history to allow it to consider a business plan for setting up a Vatican Press, a document which has much interest for Counter-Reformation Church history, for the History of the Book, and for the connection between the two themes.

The authorities of the Catholic Church were slower than the Protestant Reformers to mobilize the power of the press. Initially the papacy's attitude was cautious and negative.⁵ That rapidly had to change.⁶ There was a period of experimentation and flux. From 1539 Cardinal Cervini led an attempt to start publishing ecclesiastical and some other works, using primarily the printer Antonio Blado, who was appointed printer to the Apostolic Camera.⁷ It was unsuccessful ultimately for want of proper financing.⁸ A press was established in 1556 at the Jesuit Collegio Romano, but it did not aim to meet the need for up market scholarly religious works.⁹ Pius IV tried to make adequate means available for a printing press.¹⁰ He arranged for Paolo Manuzio (son of the famous Aldo) to come to Rome in 1561 to direct a press to produce, among other books, the publications and editions required by the Council of Trent. This venture got off to a good start but finance was a problem, and in 1563

⁵ "Il papato si era illuso in un primo tempo di poter contenere i libri dei novatori alimentando una discreta produzione libraria, fosse essa di contenuto liturgico, biblico, dottrinale, patristico e devozionale. Ma aveva creduto principalmente di poter sconfiggere gli stampatori, gli autori e i librai antiromani con pene spirituali e pecuniarie, processi inquisitoriali e restrizioni carcerarie." Cf. Giuseppe Finocchiaro, Cesare Baronio e la tipografia dell'oratorio. *Impresa e ideologia*, Florence 2005, 14; Dominique Julia, Reading and the Counter-Reformation, in: Guglielmo Cavallo and Roger Chartier (edd.), *A History of Reading in the West*, Cambridge 1999, 238–268, at 238–239. See also Paul F. Grendler, *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540–1605*, reprinted as number IX in his *Culture and Censorship in Late Renaissance Italy and France*, London 1981. For printing in Venice, a sharp contrast with the backwardness of Rome in this regard, see also his *Critics of the Italian World, 1330–1560*. Cf. Anton Francesco Doni, Nicolò Franco and Ortensio Lando, *Madison* 1969, 3–7.

⁶ "Difatto soltanto alla fine del Concilio de Trento la Chiesa cominciava a comprendere che per sconfiggere l'eresia, ormai infiltrata anche in Italia, aveva l'onere di usare metodi e strumenti nuovi. Per contenere l'onda eversiva doveva necessariamente rispondere agli oppositori replicando punto per punto alla contestata potestà romana ed opponendo il 'vero al falso': e per fare questo si impegnava [...] a fondare un'attività tipografica gestita sotto la propria diretta responsabilità, [...]" See Finocchiaro, *Cesare Baronio* (cf. fn. 5), 14; Julia, *Reading*, 241 (cf. fn. 5).

⁷ Blado printed bulls, briefs and other official papal documents. He died in 1567, and the business was continued by his widow and heirs until 1593. Francesco Barberi, Paolo Manuzio e la Stamperia del Popolo Romano (1561–1570), con documenti inediti, Rome 1942, 28. A brief summary of the activity of the printing house of Blado and heirs is provided, with further references in Fernanda Ascarelli/Marco Menato, *La Tipografia del '500 in Italia*, Florence 1989, 100–101.

⁸ Barberi, *Paolo Manuzio* (cf. fn. 7), 28–29.

⁹ "Ad essa [the new press] l'ideatore e fondatore, Ignazio di Loyola, aveva assegnato una missione caritatevole e pedagogica (libri a poco prezzo per i non abbienti, testi purgati per i giovani), e tale carattere popolare mantenne fino alla sua estinzione nel 1615, nonostante i suggerimenti del Canisio, che avrebbe voluto imprimerle un indirizzo più elevato, con la pubblicazione di qualche testo raro." See Barberi, *Paolo Manuzio* (cf. fn. 7), 29.

¹⁰ Gian Ludovico Masetti Zannini, *Stampatori e librai a Roma nella seconda metà del Cinquecento*. Documenti inediti, Rome 1980, 170.

the Pope seems to have entrusted the task of providing a publishing house to the people of Rome as a collectivity. From 1564 Manuzio ran the press as a sometimes uneasy collaborative arrangement with the "Popolo Romano".¹¹ Manuzio did not last long; in addition to the financial problems, he may have been disappointed that the plans to revise the Vulgate and other prestigious projects did not materialize, his health was bad, and he missed Venice and his family. He reduced his commitments and then abandoned his task and privileges to the "Popolo Romano", in 1570.¹²

This is the context of Giovanni Carga's proposal to set up a really major religious press at Rome. Carga (c.1520-c.1600) was a second rank curial administrator in Counter-Reformation Rome.¹³ He acquired some benefices and some powerful patrons: notably Cardinal Carlo Carafa, and Carlo Borromeo. Tolomeo Galli, head of the papal Segreteria, chose Carga as assistant in 1560. Galli's replacement and eye problems lead him to give up his post and to travel around Italy in search of a cure, without success. He spent a short period in Milan with his old patron Carlo Borromeo, but returned to Rome. After 1572 (when his patron Galli resumed the directorship of the Segreteria) he was a trusted consultant. (A detailed description, with proposals for improvements, of the *Segreteria*, written by Carga in 1574 shows that he was free with his advice on other matters also).¹⁴

Carga's curriculum vitae helps us understand why his plan for printing was taken seriously by the Congregation of the Council. His own main memorandum has been printed in full by Baumgarten¹⁵ (as a document addressed to Cardinal Lomellini) and analysed also by Höpfl.¹⁶ As Carga's memorandum is the basis for the submission by

¹¹ Masetti Zannini, *Stampatori* (cf. fn. 10), 170: "Nel novembre 1563i magistri capitolani, sollecitati a prendersi il carico dell' impresa lo accettarono, pur coscienti dell'onere imposto al Popolo romano [...] ma [...] (il 26 aprile 1564) Pio IV donò la stamperia a Paolo Manuzio che la retrocesse al Popolo romano, non senza contrasti circa la revisione dei conti. Il 3 maggio 1566 furono firmati i capitoli per la conduzione dell'impresa." The fundamental study of Paolo Manuzio and his Roman publishing venture remains Barberi, *Paolo Manuzio* (cf. fn. 7) *passim*; but further information gleaned through recently edited documents is found in H. George Fletcher, *Paulus Manutius In Aedibus Populi Romani*. The Campaign for Rome, Florence 1998; and Martin Lowry, *Facing the Responsibility of Paulus Manutius*, Los Angeles 1995. See also Julia, *Reading* (cf. fn. 5), 241; Paul Maria Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle. Aktenstücke und Untersuchungen*, Münster i. W. 1911, 4; Edvige A. Barletta (ed.), *La Stamperia Romana di Paolo Manuzio dal 1561 al 1563*, in: *Aspetti della Riforma Cattolica e del Concilio di Trento*. Mostra documentaria, Rome 1964, 126–136.

¹² Masetti Zannini, *Stampatori* (cf. fn. 10), 170–171; Lowry, *Facing the Responsibility*, (cf. fn. 11), 62–63.

¹³ The summary of Carga's life that follows is derived from the article by Maria G. Cruciani Troncarelli, Carga, Giovanni, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 20 (1977), 86–88.

¹⁴ *Informatione de segretario et secreteria di nostro signore et di tutti gli offitii che da quella dependono del Sgr. Giovanni Carga*. 1574. Printed as Appendix II in Hugo Laemmer, *Monumenta Vaticana Historiam Ecclesiasticam saeculi XVI illustrantia*, Freiburg i.Br. 1861, 457–468, citing BAV Cod. Urb. 859 fol. 72ff = Cod. Urb. 854, fol. 29ff.

¹⁵ Giovanna Carga, *Sopra un modo facile, et sicuro, di essequire in Roma, senza grauar la Camera, il Decreto della Quarta Sessione del Concilio di Trento [...]*, edited as a Beilage Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina* (cf. fn. 11), 141–150. We have based our summary of Carga's memorandum on Baumgarten's précis and edition; his edition of Carga's text has been compared with the copies in the *Positiones*.

¹⁶ Hildebrand Höpfl, *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata, nach gedruckten und ungedruckten Quellen*, Freiburg i. Br. 1913, 58, 116–118.

the printers and reveals much about at least one possible way in which a press might be incorporated into the papal administration, it is helpful to summarize it here.

Carga's proposal deals with: the editing of authoritative texts; the establishment of a Vatican Press; and the preservation and dissemination of approved texts. From the outset Carga reminds his reader that the whole operation will not be a financial burden on the church and may even produce income, demonstrating perhaps his familiarity with the financial problems of the Manuzio enterprise just over ten years earlier.

Editing

The memorandum refers to the requirement of the Council of Trent for the production and diffusion of the Bible and other sacred books to the highest scholarly standards.¹⁷ After an introduction in which Carga makes the case for his initiative by citing the high incidence of printing errors in such key texts as reprinted editions of the 1564 Decrees of the Council of Trent,¹⁸ he proposes that scholars be brought together to edit texts as a team. He suggests that many of the best people for this scholarly undertaking will already be found in Rome, either among the various Cardinals and others officially attached to the papal court or among the many scholars from foreign countries who naturally gravitate to Rome. (Something of the sort actually happened with the editors of the *Corpus Iuris Canonici* which was in progress around this time).¹⁹

As for remuneration of the correctors etc., Carga points to mechanisms already in use in the papal administration for remunerating officials working for other offices such as the Penitentiary, Chancery, Camera or Rota.

Establishment and organisation of a Vatican Press

The greater part of the memorandum concerns guidelines for the operation and administration of a Vatican press. Carga adds weight to this suggestion by citing the steps taken in this direction by Paul IV (1555–1559) who issued the first Index of prohibited books and who had been involved with the emendation of the Breviary and Missal. Skilled printers would be attracted to Rome by the incentive of working without repeatedly having to seek the approval of the Inquisition and local authorities. They would also be producing books for which there was a guaranteed market. Carga refers to the papal initiative that brought Paolo Manuzio to Rome, and

¹⁷ Council of Trent, Fourth session, *Decretum de Canonicis Scripturis*, in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Josephus [Giuseppe] Alberigo et al., Bologna ³1973, 664–665.

¹⁸ Manuzio's folio editions were carefully corrected, but the text was rapidly taken up and reprinted elsewhere throughout Europe. See Barberi, Paolo Manuzio (cf. fn. 7), 131–132; and Lowry, Facing the Responsibility (cf. fn. 11), 51–52.

¹⁹ See Carga, *Sopra un modo facile*, in: Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina* (cf. fn. 11), 146. On the membership of the *Correctores Romani* see Mary Sommar, *The Correctores Romani. Gratian's Decretum and the Counter-Reformation Humanists*, Zürich et al. 2009, *passim* but on the scholars involved, especially 14–21.

observes that the printers of the *Populo Romano* at present are not skilled enough for the type of work required by a papal press. Carga draws a number of analogies between the tasks of the printers of the proposed press and other functions in the papal administration, more familiar to him and perhaps also to his readers, for example: the work of copyists, registrars, and notaries. The detailed analogies conclude tellingly with the printers' obligation not to print anything that differs in any way from their exemplum. Any printer found guilty of such mistakes would be subject to the same punishments as false coiners.

Carga lists four regulations for the administration of printers: 1) sums collected through fines will be distributed with half going to the Fisc, one quarter to the accuser and one quarter to the leaders of the guild; 2) no one is allowed to print without revisers, correctors or masters or regents; 3) all previous privileges relating to printing must be lifted, as they had led only to abuse;²⁰ and 4) in future there would exist only one "privilege": the freedom of any printer in any Catholic country to print any book with the sole condition being that they were to make no changes of any kind to the Roman edition of the work. (Carga envisages that the printers will submit to the foregoing conditions, and that in return they will produce a set of "capitoli" of their own. The last two regulations would have affected the printing industry as a whole, effecting dramatic changes in current practice had they been implemented, since privileges, while restrictive, also protected a printer's financial investment in a given work.)²¹

Dissemination of Roman 'approved' texts

The single "privilege" presupposes that printers anywhere would have access to the Roman editions as models, and Carga outlines the following steps in this process.

- Before its distribution, the first edition of any text issued by the Vatican press must be authorised by the Cardinal-Vicar, the *Magister Sacri Palatii* or other person put in charge of printing in order to confirm that the edition has been officially authenticated. Carga once again draws specific parallels with existing practices of authentication in the Datary, the Chancery, etc.²²

²⁰ Carga adds, allusively and to us rather obscurely: "Et non è il medesimo essere Vivandiero et Contrabandiero, Conduttiero et Venturiero, Notario et Copista." Carga, *Sopra un modo facile*, in: Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina* (cf. fn. 11), 146.

²¹ On papal privileges for printers see Christopher L. C. E. Witcombe, *Copyright in the Renaissance: Prints and the 'Privilegio' in sixteenth-century Venice and Rome*, Leiden et al. 2004, 43. Since, in Carga's time, printers might have had to apply for several privileges (e. g., local and papal), the right to re-print any Roman edition, although restricting them to particular authorized editions, would have theoretically made things much easier for printers.

²² The reference to the Master of the Sacred Palace reflects current practice. The Bull of Leo X, *Super impressione librorum* of 15 May 1515 (subsequent to the tenth session of the Fifth Lateran Council) states fines and punishment for those who print any books without the approval of the Cardinal Vicar and the Master of the Sacred Palace (*Magister Sacri Palatii Apostolici*). Books would be burnt and the printer fined. See Witcombe, *Copyright* (cf. fn. 21), 70–71. Baumgarten's summary does not include Carga's citation of analogous practices, although they provide a useful context for understanding Carga's thinking and/or his assumptions about analogies that would make his proposals relating to printing understandable to his readers.

- Documentation of each stage of the editing and publishing process should be deposited in the Vatican Library and the "Secret Archive".²³
- All authenticated Roman first editions are to be sent to all princes, bishops and inquisitors, just as copies of papal bulls are sent out.
- These master copies are to be kept carefully in a public place so that anyone can check the text.
- Any printer who wants to re-print these texts must use the Roman edition as a model and must compare their edition with the Roman edition, but they can reprint at will without seeking any special privilege.
- Re-printers must give a guarantee (*cautione*) to the local authorities not to make any changes of any kind from the master copy (it is not clear whether this might be interpreted as involving the payment of a fee).
- Re-printers should let themselves be provided, at their own expense, by the ordinary (i. e. the bishop) or the inquisitor with "Ravisori et Corettori".
- The authentic copies of the reprints should also be kept in a public place (presumably for the consultation that Carga mentions towards the end of his proposal), and in general re-printers must make every effort to duplicate the style of the Roman edition as closely as they can.

There follows a passage which seems to urge publication of a decree permitting anyone to make observations on the editions to the nearest inquisitor, bishop, or university rector, or to the "Deputati" in charge of the press at Rome. Good points should be taken on board and registers of the suggestions should be kept, with a view to a review of the editions by a future general council, which could decide to take account of the improvements by putting them in an appendix (but not by simply replacing the original edition).²⁴

Towards the end of the businesslike part of his memorandum Carga addresses the possible objection that the proposed Vatican Press would create a monopoly by explaining that unlike monopolies that serve the interest of an individual or group, his organization of printing would serve the honour of God and pastoral purposes, while carrying out an important decree of the Council of Trent. No one would be prohibited from printing the Roman texts, and merchants would carry them all over

²³ "Che si havessero da tenere sotto buona custodia in libreria Vaticana, come in Archivio Sacro à perpetua memoria, i codici antichi, co' i quali occorresse far collatione e gli stampati, sopra i quali apparessero le Correttioni, et similmente i corretti dati alla Stampa, et anco copia delli Stampati, come fanno i Notari, gli Archivisti et i Registratori." See Carga, *Sopra un modo facile*, in: Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina* (cf. fn. 11), 147.

²⁴ "bisognarebbe decretare che ad ognuno fusse libero et lecito denunciare al più propinquo Inquisitore, Ordinario ò Rettore di Università, ò à li Deputati sopra le Stampe in Roma tutto quello, che leggendo, ò scontrando annotasse degno di consideratione. Dando insieme un'ordine generale, che si riconoscessero le fatiche, e si tenesse conto di chi in ciò valesse, et che le annotationi si tenessero registrate, et ben custodite, et à tempo debito tutto si riferisse ad un Concilio universale, il quale avesse da giudicare *probanda, et improbanda*, et à risolvere, come senza rinovare, ò guastare le prime stampe, si potesse fare una appendice de i scontri, et miglioramenti, che di tempo in tempo si facessero." See Carga, *Sopra un modo facile*, in: Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina* (cf. fn. 11), 147–148.

Christendom (*Christianità*) and to the new Christendom of the Indies. In fact, he adds, with corrected texts available, even heretics would want to see the corrections and might be encouraged to return to the church.²⁵

The submission by the printers

What Baumgarten, Höpfl and more recent Italian historians of printing in Rome did not know was that Carga's memorandum found its way into the *Positiones fondo* of the Congregatio Concilii. The rationale for this is simple: the Council of Trent's Fourth Session had published a decree on the Canonical Scriptures that included statements about the need for accurate published editions.²⁶ The presence of Carga's proposal and accompanying documentation in this *fondo* suggests that his idea received consideration at the highest level. In fact his memorandum is in at least two *buste* of the *fondo*: *Positiones* 1 fols. 22–27^v, and *Positiones* 2, fols. 4–9 (all references are to the newer foliation).²⁷

Parts of the dossier were left unedited. In ASV *Congr. Concilio. Positiones* 1, the memorandum by Carga which has been printed, is preceded by two others making the same case. The first is in Italian:

Incipit: "Ordinando il Concilio di Trento, Sessione IV^a De editione, et usu sacrorum librorum, Ut sacra Scriptura, potissimum vero vetus, et vulgata editio quam emendatissime imprimatur.

Et non havendo ancora hauto effetto il decreto; Et crescendo tutavia gli errori dele stampe, in quelle cose ancora [...]" (ASV, *Congr. Concil., Positiones* 1, fol. 8.)

Explicit: "E la spesa non è grave quando è buona; ne si fa tutta in un tratto; et non puo stare otiosa; et è pur desiderabile che con la suprema autorità di N. Signore à chi solo tocca, et che solo puo per via facile, et sicura, se eseguisse il decreto importantissimo del Concilio, Ut sacra Scriptura quam emendatissime imprimatur."
(ASV, *Congr. Concil., Positiones* 1, fol. 12^v)

There follows a Latin memorandum:

Incipit: *Deliberandum de eo, et consultandum, quod in sessione quarta sacrosancta Tridentina synodus decrevit, ut licentia coherceatur impressorum, qui temere, ac 'sine modo sacrae Scripturae libros, et super illis annotationes, et expositiones quorumlibet*

²⁵ We have not summarized Carga's lengthy closing remarks, for which see, *Sopra un modo facile*, in: Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina* (cf. fn. 11), 149–150. His argument about improved and corrected texts attracting heretics to return to the faith is the kind of idea that Carga might have acquired working in the circle of Borromeo.

²⁶ Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, ii *Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47*, Freiburg i. Br. 1957, 76–77, 79–82.

²⁷ If as scholars agree Carga wrote his piece in 1576, it is not so easy to explain why they are found in the *buste* corresponding to *Positiones* 1 and 2, which should correspond, or so one would imagine, with the first two years of the Congregation, 1564–6: see Caiazza, *L'Archivio Storico* (cf. fn. 2), 13. This is a problem still to be resolved, and an indication of how little we know about the *fondo*. It is conceivable that further investigation may also bring to light other copies in later *buste* of the *fondo*.

indifferenter imprimunt' et 'ut posthac vetus et vulgata latina editio quam emendatissime imprimatur',²⁸ 'omnes magna, mediocrique prudentia cum Dei honor, tum animarum salus huc vocat, quae quisque optima potest, uti dicat'.²⁹

ASV, Congr. Concil., Positiones 1, fol. 14

Explicit: [...] *cum maximo emolumento; et gloria, siquidem cedit ad dei honorem, et sanctissimi Domini Nostri bonam et perennem famam, errores e textu sacrae scripturae eripuisse, quam incorruptam, et constantem e sanctae Matris ecclesiae manibus summa pietate populus accipiet christianus.*

ASV, Congr. Concil., Positiones 1, fol. 19^v

From the angle of the present investigation – into the interaction between the Congregatio Concilii and the printing industry – we focus here on another unpublished section, a text which claims to give the point of view of some printers who supported Carga's proposal.

No doubt Carga had a large hand in the drafting of the document, but discussion with real printers almost certainly lies behind it. It is a sort of business plan, laying out what they had to offer and what they would expect in concrete terms. In summary (with references to the divisions employed in the edition that is appended):

At the pope's invitation printers would come to Rome to do the edition of the Vulgate and anything else assigned to them, in any language (A.1). They would reach an agreement satisfactory to the pope with the "Popolo Romano" (A.2). The background to this strange-sounding clause was that the press of the Popolo Romano enjoyed all the privileges that had been granted to Paulo Manuzio.³⁰

The printers would be answerable to the *Deputati* put in charge of them, and subject to the penalties laid down by the Council of Trent (A.3). This presumably refers to the provisions about printers in the "Decretum de Editione et Usu Sacrorum Librorum",³¹ relating to uncontrolled annotation, bad quality texts, etc. They would pay those who weeded mistakes from the texts they were going to print at an honest rate, as they would those who corrected the proofs (A.4). The *Deputati* would be shown samples of the paper they were going to use and they would not subsequently use a different kind of paper (A.5). This addresses the very real concern about printers using poor quality paper in order to save money. Where typefaces were concerned they would follow the best models (A.6). Orthography would be for the *Deputati* to determine (A.7); and the latter would have general oversight and authority (under the pope) over all practicalities, from title pages to deposit in the Vatican Library (A.8).

²⁸ See Council of Trent, Fourth Session, Decretum de Canonicis Scripturis (cf. fn. 17), 664–665 (abridged quotation).

²⁹ Sallust, C. Sallusti Crispi Epistulae ad Caesarem Senem de Re Publica, I.1, in: Appendix Sallustiana Fasc. 1. Epistulae ad Caesarem, ed. Alfons Kurfess (BTL), Leipzig 1962, vol. 2 (the quotation is adapted).

³⁰ Baumgarten, Die Vulgata Sixtina (cf. fn. 11), 4. In the event the 1582 *Corpus iuris canonici* appeared under the imprint of the *Popolo Romano*

³¹ See Jedin, *Geschichte* (cf. fn. 26).

Next come some provisions which remind us of the overall objective of making orthodox books as easily available as possible. Prices are to be lower than those of other printers (A.9). Presumably this was not in order to drive the latter out of business but to make their products affordable (though this might have affected the profitability of the press). The next clause specifies that all Catholics should have the right to print or reprint books published by the papal publishing house, provided they were bound by the same rules as the latter (A.10). From one point of view this clause is clear. The pope would prevent princes, bishops and inquisitors interfering with the diffusion of the books. What is not so clear is how these reprints would differ economically from “pirated” editions, at least from the point of view of printers in Rome. Would such editions be in areas where the papal printers could not easily distribute their own products anyway? Were economic considerations secondary to the aim of spreading religious truth? It is unclear, but the likelihood is that the papal publishers would receive some kind of re-publication fee, such as the press run by Paolo Manuzio and the Popolo Romano arranged with a Florentine merchant for rights of reproduction.³²

The best printers of Germany, France and Italy would be induced to come to Rome to join the team (A.11). They would not be organised like a modern business: arrangements are proposed for setting up “colleges” of 12 “Greater Printers” (half of whom must always be from North of the Alps); this collegiate group would obviously be in charge of the day to day running of the Press (A.12). Similarly, there would be a college of “Minor Printers”, who would do the physical printing work (A.13).

This is reminiscent of the papal scribal colleges, whose workings were uncovered in a classic study by Brigide Schwarz,³³ and of curial colleges generally.³⁴ They were more like guilds than bureaucracies. Two features may be singled out. Firstly, the “Greater Printers” elected their own boss: he was not appointed by the deputies. Secondly, the work would be “rationed” among the “Minor Printers”, as it was in the papal scribal colleges in the period studied by Schwarz. It seems likely that they were to be paid by the piece, with care taken to distribute work, and thus income, evenly.³⁵ Necessary conditions for admission into either college would be skill in the art of printing, a profession of faith, and a promise observe the “Capitoli” (A.14).

Obviously the printing business at Rome would expand rather than contract. All the existing printing presses in Rome would be activated or kept working (A.15), new presses would be introduced as needed (A.16). The new press would work together harmoniously with existing printing enterprises in the papal state, “especially in

³² “Della medesima edizione [of the breviary] il Popolo e Manuzio vendettero [...] al mercante fiorentino Carlo Del Nero i diritti di riproduzione ‘per tutti li Regni, Provincie e luoghi di Spagna ... o in qualunqu altra parte delle Indie’. Tale concessione, della durata di cinque anni, impegnava il Del Nero (migliore offerente) a versare al Popolo Romano scudi 1750 in oro, di cui 1000 subito, e il resto entro un anno.” Barberi, Paolo Manuzio (cf. fn. 7), 76.

³³ Brigide Schwarz, *Die Organisation kurialer Schreiberkollegien von ihrer Entstehung bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, Tübingen 1972.

³⁴ Thomas Frenz and Sergio Pagano, *I Documenti Pontifici nel Medioevo e nell’Età Moderna*, Città del Vaticano 1998, 68–69.

³⁵ Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina* (cf. fn. 11), 4.

Bologna, where the art has already been introduced" (A.17), and would even perform a training function for printers, booksellers and businessmen, with a view to the dissemination, imitation and reprinting "in all the provinces" of books published by the Apostolic Press (A.18), as it is called later in the document (B.5). Clearly this would be a high-status industry. The next article (A.19) puts printers in the same status group as papal scribes, notaries and moneyers: like these professionals, they could be deemed trustworthy by the very fact of belonging to a professional body – which would presumably have self-regulating mechanisms to ensure its members came up to that high standard. (Later on, in the second part of the document (B.7) the printers propose that they enjoy the same privileges as papal scribes, notaries and moneyers.)

The first section then comes to an end with a sort of general mission statement: they are in favour Carga's proposal, and for carrying out the pope's will, etc. (A.20). The second part of the document is in effect the printers' "wish list" for subventions and privileges from the pope.

The first three articles (B.1–3) are about the loan from the pope that they would need to launch the enterprise, since private investment would not be forthcoming for an enterprise on that scale; they promise that the money would be spent on the Press alone. For their part they will provide the materials (paper, type, ink) and the technicians of printing ["Maestri de Ponzoni, et Getti di lettere"] (B.4).

They want the pope to have a suitable palazzo built (B.5). They want him to ensure by his supreme authority that the "Scritture" (Bibles? Religious writings generally?) that they publish are free of errors to a very high degree, and that anyone may reprint them, and everyone must treat them as authentic in the same sense as papal bulls (B.6). They should enjoy the exemptions and immunities as the "Roman People" in its role as official Roman printer (it is unclear whether the "Roman People" is to retain these privileges: perhaps it is) (B.7). The Apostolic Press is to have its own Cardinal Protector.

On the other hand it is to be a self-regulating body. The following clauses presumably relate to the powers of the *Maggiori*. Disputes relating to the craft of printing should be settled in the first instance by judges whom they would delegate for the purpose (B.10). All contracts and official acts relating to the printing business should be registered by Notaries whom they have retained to work for them (B. 11). They would have absolute authority over the membership and affairs of the *Stampatori Minori* (B.12).

Two regulations relate to money (B.13–14). They are not easy to interpret, but seem to say that the *Maggiori* should get a quarter of all the money that comes to the papal Camera and Dataria because of the press, and the *Minori* a quarter of the profits of the *Dogana*³⁶ from the Press. The final clause (B.15) says that the foregoing are still up for negotiation, as it seems good to the pope.

³⁶ For background on the *Dogana*, see Ivana Ait, *La Dogana di S. Eustachio nel XV secolo*, in: Arnold Esch, et. al., *Aspetti della Vita Economica e Culturale a Roma nel Quattrocento*, Rome 1981, 81–147, at 85.

How was the projected enterprise to be integrated with the bureaucratic structure of the Curia? We can reconstruct much of what Carga had in mind. We have seen that the printers would have a place in the system analogous to that of the *Scriptores*, whose guild-like structures Brigide Schwarz elucidated. More generally, they would probably have been integrated into the 'Collegial' structure which dominated the organisation of the papal curia.³⁷ A Cardinal Protector would link the printing enterprise to the top level of the Curia. Furthermore, the very presence of these memoranda in the *Positiones* archive of the Congregatio Concilii suggests that Carga hoped it would act as a midwife in the birth of the new Press. Superintendents would settle disputes to do with the press.³⁸ Finally, any first edition should be authorised officially.³⁹ This incidentally reminds us that a papal press offered opportunities to exercise official control over the content of publication of a kind hardly conceivable before the invention of printing. We have seen that Carga envisages that the preparation of such an edition would involve a variety of specialists.⁴⁰ Recent study of the *Correctores Romani* who produced a new edition of the *Corpus Iuris Canonici* gives us a more concrete idea of how this could have worked.

Summary

Carga's proposal was not put into practice, but two other somewhat similar enterprises took off instead. A Vatican Press was set up on 27 April 1587. Its life was intense but short.⁴¹ The Press established by the Oratorians at Rome in the last decade of the century would have a long history, and a very successful one in its own terms.⁴²

The document printed below brought a committee of printers together with a committee of cardinals, a combination symptomatic of the Counter-Reformation curia's effort to get a grip on the changing world around it.

³⁷ Thomas Frenz, *Die Kanzlei der Päpste der Hochrenaissance (1471–1572)*, Tübingen 1986, 188–192; Frenz and Pagano, *I Documenti Pontifici* (cf. fn. 34), 68–69.

³⁸ "Li soprintendenti alle stampe deputati da Nostro Signore oltre il servizio proposto, haveriano occasione di farsi pratici, per esser poi Giudici de appellationi, et Commministri del santo officio in tutte le controversie, che occorressero per conto di stampa, et di fare molte Decisioni et Trattati salutari in questa materia." Carga, *Sopra un modo facile*, in: Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina* (cf. fn. 11), 150.

³⁹ "Converrebbe ordinare, che la prima editione innanzi che si publicasse, si havesse da autenticare, et sottoscrivere dal Vicario ò dal Mastro [del] Sacro Palazzo et da gli altri Deputati sopra le Stampe", Carga, *Sopra un modo facile*, in: Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina* (cf. fn. 11), 147.

⁴⁰ Carga, *Sopra un modo facile*, in: Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina* (cf. fn. 11), 143.

⁴¹ "Avrà una vita intensa ma breve, la cui durata fu di solo diciassette anni." See Finocchiaro, *Cesare Baronio* (cf. fn. 5), 21 and note 27. The *Tipografia Apostolica Vaticana* lasted only until 1610, Ascarelli and Menato, *La Tipografia del '500* (cf. fn. 7), 128–129.

⁴² Finocchiaro, *Cesare Baronio* (cf. fn. 5), 105 and *passim*.

EDITION OF THE PRINTERS' "CAPITOLI"

Sigla

Base MS: *P2* = ASV, Congr. Concilio, Positiones 2, fos. 10–11^v

P1 = ASV, Congr. Concilio, Positiones 1, fos. 28–29

M = ASV, Misc., Arm. XI, 93, fos. 117–118^v = *M*

This is a diplomatic edition of *P2*, one the copies kept by the Congregazione del Concilio. It is so similar to both *P1* and *M* that they may be in the same hand. The three manuscripts are strikingly similar in general aspect, but the scribes may be different.

The variants are overwhelmingly orthographic. Thus *P2* has "Dogane" against the "Doane" of *M* and *P1* and "agomenti" against their "augmenti".⁴³ These orthographic and/or trivial variants do not form a pattern. *P1* and *P2* have "mantenirano" against *M*'s "manteneranno" for instance, and *M* and *P2* have "massime" against *P1*'s "et massime". After completing a full collation of these three manuscript versions it was clear that there was no point in signalling the variants in the apparatus, though it is worth noting that the number of trivial differences is not inconsiderable. There are a couple of significant (but not *very* significant) variants:

A.13: si] li *P1*

B.12: facoltà] *om.* *M*, *P1*

So a diplomatic edition is justified.

Orthography: note that consonantal *u* is rendered as *v* in the transcriptions (and throughout this paper).

P. M. Baumgarten, *Die Vulgata*, op. cit., p. 116, note 1, mentions two copies of Carga's dossier in the Vatican Library. One of the call numbers he gives looks like a mistake: there is no "C. V. l. ... 6742 II" (we say this on the basis of a handwritten catalogue in the Vatican Library: there is no printed catalogue for this section of his holdings.) A little detective work would probably reveal what manuscript he meant, if it were important to do so. The other manuscript, "C. V. l. 3944", i. e. MS BAV Vat Lat 3944 has been briefly examined, as has the unprinted catalogue. It is a very miscellaneous manuscript. For instance the Carga dossier is preceded by the acts of the provincial council of Reims, 1564, and followed by "Modus et ordo celebrandi Classes". The copy of the 'printers' section, edited below, is on fos. 243^r–244^v (where it follows on after Carga's memoir, as with the Archivio Segreto Vaticano copies). It has not seemed necessary to collate it: the focus of this investigation is on the archival copies and above all on that of the Congregazione del Concilio. It is worth noting however that the Vat. Lat 3944 copy is very similar in appearance to *P2* and *M*, which suggests that Carga may have been spreading copies of the dossier around at the time when he mooted the project.

The numbering system (a section A and B, each with arabic-numbered paragraphs) has been introduced by the editors for ease of reference.

⁴³ At B. 14

*Capitoli formati sopra la parola de alcuni Stampatori desiderosi, chele stampe si faccino, et si conservino, emendatissime, conforme alla proposta*⁴⁴ *del Carga.*

(A.)

- 1) Che ricercati da Nostro Signore veneranno à fare in Roma la prima editione della Scrittura sacra, et di tutto quello, che sara loro comandato in tutte le lingue.
- 2) Che si accomoderanno col Popolo Romano in quel miglior modo, che piacerà à Sua Santità.
- 3) Che si obligaranno sotto le pene espresse nel Concilio di Trento, e con cautione idonea a non stampare aliter, vel alio modo di quel che gli sara sottoscritto da i Deputati sopra la Stampa.
- 4) Che pagaranno una honesta tassa per l'emendatione de tutti i libri, che gli saranno dati da stampare, et per la correctione de i fogli, che stamperanno.
- 5) Che alli Deputati sopra le stampe daranno saggio, et segno della carta, che metteranno in opera, et la manteniranno tutta tale quale sarà la mostra.
- 6) Che serviranno con li migliori caratteri, che si usano tra Stampatori in tutte le forme de libri, che uanno in volta.
- 7) Che non usaranno altra ortografia, ne stamperanno in altra forma di quella, che conveniranno co i Deputati.
- 8) Che intituleranno, sottoscriveranno, autenticaranno, consegneranno alla Biblioteca Vaticana, et publicaranno le loro opere in quel miglior modo, che da Sua Santità et da i deputati sarà ordinato.
- 9) Che prima che publichino le lore opere, metteranno il prezzo, e lo teneranno sempre più basso di quello che communemente corre hoggi di per le loro fiere, et piazze, et di quello, che per l'avenire lo metteranno gli altri stampatori absenti.
- 10) Che in tutte le opere che stamperanno, metteranno, et conserveranno inviolabile un perpetuo Decreto di Sua Santità che ognuno tra Cattolici possa stamparle, et ristamparle sotto le conditioni et pene alle quali essi si saranno sottomessi, et obligati, et desiderano che'l Decreto sia in rigorissima forma, et tale, che da Principi, dagli Ordinarii, et dagli Inquisitori si faccia essequire, e sia irremissibilmente castigato chi contravverrà. (fol. 10^v)
- 11) Che invitaranno et indurranno a venire in lor compagnia à stampare in Roma i migliori Stampatori di Germania, di Francia, et d'Italia.
- 12) Che in spatio d'un anno se così parerà à Sua Santità si ridurranno in Collegio, et in numero di xii i quali si chiamaranno Stampatori Maggiori, et la metà sara sempre de Oltramontani, et traloro si eleggeranno uno, che si chiami ò Presidente, ò Decano, ò Regente.
- 13) Che congregaranno sotto buoni ordini, et Maestri li Stampatori, che lavorano al Torcolo, et saranno per la metà Oltramontani, et⁴⁵ si chiamaranno Stampatori Minori, et distribuiranno per Turno tutte le opere, che haveranno da stampare.

⁴⁴ del] di Gio. M

⁴⁵ sì] li PI

- 14) Che non ammetteranno al collegio de Stampatori Maggiori, ne de Minori, persona che non facci professione di fede, et non sia idonea nell'arte, et non si oblighi à mantenere i Capitoli, che si faranno.
- 15) Che cominceranno à far lavorare, et teneranno continuamente in opera quanti Torcoli sono di presente in Roma.
- 16) Che introduranno et manteriranno tanti Torcoli di piu, quanti saranno necessari per supplire all' offerta, et albuon servitio di santa Chiesa in tutto quello che gli sarà commandato.
- 17) Che nelle città dello Stato Ecclesiastico, dove è studio, massime in Bologna, dove già è introdutta l'arte, compartiranno, et accresceranno le faccende à sodisfattione delle parti.
- 18) Che introduranno con ogni industria in Roma, et dovunque potranno, un perpetuo Seminario de buoni Stampatori, Librari, et Mercanti accioche le Stampe Romane siano disseminate, seguitate et ristampate in tutte le provincie.
- 19) Che serviranno inviolata la fede publica come fanno gli Scrittori, et i Notarii, et i Zechieri Apostolici.
- 20) Che in somma si sottometteranno con ogni affetto di devotione à quanto contiene la proposta del Carga, et à quanto Sua Santità commandara, et à quanto l'arte comportarà per stampare et per conservare le scritture emendatissime.

(fol. 11^r)

(B)

All incontro i detti Stampatori supplicano per le infrascritte sovventioni, et gratie.

- 1) Che Sua Santità si digni sovvenirli, et prestarli liberamente gratis quella somma de dinari, che giudicherà conveniente per dar buon principio, et incaminare il negotio con dignità della Sede Apostolica.
- 2) Che daranno cautione Bancaria in Roma di restituir tutta la somma del prestito infra il tempo, che conveniranno, et dimandano il prestito, perche conoscono, che borsa privata, non può, ò non si piglierebbe questo assunto di principiare da se si grande impresa, et per assicurarsi, che nissuno accidente possa impedirli, ò ritardarli.
- 3) Che si obligaranno à non spendere il danaro prestato in altro uso, che à beneficio della stampa.
- 4) Che se ne valeranno per pagare giornalmente tutte le tasse alle quali si obligaranno, et per provvedere anticipatamente, et abundantemente di carta, caratteri, stagni, inchiostri, et simil cose necessarie, et percondurre, et trattenere Maestri de Ponzoni, et Getti di lettere, et altri pratici, che ò compongono, ò correggono ò governano Torcoli, et che soprintendono, et fanno i principali essercitii dell'arte.
- 5) Che exnunc se Sua Santità vorà compraranno, ò si metteranno à fabricare un Pallazzo capace et commodo all'habitatione, et alli principali essercitii loro, che si habbia da chiamare perpetuamente Stamparia Apostolica.

- 6) Dipiù supplicano, che Sua Santità proveda in quel miglior modo, che può venire dalla sua sopraa autorità, che le Scritture, che si daranno alle Stampe siano emendatissime, et si publichino con tali decreti, che ognuno le habbia da ristampare, et da tenere per autentiche, et inviolabili, come sono le Bolle Apostoliche.
 - 7) Che possino godere tutte l'essentioni, et immunità, che ha il Popolo Romano come Prefetto della Stampa, et i privilegi, che hanno li Scrittori, et i Notari, et i Zecchieri Apostolici. (fol. 11^v)
 - 8) Che la Santità Sua gli dia per Protettore un Cardinale, alquale possino ricorrere in tutti i bisogni.
 - 9) Che in Roma nessuno possà lavorare in Torcolo sotto nome di Stampatore che non sia approvato da loro.
 - 10) Che tutte le controversie dell'arte in prima instantia siano conosciute da Giudici, che essi deputaranno.
 - 11) Che tutti i contratti, et atti che si faranno nell'arte siano notati, et tenuti da Notarii deputati, et dependenti da loro.
 - 12) Che habbino libera⁴⁶ facoltà, et assoluta autorità di confirmare, riformare, admettere, et instituire Stampatori Minori come di sopra.
 - 13) Che il Collegio de Maggiori habbia la quarta parte de tutti gli Emolumenti, che la Camera, et la Dataria parteciperà nelli Officii, à i quali si aggiungerà, ò s'applicarà essercitio, ò minuto servitio per conto di questa stampa.
 - 14) Che il Collegio de Minori habbia la quarta parte de tutti gli Emolumenti, agomenti, e frutti, che le Dogane parteciperanno per conto di detta Stampa.
 - 15) Che diminuiranno, et ampliaranno se sudette conditioni in tutto quello, che con più matura discussione si conoscerà espediente et necessario, et grato à Sua Santità.⁷
- (ASV, *Congr. Concilio, Positiones 2, fos. 10^r-11^v*)

ABSTRACT

In the context of the Council of Trent's re-structuring of papal government, the Congregation of the Council was founded in 1564 and entrusted with the task of implementing the Reform Decrees of Trent. In the hitherto little explored 'Positiones' fondo of the Congregation are preserved memoranda laying out a plan for a Printing House directed by the papacy, and entrusted with the publication of the Latin Bible, etc. One of them purports to be from representatives of the printing industry. It explains what would be needed for a papal press, notably with respect to organisation and structure. In this way the papacy was brought into contact with the new printing industry.

Im Rahmen der Tridentinischen Neugestaltung der kurialen Strukturen wurde die 1564 entstandene Congregatio Concilii mit der Verwirklichung der Reformdekrete des Konzils beauftragt. Im bisher wenig erforschten *Positiones Fondo* der Kongregation sind Denkschriften vorhanden, welche Pläne für eine vom Papsttum geleitete Druckerei, die für die Ausgabe von Bibeleditionen usw. zuständig sein sollte, beschreiben.

⁴⁶ facoltà] *om. M*

Darunter befindet sich auch ein Dokument von angeblichen Vertretern der Drucker, mit einer Beschreibung dessen, was für eine "päpstliche" Druckerei erforderlich sei, beispielsweise die organisatorische Struktur betreffend. Somit war ein unmittelbarer Kontakt zwischen dem Papsttum und dem neuen Druckhandwerk zustande gekommen.

Doctrina et consolatio

Zur katechetischen Funktion der Trost- und Leichenpredigt bei Johann Mathesius (1504–1565)*

von Stefan Michel

Am 23. Februar 1555 starb Sibylle Mathesius, mit der Johann Mathesius seit 1542 glücklich verheiratet gewesen war.¹ Der Tod seiner Frau sollte das Leben des Reformators und Pfarrers von Joachimsthal, der im 51. Lebensjahr stand, erheblich verändern. Er hatte nun seine Stütze, Freundin und Mutter seiner sieben Kinder verloren.² Immer wieder klagte er seitdem über seine Traurigkeit und den Verlust seiner Partnerin.³ Die Trauer und das fortschreitende Alter, das sich in Erkrankungen bemerkbar machte, gaben vermutlich den Anstoß zur verstärkten Beschäftigung mit den Themenkomplexen Tod und Trost für Sterbende und ihre Angehörigen. Dabei konnte Mathesius auf reformatorische Gedanken zurückgreifen. Dies zeigt sich besonders in seinen Predigten durch die Konzentration auf die Rechtfertigungslehre und die Christologie. Seine Predigten werden zu einer exemplarischen Hilfe zur Einübung in die *ars moriendi*. Darin wollte er den Hörern und Lesern die Angst vor dem Tod nehmen sowie das Vertrauen und die Hoffnung auf das Ver-

* Der Beitrag gibt die stark überarbeitete Fassung meines Vortrags auf der V. Frühjahrstagung zur Wittenberger Reformation „Rezeption und Verbreitung der Reformation am Beispiel von Johannes Mathesius (1504–1565)“ am 5. und 6. März 2004 wider. Für Anregungen danke ich Prof. Dr. Irene Dingel, Prof. Dr. Volker Leppin, Prof. Dr. Johannes Helmrath und Dr. Andres Straßberger.

¹ Vgl. die Grabschrift, die Mathesius seiner Frau dichtete: Schöne geistliche Lieder/ sampt etlichen Sprüchen unnd Gebetlein, mit kurtzer außlegung. Item: Epitaphia oder Grabschriften/ des alten Herrn M. Iohan. Mathesii seligen. Alles mit fleiß zusammen gebracht/ und einfeltigen Christen zu nutz inn druck verfertigt/ Durch Felicem Zimmermannum Ioachimucum. Mit Röm. Key. Mai. Freiheit. Johan. 4 Samlet die ubrigen brocken/ daß nichts umbkomme, Nürnberg 1580, K 2^r–K 4^v.

² Vgl. Georg Loesche, Johannes Mathesius. Ein Lebens- und Sittenbild aus der Reformationszeit, 2 Bde., Gotha 1895, besonders Bd. 1, 113–120 und 204–217. Die beiden hatten vier Söhne – Johann (* 1544), Paul (* 1548), Eutichius (1552–1565 [vgl. Mathesius, Des alten Herrn Simeonis Trostpsalm, Z 4^v]) und Caspar (* 1553) – und drei Töchter – Sibylla, Christine und Margarethe. Bei der Geburt der letzteren verstarb die Mutter.

³ Vgl. Johann Mathesius, Leichenreden. Nach dem Urdruck (1559). Verkürzte Ausgabe mit Kommentar, nebst einem Lebensabriß des Verfassers hg. von Georg Loesche, Prag ²1908, 4, oder Mathesius, De profundis, Vorrede (wie Anm. 21).

dienst Jesu Christi stärken, das im Glauben ergriffen werden müsse.⁴ *Ars moriendi* bedeutete bei ihm zugleich *ars vivendi*, aber nicht im spätmittelalterlichen Sinn, Mathesius knüpfte vielmehr ausdrücklich an das in Wittenberg entwickelte reformatorische Konzept an.⁵ Er widersprach mehrfach dem Vertrauen auf eigene Verdienste oder fromme Stiftungen und setzte sich so bewusst von vorreformatorischer Frömmigkeit ab. Weder durch Geduld noch Demut oder die Abwendung vom Irdischen wird der Mensch getröstet. Streng von der Erkenntnis der Rechtfertigung des Sünders aus entfaltet Mathesius seine Trostgedanken, so dass man von einer Bewährung der Wittenberger Theologie im Angesicht des Todes sprechen könnte. Auch beginnt das Sterben nicht in der Todesstunde, sondern schon im Leben soll sich der Christ im Vertrauen auf das Verdienst Jesu Christi zu Gott hinwenden und damit aktiv auf seinen Tod vorbereiten. In den Zusammenhang der Abgrenzung gegenüber vorreformatorischen Traditionen gehört auch die wohl 1551 entstandene Kirchen- und Schulordnung für Joachimsthal, die ebenfalls Mathesius verfasste. Mit dieser Ordnung strukturierte er das religiöse Leben Joachimsthal neu, wozu ebenso die Beerdigungsriten gehörten.⁶

Die Trost- und Leichenpredigten des Johann Mathesius gehören in die bisher wenig erforschte Frühphase der Geschichte der lutherischen Leichenpredigt, die in dieser Form erst im 16. Jahrhundert entstanden.⁷ Ihr Vorhandensein belegt, dass sich Mitte der 1550er Jahre der neue Beerdigungsritus in Joachimsthal durchgesetzt hatte. Seelenmessen wurden offensichtlich nicht mehr gehalten, sondern die Trauergesellschaft traf sich zu einer Predigt. Zwar kannte man auch im ausgehenden Mittelalter vereinzelt Grabreden, jedoch hatten sie keinen festen Platz in den durch die Liturgie

⁴ Mathesius schreibt über seine Motivation in der Vorrede zu den Trostprediten von 1556: „Und damit diß sehnen und verlangen in mir von tag zu tag wachse und zuneme/ und das natürliche entsetzen und abschew vorm tode gedempfft werde/ ist diß mein hertzliche freude und leben/ das ich von dem ewigen Vaterland un[d] künftigen herrligkeyt/ und vom Sone Gottes/ der uns solches alles auß gnaden verdient und gibe/ und von der Historien/ darinn der Herr Christus beweyst/ das er ein herr des todes/ und außtheyler des lebens sey/ gerne dencke/ rede/ schreybe/ und predige. [...] Nach dem ich aber meinen lieben und befohlenen Pfarrkindern/ neben andern nötigen Artickeln von der Busse/ gerechtfertigung/ gutem gewissen/ und newem gehorsam/ oder guten Wercken/ unnd vom heyligen Creutz offtmals Geprediget/ hab ich nun inn meiner Witwenschaft/ unnd weyl ich nun schier den einen Fuß im grab habe/ etliche Trostprediten gethan/ für die sterbenden/ und[d] die ihre aller liebste freunde verloren haben/ Welche ich auß guter leut rath und zimlich ursachen/ dieser zeit hab wöllen in Druck geben.“

⁵ Vgl. Bernd Moeller, *Sterbekunst in der Reformation. Der 'köstliche, gute, notwendige Sermon vom Sterben' des Augustiner-Eremiten Stefan Kastenbauer*, in: ders., *Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte*, hg. v. Johannes Schilling, Göttingen 2001, 245–269; Austra Reinis, *Reforming the Art of Dying. The ars moriendi in the German Reformation (1519–1528)*, Aldershot 2007.

⁶ Vgl. Markus Wriedt, *Kirchen- und Schulordnungen. Dokumente des kulturellen Wandels im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung am Beispiel der Kirchen-, Spital- und Schulordnung des Johann Mathesius von 1551*, in: Irene Dingel/Wolf-Friedrich Schäufele (Hgg.), *Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit*, Mainz 2007, 69–94, hier 78.

⁷ Vgl. Rudolf Lenz (Hg.), *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Bd. 1, Köln u. a. 1975; Bd. 2, Marburg 1979; Bd. 3, Marburg 1984; Bd. 4, Stuttgart 2004; ders., *De mortuis nil nisi bene? Leichenpredigten als multidisziplinäre Quelle*, Sigmaringen 1990; ders., *Art. Leichenpredigt*, in: Walther Killy (Hg.), *Literaturlexikon* 13 (1992), 509–511; Stefan Michel, *Art. Leichenpredigt*, in: Metzler Lexikon Literatur, Stuttgart 2007, 428.

bestimmten Beerdigungen. Ihr Inhalt bestand oft in einer „Aufforderung, des Toten im Gebet, mit Opfer und andern guten Werken zu gedenken.“⁸ Ein erstes Muster evangelischer Leichenpredigten stellte dagegen Martin Luther mit seinen zwei Begräbnisreden für Kurfürst Friedrich den Weisen (1525) und dessen Bruder Johann den Beständigen (1532) zur Verfügung.⁹ Frühe Sammlungen von Leichenpredigten stammen von Johann Spangenberg (1484–1550)¹⁰ und Johann Mathesius,¹¹ die z. B. von den Kirchenordnungen des Kurlandes von 1570¹² oder der Grafschaft Oldenburg von 1573¹³ als Muster den Pfarrern empfohlen wurden. Die Leichenpredigten des Mathesius sind deutlich schlichter als solche des 17. oder beginnenden 18. Jahrhunderts,¹⁴ in denen es neben der eigentlichen Predigt noch einen Lebenslauf des oder der Verstorbenen, Epicedien, d. h. Gedichte der Freunde und Angehörigen, eine Stand- oder eine Abdankungsrede geben konnte. Allerdings fällt bei den Trost- und Leichenpredigten des Mathesius der stark lehrhafte Zug auf, der im folgenden Beitrag auch im Mittelpunkt der Darstellung stehen soll. Christologie, Rechtfertigungslehre und Eschatologie werden besonders auf ihren Trost für den Trauernden hin entfaltet.

1. Mathesius als Trost- und Leichenprediger: Quellenbeobachtungen

Aufgrund der inhaltlichen und strukturellen Gemeinsamkeiten der Trost- und Leichenpredigten ist es angebracht, sie als ein gemeinsames Corpus anzusehen. Insgesamt handelt es sich um 30, wenn man die Predigten aus der Sammlung *De profundis*

⁸ Hugo Grün, Die Leichenrede im Rahmen der kirchlichen Beerdigung im 16. Jahrhundert, in: ThStK 96/97 (1925), 289–312; hier 291.

⁹ Vgl. WA 17/1, 196–227 und WA 36, 237–270.

¹⁰ Irene Dingel, „Recht glauben, christlich leben und seliglich sterben“. Leichenpredigt als evangelische Verkündigung im 16. Jahrhundert, in: Lenz, Leichenpredigten als Quelle, Bd. 4 (wie Anm. 7), 9–36; vgl. zu Johann Spangenbergs Sohn: Cornelia Niekus Moore, Die Leichenpredigten des Cyriakus Spangenberg in der Leichenpredigttradition seines Umfelds, in: Stefan Rhein/Günther Wartenberg (Hgg.), Reformatoren im Mansfelder Land. Erasmus Sarcerius und Cyriakus Spangenberg, Leipzig 2006, 217–227 (dort auch weitere Literatur).

¹¹ Vgl. Eberhard Winkler, Die Leichenpredigt im deutschen Luthertum bis Spener, München 1967, 50–57.

¹² Emil Sehling (Hg.), Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd. V, Leipzig 1913, 105: „Zum dritten, die leichpredigt, wenn ein deutsche begrebnus geschicht, oder die lection bei der undeutschen grebern. Die predigten und lectiones sollen auf das kürzeste aus der 1. Corint. am 15. Item 1. Thess. 4. oder andern schriften gezogen werden. Darinnen fürnemlich der lebendige trost von der seelen unsterblichkeit und des fleisches auferstehung den christen fürgehalten werde, darzu den die leichenpredigten M. Spangenbergii und des herrn Mathesii den pfarherrn sehr dienstlich.“

¹³ Emil Sehling (Hg.), Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd. VII/ II, 2, 1, Tübingen 1980, 1109: „[...] sol der kirchendiener auftreten und von sterblichkeit und schwachheit der menschen, von ursachen der sünden und des tods, von erlösung durch Christum geschehen, von auferstehung der toten, von ewigen leben und dergleichen ein kurzen sermon und vermanung tun, wie er denn dazu aus den leichenpredigten, so von alten herrn Johanne Spangenbergio, herrn matthesio und andern geschehen und ausgegangen sind, gute, richtige anleitung haben kan.“

¹⁴ Vgl. z. B. Johann Gerhard, Sämtliche Leichenpredigten nebst Johann Majors Leichenrede auf Gerhard, hg. von Johann Anselm Steiger in Verbindung mit Ralf Georg Bogner u. Alexander Bitzel, Stuttgart–Bad Cannstatt 2001, bes. 317–363; Konrad Hammann, „Die Allerseligste Vorbereitung zum seligen Sterben“. Kontinuität und Wandel lutherischer Frömmigkeit und Sterbekultur vom 16. bis zum 18. Jahrhundert im Spiegel der Göttinger Leichenpredigten, in: JGNKG 101 (2003), 117–164.

hinzu nimmt, sogar um 45 Predigten.¹⁵ Dabei bleiben bis auf zwei Predigten die Postillen des Mathesius unberücksichtigt.¹⁶

1.1 Die Textgrundlage und ihre Überlieferung

Die zu untersuchenden Predigten – Sammlungen und Einzeldrucke – sind in chronologischer Reihenfolge: (1.) die Sammlung *Trostpredigten Auß Heiliger Göttlicher Schrift Auß der schönen Historien vom Lazaro, Der Witwen Son, Und des Jairj Töchterlein* von 1556;¹⁷ (2.) die dreiteilige Sammlung von Leichenpredigten aus dem Jahr 1559;¹⁸ (3.) der Einzeldruck: *Ein Trostpredig/ auß den worten des Hern/ Matth. ix [18–25]* von 1561;¹⁹ (4.) der Einzeldruck: *Eine Trostpredigt/ Das die im Herren entschlaffen/ mit freuden wider zusammen kommen* von 1565;²⁰ (5.) die 1565 er-

¹⁵ Winkler (wie Anm. 11), 58–72 benutzte für seine Habilitation leider nur die dreizehn Predigten, die Loesche im ersten Band seiner Mathesius-Ausgabe edierte sowie die Trostpredigten in der Nürnberger Ausgabe von 1579.

¹⁶ Nicht in die Untersuchung einbezogen werden die Leichenpredigten auf Ferdinand I. von 1563 und 1565, vgl. Loesche, Mathesius 2 (wie Anm. 2), 404.

¹⁷ Trostpredigten Auß Heiliger Göttlicher Schrift Auß der schönen Historien vom Lazaro, Der Witwen Son, Und des Jairj Töchterlein [...]. Sie erschienen erstmals 1556 (Loesche, Mathesius 2 [wie Anm. 2], 382, nennt als Vorstufe: Zwo Trostpredigten, Eine, das die seligen einander im ewigen leben wider sehen, unnd kennen werden. Die ander, vom schlaff der Christen [...], Leipzig 1556). Weitere Auflagen folgten 1558, 1573 und 1579. Sie wurden später in die Evangelienpostille aufgenommen (Nürnberg 1558). Die Trostpredigten umfassen vier Homilien über die Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1–31). Die fünfte Predigt handelt über die Auferweckung des Jüngling zu Nain (Lk 7,11–17), die sechste über die Auferweckung der Tochter des Jairus an (Mt 9,18–26). Mathesius hat diesem Buch noch „Ettliche Collecten zum Begrebdnuß“, „Ein trost auß heiliger schrift wider das schrecken und zagen/ für der sünde/ Gottes zorn/ Todte/ und Grabe“ von seinem Schwiegersohn und Kollegen Caspar Franck sowie „Ein Grablied der Kirchen Gottes in S. Joachimsthal“ („Last uns volgen S. Paulus ler“) beigegeben.

¹⁸ Leychenpredigten Auß dem fünffzehenden Capitel der I. Epistel S. Pauli zun Corinthiern. Von der aufferstehung der Todten und ewigem leben, Nürnberg 1559 (Die dritte Predigt im zweiten Teil „Von Jacobs farht und der rechten Hymels pforten“ erschien separat bereits 1557, vgl. Loesche, Mathesius 2 [wie Anm. 2], 382f.). Weitere Auflagen erschienen 1561, 1565, 1569, 1572, 1581 und 1587 (vgl. Loesche, Mathesius 2, 387f.). Die Sammlung gliedert sich in drei ungleiche Bücher: Der erste Teil enthält eine Auslegung von 1Kor 15 in Form von 10 Homilien, der zweite Teil vier Predigten über Gen 50,2–13, Joh 11 (Loesche, Mathesius 2, 388, nennt folgende Einzelausgabe: Eine Trostpredigt für betrübte hertzen, die jre lieben freunde verloren haben, auß dem XI. Cap. S. Johannis [...], Nürnberg 1564, 1568 und 1569), Gen 28 und Jes 53. Den dritten Teil mit sechs Predigten hatte Mathesius seinen sieben Kindern gewidmet und ihnen wohl zu Hause vorgetragen. Von einer Predigt erschien im 19. Jahrhundert eine Neuausgabe (vgl. Loesche, Mathesius 2, 389): Bei dem Tode einer heiligen Pfarrfrau [...], Stuttgart 1862.

¹⁹ Ein Trostpredig/ auß den worten des Hern/ Matth. ix. Das Megdlein ist nicht todt/ sondern es schlefft/ etc. Für alte und sterbende leut/ Gepredigt in S. Joachimßthal, Nürnberg 1561.

²⁰ Eine Trostpredigt/ Das die im Herren entschlaffen/ mit freuden wider zusammen kommen/ unnd eines das ander nach der aufferstehung kennen wird/ unnd die seligen in ewiger freud/ und Englicher keuschheit/ und Himlischer freundschaft beyeinander bleiben werden. Auß dem Evangelio von der Witwen Sone zu Nain [...], Nürnberg 1565. Diese Predigt wurde 1566, 1567, 1573, 1584, 1587, 1594 und 1596 erneut aufgelegt. Außerdem fand sie Aufnahme als zweite Predigt zum 16. Sonntag nach Trinitatis in der Postilla von 1567. Nochmals abgedruckt bei: Wilhelm Beste, Die

schienene Sammlung *Das tröstliche De profundis*;²¹ (6.) die Predigt zum Begräbnis von Georg Geßners von 1554;²² (7.) die Predigt zum Begräbnis Paul Richters († 10. Januar 1559).²³

Mathesius gab die meisten der genannten Predigten selbst zum Druck. Teilweise erlebten sie mehrere Auflagen und wurden bei der Zusammenstellung der Postillen in diese aufgenommen. Auflagen im 18. Jahrhundert gab es nicht und im 19. Jahrhundert nur vereinzelt. Georg Loesche machte erstmals 1896 (²1908) die dreiteilige Leichenpredigtsammlung von 1559 – allerdings unvollständig – im ersten Band seiner Mathesius Werkausgabe wieder zugänglich.

Eine Ausnahme stellen die Weihnachtspredigten in der posthum erschienenen Sammlung über Psalm 72 mit dem Titel „Christkindlein Mathesii“ dar, die nicht Mathesius, sondern sein Buchdrucker Johann Beyer 1592 herausgab. Er berichtet im Vorwort, dass Mathesius ihm diese Predigten noch zu Lebzeiten mit dem Ziel der Veröffentlichung übergeben habe. Nach dem Tod des Verfassers blieben sie zunächst in der Druckerei liegen. Schließlich entschloss sich Beyer doch zur Herausgabe:

„Als hab ich solche nicht lenger auffhalten/ Sondern durch einen gelerten Man ordentlich umschreiben lassen/ unnd damit allen frommen Christen aus meiner Druckerey dienen wollen.“²⁴

bedeutendsten Kanzelredner der älteren lutherischen Kirche von Luther bis zu Spener [...], Bd. 1, Leipzig 1856, 338–346. Auszüge befinden sich in: Basilius Faber, *Christliche/ nöthige und nützliche Unterrichtungen Von den letzten Händeln der Welt* (...), Stettin 1663, 132–134.

²¹ Das tröstliche De profundis, welches ist der CXXX. Psalm Davids. Sampt Predigten von der Rechtfertigung/ warer anruffung/ der Wag Gottes/ und seliger sterbkunst des alten Simeonis Luce 2 [...] Mit einer Vorrede von Gottseligkeyt/ zucht/ ehr/ und lob/ Christlicher und andechtiger Matronen [...], Nürnberg 1565 (vgl. Loesche, Mathesius 1 [wie Anm. 2], 445–457). Die Ausgabe von 1565 ist ein Sammelwerk aus verschiedenen Predigten und Trostschriften. Nach einer langen Vorrede, die den Glauben zahlreicher Frauen preist, enthält dieses Werk elf Predigten über Psalm 130. Mathesius bezieht sich dabei auf Luthers Lied „Aus tiefer Not“, das mit abgedruckt ist. In die Sammlung fand die Schrift „Vom Artickel der Rechtfertigung und warer Anruffung“ Eingang, die bereits 1563 in Nürnberg erschienen war. Darauf folgen „Eine Trostschrift für eine betrübte Matron“ und „Ein bericht von der waren Anruffung/ sampt einer kurtzen außlegung des Vater unsers“. Hier findet sich das Vaterunserlied des Mathesius: „Herr Gott der du mein Vatter bist“ (Wackernagel, Nr. 1340; Mathesius, *Schöne geistliche Lieder* [wie Anm. 1], B 4f.). Weiterhin enthält dieser Band „Ein Predigt von der Wage Gottes“ (Luc 18) und „Des alten Herrn Simeonis Trostpsalm Luce II. Vom ewigen unnd zeytlichen Todt und seliger sterbkunst“. Von dieser Predigt erschien eine Einzelausgabe (vgl. Loesche, Mathesius 1 [wie Anm. 2], 407): Des alten Herrn Simeonis Trostpsalm Luce II vom ewigen und zeytlichen Todt und seligen Sterbkunst [...], Nürnberg 1565 (und 1581). Weitere Auflagen: 1567, 1571, 1580 und 1581 (vgl. Loesche, Mathesius 2 [wie Anm. 2], 409).

²² Die Predigt „Die dritte Weihnachtspredigt in den 72. Psalm/ Gehalten an S. Stephans tage deß 1554. Jahres/ zum Begräbniß Georgij Geßners.“ ist abgedruckt in: Johann Mathesius, *Christkindlein Mathesii*. Das ist: Lehr und Trostreiche Erklerunge deß Zwey und siebzigsten Psalms/ Auch etlicher schönen Sprüche deß Alten Testaments/ von der Person/ Ampt und Wolthaten unsers Heylandes und Erlösers Jesu Christi. Inn Vierzehen Predigten abgetheilet/ und auff Christfest zu unterschiedenen Jahren in S. Joachimsthal gehalten [...], Leipzig 1592, 21^v–28^r.

²³ In: Postilla Prophetica, Oder/ Spruchpostill des Alten Testaments. Das ist: Auslegung vnd Erklerung der fürnemesten Sprüche Mosi/ der Propheten vnd Psalmen/ welche den Grund der Sontags vnd Fest Euangelien durchs gantze Jahr/ eigendlich legen vnd auff richtigste erklären. Gehalten in S. Joachimsthal des Neun vnd funfftzigsten Jahres [...], Leipzig 1589, 60^v–68^v. Vgl. zu Paul Richter: Loesche, Mathesius 1 (wie Anm. 2), 118 und 589.

²⁴ Vorrede von Johann Beyer zu: Mathesius, *Christkindlein* (ohne Paginierung).

1.2 Die Personalia in den Predigten

In den gedruckten Trost- und Leichenpredigten des Mathesius finden sich so gut wie keine Angaben über die verstorbene Person. Höchstens vereinzelt gibt es stilisierte Hinweise auf den Toten, die seinen Glauben herausstellen.²⁵ Um eine allgemein ansprechende Form der Predigten für breite Leserkreise zu bieten, ist es auch möglich, dass die Personalia im Druck weggelassen wurden. Sie spielten schließlich nur für die Angehörigen eine besondere Rolle. Gleichwohl lassen die im Druck erschienen Leichenpredigten des Mathesius erkennen, dass nicht der gesellschaftliche Stand für das Andenken an einen Toten wichtig war, sondern sein Glaube, der für andere vorbildlich sein konnte.

Die Ausgabe der Lieder des Mathesius, die sein Schwiegersohn Felix Zimmermann 1580 besorgte, enthält 21 „Epitaphia und Grabschriften“.²⁶ Mathesius schrieb diese kurzen, meist deutschen Epicedien in paarweisen Jamben für Personen, denen er freundschaftlich verbunden war oder die für die Kirche in Joachimsthal wichtig waren.²⁷ Diese Trauergedichte fanden jedoch – mit Ausnahme des für Margarethe von Hasenstein²⁸ – keinen Eingang in die Predigtsammlungen. Möglicherweise hatten einige dieser Dichtungen ihren Ort im Beerdigungs- und Trauerritus. Die meisten dürften aber als persönliche Beileidsbekundungen oder als Zeichen der Verbundenheit, z. B. mit Philipp Melanchthon, anzusehen sein.

1.3 Leichenpredigten als Trostpredigten

Leichenpredigten sind Trostschriften mit erbaulichem Charakter.²⁹ Der Trost entsteht nach Mathesius' Ansicht durch die Hinwendung zu Christus, der die Erlösung aus dem menschlichen Leiden durch seinen Tod und seine Auferstehung verheißt. Durch das Hören auf biblische Aussagen und den Zusammenhalt der christlichen Gemeinde kann sich Trost in gegenseitiger Tröstung (*mutuum colloquium*) entfalten.

²⁵ Vgl. Rudolf Lenz, Zur Funktion des Lebenslaufes in Leichenpredigten, in: Walter Sparn (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990, 93–104.

²⁶ Nicht aufgenommen habe ich die Grabschrift von und für Caspar Franck (K 8^f); vgl. Wacker-nagel, 1149, Nr. 1329. Vgl. auch Loesche, Mathesius 2 (wie Anm. 2), 209–213.

²⁷ In der Reihenfolge bei Mathesius, Schöne geistliche Lieder (wie Anm. 1): 1. Margaretha vom Hassenstein († 1553), vgl. Mathesius, Leichenpredigten (wie Anm. 3), 41; 2. Anna vom End († 1559); 3. Barbara Rauh († 1559); 4. Martin Luther († 1546); 5. Philipp Melanchthon († 1560); 6. Balthasar Klein († 1560); 7. Hans Roten von Mainstockheim († 1561); 8. Margaretha Mühlin († 1561); 9. Hans Müller († 1561); 10. „Einer Gottseligen Jungkfrauen/ die inn wahrer bekentnuß unnd anruffung des Herren Christi sanfft eingeschlaffen ist/ im 1562. jar.“ (H 4^f.); 11. Hans Sebart von Ossig († 1562); 12. Dominicus Stoy, Schmidmeister in Joachimsthal († 1562); 13. Georg Rößlinger, Vater von Barbara Rauh († 1562); 14. Katharina Fischer († 1563); 15. Rupprecht Purlachers oder Puellacher († 1563); 16. Johann von Berg († 1563); 17. Gottfried von Ende († 1563); 18. für sich selbst von 1565; 19. Sibylle Mathesius († 1555); 20. Euty chius Mathesius († 1565).

²⁸ Vgl. Mathesius, Leichenpredigten (wie Anm. 3), 41.

²⁹ Vgl. Winfried Zeller, Leichenpredigt und Erbauungsliteratur im Protestantismus, in: Ders., Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, hg. v. Bernd Jaspert, Marburg 1978, 23–34; Albrecht Beutel, Art. Erbauung, in: RGG 2 (41999), 1385f.

Erbauung meint in diesem Zusammenhang die seit dem 16. Jahrhundert verstärkt zu beobachtende individuelle Stärkung des Glaubens.

Leichenpredigten dienten demnach nicht nur der Memoria des Verstorbenen oder als Anregung für die Predigtstätigkeit anderer Geistlicher, sondern ebenso in besonderer Weise der privaten Lektüre und Erbauung. Deshalb wurden sie gesammelt, so dass im 17. und 18. Jahrhundert große Leichenpredigtensammlungen entstanden. „Trost, Hoffnung und Stärkung des Glaubens“ nannte Luther als Aufgaben der Leichenpredigt.³⁰ Gerade bei einer Beerdigung sollte die Predigt des Wortes Gottes im Mittelpunkt stehen, um Gott zu loben und die Gemeinde zu trösten, zu erbauen und zu belehren.³¹ Genau diesem Vorbild folgten die Leichenpredigten des Lutherschülers Mathesius. Die Tröstung der Hinterbliebenen und die Stärkung der Hoffnung auf die Auferstehung nahmen bei ihm – möglicherweise ausgelöst durch den Tod seiner Frau – eine so zentrale Stellung ein, dass er anfang, Trostpredigten zu halten und in den Druck zu geben. Damit vertiefte und verbreiterte Mathesius die reformatorische *Ars moriendi*-Literatur, die den Lesern zu Vorbereitung auf ihren eigenen Tod dienen sollte. Zugleich sorgte er so für einen Transfer reformatorischer Gedanken.

Im Gegensatz zur verbreiteten Predigtweise der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die als *Genera* für eine Predigt im Anschluss an 2 Tim 3,16 und Röm 15,4 *doctrina* (Lehre), *redargutio* (Widerlegung), *institutio* (Unterweisung), *correctio* (Zurechtweisung) und *consolatio* (Trost) nannte,³² dominieren in den Trost- und Leichenpredigten des Mathesius ganz überwiegend nur die Elemente *doctrina* und *consolatio*.³³ Zur Abgrenzung gegen falsche Meinungen begegnen polemische Passagen gegen altgläubige Positionen nur deshalb, weil diese den wahren Trost und die Lehre des Evangeliums verdunkeln könnten.³⁴

Mathesius legte sich bei der Bezeichnung seiner Predigten terminologisch nicht fest. Dies spricht auch dafür, dass die Gattung Leichenpredigt noch lange nicht voll entwickelt war: Die Trostpredigt „Das die im Herren entschlaffen/ mit freuden wider zusammen kommen“ von 1565 wurde als Leichenrede für die Frau von Georg Geizkofer am 4. Oktober 1565 gehalten. Im Druck wird sie aber als Trostpredigt bezeichnet. Umgekehrt sind die sechs Predigten im dritten Teil der Leichenpredigten von 1559 eher Trostpredigten, die Mathesius seinen Kindern zu Hause hielt. Sie gehören wohl wegen ihres katechetischen Charakters in die Gruppe der Hausväterliteratur. Gemeinsam ist diesen Predigten die Einweisung in die evangelische Lehre

³⁰ Rudolf Lenz, Art. Leichenpredigt, in: TRE 20 (1990), 665–669; hier 666.

³¹ Lenz, De mortuis (wie Anm. 7), 9.

³² Vgl. Theodor Christlieb, Art. Homiletik, in: RE 6 (21880), 270–294; hier 285. Es handelt sich hier um ein in der Forschung noch längst nicht genügend erforschtes, aber viel strapaziertes idealtypisches Schema, das Andreas Hyperius (1511–1564) entwickelt hat.

³³ Z. B. Mathesius, Leichenpredigten, o iv^v: Die Worte dienen der „gewissen lehr unnd seligen trost“.

³⁴ Häufig warnt Mathesius vor falschen Tröstungen der Römischen Kirche. So beschreibt er die Praxis, wie die Laien auf das Fegefeuer hingewiesen werden. Dieses ganze System „konnte kein hertz in sterbens noth und todtes angst zu frieden stellen/ sonder war alles vergebens/ und verloren/ wie Doctor Creutzenach [† 1491] an seinem ende von allen seinen wercken saget.“ (Mathesius, De profundis [wie Anm. 21], aa 3^v).

von der Rechtfertigung des Sünders, die durch den Glauben ihre tröstliche Funktion entfalten kann.

Ein guter Tod heißt bei Mathesius, die Rechtfertigung des Sünders in der durch den Tod Jesu Christi liegenden Verheißung im Glauben zu erfassen. Einen guten Tod stirbt nur der, der sich gewiss ist, bald vor Gott zu stehen. Der Prediger hat dabei eine große Verantwortung, die sein ganzes theologisches Urteilsvermögen herausfordert:

„Sterbekunst und seliglich im Herrn einschlaffen/ ist eine hohe und himlische kunst/ wenn man zumal des todes bitterkeyt/ mit der süßigkeyt Gottes worts temperiren und überzuckern sol.“³⁵

Zum Trost des Sterbenden kommt der Trost für die Lebenden hinzu, die durch den Tod eines Freundes oder Angehörigen Schmerz und Leid erfahren haben.³⁶ Sie sollen durch die richtige Lehre getröstet werden und sich zugleich auf den Tod vorbereiten. Zielen also die Trostpredigten und -schriften auf die Einübung in die Sterbekunst und die Begleitung Sterbender, so sind die Leichenpredigten vornehmlich zum Trost der Hinterbliebenen bestimmt.

Unter Vorbereitung auf den Tod verstand Mathesius nicht das Erbringen eigener Lebensleistungen wie der Stiftung von Totenmessen oder das Almosengeben, sondern die glaubende Hinwendung zu Gott im Vertrauen auf das Verdienst Jesu Christi. Nicht Tod, Sünde und Hölle³⁷ solle man sich vorhalten, sondern Leben, Gnade und Seligkeit.³⁸ Konkretisiert ist dieser Zusammenhang in der 1559 von Mathesius gedichteten Grabschrift für die im Alter von 10 Jahren verstorbene Anna vom Ende zu finden:

„Bey heiligen Creutz ist gnad und trost/ Gott endlich all darauß erlost/ Die in gedult biß an jr end/ Sich geben willig in sein hend. Wie diß Jungkfewlein Christlich that. Groß gedult in seinem Creutz es hat. Tröst sich drinn Gottes rath und gunst/ Lernt drauß die rechte sterbekunst. Schickt sich all tag zur letzten stund/ O Mutter mein/ denn wird ich gsund/ Wenn ich diß krancken leibs wird loß/ Und kom[m] auß gnad in Christi schoß. Auß lieb Gott sein Son für mich gab/ In jm allein ich's leben hab (...)

Vom sterbestündlein sie oftmals redt/ Ihrn strebekittel sie gern bey sich hett.“³⁹

Mathesius wollte zeigen, wie Geduld im Leiden, Zuversicht auf die Zuwendung Gottes, Vertrauen auf das Kreuz Jesu Christi sowie Umgang mit dem Tod dem Mädchen Erleichterung schafften, weil der Tod den Schrecken für sie verloren hatte. Der Tod ist nichts, was einen Christen erschrecken müsste, sondern er gehört zum Leben dazu und markiert den Übergang zu Gott. Andererseits können sich die Hinterbliebenen an dem Vorbild des Mädchens trösten.

Ein Ritualwandel zeigte sich auch am Sterbebett: Wenn ein Mensch im Sterben liegt, sollen ihn die Anwesenden nicht wie im alten, vorreformatorischen Ritus nach

³⁵ Mathesius, Ein Trostpredig/ auß den worten des Hern/ Matth. ix., Nürnberg 1561.

³⁶ Ute Mennecke-Haustein spricht von *consolatio mortis* und *consolatio doloris*. Vgl. dies, Luthers Trostbriefe, Gütersloh 1989.

³⁷ Mathesius, Leichenpredigten (wie Anm. 3), 151.

³⁸ Mathesius, Leichenpredigten (wie Anm. 3), 167. Vgl. Joachim Bauer, Martin Luther. Seine letzte Reise, Rudolstadt 1996, 40f.

³⁹ Mathesius, Schöne geistliche Lieder (wie Anm. 1), G 4^{vf}.

seinem Glauben befragen, ihn mahnen oder für ihn die Heiligen anrufen,⁴⁰ sondern ihm die tröstlichen Worte Jesu Christi vorsagen, damit er in Frieden einschlafen kann.⁴¹ Es sind die gleichen Worte von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben, die auch für die Lebenden der Trost sind. Zugleich schaffen diese Worte als Wort Gottes Gewissheit:⁴²

„Diß gehört nun zur rechten sterbekunst/ wer seligklich im Herrn einschlaffen/ unnd mit fried und freud faren will/ ob er schon Christum im fleysche nicht leybgafftig sihet/ wie Simeon unnd Thomas/ der *halt sich zum wort des lebens/ glaube dem Euangelio der gnaden/* also ist er schon durch den gegenwertigen und doch unsichtigen Herrn Christum/ vom ewigen todt/ unnd allem zittern und zagen des leyblichen todes erlediget.“⁴³

Die Worte Christi muss man aber als Lehre im Herzen haben und bewegen,⁴⁴ um sie als „das sanffte ruhbetlein und weyche küßlein“ zu verstehen, „darauff die seligklich einschlaffen/ unnd von dieser welt abscheyden“ können.⁴⁵

1.4 Die Auswahl der Predigttexte und die Form der Predigten

Stets bezieht sich Mathesius in seinen Trost- und Leichenpredigten trotz grundsätzlicher Möglichkeit zu freier Textwahl auf die gleichen biblischen Textabschnitte, wie Hi 19, Mt 9, Lk 2, Lk 7, Joh 8, Joh 11 und 1 Kor 15. Diese Auswahl spricht für die Bedeutung dieser Texte im Zusammenhang der Trauerarbeit, die alle von der Hoffnung auf Leben oder der Errettung aus dem Tod sprechen. Sie gehören nicht nur im 16. Jahrhundert in den Kontext der Beerdigung.

Ebenso sind die von Mathesius herangezogenen biblischen Beispiele ähnlich: Gern verweist er auf Hiob, David oder Simeon, die ihre Hoffnung auf Jesus Christus selbst in schwerer Anfechtung behalten haben. Jakob (Gen 35) ist ein gutes Vorbild dafür, wie man sich trösten kann: In seiner Trauer über Rahels Tod findet er die Hoffnung auf den Sohn. Dieser Sohn sei Jesus Christus:

„Also wenn Gott einem ein Stück vom Hertzen wegreisset/ nimmet einer ihren lieben Haußvater/ und einem seinen liebsten besten Schatz weg/ der lerne mit Jacob seinen Ehegenossen inn des HERREN Christi Schoß anschauen/ unnd hoffe des seligen Stündleins/ da sie/ so in leid von einander getrennet/ in Lieblicher unnd Himmlischer Frewde/ wider zusammen kommen werden.“⁴⁶

⁴⁰ Vgl. Rainer Rudolf, Art. *Ars moriendi* I (Mittelalter), in: TRE 4 (1979), 143–149; hier 144; ders./ D. Briesemeister/ W.P. Gerritsen/ G. Plotzek-Wederhake, Art. *Ars moriendi*, in: LMA 1 (1980), 1039–1044.

⁴¹ Mathesius, *De profundis* [wie Anm. 21], dd 3^r.

⁴² Mathesius, *De profundis*, aa 1^v: „Aber diese rechte sterbkunst unnd Euthanasian hat kein weyser und vernünftiger Heyde/ ohne Gottes wort unnd erkendtnuß des seligen Herren des todes erkennt/ Wie zwar auch heut zu tag die ganze welt von disem tröstlichen abscheyden/ ausser dem lebendigen wort Gottes/ nichts weiß noch wissen kan.“

⁴³ Mathesius, *De profundis*, bb 2^v (Hervorhebungen S.M.). Mathesius beruft sich dabei auf Joh 8,51: „Wer mein Wort hält, der wird den Tod nicht sehen in Ewigkeit.“ Vgl. auch Mathesius, *Schöne geistliche Lieder* (wie Anm. 1), E 0^r–E 2^r: Der ganze Abschnitt (D 8^v–E 3^v) steht unter der Überschrift „Von der Christen tod“. Mathesius legt auch noch kurz Apc 14,13 und Pred 12,11 aus.

⁴⁴ Vgl. Lk 2,19: Maria aber behielt alle diese Worte und bewegte sie in ihrem Herzen.

⁴⁵ Mathesius, *De profundis*, cc 2^r.

⁴⁶ Mathesius, *Postilla Prophetica*, 66^r.

Mathesius legte die Heilige Schrift aus, wie er es in Wittenberg gelernt hatte. Dabei bevorzugte er in den Leichen- und Trostpredigten die Form der Homilie.⁴⁷ Dies hat den Nachteil, dass die Gliederung oft schwer zu erkennen ist, da er versweise vorgeht und deshalb manchmal eine die systematische Stringenz vernachlässigende Meditation entfaltete. Einige Predigten vermitteln den Eindruck reiner Lehrvorträge, die über keine Gliederung verfügen und lediglich ein Thema behandeln. Möglicherweise hatte Mathesius gelegentlich beim Predigen sogar ein Bild vor Augen, das er beschrieb.⁴⁸ Katechetisch wie rhetorisch geschickt erwähnt er in den Leichenpredigten für seine Kinder ein Bild Albrecht Dürers sowie weitere Bilder, die sie aus der Kirche kannten.⁴⁹ Damit sprach er ihr Bildgedächtnis an.

1.5 Die Trost- und Leichenpredigten des Mathesius im Umfeld des 16. Jahrhunderts

Die Inhalte der Trost- und Leichenpredigten des Johann Mathesius sind insgesamt wenig originell. Sie tragen alle die theologische Handschrift seines Lehrers Martin Luther. So verwundert es auch kaum, dass es inhaltlich Ähnlichkeiten mit Werken anderer Lutherschüler gibt. Hierfür ist neben Johann Spangenberg auf Andreas Poach (1515–1585) hinzuweisen, der 1559 das Lebensende und die Sterbebegleitung des Arztes Matthäus Ratzebergers schilderte.⁵⁰ Auch mit anderen Autoren von Trostschriften weiß sich Mathesius einer Meinung. Zu nennen sind Johann Pfeffingers (1493–1573) „Trostbüchlein aus Gottes Wort“ von 1552 oder Andreas Fabricius’

⁴⁷ Man könnte das Schema von Emanuel Hirsch (Luthers Predigtweise, in: Luther 25 [1954], 1–23) auf die Predigten des Mathesius anwenden, der über Luthers Predigten sagt, sie seien „biblisch“ – weil sie die Heilige Schrift auslegen –, „zentral“ – weil sie auf Christus bezogen sind – und „antithetisch“ – weil sie sich mit Gegnern und dem Satan auseinandersetzen. Albrecht Beutel (Caput doctrinae Christianae. Zu Luthers Predigt vom 13. Dezember 1528, in: ders./Volker Drehsen [Hgg.], Wegmarken protestantischer Predigtgeschichte. Homiletische Analysen, Tübingen 1999, 13–26; hier 25f.) erweiterte das Schema noch um „konkret“. Vgl. auch Hans Martin Müller, Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre, Berlin–New York 1996, 46–66; Dietrich Rössler, Beispiel und Erfahrung. Zu Luthers Homiletik, in: Christian Albrecht/Martin Weeber (Hgg.), Klassiker der protestantischen Predigtlehre. Einführung in homiletische Theorieentwürfe von Luther bis Lange, Tübingen 2002, 9–25.

⁴⁸ Vgl. Aleida Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999, bes. 218–240. Assmann (230f.) schreibt in Bezug auf ein Gedicht über die „Mona Lisa“: „Gegenstand des Gedichtes ist nicht die Beschreibung des Bildes, sondern die Wirkung dieses Bildes auf einen kontemplativen Betrachter, um nicht zu sagen: die Konstruktion eines Frauenbildes im Auge eines männlichen Betrachters.“ Wenn wir dieses Zitat auf Mathesius abwandeln wollten, so könnten wir sagen: „Gegenstand der Predigt ist nicht die Beschreibung des Bildes, sondern die Wirkung dieses Bildes auf einen kontemplativen Betrachter, um nicht zu sagen: die Konstruktion eines Bildes vom Himmelreich im Auge eines christlichen Betrachters.“ Mathesius könnte aber auch eine Mnemotechnik angewendet haben, die mit Hilfe eines imaginären Bildes funktionierte.

⁴⁹ Mathesius, Leichenpredigten (wie Anm. 3), 181.

⁵⁰ Vgl. Robert Kolb, Ars moriendi lutherana. Andreas poachs Schrift „Vom Christlichen Abschied aus diesem sterblichen Leben ... Matthei Ratzenbergers“ (1559), in: Gerhard Graf u. a. (Hg.), Vestigia pietatis. Studien zur Geschichte der Frömmigkeit in Thüringen und Sachsen, Leipzig 2000, 95–112.

(ca. 1520–1577) Buch „Das letzte selige Stündlein“ von 1571.⁵¹ Inwieweit er diese oder andere Trostschriften für seine Predigten heranzog bzw. er auf diese wirkte, müsste eigens geprüft werden.⁵² Daran ist das Entstehen einer geordneten lutherischen Konfessionskultur zu sehen.

2. Reformatorische Theologie als Inhalt der Trost- und Leichenpredigten

In allen Trost- und Leichenpredigten des Mathesius trifft der Leser bzw. die Leserin auf das Schema *doctrina* und *consolatio*. So werden die Predigten, die ein zentrales Medium zur Vermittlung der reformatorischen Theologie in der Frühen Neuzeit sind,⁵³ zu einer Art Laiendogmatik,⁵⁴ wobei die Lehre dem Trost dient. Nur wer vom Heilshandeln Jesu Christi weiß und dieses stets erneut memoriert, kann sich dadurch trösten lassen. Die Lehre darf also nicht für sich als reines dogmatisches Wissen verstanden werden, mit dem die Gemeinde von der Kanzel herab überschüttet wurde, sondern sie gehört elementar zum Leben eines Christen. Es kommt darauf an, die Lehre des Evangeliums zu verstehen, ganz aufzunehmen, zu behalten und immer wieder zu bedenken, um dadurch und das hinzutretende Wirken des Heiligen Geistes, der die Lehre erschließt, getröstet zu werden.⁵⁵ Die Polemik dient dabei der Abwehr falscher Heilsangebote oder -hoffnungen. Die Lehre ist immer die gleiche: Jesus Christus, der für den Sünder in den Tod geht und der für den Menschen im Gericht einstehen wird, so dass er des ewigen Lebens teilhaftig wird – also Christologie, Rechtfertigungslehre und Eschatologie.⁵⁶ Die Bildhaftigkeit und häufige Wiederholung der einzelnen Lehrpunkte sollen beim Einprägen helfen, um dadurch dem Sterbenden Trost und Ruhe zu geben. So werden die dunklen Bilder verdrängen, die nur Angst einflößen können. Katechetisch ist an den Predigten des

⁵¹ Vgl. Kolb, *Ars moriendi lutherana*, 96, Anm. 8.

⁵² Hinzuweisen wäre z. B. auf die „Seelenarznei“ von Urbanus Rhegius (1489–1541) von 1529/39 oder das Sterbebüchlein (1539) von Caspar Güttel. Vgl. Kolb, *Ars moriendi lutherana*, 96, Anm. 7.

⁵³ So Albrecht Beutel, *Kommunikation des Evangeliums. Die Predigt als zentrales theologisches Vermittlungsmedium in der Frühen Neuzeit*, in: Dingel/ Schäufele, *Kommunikation und Transfer* (wie Anm. 6), 3–15.

⁵⁴ Rudolf Mohr, *Art. Ars moriendi II* (16.–18. Jahrhundert), in: TRE 4 (1979), 149–154; hier 149: „Die protestantische ars moriendi-Literatur der Reformationszeit ist eine kurzgefaßte Laiendogmatik mit dem Schwerpunkt auf der Rechtfertigungslehre.“

⁵⁵ Vgl. zu den rhetorischen Hintergründen der Memoria als Seelenvermögen: Andres Straßberger, *Memoria. Zur homiletischen Relevanz einer psychischen Kategorie in der lutherischen Orthodoxie und ihre Kritik in Pietismus und Frühaufklärung*, in: Stefan Michel/Andres Straßberger (Hgg.), *Eruditio – Confessio – Pietas: Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzov (1639–1699)*, Leipzig 2009, 261–314.

⁵⁶ Ich lasse die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium unberücksichtigt. Mathesius legt sie natürlich ebenfalls seinen Predigten zu Grunde. Bekenntnis der Sünden und Bekenntnis zu Jesus Christus gehören für ihn selbstverständlich zusammen. Vgl. auch August Vilmar, *Johannes Mathesius. Lebensabriß, Charakterisierung, Literatur und Proben aus seinen Predigten*, in: ders., *Kirche und Welt oder die Aufgaben des geistlichen Amts in unserer Zeit. Zur Signatur der Gegenwart und Zukunft. Gesammelte pastoral-theologische Aufsätze*, Bd. 2, Gütersloh 1873, 263–326. Vilmar geht neben der Christologie (S. 269–273) auch kurz auf die Ekklesiologie (S. 273–277) ein.

Mathesius außerdem die Beigabe von Liedern,⁵⁷ die den Predigthörern als Zusammenfassung der Predigt sowie zur Vertiefung und dem Erlernen der evangelischen Lehre dienten.⁵⁸ Die Predigthörer sollten diese mit nach Hause nehmen und dort singen.⁵⁹ So erhielten sie ein Mittel an die Hand, auf das sie in ihrer Sterbestunde oder in Angst und Anfechtung zurückgreifen konnten, da die Musik nicht nur zu lehren, sondern auch zu trösten vermag.⁶⁰

2.1 De Christo – Die wunderbare Lehre der Christologie

Den Grund der Theologie des Mathesius bildet die Christologie, von der aus er seine Predigtgedanken entwickelte. Dabei erwies er sich in allen Punkten als Schüler Luthers.⁶¹ Unermüdlich betonte er die Einheit der zwei Naturen Christi,⁶² über deren Eigenschaften er seine Gemeinde in traditioneller Weise lehrte, dass die menschliche Natur von der göttlichen getragen wird, die ihr aber gleich ist und auch „zur rechten des Vatters“⁶³ sitzt. Dies ist wichtig, weil nur eine Person aus

⁵⁷ Zu nennen sind beispielsweise: „Ein tröstlich Lied/ der Kirchen Gottes inn S. Jochimßthal/ von der auferstehung des fleysches/ darinne diß Capitel S. Pauli zusammen gefasset ist“ von Nicolaus Hermann (Mathesius, Leichenpredigten, Aa 2^v-Aa 4^r); „Hört, ihr Christen, und merkt recht“ von Mathesius (Mathesius, Leichenpredigten [ed. Loesche], 62–65; Philipp Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts, Bd. 3, Leipzig 1870, 1150f. [Nr. 1130]); „Gott schuf Adam aus Staub und Erd“ von Mathesius (Mathesius, Leichenpredigten [ed. Loesche], 240f.; Wackernagel, 1154, Nr. 1134); „Ein Grablied der Kirchen Gottes in S. Joachimsthal“: „Last uns volgen S. Paulus ler/ das wir nit wie die Heyden“ (Mathesius, Trostpredigten, y 3^v-y 7^r); „Ein Christlich lied von der rechtfertigung/ Genesis XV.“: „Abram glaubt dem verheißenen Christ/ Drumb er gerecht gezelet ist“ (Mathesius, De Profundis/ Simeonis Trostpsalm; Wackernagel, 1154f., Nr. 1336).

⁵⁸ Vgl. Martin Rößler, Die Liedpredigt. Geschichte einer Predigtgattung, Göttingen 1976, 105–108 (Lieder in den Postillen) und 156–159 (Lieder in „De profundis“). In Leichenpredigten spielen Lieder immer wieder eine Rolle: Z. B. „Valet will ich dir geben“ von Valerius Herberger (1562–1627), das erstmals 1614 in seiner Sammlung von Leichenpredigten „Trauerbinden“ erschien. In vielen Einzeldrucken von Leichenpredigten des 17. und 18. Jahrhunderts findet man entweder Geistliche Lieder oder Arien beigegeben oder den Hinweis auf Lieblingslieder des oder der Verstorbenen. Vgl. dazu Patrice Veit, Kirchenlieder und lutherisches „Privatleben“. Die Leichenpredigten als Fallstudie, in: Dieter Breuer (Hg.), Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, Bd. 2, Wiesbaden 1995, 593–602.

⁵⁹ Vgl. Mathesius, Leichenpredigten, B 4^v: „Das ist die summa oder inhalt dises schönen Capitels/ wie es in ewerm lied sehr artig zusammen gefasset ist/ diß solt ihr daheim mit ewern kindern singen/ Und den Text des heyligen Apostels euch oft zu tische lesen lassen/ unnd den selben gar aussen lernen. Damit/ da Gott für sey/ so euch der tage eins ewere bücher genommen und ins fereu geworffen würden ir ein lebendig Buch in ewern herten hettet/ nit mit feder und dinten/ sondern mit dem finger unnd gesite Gottes geschrieben/ des ir euch zu erinnern und zu trösten hettet.“

⁶⁰ Rößler, Liedpredigt, 170f.

⁶¹ Vgl. Carl Heinz Ratschow, Jesus Christus, Gütersloh 1982, 21–37.

⁶² Mathesius, Leichenpredigten (wie Anm. 3), 47f.: Mathesius liest aus Gen 28 die Ankündigung heraus, dass Christus „einen jrdischen oder wesentlichen leyb an sich nemen werde, das ist, das die Göttliche natur im Sone Gottes unnd die menschliche natur, auß Marien blut und fleysch durch uberschattung des heiligen Geystes sambt Vater und Sone beschaffen, sol eine unzertrennete und ewige person sein, warer Gott und mensch, Gottes Son und der Jungfrawen kind, ein einiger und unzertrenneter Jhesus Christus“.

⁶³ Mathesius, Leichenpredigten (wie Anm. 3), 48.

menschlicher und göttlicher Natur „der ewige Son Gottes/ ewiger Priester/ ewiger Mitler/ ewiger Heyland/ ewiger Erlöser/ und ewiger Hüter/ ewiger König und Schützer seiner Kirchen“⁶⁴ sein kann. Dies heißt zugleich, dass Christus nicht nur eine historische Person ist, auf die z. B. Hiob gehofft hat, sondern Gottes Sohn will eine ewige Person ohne zeitliche Begrenzung sein, so dass er zugleich Christus für alle Menschen ist. Christus ist „diser einige mitler“, der „Gott und menschlich geschlecht“⁶⁵ versöhnt hat. Er kann dies tun, weil er Erlöser schon von Ewigkeit her ist.⁶⁶ So hat er innertrinitarisch Anteil am Heilsplan Gottes.⁶⁷

In Bezug auf das Erlösungswerk spricht Mathesius von Christus als den durch Gott Auferweckten.⁶⁸ Er ist das „Schuldopfer“, der Hohepriester, Mittler und das Schlachtlamm.⁶⁹ Dahinter steht ein positives Gottesbild, das Mathesius in das Bild Gottes übersetzt, der ein „Mütterlich hertz unnd Väterliche ruth“ hat.⁷⁰ In seinem Sohn offenbart Gott sein wahres Herz, das voll Liebe für seine Geschöpfe ist. Im Anschluss an Mt 11,28 formulierte er:

„Denn der Herr ist ein Herr uber todt unnd alles hertzeleyd/ unnd bey ihm ist rath und that/ er weyß weg und rettung/ da unser hertz lauter neun spricht/ und die gantze welt uns verzagen heyst/ unnd darzu leyb und seele in uns gar verschmachtet/ Er kann und wil früe unnd zu rechter zeyt helfen/ unnd weyt besser/ denn wirs je hetten dencken oder begeren dörfen.“⁷¹

Dieses Wissen schafft Ruhe im Leben und im Sterben, weil man seine Zuversicht ganz auf Christus setzen sollte. Wie bei seinem Lehrer Luther ist die Christologie des Mathesius soteriologisch ausgerichtet.⁷²

2.2 *De iustificacione – Das Evangelium der Rechtfertigung*

Eng mit der Christologie und dem Verständnis des Gesetzes ist die Rechtfertigungslehre – als Mitte der reformatorischen Botschaft Luthers – verknüpft.⁷³ Treu versucht Mathesius die Erkenntnis an seine Joachimsthaler Gemeinde zu vermitteln, dass der Sünder durch das Verdienst Christi vor Gott gerecht gesprochen wird:

⁶⁴ Mathesius, Leichenpredigten, Bbbb 0^r.

⁶⁵ Mathesius, Leichenpredigten (wie Anm. 3), 49.

⁶⁶ Mathesius, Leichenpredigten, Mm 4^v.

⁶⁷ Mathesius, Leichenpredigten, Oo 0^r: „Denn der Herr hat es von ewigkeit also bey sich beschlossen/ und fügenommen/ und er war sein gnediger vorsatz/ wille/ rath/ un[d] wolgefallen/ das sein geliebter Son umb frembder schuld/ also mit elend/ jammer/leyden/ one zal sollte zuschlagen/ und zermartert werden“.

⁶⁸ Mathesius, Leichenpredigten, Nn 4^r.

⁶⁹ Mathesius, Leichenpredigten, Oo 0^v und Pp 0^r.

⁷⁰ Mathesius, De profundis (wie Anm. 21), I 3^r.

⁷¹ Mathesius, De profundis, K 2^r.

⁷² Vgl. Marc Lienhard, Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie, Göttingen 1979, 274–276.

⁷³ Vgl. zur neueren Forschung: Udo Sträter (Hg.), Zur Rechtfertigungslehre in der Lutherischen Orthodoxie. Beiträge des Sechsten Wittenberger Symposions zur Lutherischen Orthodoxie, Leipzig 2003. Zu Luther: Albrecht Peters, Rechtfertigung, Gütersloh 1984, 27–62. Es wäre zu prüfen, wie weit Mathesius in diesem Punkt von Philipp Melanchthon, mit dem er in Wittenberg intensiven Kontakt pflegte und später einen Briefwechsel führte, beeinflusst wurde.

„Hie höret jr nun eygentlich die lere/ so heut in unsern Kirchen geprediget wirdt/ das Christus der Herr alleine unser eyniger rhum unnd preiß vor Gott sey/ oder das wir alle gerecht/ Gott angem und wolgefellig sein/ allein durch den glauben ans blut und wunden Jhesu Christi/ damit wir inn der heyligen Tauffe besprenget/ unnd von allen sünden gereyniget/ unnd zu kindern Gottes angenommen sein/ Ja das dieser Christus die eynige und selige ertzeney und himlischer Tiriack sey/ wider den ewigen und zeytlichen todt/ der inn jm gefressen un[d] verschlungen ist/ wie jr nu hören sollet.“⁷⁴

Die Predigthörer sollten lernen, dass nicht ihre Verdienste sie vor Gott gerecht machten, sondern das Verdienst Christi, das ihnen zugerechnet wird im Sinne einer *imputatio alienae iustitiae*.

Die Lehre von der Rechtfertigung als zentraler Artikel der Wittenberger Reformation war Mathesius ein Trost, den er selbst freudig weitergeben konnte. Deshalb erwähnt oder entfaltet er ihn in fast jeder Trost- und Leichenpredigt.⁷⁵

Außerdem mahnte Mathesius seine Hörer zur Buße durch Sündenkenntnis und Reue als Voraussetzung, um das Verdienst Christi ganz ergreifen zu können.⁷⁶ Zu dieser Erkenntnis können sie durch das Gesetz kommen, das – wie das Leiden – die Funktion hat, die schlafende Sünde aufzuwecken. Doch Gott lässt den Menschen dann nicht mit sich allein, sondern gibt ihm durch den Heiligen Geist den Glauben ins Herz. Durch den Glauben an Christus gewinnt der Mensch die Hoffnung auf die Fürbitte durch Jesus Christus⁷⁷ und damit auch Trost aus dem Artikel der Rechtfertigung.⁷⁸

⁷⁴ Mathesius, De profundis (wie Anm. 21), Z 2^v. Vgl. Mathesius, Leichenpredigten, Oo 0^r (vgl. auch Oo 2^v): „Dis alles hat er [Christus] unschuldiglich und unverdient gelitten/ damit er uns schuldige/ und die wir des hellischen fewers werd waren/ für Gott aus gnaden heylig und unschuldig machet/ umb sonst/ unnd one alle unsere verdienst und wirdigkeit/ wie wir auch umb sonst vom Teuffel unter die sünde verkaufft waren.“

⁷⁵ Mathesius, De profundis (wie Anm. 21), L4^vf.: „Diß ist eygentlich der hohe Artickel/ von gnediger vergebung aller sünden/ oder wie die Kirche Gottes heut zu tag redet/ von der rechtfertigung oder seligkeit des Menschen/ das wir allein durch den glauben an Jesum Christum für Gott gerecht/ und jm angem und wolgefellig sein/ unnd gnedige verzeyhung aller sünden/ sampt der Kind unnd erbschafft des ewigen lebens/ auß lauter gnade[n]/ gratis, umb sonst/ on alle unser wirdigkeyt/ rhum unnd verdienst unser werck/ durch die erkenntnuß unnd zuuersicht auff das versön und zalblut Jesu Christi/ bekommen.“

⁷⁶ Besonders entfaltet in: Mathesius, Leichenpredigten (wie Anm. 3), 125–238. Es handelt sich um die dritte, vierte und fünfte Predigt für seine Kinder, in denen er sie über Sünde, Bekehrung und neuen Gehorsam unterwies.

⁷⁷ Mathesius weiß auch sehr wohl um den imputativen Glauben, vgl. Mathesius, Leichenpredigten, q 2^v.

⁷⁸ Mathesius, De profundis (wie Anm. 21), N 2^vf.: „Das ist nun der selige/ tröstliche und unüberwindliche Artickel/ von der rechtfertigung/ unnd warer seligkeyt/ des armen und Gottlosen Sünders/ das der barmhertzigte Gott proprio motu, ein ewigen Mitler/ fürbitter unnd außsöner verordnet/ damit wir allein durch dieses seines geliebten Sones/ unsers Hohenpreisters fürbitt/ unterhandlung/ opffer/ blut/ tod und sieg/ ein beständige versönung bey Gott/ und ein ewige abwaschung aller unser Sünden/ und bezalung für alle blutschulden/ so des ewigen todes wird waren/ und der gewlichen unnd eysern gefencknuß/ alle Hellenpforten und unleydliche last unser sünd/ unnd von Gottes gesetz und vermaledeyung/ unnd unsers gewissen/ so uns on unterlaß beschuldigt und überweist/ auß gnaden/ gratis, umb sonst/ on all unsern rhum/ verdienst unnd wirdigkeyt unser eygen gerechtigkeit/ auß gnaden/ churkinder Gottes/ Himlische burger/ und[d] ewige erben/ un[d] miterben un[d] brüder Jesu Christi/ auß frembden verdienst würden und setigs blieben.“

Gelegentlich hebt Mathesius den Unterschied zur altgläubigen Position deutlich hervor. Eine Auseinandersetzung mit der Rechtfertigungslehre des Tridentinums findet aber in den Trost- und Leichenpredigten nicht statt. In Anlehnung an Psalm 130,4a – „Denn bei dir ist die Vergebung.“ – formulierte er: Wie die Bibel und David diese Aussage in eine so kleine Zeile brachten, „Also fassen unser Kirchen inn iren Confessionen diesen hochwirdigen handel in diß wort: Kein mensch kann sein Sünd selber büßen und bezalen/ und Gottes zorn mit sein eygen wercken/ oder der verstorbenen Heyligen verdienst unnd fürbit stillen/ vil minder mit der falsch erdichten clerisey unnd Klosterleut opffer und gehorsam/ Allein der glaube an Jesum Christum macht uns gerecht und selig.“⁷⁹

2.3 *De novissimis* – Eschatologie als Hoffnung auf ein Wiedersehen

Mathesius predigte seiner Gemeinde Eschatologie als Tod, Gericht mit doppeltem Ausgang, Himmelreich und Hölle. Wie Luther war Mathesius der Ansicht, dass er in der letzten Zeit vor dem kurz bevorstehenden Weltende lebte.⁸⁰ An Spekulationen, wann dieses Ende eintreffe, beteiligte er sich aber nicht.

Besonders im ersten Teil der Leichenpredigten findet sich in Anlehnung von 1Kor 15 eine entfaltete Eschatologie, die sich eng an Paulus anlehnt: Mit der Auferstehung Jesu Christi hat Gott vorgebildet, wie es am jüngsten Tage zugehen werde. Wie der Erstling Christus von den Toten auferstanden ist, werden auch die Menschen als Geschöpfe zum Leben erweckt werden. Aus der Heiligen Schrift ist alles zu erfahren, was man darüber wissen kann.⁸¹

Mit Paulus stellt Mathesius fest, dass der Artikel von der Auferstehung unumstößlich sei.⁸² Dabei zeigt er, dass die Lehre der Erlösung durch Christus von Adam an bekannt gewesen und überliefert worden ist, d. h. die christliche Religion die älteste ist.⁸³ Dies belegt der Prediger mit zahlreichen Beispielen und schildert in Form eines bekannten reformatorischen Geschichtsbildes, wie die Lehre bis nach Deutschland gekommen ist und sich hier – trotz vieler Versuche sie zu verdunkeln – gehalten hat. Mathesius nennt unter anderem – kaum überraschend – Jan Hus als Beispiel für einen Zeugen des Evangeliums.⁸⁴

Da es über die Auferstehung schon zu Paulus' Zeiten verschiedene Meinungen gab, sieht sich Mathesius genötigt, klar zu beschreiben, wie die Auferstehung nach

⁷⁹ Mathesius, *De profundis* (wie Anm. 21), N 3^v.

⁸⁰ Mathesius, *Leichenpredigten*, B 0^r.

⁸¹ Mathesius, *Leichenpredigten*, L 4^r: „Lieben Freunde im Herrn/ wir haben gehöret das ein gemeyne aufferstehung aller derer so undter der Erden schlaffen/ sein werde/ Den[n] weil Christus der erstling undter denen so da schlaffen unnd in jhren grebern leben/ wider erwecket und aufferstanden ist/ unnd er ist der Vatter der künnfftigen Welt/ der durchs wasser und Geyst/ jhme ein ewigen Samen zeuget oder newgebirt/ welcher sein bild tragen wirdt/ wie alle sündige unnd sterbliche menschen Adams bilde tragen/ So werden auch alle inn Christo aufferstehen/ die Gottlosen zu ewigen schmach und schande/ die glaubigen zur ewigen ehre und herrligkeyt. Diß hat S. Paulus bißher gelehret und starck erweyset.“

⁸² Mathesius, *Leichenpredigten*, E 3^r.

⁸³ Mathesius, *Leichenpredigten*, E 3^v.

⁸⁴ Mathesius, *Leichenpredigten*, F 3^v.

der Lehre der Heiligen Schrift stattfinden werde. Er unterscheidet zwei Arten der Auferstehung: eine geistliche (schon hier) und eine leibliche (am jüngsten Tage).⁸⁵ Die leibliche Auferstehung ist noch nicht geschehen, denn noch herrscht die Obrigkeit und noch feiert man das Abendmahl bis Christus wiederkommt.

Die Ewigkeit bestimmt Mathesius in Anlehnung an 2Petr 3,7–13: Die erste und böse Welt muss vergehen, damit danach eine ewige neue Welt entstehen kann, die ohne Ende sein wird. Christus werde als Richter auf einer Wolke oder einem Regenbogen wiederkommen und sich offenbaren, um das Gericht mit doppeltem Ausgang zu halten (2Thess 2,1–12). Wenn auch der Tod vernichtet ist, wird Christus die Welt seinem Vater übergeben. Das stückweise Sehen hat dann ein Ende. Auch Predigt und Obrigkeit werden aufgehoben werden. Jedoch bis dies eintritt, wird Christus seine Kirche erhalten.⁸⁶

Breiten Raum nimmt die Erörterung des Auferstehungsleibes ein. An vielen Beispielen verdeutlicht der Prediger, wie hinfällig und gefährdet – d. h. verweslich – der Mensch und sein jetziger Leib ist.⁸⁷ Der neue Leib werde nicht mehr die Merkmale der Verweslichkeit an sich tragen.

In der neunten Predigt über 1Kor 15,54–57 beschreibt Mathesius die Herrlichkeit des zukünftigen Lebens, auf die die Menschen noch „in starker hoffnung und gedult“ warten, dann in „der völligen gerechtigkeit/ seligkeyt und herrligkeit“ zu leben.⁸⁸ Paulus lehrt, was das ewige Leben sein werde: Nicht *via positiva*, sondern *negativa*, da noch kein Mensch wisse, was das ewige Leben genau sei. Eins aber ist zu wissen, dass Sünde, Tod⁸⁹ und Hölle abgetan sein werden.⁹⁰ Das ewige Leben wird ohne Ende und ohne Sünde sein.⁹¹

Mathesius wird nicht müde, seinen Hörern einzuschärfen, dass das ewige Leben allein durch den Glauben geschenkt wird.⁹² Gott nimmt die, die glaubend darauf hoffen, zu Kindern an und macht sie selig allein durch Jesus Christus,⁹³ da Christus der einzige Mittler ist, d. h. nicht aus „eygen frömbkeyt/ gerechtigkeit/ gehorsam/ leyden/ opffer/ gaben/ allmosen/ oder umb der verstorbenen heyligen verdienst und

⁸⁵ Mathesius, Leichenpredigten, M 0^v und M 4^r.

⁸⁶ Mathesius, Leichenpredigten, O 0^r.

⁸⁷ Mathesius, Leichenpredigten, d 3^r–d 4^r.

⁸⁸ Mathesius, Leichenpredigten, q 3^v.

⁸⁹ Mathesius (Leichenpredigten, s 3^r) weiß sehr wohl um die Macht des Todes: „Aber das stehet kein harnisch/ unnd helt kein pantzer/ und hilfft kein schilt oder krebs/ unnd wenn auch der Ritter Sanct Jörg/ und alle viertzeihen Nothelffer drauff gemaelt/ unnd schilt unnd helm decke/ auf dem rock zu Trier/ und dem plawen mantel Marie/ und Sanct Francisci kleyd/ unnd Dominicus scheplier/ unnd sanct Brigitten weyhel/ und Sanct Mertens Mantel/ und auß einm Corporal gemacht/ und mit S. Lorentz kelch belegt und uberzogen were/ Contra uim mortis corporalis, non herba crescit in hortis. Es ist auch kein pfentzlein/ in allen Kirchen/ Klöstern/ unnd Religionen/ das sich wider den todt schützen und auffhalten könne/ denn das zarte Reißlein zu Nazareth/ Wer darein gepflanzt oder gepfropffet/ und ist in den Stam[m] Christum eingeleibt/ der stehet und sitzt sicher für der Schlangen biß und todes stich/ unnd aller pforten der Hellen/ vergiffen pflitzschen und fewr geschütze.“

⁹⁰ Mathesius, Leichenpredigten, q 4^r.

⁹¹ Mathesius, Leichenpredigten, s 4^r.

⁹² Mathesius, Leichenpredigten, t 3^r.

⁹³ Mathesius, Leichenpredigten, t 4^r.

fürbit/ oder umb der Münche Messe/ Collecten/ ablaß und ihre Closterwerck/ die sie ueberig und zuuerkauffen habe[n]⁹⁴ wird dem Mensch dies zuteil.

Pointiert vertritt Mathesius die Ansicht, dass es im ewigen Leben ein Wiedersehen mit Freunden und Angehörigen geben werde.⁹⁵ Trotz des Auferstehungsleibes wird es seiner Ansicht nach ein Wiedersehen bzw. ein Wiedererkennen geben. Besonders deutlich spricht er diesen Gedanken in der Trostpredigt von 1565 aus.⁹⁶ Wie Jesus den Knaben von Nain aus Mitleid zum Leben erweckt habe, wird er am Jüngsten Tage alle Menschen zum Leben rufen. Die Toten werden sich dann wiedersehen und erkennen, so wie die Mutter den Sohn oder Maria Magdalena den Auferstandenen an der Stimme erkannte. Auch seinen Kindern schärft er ein, dass sie ihre Mutter wiedersehen werden. Dies dient ihm zugleich als Argument, seine Kinder zu einem tugendhaften Leben zu ermahnen, mit dem sie dem Vorbild ihrer Mutter nacheifern sollen.⁹⁷

Die Eschatologie dient zur Entfaltung der Christologie. Indem Mathesius seinen Hörern und Lesern das zukünftige Leben ausmalt, will er sie beruhigen. Sie brauchen keine Angst vor dem Jüngsten Tage zu haben, wenn sie an Jesus Christus glauben und ihm vertrauen.

3. Die katechetische Funktion der Trost- und Leichenpredigt bei Johann Mathesius

Nach 1555 ist bei Johann Mathesius eine verstärkte Auseinandersetzung mit dem Thema Tod und Trost in Todesnot zu beobachten. Diese Beschäftigung könnte durch den Tod seiner Frau ausgelöst worden sein. In seinen Trost- und die Leichenpredigten, die wegen ihrer inhaltlichen und strukturellen Gemeinsamkeiten als ein gemeinsames Corpus angesehen werden können, erprobt er die Relevanz und Tragfähigkeit reformatorischer Gedanken im Angesicht des Todes. Dabei lehnte sich Mathesius auffällig an die Theologie Martin Luthers an.

Anders als die Leichenpredigten des 17. und 18. Jahrhunderts dienten die Predigten des Mathesius weniger der Sicherung des Andenkens des Verstorbenen. Vielmehr zielten sie stärker – ebenso wie die Begräbnispredigten Luthers – auf das Lob Gottes sowie die Tröstung und die Stärkung der Hoffnung der Hinterbliebenen bzw. der Gemeinde. Sie wollten belehren und erbauen und so auf das Sterben vorbereiten und

⁹⁴ Mathesius, Leichenpredigten, t 4^v. Etwas später (x 2^r) schreibt er: „Sola fides iustificat.“ Vgl. auch x 2^v: Wir erhalten das „ewige leben/ durch Jesum Christum/ Gratis, sine merito nostrorum operum, das heisset/ allein durch den glauben an Jesum Christum werden wir gerecht un[d] selig“.

⁹⁵ R. Mohr nennt Johann Pfeffingers Trostbüchlein von 1552, in dem sich dieser Gedanke ebenfalls finde. Vgl. ders., Art. Ars Moriendi (wie Anm. 54), 151.

⁹⁶ Mathesius, Eine Trostpredigt/ Das die im Herren entschlaffen/ mit freuden wider zusammen kommen (...), Nürnberg 1565. Mathesius beginnt seine Predigt mit dem Hinweis darauf, dass er diesen Text – die Auferweckung des Jünglings zu Nain – schon oft gepredigt habe. So wüssten die Hörer beispielsweise, dass man die Toten vor den Toren der Stadt begrabe, damit die Luft in der Stadt besser sei. Vgl. dazu z. B. die Predigt 16. Sonntag nach Trinitatis, in: Mathesius, Postilla. Das ist/ Kurtze auslegung der Sontags unnd fürnemsten Feste Evangelien: In Fragstück verfasst: Und auff die Lehre des Catechismi gerichtet, Nürnberg 1590.

⁹⁷ Mathesius, Leichenpredigten (wie Anm. 3), 82–103.

in die *ars moriendi* einüben. Es gibt daher keinen Unterschied in der Botschaft für Sterbende und Lebende, denen gleichermaßen das Wort Gottes zu predigen ist. Deshalb spielt auch die Biographie des Toten in keiner seiner Predigten eine Rolle. Mathesius bietet höchstens einige (stilisierte) Begebenheiten aus dem Leben des Verstorbenen, die die Hörer beispielhaft trösten und zum christlichen Leben anleiten sollen.

Die Trost- und Leichenpredigten des Mathesius waren Erbauungsschriften, die der Verbreitung einer lutherischen Sterbekultur dienten, die von der zu memorierenden Rechtfertigungslehre getragen war und zum Schauen auf Christus anhielt. Die konsolatorischen Hauptgedanken verbanden sich mit lutherischer Lehre (*doctrina*), die es zu verinnerlichen galt. Zentrale Lehrinhalte waren Christologie, Rechtfertigungslehre und Eschatologie. Mathesius kommunizierte damit seinen Hörern eine Art Laiendogmatik, durch die sie immer wieder mit reformatorischer Theologie vertraut gemacht wurden. Auf diese Weise konnte sich reformatorische Theologie auch im Bereich der Beerdigungsrituale durchsetzen und zum Entstehen einer lutherischen Konfessionskultur beitragen.⁹⁸ Eine Umformung spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Bezug auf das Begräbnis oder die Memoria ging damit einher.⁹⁹

Damit haben die Trost- und Leichenpredigten des Mathesius zugleich eine katechetische Funktion. Mathesius predigte bildreich und bezog immer wieder Kirchenlieder zur Konkretisierung in seine Predigten ein, womit er die Möglichkeit erhöhte, die Inhalte seiner Predigten begreifen und erinnern zu können. Es verwundert deshalb kaum, dass Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts die Leichenpredigten des Mathesius Pfarrern zur Nachahmung und zum Gebrauch empfahlen, um die Rechtfertigungslehre am Grabe oder schon in der Todesstunde eines Gemeindeglieds verkündigen zu können und so das Vertrauen und die Hoffnung auf Jesus Christus zu stärken.

Abstract

Source analyses represent Luther's pupil Johann Mathesius (1504–1564) as a reflected theologian and minister, able to display in his consolation and funeral sermons the reformatory theology (*doctrina*) as consolation (*consolatio*). Being personally induced to deal with this matter, working on this kind of sermon increased significantly after the death of his wife in 1555. Yet only the knowledge about the right doctrine (christology, doctrine of justification, eschatology) is not sufficient – to prove the consolations worth in times of grief and agony, it must be learned and understood during the lifetime. With his pointed dependence on Luther's doctrine Mathesius contributes sustainably to the formation of a lutheranian culture of denomination.

⁹⁸ Vgl. zum Wandel Bernhard Jussen/Craig Koslofsky (Hgg.), *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600*, Göttingen 1999.

⁹⁹ Vgl. als Überblick: Bruce Gordon/Peter Marshall (Hgg.), *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge 2000; Truus van Bueren (Hg.), *Care for the Here and the Hereafter. Memoria, Art and Ritual in the Middle Ages*, Turnhout 2005.

KRITISCHE MISZELLE

Der Siegeszug des Papalismus. Von Febronius bis in die Gegenwart

Zu zwei Febronius-Streitschriften des Trierer Weihbischofs
Johann Nikolaus von Hontheim (1701–1790)

von Manfred Weitlauff

Die beiden hier anzuzeigenden Schriften des Trierer Weihbischofs Johann Nikolaus von Hontheim (1701–1790)¹ stehen in engstem Zusammenhang mit seiner 1763 unter dem Pseudonym *Justinus Febronius* J[uris]C[onsul]tus veröffentlichten Streitschrift „*De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus*“. Sie bilden sozusagen den von Hontheim gesetzten Schlusspunkt in der von ihm durch seine Streitschrift von 1763 ausgelösten Kontroverse. Hontheim, ein von gallikanischen und jansenistischen Ideen beeinflusster gemäßigter Episkopalist, plädierte in seinem *Febronius*, gestützt auf gallikanische und episkopalistische Historiker und Kanonisten, auf protestantische Autoren sowie auf die Beschlüsse der Reformkonzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449), einige mittelalterliche Konziliaristen und die deutschen konkordatären Überlieferungen, für eine Kirchenreform im Rückgriff auf die synodal (bzw. föderal) verfasste *ecclesia primitiva* der ersten acht Jahrhunderte. Sie war für ihn die „wahre Kirche“ und das „Maß“ für eine überfällige kirchliche Verfassungsreform zur Wiederherstellung der ursprünglichen *libertates ecclesiae*. Seiner Überzeugung nach basierte die spätere Entwicklung auf den pseudo-isidorischen Fälschungen des 9. Jahrhunderts und auf dem darauf aufbauenden „Hildebrandismus“ des 11. und 12. Jahrhunderts mit seinen jurisdiktionell-papalistischen Übersteigerungen, die von scholastischen Kanonisten und Theologen zu einem „System“ ausgebaut wurden. Gerade deshalb bekämpfte *Febronius* auch die Scholastik. *Febronius* verfolgte mit anderen Worten eine historisch-theologische Verteidigung des in der Reichskirche vorwaltenden praktischen Episkopalismus zur Abwehr zunehmender konkurrierender jurisdiktioneller Ein- und Übergriffe der Römischen Kurie und ihrer Nuntien „vor Ort“ in die Jurisdiktion der Bischöfe, sachlich argumentierend und dabei bewusst eine kompulatorische Methode anwendend. Das

¹ Johann Nikolaus von Hontheim, *Justinus Febronius abbreviatus et emendatus* (1777), hg. u. eingel. v. Ulrich L. Lehner, Nordhausen 2008; sowie Johann Nikolaus von Hontheim, *Justini Febronii commentarius in suam retractationem* (1781), hg. u. eingel. v. Ulrich L. Lehner, Nordhausen 2008.

Pseudonym sollte Hontheim somit als eigentlichen Verfasser vor seinen Gegnern schützen. Dabei nahm er weithin lediglich die Proteste und Beschwerden auf, wie sie in den Gravamina der reichskirchlichen Opposition gegen Rom wiederholt artikuliert worden waren: gegen die kurialen Verletzungen der in den *Concordata Germaniae* von 1448 getroffenen Übereinkünfte hinsichtlich der Freiheit der Bischofswahlen, hinsichtlich der Annaten und Pfründenverleihungen, gegen die Appellationen an Papst und Nuntien in Prozessen, die Fragen weltlicher Art betrafen. Und er glaubte, durch die ihm vorschwebende Rückkehr zur „Form“ der *ecclesia primitiva* und durch die Abstellung der von der Kurie widerrechtlich angemäßen Prärogativen auch den Weg für eine *Rückkehr* der protestantischen Christen zur katholischen Kirche frei zu machen. Nur *in diesem Sinne* einer Rückkehr verfolgte er mit seiner Schrift auch ein ökumenisches Anliegen. Wären zur Zeit der Reformation, wie vom Dekret *Frequens* des Konstanzer Konzils (1414–1418) vorgeschrieben, regelmäßig allgemeine Konzilien einberufen worden, hätte, wie er meinte, die Kirchenspaltung möglicherweise verhindert werden können.

Hontheim war durch qualifizierte historische Forschungen und Publikationen ausgewiesen und mit der historischen Methode seiner Zeit hervorragend vertraut. Im Übrigen argumentierte er nicht zuletzt aus der Praxis des auf französisches, österreichisches und niederländisches Gebiet ausgreifenden Trierer Sprengels. Gallikanisch bzw. episkopalistisch dachten und argumentierten aber auch nicht wenige katholische Historiker und Kanonisten seiner Zeit. Dabei ist zu beachten, dass Rom den Gallikanismus trotz heftigster Spannungen mit dem französischen Königtum bis zum Ende des Ancien Régime nie offiziell zu verurteilen wagte. Doch gerade mit seiner ruhig sachlichen, durch ein großes Aufgebot an „Autoritäten“ untermauerten Argumentationsweise erzielte *Febronius* eine breite Wirkung. Das Werk wurde alsbald ins Deutsche, Italienische, Französische, Spanische und Portugiesische übersetzt, es fand Zustimmung und provozierte natürlich auch heftigen Widerspruch. Zwar wurde *Febronius* bereits am 27. Februar 1764, fünf Monate nach seinem Erscheinen, von Rom indiziert; wer sich jedoch hinter dem Pseudonym verbarg, blieb zunächst unerkant. Als durch Indiskretion die Verfasserschaft Hontheims, der möglicherweise einen Mitarbeiter gehabt hatte, publik wurde, bestritt sie dieser öffentlich mit Nachdruck, so dass er, vom Trierer Erzbischof und Kurfürsten Johann Philipp von Walderdorff (1756–1768) und, zumindest auf Zeit, von dessen Nachfolger Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1768–1801/12) gedeckt, bis 1777 offiziell unbehelligt blieb. Sein Werk konnte er, mit Anhängen und Erläuterungen *seu refutationes nonnullorum opusculorum [...] adversus Justinii Febronii [Iuris]c[onsul]ti tractatum* versehen, wiederholt auflegen. 1774 war das Werk auf vier Bände angewachsen. Wie sehr *Febronius* mit seinen die päpstliche Kurie herausfordernden Thesen in der Reichskirche Anklang fand, mag die Tatsache belegen, dass trotz der Aufforderung Clemens' XIII. (1758–1769) vom 14. März 1764 an den Reichsepiskopat, gegen das Werk vorzugehen, das zum Sturz des römischen Stuhls und damit zum Umsturz der ganzen Kirche aufrufe, 16 von 24 Reichsbischöfen die päpstliche Indizierung des *Febronius* nicht publizierten. Und noch im selben Jahr forderten die Kurfürsten von Mainz, Trier und der Pfalz in einem Kollegialschreiben Joseph II. (1741–1790) vor seiner Wahl zum römischen König ganz im Sinne des *Febronius* auf, alle Appellationen und Evokationen an die Nuntiatoren und römischen Gerichtshöfe

zu unterbinden, was dann auch in die Wahlkapitulation einging,² freilich aber ohne praktische Auswirkung blieb. Hontheim vertrat lediglich einen gemäßigten Episkopalismus mit dem Ziel einer mit der dogmatischen Lehre der Kirche zu vereinbarenden Reform der äußeren Kirchenverfassung, samt einer Erneuerung des kirchlichen Lebens und der theologischen Wissenschaften. Er verstand sich mit anderen Worten keineswegs als Neuerer, sondern als Reformierender nach dem Vorbild der Tradition der Kirche vor der – wie er überzeugt war – verfälschenden Wirkung *Pseudo-Isidors*.

Dass ihm der Gedanke einer kirchlichen Verfassungsentwicklung fernlag, kann man gewiss nicht behaupten; denn er griff ja mit seinem Reformanliegen nicht vor alle Christentumsgeschichte auf die Bibel als alleingültige Norm zurück, sondern auf die Bibel (d. h. neutestamentliche Überlieferung) und kirchliche Tradition der ersten acht Jahrhunderte, auf ihre unterschiedlichen kirchlichen Verfassungen und auf die frühen Konzilien. Danach allerdings sah er im Einfluss der pseudo-isidorischen Fälschungen die Ursache einer falschen „Weichenstellung“, durch die nach seiner Überzeugung die nunmehr einseitig papalistisch dominierte weitere Verfassungsentwicklung von der „Norm“ der *ecclesia primitiva* abwich und somit illegitim wurde, zumal die spätmittelalterlichen Konzilien von Konstanz und Basel, deren Ökumenizität für ihn außer jedem Zweifel stand, die kirchliche Verfassung nach ebendieser Norm hatten reformieren wollen.

Aber auch noch für Ignaz von Döllinger (1799–1890) stand in seinem Kampf gegen das Erste Vatikanum (1869/70) und dessen Lehre über die päpstliche Vollgewalt und Unfehlbarkeit fest, dass in den pseudo-isidorischen Fälschungen – „einer so vollständig gelungenen und dabei doch so plump angelegten Fiction“³ – der Quellgrund zu dieser „Fehlentwicklung“ zu sehen sei: „[...] die Grundsätze, welche durch sie verbreitet und praktisch verwirklicht werden sollten, haben so tiefe Wurzeln in den Boden der Kirche getrieben und sind so verwachsen mit dem kirchlichen Leben, daß die Aufdeckung des [„seit drei Jahrhunderten enthüllt(en)“] Betrugs nicht einmal eine nachhaltige Erschütterung des herrschenden Systems zur Folge gehabt hat“.⁴ Dabei war Döllinger der westfränkische und nicht-römische Ursprung sowie der eigentlich beabsichtigte Zweck „dieser Erdichtung“, die „Sicherstellung der Bischöfe gegen ihre Metropolen und andere Mächte“ (vor ihrer „Haustür“) durch „Steigerung und Erweiterung der päpstlichen Gewalt“ (*trans montes* in weiter Ferne), durchaus bewusst, ebenso, dass diesen „im westfränkischen Gebiete“ entstandenen Fälschungen „in Rom schon einige sehr wirksame und allmählich anerkannte Fiktionen am Beginn des sechsten Jahrhunderts“ vorangegangen waren, „welche die Maxime

² Heribert Raab, *Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts*. Ein Beitrag zur Geschichte der episkopalistischen Theorie in Deutschland, Wiesbaden 1956, 133; Karl Otmar Freiherr von Aretin, *Heiliges Römisches Reich 1776–1806. Reichsverfassung und Staatssouveränität* 2. Bde., Wiesbaden 1967, hier Bd. 1, 378, siehe auch: Bd. 1, 40–46; Hubert Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte V–VI/1*, Freiburg i. Br. 1970/1971, hier Bd. V., bes. 477–507.

³ [Ignaz von Döllinger], *Der Papst und das Concil von Janus*. Eine weiter ausgeführte und mit dem Quellennachweis versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: *Das Concil und die Civiltà*, Leipzig 1869, 100f.

⁴ [Ignaz von Döllinger], *Der Papst und das Concil* (wie Anm. 3), 101.

begründen sollten, daß der Papst als der Höchste in der Kirche von Niemandem gerichtet werden könne“.⁵ „In dem Maaße“ aber, „als diese [pseudo-isidorischen] Grundsätze durchdrangen und bis in ihre Consequenzen verfolgt wurden“, musste die Kirche „nothwendig die Gestalt einer der absoluten Willkürherrschaft eines Einzigen unterworfenen Monarchie annehmen, und die Grundsteine zum Gebäude der päpstlichen Unfehlbarkeit [waren] schon gelegt“.⁶ Der eigentliche Wendepunkt der Entwicklung war nach Döllinger, „eben als die Dichtung Pseudo-Isidors in weiteren Kreisen bekannt wurde“, während des Pontifikats Nikolaus' I. (858–867), „der alle seine Vorgänger an Kühnheit des Strebens übertraf“, und, begünstigt durch den politischen Zerfall der karolingischen Universalmonarchie, habe der Papst den Entschluss gefasst, „die Grenzen der römischen Suprematie bis zur Monarchie vorzurücken“. Freilich seien dann „noch nahezu drei Jahrhunderte vergangen, bis der ausgestreute Same seine volle Frucht trug“⁷: seit Gregor VII. und vor allem in dessen aus den pseudo-isidorischen Dekretalen gezogenem *Dictatus Papae*. Alle „späteren Päpste, [...] auch die kühnsten“, hätten „doch eigentlich nur die von Gregor VII. gezogenen Linien“ weitergeführt.⁸

Gewiss, anders als Hontheims sachlich argumentierender, lateinisch abgefasster *Febronius*, der nach Döllingers Urteil „nicht historisch, sondern ganz dogmatisch und assertorisch“ geschrieben war,⁹ war hingegen dessen pseudonymer „Janus“ eine ganz bewusst journalistisch-provozierende Kampfschrift im unmittelbaren Vorfeld des Ersten Vatikanischen Konzils. Mit ihm wollte Döllinger die von Pius IX. (1846–1878) und seinen jesuitischen Ratgebern forcierte lehramtliche Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit mit allerdings gewichtigen historischen Gegenargumenten verhindern. Wohl sieht man in der modernen Forschung auf dem Gebiet der mittelalterlichen Fälschungen die Entwicklung differenzierter. Danach war nicht *Pseudo-Isidor* der Grund, dass das Papsttum sein Nutznießer wurde, sondern ein verändertes, auf Rom konzentriertes Kirchenverständnis, das sich dieser Fälschung öffnete – aber eben doch in Rom und Umgebung, zur „quellengesättigten“ Untermauerung dieser Zentrierung – während die Päpste, beginnend mit Nikolaus I., die Fälschung zunächst nur zögernd aufgenommen hätten. Für Nikolaus I. mag dieses anfängliche Zögern zutreffen, aber er suchte, weil die Umstände günstig schienen, die Anerkennung des jurisdiktionellen Primats- und Vorrangsanspruches des Papsttums mit aller Gewalt durchzusetzen. Auch war er der erste Papst, der mit den pseudo-isidorischen Dekretalen direkt in Berührung kam und sich ausdrücklich auf sie berief, freilich ohne sich schon der wahren Natur dieser Sammlung bewusst zu sein. Doch nicht sehr lange nach ihm wurde das römische Papsttum über ein Jahrhundert (*Saeculum obscurum*) zum Spielball rivalisierender römischen Adelscliquen, und die Kirche Roms stürzte von einem Schisma ins andere, ohne dass dies übrigens

⁵ [Ignaz von Döllinger], *Der Papst und das Concil* (wie Anm. 3), 103.

⁶ [Ignaz von Döllinger], *Der Papst und das Concil* (wie Anm. 3), 101.

⁷ [Ignaz von Döllinger], *Der Papst und das Concil* (wie Anm. 3), 104–106.

⁸ [Ignaz von Döllinger], *Der Papst und das Concil* (wie Anm. 3), 109.

⁹ Ignaz von Döllinger an John Lord Acton, München 21. Dezember 1868, in: Ignaz von Döllinger – Lord Acton. Briefwechsel 1820–1890 Bd. I–III, bearb. v. Victor Konzemius, München 1963–1971, hier Bd. I., 524–535, das Zitat 532.

die „Kirchen in der Zerstreuung“ sonderlich tangierte. Man war am Stuhl Petri lange Jahrzehnte zu sehr mit sich selbst beschäftigt, deshalb fehlten alle Voraussetzungen, um die von Nikolaus I. erhobenen päpstlichen Vormachtsansprüche weiter voranzutreiben. Erst als dank dem Eingreifen des deutschen Königs Heinrich III. (1039–1056) auf den Synoden von Sutri und Rom 1046 dem darniederliegenden Papsttum wieder aufgeholfen wurde und zu Päpsten eingesetzte Reichsbischöfe dem Papsttum wieder Ansehen verliehen, gewann auch die Primatsidee wieder an Kraft. Als bald begann man sich der seinerzeit Nikolaus I. überbrachten pseudo-isidorischen Dekretalensammlung zu erinnern. Jetzt trug „der ausgestreute Same seine volle Frucht“ und in den 27 wichtigen Behauptungssätzen des *Dictatus papae* Gregors VII. schlug Pseudo-Isidor schließlich voll durch. Die hier lediglich angedeuteten Umstände erklären hinreichend, weshalb trotz der zahlreichen, auch frühen, Handschriften der pseudo-isidorischen Fälschungen, rund hundert an der Zahl, was ihre weite Verbreitung belegt, deren Rezeption *voll* erst in der Zeit der sogenannten Gregorianischen Reform des 11. und 12. Jahrhunderts eingesetzt hat. Nunmehr gingen die pseudo-isidorischen Dekretalen in die Kirchenrechtssammlungen des Hochmittelalters ein. Über das einflussreiche *Decretum Gratiani* (um 1140 mit späteren Erweiterungen) als grundlegendes Werk der entstehenden Kanonistik wurden sie in Teilen fester Bestandteil des Kirchenrechts, mit Nachwirkung bis in den *Codex Iuris Canonici* von 1917 und seiner revidierten Fassung von 1983.¹⁰ „Für das Papsttum erwies sich Pseudo-Isidor als Geschenk Gottes, denn hier wurde in der Sprache des Rechts genau das ausgedrückt, was das Papsttum so lange gefordert hatte. [...] Bis hin zu Gratian um die Mitte des 12. Jahrhunderts war Pseudo-Isidor eines der wichtigsten Quellenbücher für spätere kanonistische Rechtssammlungen.“¹¹ Insofern bilden Pseudo-Isidor und mit zwei Jahrhunderten Verzögerung Hildebrand-Gregor VII. beziehungsweise die nach ihm benannte sogenannte Gregorianische Reform in der Tat eine ebenso tiefe wie folgenschwere Zäsur in der kirchlichen Verfassungsentwicklung bis zum Ersten Vatikanum und darüber hinaus.

1777 legte Hontheim mit seinem vierbändigen *Febronius* auch seinen im vorliegenden ersten Band als Faksimile-Abdruck der Erstausgabe wieder greifbaren

¹⁰ Auf die um 850 entstandenen „pseudo-isidorischen Fälschungen“ mit ihrem teils echten Konzilsmaterial und zahlreichen gefälschten und verurteilten Papstdekretalen im einzelnen einzugehen, ist in diesem Rahmen weder möglich noch notwendig. Vgl. dazu die grundlegende Studie von Horst Fuhrmann, *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen*. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit, Bd. I–III, Stuttgart 1972–1974; Horst Fuhrmann, *Pseudo-Isidor*, in: *LThK* 8 (3/1999), 709f.; Georg May, *Kirchenrechtsquellen*. 1. Katholische, in: *TRE* 19 (1990), 1–44, bes. 10–26; Wilfried Hartmann, *Pseudoisidorische Dekretalen*, in: *RGK* 6 (4/2003) 1789f.; Karl August Fink, *Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter*, München 1981, bes. 33f.; Klaus Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, bes. 218f.; Klaus Ganzer, *Das Kirchenverständnis Gregors VII.* [1969], in: Heribert Smolinsky/Johannes Meier (Hgg.), *Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, Münster 1997, 1–15.

¹¹ „To the papacy Pseudo-Isidore proved a heaven-sent gift, because the work contained in legal language exactly what the papacy had postulated for so long. [...] Pseudo-Isidore became one of the most important source books for later collections of canon law down to Gratian in the midtwelfth century.“ Walter Ullmann, *A short History of the Papacy in the Middle Ages*, London 1972, 102; Ders., *Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter*, Berlin–New York 1978, 93.

Justinus Febronius abbreviatus et emendatus vor, mit dem die Intention des Werkes hervorhebenden Untertitel *id est de Statu Ecclesiae tractatus de Sacra Scriptura, Traditione et melioris notae catholicis scriptoribus adornatus ab auctore ipso in hoc compendium redactus*. Es ist eine systematischer und straffer aufgebaute, aber auch im Ton entschärfte Zusammenfassung des ursprünglichen *Febronius*. Dieser in VII *Capita* gegliederten Ausgabe ist eine in Briefform gehaltene Auseinandersetzung mit des *Febronius* schärfstem Gegner Tommaso Maria Mamachi OP (1713–1792) vorangestellt, für den die Verfassung der Kirche, weil ihr der Beistand des Heiligen Geistes verheißen sei, sich nie geändert habe und nie ändern könne. Es folgt eine Vorüberlegung *De Subsidiis & Methodo in tractandis Ecclesiasticis Disciplinis*, in der *Febronius* mit der von der aristotelischen Dialektik infizierten Scholastik ins Gericht geht: *Aristotelis Dialectica, in Theologiam invecata, fuit mater plurimarum quaestionum magis curiosarum quam utilium, subinde ridicularum; peperit insipidas argutias, sophisticas subtilitates, distinctiones frivolas & captiosas*; ihr stellt er die auf dem Studium *Sacrae Scripturae, Conciliorum, SS. Patrum & Historiae Ecclesiasticae* basierende *Antiqua & sanior Theologia, quam Positivam vocant* entgegen. In einem ersten positiv-darstellenden Teil über den Zustand der Kirche (*status ecclesiae*) und die Allgemeinen Konzilien (*Capita I-II*) werden sodann Thesen über die äußere Verfassung der Kirche, wie sie in Schrift und Tradition als von Christus eingesetzt überliefert sei, entwickelt. Da heißt es beispielsweise: Der Kirche *Caput & perpetuus Rector Christus est* (I § 2); *Potestas Clavium Ecclesia data est* (I § 3); *Omnes Apostoli in Apostolatu, omnes Episcopi in Episcopatu, pares sunt* (I § 4); *Forma Ecclesiastici regiminis* (I § 5: Zwar würden die Römer behaupten, *Statum Ecclesiae esse vere Monarchicum*; tatsächlich aber sei dieser – mit Verweis auf Eusebius Amort [1692–1775] – weder monarchisch noch aristokratisch noch demokratisch; da der Bischof kraft göttlichen Rechts mit aller Vollmacht zur Leitung seiner Kirche [seines Bistums] ausgestattet sei, daher könne es keinen universalen Bischof geben: *Romanam Ecclesiam esse Centrum unionis: Petro & ejus successoribus a Deo commissam esse superintendentiam, seu ut S. Bernardus loquitur, „solicitudinem super omnes Ecclesias“ quam juxta praescriptum Canonum explere debet [...]*); *Concilia generalia saepe utilia, subinde necessaria sunt* (II § 2); *Suffragia Episcoporum in Conciliis an sint decisiva* (II § 5); *An Concilia generalia per Rom[anum]. Pontificem debeant confirmari* (II § 6); *Concilium generale est superius Romano Pontifice* (II § 7). Mit einem Wort: Die *superintendentia* des Papstes habe lediglich subsidiären Charakter; dem Primat komme für die Einheit der Kirche „funktionale“, nicht konstitutive Bedeutung zu, er sei ein *Primatus ordinis, inspectionis ac directionis*, in diesem Sinne gewiss *verae auctoritatis*, aber nicht *jurisdictionis*.

Im kritisch-analytischen zweiten Teil (*Capita III-VI*) über den Primat in der Kirche (III), über den Episkopat (IV), über die den Bischöfen in ihren Diözesen vorbehaltene Verleihung von Präbenden und kirchlichen Würden (V) sowie über die Gesetze und kirchlichen Urteile (VI) finden sich Thesen wie: *Existit in Ecclesia Primatus divinae institutionis* (III § 1). Dass der Primat in der Kirche durch göttliche Autorität begründet und Petrus verliehen worden sei, wird als *constans [...] & unanimis Catholicorum doctrina* anerkannt. Aus den Worten Christi Matth. XVI: *Tu es Petrus [...] elucet praerogativa Petri, cui tanquam figuram Ecclesiae gerenti, ac primum inter caeteros Pastores locum occupanti, omnium nomine & loco Christus*

claves regni cœlorum & pasturam commisit ovium. Christus habe den Primat *tanquam medium ad servandam unitatem, & tollendam schismatis occasionem* instituiert; da aber die Kirche nach seinem Willen in *æternum* fort dauern solle und der Primat *propter Ecclesiam* eingerichtet sei, folge daraus auch dessen Fortdauer, solange die Kirche existiere. Doch in der Primatsnachfolge sei zu unterscheiden zwischen der *Successio ipsa* und der *Ratio successionis*; jene sei *ex ordinatione Christi*, diese *ex instituto hominum*: Dass die Bischöfe in der Kirche seien und unter diesen (*inter hos*) der Primas, sei göttlichen Rechts, die Bindung des Primats an den römischen Bischofssitz dagegen komme *ex ordinatione hominum*, sei also menschlichen Rechts, folglich grundsätzlich widerrufbar, zumal nach *Febronius* die Schlüsselgewalt nach dem Zeugnis der Schrift (Mt 16,19; 18,18) nicht dem Petrus allein, sondern der Gesamtkirche übertragen worden sei; denn wie alle Apostel im Apostolat, so seien alle Bischöfe im Episkopat gleich. Um seiner Aufsichtspflicht zur Wahrung der Einheit der Kirche nachkommen zu können, habe der Papst gewiss das Recht auf Berichterstattung von Seiten der Partikularkirchen, jedoch sei dieser Brauch der Berichterstattung nicht weniger von Partikular- und Universalkonzilien zu beobachten. Aber dem Papst stehe es in seinen Antworten nicht zu, *novas regulas* einzuführen, sondern nur die *Apostolica [...] statuta & antiquas verasque Traditiones* in Erinnerung zu rufen (III § 4); denn der Römische Pontifex sei lediglich *Custos & Executor Canonum* (III § 5). Wohl könne der Papst kraft seiner Autorität *in causis seu quæstionibus Fidei* und *in Disciplinaribus*, wenn auf Grund seiner Aufsichtspflicht nötig, Dekrete erlassen, aber da nach *Cap I. § 5. probatum sit, Statum Ecclesiae non esse Monarchicum*, folge daraus – gut gallikanisch –, dass deren universalkirchliche Geltung der Zustimmung der Bischöfe bedürfe. Und *Febronius* zitiert den entscheidenden Satz der *Declaratio cleri gallicani* von 1682, der im „nachgeschobenen“ Halbsatz der Unfehlbarkeitsdefinition des Ersten Vatikanums in fast wörtlicher Wiederholung verworfen wurde: *In causis seu quæstionibus Fidei præcipuas summi Pontificis esse partes ejusque Decreta ad omnes & singulas Ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse illius judicium, nisi Ecclesiae consensus accesserit, a Clero Gallicano anno 1682. solemniter declaratum fuit. Itaque Pontificum est, in suis de Fide Constitutionibus ea sollicitudine & circumspectione uti, ut de Ecclesiarum consensione plenam fiduciam merito concipiant.* (III § 6). Freilich gebe es auch Rechte, die dem Primat *jure humano & per temporum vices [...] pro Ecclesiae beneplacito & publicæ utilitatis exigentia* zugewachsen seien, von denen deshalb aber *mutatis circumstantiis* auch wieder abstrahiert werden könne. Dies gilt für das Recht der Konfirmation der Bischofswahlen, der Admission einer Postulation, der Translation oder Deposition von Bischöfen oder der Kanonisation eines Verstorbenen. Diese *accidentaria Primatus jura*, die von den Metropolitane, Bischöfen und Synoden an die Päpste übergegangen seien, könnten (so etwa nach Franz Stephan Rautenstrauch [1734–1785]) *salva unitate Ecclesiae, & juribus Primatui propriis atque essentialibus (maxime cum in origine non bono titulo acquisita noscantur)* gegebenenfalls den Synoden restituiert werden (III § 7). Schließlich III § 8: *De juribus Primatus aut falsis aut controversis*: Hier zählt *Febronius* zu den *Romanorum Curialistarum petitiones*, die entweder offen falsch oder zumindest zweifelhaft und kontrovers seien, *primo loco* die päpstliche *Infallibilitas*. Und er argumentiert: Wenn das Konzil, wie demonstriert, *supra Pontificem* stehe, *tam in causis Fidei quam Disciplinæ*, und nach dieser Definition dem

Konzil die letzte Entscheidung zukomme, falle damit *omnis idea infallibilitatis* des Papstes. Zu diesen falschen *petitiones* zähle zweitens die *prætensio [...] Pontificis in temporalia regum*, drittens der ohne jedes Fundament erhobene kuriale Anspruch, *quod Papa concurrentem in omnibus cum Episcopis jurisdictionem habeat, eamque in illorum diocesis libere exercere, valeat*. Damit ist klar zum Ausdruck gebracht, dass für *Febronius* konkurrierende jurisdiktionelle Eingriffe päpstlicher Legaten und Nuntien oder auch römischer Kongregationen und Gerichtshöfe in die Leitung der Bistümer *abusus* sind; denn *Episcoporum auctoritas immediate a Deo est* – so die These § 1 in Cap. IV. –, folglich (§ 2): Der Bischof in seinem Sprengel *Habet conjunctam Ecclesiasticæ potestatis plenitudinem*, nämlich: *Docere, baptizare, ligare, solvere, subortas de fide quæstiones resolvere, leges circa disciplinam condere, in eis ex legitima causa dispensare [...] summam regere, id est omnia quæ ad statum suarum respective Ecclesiarum pertinet, ordinare*. Und diese den Bischöfen *immediate a Deo* verliehene Autorität in ihren Bistümern (§ 3): *Non potest a Summo Pontifice arctari*. Deswegen ist es auch originäres *Jus Episcoporum conferendi omnia beneficia suarum diocesium* (Cap. V § 1).

Diese Beispiele belegen hinreichend, welche Brisanz, welcher „Zündstoff“ in den jeweils mit ausführlichen Zitaten aus Schrift, Tradition und zeitgenössischer Lehrmeinung begründeten Thesen des *Febronius* steckte. Man kann sich unschwer vorstellen, wie er über die Freiheit der kanonischen Bischofswahlen, zumal in der Reichskirche (§ 2), über die in den Konkordaten, *præsertim Germaniæ*, von den Päpsten für sich „arrogierten“ (*sibi [...] arrogarent*) Kollationen von Bistümern und Benefizien (§ 3) und über die von den Päpsten beanspruchten Annaten (§ 4) usw. dachte.

Caput VII. *De libertate Ecclesiæ* bildet die *Conclusio* des Werkes: „Alle Kirchen reklamieren ihre Freiheit“: *reclamat eas Ecclesia Gallicana, reclamant Ecclesiæ Germaniæ, reclamavit Ecclesia Angliæ, cum esset Catholica* (§ 1). Diese Freiheit aber bestehe – *Febronius* zitiert hier: Puteanus (Pierre du Puy [1582–1651]), *Traité des droits et libertés de l’Église gallicane*, 3 Vol., 1699 – nach dem Konzil von Ephesus (431) in der Beobachtung der alten *Canones* und Gewohnheiten, *ne clam paulatim libertas amittatur, quam nobis donavit sanguine suo Dominus noster Jesus Christus omnium hominum liberator* [*Votum: quod episcopi Cyprii ordinationes per se ipsos faciant.*]¹² Sie bestehen im einzelnen folglich in der Wiedergewinnung aller ursprünglich grundgelegten, jedoch von Rom nach und nach usurpierten Freiheiten, die – *plenius ex hoc toto opusculo* zu entnehmen – von der Kirche stets reklamiert worden seien (§ 2) und gerechterweise den Einzelkirchen restituiert werden müssten (§ 3). *Has Principes sæculi Ecclesiis reddere possunt & debent* (§ 4): *Febronius* appelliert, gestützt auf Aussagen *ex gravissimis [...] auctoritatibus* wie Papst Leo I. (440–461), Isidor von Sevilla (um 560–633) bei Gratian, Natalis Alexander (1639–1724) und Petrus de Marca (1594–1662), „denen kein Kluger und Gelehrter entgegen sein“ könne (*refragari*), an die weltlichen Fürsten, „denen die Gewalt von

¹² Concilium Ephesinum 431. *Votum: quod episcopi Cyprii ordinationes per se ipsos faciant. Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna³ 1973, 68f.

Gott verliehen“ sei, der Kirche (ihrer Länder) zur Wiedergewinnung ihrer genannten Freiheiten ihre Protektion zu gewähren.

Als Kurfürst Clemens Wenzeslaus Mitte der siebziger Jahre sich Franz Heinrich Beck (1740–1828), einen streng „ultramontan“ gesinnten Elsässer Priester, zu seinem *directeur de la conscience* wählte,¹³ unter dessen Einfluss er einen konservativen Kurs einschlug, nicht zuletzt um seine – allerdings ins Leere laufenden – weiteren reichskirchlichen Karrierepläne durch die Deckung Hontheims nicht zu gefährden, wurde es für Hontheim immer schwieriger, seine Verfasserschaft zu leugnen. Schließlich musste er 1778 Widerruf leisten. Als Grundlage wurde ihm eine Liste von 16 kurialistischen Sätzen vorgegeben. Hontheim, inzwischen ein alter Mann, beugte sich, ohne allerdings seine Gesinnung zu ändern. Im Sommer 1778 schickte er seinen Widerruf nach Rom, wo dieser begrüßt, aber doch nicht für genügend erachtet wurde. Man machte ihm für eine endgültige Fassung Auflagen. Die Affäre zog sich monatelang hin. Endlich unterwarf sich Hontheim den römischen Forderungen, bis auf einen Punkt: Den Satz, dass das (päpstliche) Kirchenregiment von den katholischen Theologen und Kanonisten mit Recht „monarchisch“ genannt werde (*ut proinde merito monarchium Ecclesiae regimen a catholicis Doctoribus appelletur*), weigerte er sich zu unterschreiben. Allerdings musste er anerkennen, dass der kraft göttlichen Rechts dem Papst verliehene Primat *non ordinis, inspectionis ac directionis tantum est, sed & veræ auctoritatis ac Jurisdictionis*, und *nulla ratione* vom römischen Stuhl auf einen anderen übertragen werden könne: *Ad hanc Ecclesiam, propter potiorum principalitatem* (*id est, propter supereminentem ejus dignitatem atque auctoritatem*) *uti ait S. Irenæus, necesse esse omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undique, fideles; eam esse Caput Ecclesiarum, a qua, ut inquit Bonifacius Papa I., quisquis se abscondit, fit a Christiana Religione extorris*’ (Punkt 1). Unter dem Datum des 15. November 1778 ging die endgültige Fassung seines Widerrufs in Form eines an den Papst gerichteten Briefes nach Rom. Und bereits am 19. Dezember erfolgte die Antwort Pius’ VI. (1775–1799), der sich hochof freute über die bezeugte Reue des „Sünders“ äußerte.

Freilich hatte Hontheim wohl kaum damit gerechnet, dass der Papst seinen, wie er meinte, *pro foro interno* geleisteten Widerruf im Konsistorium der Kardinäle bekannt machen und die Reichsbischöfe auffordern würde, ihm zur Unterwerfung Hontheims zu gratulieren und damit indirekt die päpstlichen Ansprüche anzuerkennen. Genau das aber geschah: Rom setzte Hontheims *Retractatio* öffentlichkeitswirksam ein, nicht zuletzt als „Waffe“ gegen das theresianisch-josephinische Staatskirchenrecht und dessen theoretische Verfechter. Zudem wurde Hontheim von Clemens Wenzeslaus angewiesen, seinen Widerruf zusammen mit einem Hirtenwort zu publizieren. Auch dieser Weisung beugte sich Hontheim; am 4. Februar 1779 erfolgte die gewünschte Publikation.¹⁴ Dafür wurde Hontheims Resignation als Weihbischof nicht angenommen. Man wollte tunlichst jeden öffentlichen Skandal vermeiden.

¹³ Zu Franz Heinrich Beck siehe: Manfred Weitlauff, Das Bistum Augsburg zwischen Säkularisation (1803) und Bayerischem Konkordat (1817/21). Clemens Wenzeslaus von Sachsen, der letzte Augsburger Fürstbischof (1768–1812) und sein Generalvikariat, in: Ders. (Hg.), Das Bistum Augsburg im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Augsburg 2008, 1–64, hier 33–35.

¹⁴ Dieses auf den 4. Februar 1779 datierte Hirtenwort samt den Widerrufsakten ist Hontheims *commentarius in suam retractationem* im Anhang beigegeben.

Dennoch hielt sich der kuriale Sieg, jedenfalls im Augenblick, in engen Grenzen, denn zum einen waren die römischen Ansprüche innerhalb der Reichskirche nicht durchzusetzen, andererseits sickerte auch durch des Weihbischofs eigene Indiskretion allmählich durch, dass Hontheim einen ihm im Grunde von Rom vorgegebenen Widerruf lediglich unterzeichnet hatte, wenngleich er auf Drängen seines Erzbischofs und Kurfürsten am 2. April 1780 die Freiwilligkeit seines Widerrufs öffentlich beteuerte.

Man hat Hontheim wegen seiner zweideutigen Haltung in der ganzen Widerrufsaffäre Charakterschwäche, Heuchelei, „Zweiseelenwirtschaft“ vorgeworfen und dabei zu wenig bedacht, welch psychischer Druck auf den alten Mann, der sich mit seinem *Febronius* nie als Revolutionär verstanden hatte,¹⁵ ausgeübt wurde. Am Ende aber entschloss er sich, der kirchenpolitischen Ausschlichtung seines Widerrufs einen Riegel vorzuschieben, indem er sich nochmals in die theologische Kontroverse einschaltete, und zwar mit seiner 1781 publizierten – und im vorliegenden zweiten Band ebenfalls als Faksimile-Abdruck wiedergegebenen – Selbstkommentierung seines Widerrufs: *Justini Febronii J[uris]C[onsul]ti Commentarius in suam retractationem*.

Diese Schrift, in der es ihm letztlich darum ging klarzustellen, dass seine im *Febronius* verteidigten Thesen im Grundsatz der von Rom nie offiziell verurteilten gallikanischen Sicht entsprachen, war seine Antwort auf die Forderung des Papstes bei Annahme seines Widerrufs, in einer wissenschaftlichen Abhandlung die unvergleichlichen Vorrechte des Heiligen Stuhls zu verteidigen. In diesem 38 *Positiones* umfassenden Werk widmet *Febronius* – der Name Hontheim erscheint erst in den im Anhang beigegebenen Widerrufsakten von 1778/79 – dem Primat breiten Raum. Aber er hält fest, dass nach der Schrift die *claves Ecclesiae* sowohl dem „einen Petrus“ als auch der Einheit der Bischöfe zugleich von Christus verliehen worden seien, „und das eine das andere nicht ausschließt“ (*Pos. I*). Der Primat sei gewiss mit „großer Autorität und wahrer Jurisdiktion“ ausgestattet, jedoch dürfe der Papst als Inhaber des Primats „nicht in die Rechte und Pflichten der Bischöfe eindringen“. Er beruft sich u. a. auf die Lehre des Jean Gerson (1363–1429), „an deren Wahrheit und Gegründetheit klugerweise niemand zweifelt“. Nach ihr nämlich sei „die päpstliche *plenitudo potestatis* nicht so als über allen Christen stehend zu verstehen, dass die [primatiale] Jurisdiktion nach Belieben unmittelbar gegen alle *per se vel per alios extraordinarios* allenthalben ausgeübt werden könne; denn so würde sie die Bischöfe präjudizieren, *qui jus habent immediatus, imo immediatissimum super plebes eis commissas actus hierarchicos exercendi*“ – zumal auch die Theologen vor allem in Deutschland „beobachten, dass die Protestanten nichts mehr von der Wiedervereinigung und Rückkehr in den Schoß der Mutter Kirche abschrecke, als jene häufigen, nicht notwendigen, noch weniger nützlichen Eingriffe in die Rechte und

¹⁵ Hontheim ließ nie einen Zweifel daran, dass er absolut loyal zu seiner Kirche stand. Am 9. April 1778 beispielsweise erklärte er seinem Erzbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen, dass er bereit sei, „Blut und Leben für die Römisch-Catholische Kirche hinzugeben. [...] Allein ich mache einen großen Unterschied zwischen der Römischen Kirche, und denen übertriebene Forderungen des Römischen Hofes, durch welche so viel Übels angestellt, die heilige Religion bey unseren Gegnern verunglimpft und diese sehr gewünschte, auch in den Reichssatzungen selbst angehoffte Religions-Vereinigung unmöglich gemacht wird.“ Zit. in: Jedin, Handbuch (wie Anm. 2), V 495 Anm. 44.

Diözesen der Bischöfe“. Im Übrigen habe der Papst seine primatialen Rechte und Handlungen an der Norm der heiligen *Canones* auszurichten (*Pos. VII*), womit *Febronius* klar artikuliert, dass der Papst nicht, wie spätmittelalterliche Papalisten gelehrt hatten, *supra canones et leges*, sondern unter den *canones* der Kirche stehe und an sie gebunden sei, dem allgemeinen Konzil somit die übergeordnete Autorität zukomme, ganz zu schweigen davon, dass aus der primatialen Stellung des Papstes, wie geschehen, etwa auch die *plena dispositio*, die unbegrenzte Verfügungsgewalt des Papstes über jede Einzelkirche abgeleitet werden könne. Zudem räumt *Febronius* den Fürsten, also dem Staat, hinsichtlich der Gewalt über Glauben, Sakramente und Kirchendisziplin großen Einfluss ein. Entscheidungen der kirchlichen Obrigkeit über diese bedürfen nach ihm, sofern sie Wirkung auf den Staat haben könnten, staatlicher Approbation, und dies gelte auch für die Veröffentlichung kirchlicher Lehrentscheidungen und Zensuren (*Pos. XXXVII*). Das war sozusagen eine Antizipation des staatlichen *Placetum regium* für die Publikation kirchlicher Verlautbarungen, das die deutschen Monarchen des 19. Jahrhunderts für sich beanspruchten (und das man sich bei manchen kirchlichen Verlautbarungen unwillkürlich zurückwünschen möchte).

Febronius-Hontheim entschärft zwar im *Commentarius in suam retractationem* seine Kritik an Papst und Kurie und seine Angriffe auf diese; die Thesen seiner 38 *Positiones* sind milde, auf den ersten Anschein fast positiv formuliert. Aber an seinem episkopalistischen Standpunkt hält er unverändert fest, was ihn nicht hindert, die ihm gestellte Aufgabe damit für erledigt zu betrachten. Die Wellen schlugen wieder hoch. Clemens Wenzeslaus versuchte vergeblich, die Auslieferung der Schrift zu verhindern; in der Römischen Kurie herrschte Empörung. Aber da Kaiser Joseph II. nach Maria Theresias Tod (1780) in seinen habsburgischen Erbländern, nunmehr als Alleinherrscher, rücksichtslos eine an *Febronius* orientierte (d. h. *Febronius'* Appell an die weltlichen Fürsten aufnehmende) Staatskirchenpolitik umzusetzen begann, hielt man sich in Rom zur Vermeidung einer Eskalation vorderhand zurück. *Febronius'* Thesen, die bereits auf die Koblenzer Gravamina von 1769 abgefärbt hatten, wirkten in der Folge unmittelbar auf den Emser Kongress von 1786 und auf die Synode von Pistoia im selben Jahr ein. Freilich vertrug sich die Emser Punktation, die eine Stärkung der Reichskirche und vor allem ihrer Metropolen gegenüber Rom intendierte, nicht mit der zentralistischen Politik Josephs II., der somit einer Umsetzung der Emser Beschlüsse im Reich seine kaiserliche Unterstützung versagte. Schließlich brach über Frankreich und die *Ecclesia gallicana* 1789 die Revolution herein, die alsbald ganz Europa in Brand steckte. Die Emser Punktation blieb eine bloße Kampfansage, die von den durch die Revolution ausgelösten politischen Umstürzen hinweggefeht wurde. In der Säkularisation von 1802/03, als unmittelbarer Folge der Französischen Revolution, versank die Reichskirche, 1806 folgte auf dem Fuß der Untergang des Heiligen Römischen Reiches (deutscher Nation). Die engagierten Bemühungen des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg (1744–1817), des einzigen und letzten geistlichen Reichsfürsten, der als Kurerzkanzler des Reiches und Fürstprimas des Rheinbundes die Säkularisation für ein Jahrzehnt noch überlebte, und seines Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), im Zuge der staatlichen Umgestaltung Deutschlands von der reichskirchlichen Tradition zu retten, was irgend noch zu retten war, und zwar auf der Grundlage

eines Konkordats mit Rom, scheiterten an den landeskirchlichen Bestrebungen der souverän gewordenen weltlichen Fürsten und am Widerstand der Römischen Kurie. Letztere erblickte in Dalbergs Vorschlägen nur Häresie und Schisma und in Dalberg einen gefährlichen Episkopalisten Emser Version, der sich zum „Papst in Deutschland“ machen wollte: ein „blindes Werkzeug höllischer Umtriebe“. Dalbergs von der Emser Punktation nicht unbeeinflusstes Konzept einer eng mit dem Papsttum verbundenen und dessen übergeordneter Jurisdiktion prinzipiell zugeordneten deutschen „Nationalkirche“ mit einem bevollmächtigten Primas an der Spitze – gleichsam als Ersatz für den nicht mehr existierenden Kaiser als geborenen *advocatus ecclesiae* – zur unmittelbaren Abwehr staatskirchlicher Übergriffe und zur Wahrung der Einheit der katholischen Kirche Deutschlands, kam trotz allen Werbens Wessenberg als seines Gesandten nicht einmal mehr auf die Tagesordnung des Wiener Kongresses (1814/15).¹⁶ Dalberg selbst aber wurde zur nämlichen Zeit in einem Breve Pius' VII. (1800–1823) als Vertreter oder genauer als „Relikt“ der aus römischer Sicht glücklich überwundenen reichskirchlich-episkopalistischen Tradition in unerhörter Weise gemaßregelt. Der Papst, oder wer immer Verfasser dieses Breves war, scheute sich nicht, die über die Kirche Deutschlands hereingebrochene Säkularisation als die gerechte Strafe des Himmels für den „in Deutschland in den letzten Jahren gegen die Rechte des Apostolischen Stuhls so wütend und hartnäckig geführten Krieg“ (*Febronius*, Emser Kongress) zu bezeichnen (*Nemo quippe ignorat, quam saevum et pertinax in Germania bellum contra Sedis Apostolicae jura postremis hisce annis gestum fuerit [...] und die „schrecklichen Werke“ und „gerechten Urteile des Herrn“*, wenn auch *profusis lacrymis*, zu loben (*Sed simul non potuit, quin profusis lacrymis cum Propheta diceremus: Deo: Quam terribila sunt opera Tua, Domine. Et item: Justus es Domine et rectum judicium Tuum*).¹⁷ Solche „Angriffe“ haften in Rom als bleibende Erinnerung; man vergisst dort nicht, und, wenn sich Gelegenheit bietet, „schlägt“ man „zurück“.

Der Revolution und ihren Folgen waren mit dem Ancien Régime aber nicht nur die *Ecclesia gallicana* und die Reichskirche samt ihren Institutionen zum Opfer gefallen, sondern auch das Papsttum, das eineinhalb Jahrzehnte der Gewalt Napoleons ausgeliefert war. Als aber nach dem Zusammenbruch der hegemonialen Politik Napoleons und dessen politischer Liquidation das europäische Staatsgefüge sich im Geist der Restauration neu formierte und die souveränen Fürsten den kirchlichen Wiederaufbau in ihren Ländern in Angriff nahmen, schlug für das gedemütigte

¹⁶ Beda Bastgen, Der Entwurf des Regensburger Erzbischofs Dalberg zu einem Konkordat für den Rheinbund und seine Ablehnung durch Rom, in: Vierzehnter Jahresbericht des Vereins zur Erforschung der Regensburger Diözesangeschichte 14 (1940), 1–27, hier 22f.; Franz Xaver Bischof, Die Konkordatspolitik des Kurerzkanzlers und Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg und seines Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg in den Jahren 1803 bis 1815, in: ZKG 108 (1997), 75–92; Manfred Weitlauff, Der Konstanzer und Augsburger Domherr Ignaz Heinrich Reichsfreiherr von Wessenberg (1774–1860), letzter Vertreter der alten Reichskirche und wegweisender kirchlicher Reformers, in: Peter Fassl/Rainer Jehl (Hgg.), Schwaben im Heiligen Römischen Reich und das Reich in Schwaben, Augsburg 2009, 73–112.

¹⁷ Breve Pius' VII. an Dalberg, Rom, 2. November 1814. Abgedruckt in: Franz Xaver Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27), Stuttgart 1989, 548–550, das Zitat 549.

Papsttum, dem als der „ältesten Monarchie“, wie es sich selbst sah, auf dem Wiener Kongress der Mächte auch der Kirchenstaat restituiert worden war, die Stunde, seine jurisdiktionell-primatiale Autorität *urbi et orbi*, wie seit Jahrhunderten nicht mehr, zur Geltung zu bringen; denn die kirchliche Neuorganisation mitsamt der Errichtung ihrer jeweiligen Hierarchie bedurfte nach uralter, vom Patriarchatsrecht abgeleiteter Rechtstradition zu ihrer Legitimation der päpstlichen Mitwirkung. Sie erfolgte denn auch nach langwierigen Verhandlungen mit der Römischen Kurie auf konkordatärer oder konkordatsähnlicher Grundlage, unter gezwungenermaßen erheblichen kurialen Zugeständnissen an die weltlichen Souveräne im Sinne ihrer staatskirchenrechtlichen Postulate; in diplomatischem Gegenzug gelang es jedoch auch, den fürstlichen Vertragspartnern die Anerkennung der kurial-rechtlichen Prinzipien abzurufen, wenngleich zunächst nur auf dem Papier. Gerade der Dissens zwischen vertraglichen Vereinbarungen auf dem Papier und ihrem defizienten oder kirchlicherseits als defizient empfundenen staatlichen Vollzug förderte aber im europäischen Katholizismus massiv die Entstehung eines neuen, auch kämpferischen, kirchlichen Selbstbewusstseins in dezidiert Rückbindung an den von der „Sturmflut der Zeit“ umbrandeten, dieser trotzbenden „Felsen Petri“. Eine „ultramontane Bewegung“, von „unten“ initiiert, von „oben“ geleitet, brach sich Bahn. Und die zumeist jesuitischen oder jesuitisch geschulten Protagonisten dieses neuen, „papstzentrierten“ kirchlichen Selbstbewusstseins drängten, von den Wellen dieser Bewegung getragen, mit Rücken- deckung Roms und geradezu brachialer Gewalt innerkirchlich im Laufe des 19. Jahrhunderts zur Vorherrschaft. Sie dominierten mit ihrer absolut ahistorischen neuscholastischen „Theologie der Vorzeit“¹⁸ und papalistisch-ekkesiologischen Sicht die theologische Entwicklung, jede von ihrem „allein gültigen“ Denken abweichende geistige Regung, zumal alle vom aufgeklärten Denken angestoßenen philosophischen und theologischen Reflexionsansätze, als häretisch oder doch heterodox denunzierend und verfolgend. Es begann die Serie der römischen Theologenverurteilungen, die bis weit über das 19. Jahrhundert hinaus anhielten und der katholischen Theologie in allen ihren Disziplinen bis in das Vorfeld des Zweiten Vatikanums herein den Anschluss an die wissenschaftliche Entwicklung der Zeit und die Auseinandersetzung mit ihr versperren.

Dennoch war auf dem Boden des alten Reiches die Idee einer die neu geschaffenen „Landeskirchen“ verbindenden strukturellen Einheit des deutschen Episkopats unter Führung eines Primas zur Abwehr staatlicher Bevormundung keineswegs erloschen. Nach der Märzrevolution von 1848 gelang es dem Kölner Erzbischof Johannes von Geissel (1841/45–1864), einem durchaus autoritären und intransigenten, aber absolut romtreuen Oberhirten, die meisten seiner bischöflichen Amtskollegen für den ungewöhnlichen Plan einer gemeinsamen Konferenz zu gewinnen; denn seit den von den Königen und Kaisern einberufenen mittelalterlichen Reichssynoden hat es solche Zusammentritte der Bischöfe nicht mehr gegeben. Die Konferenz fand noch im

¹⁸ Die beiden Hauptwerke des in Rom einflussreichen Jesuiten Joseph Kleutgen (1811–1883) lauten: *Die Theologie der Vorzeit* verteidigt, 4 Bde., Münster 1853–1870, 2. Aufl. 5 Bde., Münster 1867–1874; *Die Philosophie der Vorzeit* verteidigt, 2 Bde., Münster 1860–1863.

Herbst desselben Jahres in Würzburg statt,¹⁹ und nach lebhaften Diskussionen befürwortete die Mehrheit – unter Federführung Döllingers – neben zeitgemäßen Reformen in Kirchenordnung und Liturgie (im Sinne einer stärkeren Berücksichtigung der Volkssprache) den Zusammenschluss der deutschen Bistümer, überzeugt davon, dass eine geeinte deutsche Kirche „in eine engere, festere und regelmäßige Verbindung mit dem allgemeinen *Centrum unitatis* treten“ und „die Einwirkung des apostolischen Stuhles auf die deutschen kirchlichen Verhältnisse [...] vielmehr erleichtern“ würde, „als dies bei dem gegenwärtigen Zustande der Zersplitterung und Vereinzelung geschehen kann.“²⁰ Die Frage der förmlichen Errichtung einer deutschen Nationalkirche mit primatialer Spitze wurde ausführlich diskutiert, aber wegen Uneinigkeit der Meinungen schließlich „die Nationalkirche ehrenvoll in den Akten der Versammlung begraben“. Man bat jedoch den Papst, er möge die Einberufung eines Nationalkonzils zur Verabschiedung der entsprechenden Beschlüsse genehmigen (und Döllinger als *spiritus rector* setzte zweifellos seine ganze Hoffnung darauf, dass ein Nationalkonzil das von ihm in die Konferenz eingebrachte Postulat einer von einem bevollmächtigten Primas geleiteten deutschen Nationalkirche erneut aufgreifen und beschließen werde). Doch mit solchem Antrag, obwohl einstimmig gestellt, „biß“ man in Rom auf Granit: Er stieß auf kategorische Ablehnung in der Form dilatorischer Behandlung.²¹ Der Gedanke überdiözesaner Verantwortlichkeit des Episkopats, überhaupt eines Eigenrechtes der „Kirchen in der Zerstreuung“ passte nicht in Pius' IX. Vorstellung von Kirche. Gar einen deutschen Primas zu dulden, war für Pius IX. und seine Kurie ein alarmierender Gedanke. Schon sah man „Febronius“ wieder auferstehen; Misstrauen griff um sich, und der Münchner Internuntius Carlo Sacconi (1808–1889) versäumte im Zusammenwirken mit dem Münchner Erzbischof Karl August Graf Reisach (1841/46–1856, † 1869), einem „Ultra“ extremster Sorte, keine Gelegenheit, dieses nach Kräften zu schüren. Die im Grunde vom Papst gemäßregelten Bischöfe, mit an erster Stelle der (als Primas vorgesehene) Kölner Erzbischof, beugten sich und wahrten fortan ängstlich die ihnen bedeuteten Grenzen ihrer Kompetenz, im nachhinein zusätzlich verunsichert durch einsetzende Mitbestimmungsbestrebungen ihres Klerus; denn ihr ebenfalls zuneh-

¹⁹ Die Akten der Würzburger Bischofskonferenz von 1848 sind abgedruckt in: *Acta et Decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis V, Friburgi Brigoviae 1879, 959–1141*. Zur Konferenz siehe ausführlich: Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte* VI/1 (wie Anm. 2), 495–500; Rudolf Lill, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen*, Freiburg 1964, 14–56, 125–133; Klaus Wittstadt, *Die erste deutsche Bischofskonferenz in Würzburg 1848*, in: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 60 (1998), 433–460; Otto Weiß, *Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909)*. Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus, Sankt Ottilien 1983, 838–840.

²⁰ Ignaz Döllinger, *Gutachten auf der Konferenz der deutschen Bischöfe zu Würzburg im Oktober und November 1848 abgegeben*, in: Joh[ann]. Jos[e]ph. Ign[az]. v[on]. Döllinger, *Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte*. Gesammelt und herausgegeben von F[ranz]. H[einrich]. Reusch, Stuttgart 1890, 53–71, hier 67f.

²¹ Pius IX. an Kardinal Schwarzenberg, Gaeta, 17. Mai 1849 (Datum Cajetae die 17. Maji Anno 1849 ...). *Collectio Lacensis* (wie Anm. 19), V 994–996.

mend autoritärer Führungsstil duldete „zwischeninstanzliche“ Mitsprache so wenig wie Papst und Kurie.²²

In diesem Klima innerkirchlich polarisierenden Misstrauens, innerkirchlicher Engführung und (gezielt vorangetriebener) geistiger Abschottung nach außen glückte es dem Papsttum und den Verteidigern seiner unvergleichlichen Vorrechte endlich, das durchzusetzen, wonach sie seit Jahrhunderten gestrebt: die volle konziliare Anerkennung des im „Charisma“ der Unfehlbarkeit gipfelnden *Primatus jurisdictionis* des Papstes über die ganze Kirche und jede Einzelkirche im Ersten Vatikanum (1869/70) – mit großem Bedacht zielgerichtet vorbereitet durch den von Bischöfen und Theologen in seiner Konsequenz nicht durchschauten Präzedenzfall der Dogmatisierung der *Immaculata conceptio Mariae* 1854 in päpstlichem Alleingang.²³ „Die römische Kirche“ – so lehrt das Konzil – „besitzt nach Anordnung des Herrn den Vorrang der ordentlichen Gewalt, und diese Gewalt der Rechtsbefugnis des römischen Pontifex ist eine wirklich bischöfliche und unmittelbare“ (*Docemus proinde et declaramus, ecclesiam Romanam, disponente Domino, super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum, et hanc Romani pontificis iurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse*). Und daraus folgend definierte der Papst, *sacro approbante Concilio*, „als von Gott geoffenbarten Glaubenssatz“: „Wenn der römische Pontifex in höchster Lehrgewalt spricht, das heißt, wenn er seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen waltend in höchster, apostolischer Amtsgewalt endgültig entscheidet, eine Lehre über Glauben oder Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, so besitzt er auf Grund des göttlichen Beistands, der ihm im heiligen Petrus verheißen ist, jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei endgültigen Entscheidungen in Glaubens- und Sittenlehren ausgerüstet haben wollte“ ([...] *sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastorem et doctorem munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit*). Man vergaß nicht, bei der Unfehlbarkeitsdefinition, wie oben bereits erwähnt, den gallikanischen Vorbehalt des *consensus ecclesiae* bei päpstlichen Lehrentscheidungen ausdrücklich zu verwerfen: *ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse*, und die

²² Roger Aubert, *Le pontificat de Pie IX (1846–1878)*, Paris 1952, 60f.; Lill, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen* (wie Anm. 19), 17–51; Jedin, *Handbuch* (wie Anm. 2), VI/1, 498–500; Manfred Weitlauff, *Von der Reichskirche zur „Papstkirche“*. Revolution, Säkularisation, kirchliche Neuorganisation und Durchsetzung der papalistischen Doktrin, in: ZKG 113 (2002), 355–402, hier 392–397; Karl Hausberger, *Reichskirche, Staatskirche, „Papstkirche“* – Der Weg der deutschen Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 2008, 211–214.

²³ Manfred Weitlauff, *Die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio (1854) und die Stellungnahme der Münchener Theologischen Fakultät [1975]*, in: ders., *Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, Stuttgart u. a. 2001, 19–247; Ulrich Horst, *Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Marias (1854). Vorgeschichte und Folgen*, in: Manfred Weitlauff (Hg.), *Kirche im 19. Jahrhundert*, Regensburg 1998, 95–114.

ganze (jedoch Torso gebliebene) dogmatische Konstitution über die Kirche (*Pastor aeternus*) mit der Schlussformel zu versehen: „Wer sich aber herausnehmen sollte, was Gott verhüten möge, dieser unserer Lehrentscheidung zu widersprechen, *anathema sit*“.²⁴

Nun war in der Tat „sehr einseitig“, unter Beiseiteschiebung aller geschichtlichen, d. h. von der kirchlichen Tradition her gebotenen Hemmungen, an denen noch auf dem Konzil von Trient (1545–1563) ein entsprechender römischer Vorstoß gescheitert war,²⁵ „die Verabsolutierung einer Richtung“ vorgenommen,²⁶ war die hierarchische Pyramide auf die Spitze gestellt, wie später der englische Jesuit George Tyrrell (1861–1909) formulierte.²⁷ Er wurde als „Modernist“ von seinem Orden ausgeschlossen, exkommuniziert und in den Tod getrieben. Gallikanismus und Febronianismus – „nach hiesigen [d. h. römisch-kurialen] Begriffen die ärgste aller Häresien“²⁸ – waren damit „erledigt“; die Entwicklung, die *Febronius* mit seinem Appell, zu den kirchlichen „Ursprüngen“ zurückzukehren oder wenigstens auf eine an ihrem „Maß“ orientierte kirchliche Verfassungsreform zu dringen, aufhalten wollte, ist über ihn hinweggegangen. Und mit dem vatikanischen Papst(doppel-)dogma schien auch die römisch-neuscholastische Theologie „dogmatisiert“.

Gleichwohl fürchtete man in Rom trotz des erfochtenen „Siegs“ die historische Kritik; denn gerade sie suchte man im, wie gesagt, geschlossenen katholischen Bereich mit allen zur Verfügung stehenden Disziplinarmaßnahmen zu unterdrücken. So entbrannte an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, als eine Reihe von Theologen sich wieder den modernen Wissenschaftsströmungen vorsichtig zu öffnen und deren Erkenntnisse und Methoden für ihre eigene Forschungsarbeit zu rezipieren wagte, der erbitterte innerkirchliche Streit um den „Modernismus“, nach der Verurteilungs-Enzyklika *Pascendi dominici gregis* Pius' X. (1903–1914) vom 8. September 1907 „Sammelbecken aller Häresien“.²⁹ In diesem Streit, einer systematischen Verfolgungsjagd gegen eine vermeintlich großangelegte „modernistische Bewe-

²⁴ Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi Pastor aeternus, in: Conciliorum oecumenicorum decreta (wie Anm. 12), 811–816.

²⁵ Klaus Ganzer, Gallikanische und römische Primatsauffassung im Widerstreit. Zu den eklesiologischen Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Trient [1989], in: Ders., Kirche auf dem Weg (wie Anm. 10), 282–334.

²⁶ Karl August Fink, Zur Geschichte der Kirchenverfassung, in: Concilium 6 (1970), 531–536, hier 534.

²⁷ Zit. in: Thomas Michael Looome, Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A contribution to an new orientation in modernist research, Mainz 1979, 58. Zu Georges Tyrrell und seinem Schicksal in der Modernismuskontroverse siehe: Peter Neuner, Der Streit um den katholischen Modernismus, Frankfurt a. Main–Leipzig 2009, 74–90.

²⁸ So nach dem Bericht des bayerischen Gesandten am päpstlichen Hof, Karl Graf von Tauffkirchen-Guttenburg (1826–1895), in einem privaten Brief an den bayerischen Ministerpräsidenten Otto Graf von Bray-Steinburg (1807–1899), Rom, 18. Mai 1870. Zit. in: Döllinger, Briefwechsel (wie Anm. 9), II. 383 Anm. 1.

²⁹ Iam systema universum uno quasi obtutu respicientes, nemo mirabitur si sic illud definimus, ut omnium haereseon conlectum esse affirmemus. Deutscher Text der Enzyklika in: Neuner, Der Streit (wie Anm. 27), 294–354, hier 335.

gung“,³⁰ die tatsächlich nie existierte, bekämpfte das kirchliche Lehramt gewiss eine „falsche“, d. h. vom (neu)scholastischen Denken abweichende Philosophie als Grundübel aller modernen „Irrtümer“; denn – so die Enzyklika – „voran geht der Philosoph; ihm folgt der Historiker; dann kommt der Reihe nach die innere Kritik und die Textkritik“ (*Praeit philosophus; illum historicus excipit; pone ex ordine legunt critice tum interna tum textualis*). Der eigentliche Kampf jedoch galt den Konsequenzen aus dieser „falschen Philosophie“: der kritischen Bibelexegese und Geschichtsforschung, insbesondere auf dem Gebiet der Alten Kirche, ihrer Anfänge und frühen Verfasstheiten sowie der Dogmenentwicklung (allein schon letzterer Begriff löste in „römischen Ohren“ Entsetzen aus, denn „Entwicklung“ der Dogmen, der Glaubenslehre der Kirche, gab es nicht, durfte es nicht geben: sie waren von allem Anfang „vorgegeben“).³¹ Es war ein von kurialen Schreckgespenstern und Phobien genährter lehramtlicher „Rundumschlag“ gegen die „liberale“ Moderne in nahezu allen ihren Spielarten, bis in die schönggeistige Literatur hinein, die man einem „Modernismus litterarius“ verfallen sah.³² absoluter Höhepunkt der päpstlichen Verurteilungsserie seit der Enzyklika *Mirari vos* Gregors XVI. (1831–1846) vom 5. August 1832. Die Zahl der Opfer war gravierend, von den persönlichen Schicksalen nicht zu reden; das Ende der „Modernisten“-Hetze war ein „Kahlschlag“ auf dem Gebiet katholischer Theologie: theologische „Friedhofsstile“, wie es Karl Rahner einmal formulierte.

Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs 1914, der mit anderen Problemen konfrontierte, ließ die „Modernismus“-Kämpfe abebben. In der Römischen Kurie aber war man längst intensiv damit beschäftigt, die lehramtlichen Beschlüsse des Ersten Vatikanums in verfassungsrechtliche Normen umzusetzen. Ergebnis dieser Arbeiten war der *Codex Iuris Canonici*, und dieses Rechtsbuch, das erste kodifizierte Recht der katholischen Kirche, wurde zu Pfingsten 1917, als zumal Europa im Krieg zerrissen war, promulgiert und 1918, als mit dem Ende des Kriegs in der Revolution die überkommenen Staatsverfassungen stürzten, in Kraft gesetzt; gleichzeitig wurden alle diesem neuen Kirchenrecht entgegenstehenden partikularen Rechte, mögen sie auch seit „unvordenklichen Zeiten“ in Geltung gewesen sein, außer Kraft gesetzt. Die entscheidenden verfassungsrechtlichen Bestimmungen finden sich in den *Tituli VII*

³⁰ Siehe dazu: Roland Götz, „Charlotte im Tannenwald“. Monsignore Umberto Benigni (1862–1934) und das antimodernistische „Sodalitium Pianum“, in: Manfred Weitlauff/Peter Neuner (Hgg.), Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag, St. Ottilien 1998, 389–438.

³¹ Siehe dazu: Looime, *Liberal Catholicism* (wie Anm. 27); Manfred Weitlauff, „Modernismus“ als Forschungsproblem. Ein Bericht [1982], in: Ders., *Kirche zwischen Aufbruch* (wie Anm. 23), 498–544; Otto Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995; Hubert Wolf (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, Paderborn u. a. 1998; Peter Neuner, Ein misslungener Versuch der Begegnung mit der Neuzeit. Die Modernismus-Kontroverse und ihre Folgen, in: Weitlauff, *Kirche im 19. Jahrhundert* (wie Anm. 23), 186–206.

³² Manfred Weitlauff, „Modernismus litterarius“. Der „Katholische Literaturstreit“, die Zeitschrift „Hochland“ und die Enzyklika „*Pascendi dominici gregis*“ Pius' X. vom 8. September 1907 [1988], in: Ders., *Kirche zwischen Aufbruch* (wie Anm. 23), 388–460; Klaus Unterburger, *Das Verhältnis der Zeitschrift „Hochland“ zum theologischen Modernismus während der ersten Jahre ihres Bestehens*, in: Weitlauff/Neuner, *Für euch Bischof* (wie Anm. 30), 347–388.

et VIII des *Liber secundus*, wonach dem Papst als Inhaber der *plena et suprema potestas iurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent* (can. 218) u. a. allein das Recht reserviert wird, 1. ein ökumenisches Konzil einzuberufen (zu suspendieren und aufzulösen), dessen Vorsitz zu führen, dessen Verhandlungsmaterien zu bestimmen und dessen Dekrete zu konfirmieren (can. 222), 2. die Bischöfe der ganzen Welt frei zu ernennen (can. 329 § 2: *Eos[scil. episcopos] libere nominat Romanus Pontifex*). Und konsequent nahm man das Entstehen neuer Staatsverfassungen in den einzelnen Ländern zum Anlass, bestehende Konkordate aufzukündigen und durch den Abschluss neuer Konkordate dem kodifizierten „vatikanischen“ Recht soweit immer möglich völkerrechtliche Anerkennung zu verschaffen. Am „glücklichsten“ ist dies im Bayerischen Konkordat von 1924 gelungen, das dem Papst die völlig freie Besetzung der bayerischen Bischofsstühle reservierte (und bis heute unverändert reserviert), weshalb ihm auch als „Musterkonkordat“ Vorbildfunktion zukam.

Während aber das Erste Vatikanum, genauer: der Papst im Ersten Vatikanum, immerhin noch gelehrt hatte, dass „der Vorrang der ordentlichen Gewalt“ der römischen Kirche, d. h. des Papstes, „über alle anderen Kirchen [...] der ordentlichen und unmittelbaren bischöflichen Jurisdiktionsgewalt, mit der die vom Heiligen Geiste gesetzten Bischöfe als Nachfolger der Apostel und als wahre Hirten die ihnen anvertrauten Herden weiden und leiten, jeder die seine, keinen Eintrag“ tue, „diese vielmehr vom obersten und allgemeinen Hirten anerkannt, gefestigt und verteidigt“ werde, präzierte Pius XII. (1939–1958) in seiner Enzyklika *Mystici corporis Christi* von 1943 diese Lehre folgendermaßen: Zwar leite jeder Bischof „als wahrer Hirte seine eigene ihm anvertraute Herde“; doch seien die Bischöfe „bei dieser Tätigkeit freilich nicht völlig eigenen Rechts, sondern der dem Römischen Pontifex gebührenden Gewalt unterstellt, wiewohl sie eine ordentliche Jurisdiktionsgewalt besitzen, die ihnen unmittelbar gleichfalls von diesem höchsten Pontifex erteilt“ werde (*id tamen dum faciunt, non plane sui iuris sunt, sed sub debita Romani Pontificis auctoritate positi, quamvis ordinaria iurisdictionis fruuntur, immediate sibi ab eodem Pontifice Summo impertita*).³³ Mit anderen Worten: Die bischöfliche Gewalt ist Ausfluss der päpstlichen Vollgewalt, ist von ihr abgeleitete Gewalt. Der Papst versteht sich demnach als souveränen Universalbischof der Kirche, die Bischöfe, weil von ihm, ausschließlich von ihm bevollmächtigt, sind *de facto* seine in seinem päpstlichen Weltbistum „vor Ort“ in seinem Auftrag wirkenden „Regionalbischöfe“. Diese papalistische Sicht findet in derselben Enzyklika ihre nicht mehr überbietbare Übersteigerung in der Aussage, „daß Christus und sein Stellvertreter auf Erden nur ein einziges Haupt ausmachen“, wie „Bonifaz VIII., Unser Vorgänger unvergesslichen Andenkens, durch das apostolische Schreiben *Unam sanctam* feierlich erklärt und seine Nachfolger diese Lehre immerfort wiederholt haben“ (*Unum solummodo Caput constituere Christum eiusque Vicarium, Decessor noster imm[emorabilis]*).

³³ Vollständiger lateinischer Text der Enzyklika *Mystici Corporis* vom 29. Juni 1943 in: *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale. Annus XXXV, Series II, Vol. X*, Vatikan 1944, 193–248, das Zitat 211f.; in deutscher Übersetzung: Anton Rohrbasser (Bearb.), *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, Freiburg/Schweiz 1953, 466–526, das Zitat 487.

Mem[oriae]. Bonifacius VIII per Apostolicas Litteras Unam Sanctam solemniter docuit, idque subinde Successores eius iterare non desiere unquam).³⁴ Alle diesen Sachverhalt beschwichtigenden Erklärungen, so die Kollektiverklärung des deutschen Episkopats von 1875,³⁵ sind demnach, wenn man den Wortlaut dieser Enzyklika ernst nimmt, hinfällig. Der Papst lehrt; den Theologen und Kanonisten bleibt es überlassen, die Erklärungen nachzuliefern – so die unausgesprochene Regel seit *Pio Nono*. Mit der Hilfskonstruktion einer Aufspaltung der ordentlichen bischöflichen Gewalt in „Weihegewalt“ (durch die Bischofskonsekration verliehen) und „Hirten-gewalt“ (vom Papst verliehen und grundsätzlich wieder entziehbar) versuchen sich Kanonisten und Theologen an einer „theologischen“ Lösung dieses in Wahrheit letztlich unlösbaren Problems.³⁶

Doch wenn auch die Entwicklung über *Febronius* weit hinweggegangen ist – wobei man bezüglich der über allen Zweifel erhabenen Legitimität dieser Entwicklung, zumal in Anbetracht des dafür in Anspruch genommenen Beistands des Heiligen Geistes, bei Beleuchtung der geschichtlichen „Hintergründe“ der rücksichtslos geschlagenen theologischen „Schlachten“ und ihrer Opfer schon ins Sinnieren kommen möchte, natürlich unter rein „historischem“ Aspekt –, so sind seine Hauptthesen über das zu bereinigende Verhältnis der als *centrum unitatis divino iure* mit dem *primatus iurisdictionis* ausgestatteten *ecclesia Romana* zu den *ecclesiae per totum orbem diffusae* und ihren „vom Heiligen Geist gesetzten“, ebenfalls mit *ordinaria ac immediata iurisdictionis potestas* ausgestatteten Bischöfen als Nachfolgern der Apostel keineswegs obsolet geworden. Vielmehr waren die damit verbundenen Postulate oder wenigstens Desiderate im Vorfeld und während des Zweiten Vatikanums Thema intensiver theologischer Diskussionen, auch im Plenum des Konzils, freilich ohne jeden Bezug auf *Febronius*, den man im einzelnen wohl gar nicht kannte, und mit geringer „Durchschlagskraft“ versehen. In den, allerdings von Selbstbespiegelungen aller Art durchsetzten „Erinnerungen“ Hans Küngs³⁷ beispielsweise finden sich dazu aufschlussreiche persönliche Erlebnisberichte. Da ist in der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* gewiss vom *collegium* oder *corpus* und *ordo* der Bischöfe die Rede, dem in der Kirche Autorität zugesprochen wird, allerdings nur in Gemeinschaft mit dem *pontifex Romanus* als seinem Haupt, niemals

³⁴ Acta (wie Anm. 33), 211; Rohrbasser (wie Anm. 33), 487. – Dass sich Pius XII. – im Jahr 1943! – hier ausgerechnet auf die Bulle *Unam sanctam* Bonifaz' VIII. vom 18. November 1302 beruft, verleiht der Aussage einen nochmals verschärfenden Akzent. Jürgen Miethke, *Unam sanctam*, in: LThK 10 (3²⁰⁰¹) 375.

³⁵ Kollektiverklärung des deutschen Episkopats und ihre Billigung durch Pius IX. (1875), in: Josef Neuner/Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. Herausgegeben von Karl Rahner, Regensburg 1961, 245–248.

³⁶ Zu den doch sehr gewundenen Erklärungsversuchen siehe beispielsweise: Karl Rahner/Joseph Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg–Basel–Wien 1961; Karl Rahner, *Über den Episkopat*, in: Ders., *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln u. a. 1965, 369–422; Ders., *Pastoraltheologische Bemerkungen über den Episkopat in der Lehre des II. Vaticanum*, Ebd. 423–431; Johannes Neumann, *Bischof. I. Das katholische Bischofsamt*, in: TRE 6 (1980) 653–682; Alfons Weiser, Hermann J. Pottmeyer und Peter Kramer, *Bischof*, in: LThK 2 (3¹⁹⁹⁴) 481–490.

³⁷ Hans Küng, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München–Zürich 2003; Ders., *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*, München–Zürich 2007.

ohne ihn, und „unbeschadet seiner primatialen Gewalt über alle Hirten und Gläubigen“; denn der *Romanus Pontifex* besitzt, wie sofort ausdrücklich bekräftigt wird, kraft seines Amtes als *vicarius Christi* und Hirte der ganzen Kirche *plenam, supremam et universalem potestatem, quam semper libere exercere valeat* (Art. 22). Und um jedem Missverständnis vorzubeugen, als ob mit der Anerkennung der Bischöfe als eines *collegium* oder eines *ordo*, „der dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt“, die absolute Vorrangstellung des Papstes tangiert würde, wurde „seitens der höheren Autorität“ dem Kirchenschema eine *Nota explicativa praevia* beigegeben, die die ungeschmälerte Geltung der lehramtlichen Entscheidung des Ersten Vatikanums über die päpstliche Vollgewalt nochmals nachdrücklichst unterstrich und u. a. ausdrücklich hervorhob, dass der Papst diese seine Vollgemacht „jederzeit nach Gutdünken (*ad placitum*) ausüben kann, wie es von seinem Amt gefordert wird“. Papst Paul VI. (1963–1978) praktizierte gerade diesen Anspruch während des Konzils häufig, durch Eingriffe in die Redaktion der Konzilstexte, durch Modifikation von Konzilsbeschlüssen und Zurücknahme von Vorlagen, durch Verbote, bestimmte aktuell drängende Fragen und brennende Probleme im Plenum des Konzils überhaupt zu diskutieren etc. Und der offen oder verdeckt agierende Apparat der Kurie hielt die Zügel des Konzils fest in Händen.

In der Tat rührte das Zweite Vatikanum den Jurisdiktionsprimat des Papstes als *plenitudo potestatis* über die ganze Kirche und jede Einzelkirche nicht im mindesten an (es durfte ihn nicht anrühren), mag man auch die Texte drehen und wenden und interpretieren, wie man will. Für die Bischöfe fand das Konzil im Grunde nur einige theologisch-kosmetische Wendungen, die man als bedeutende konziliare Aufwertung der Stellung und Autorität der Bischöfe in ihren Sprengeln und in der Gesamtkirche gefeiert hat, die aber kirchenrechtlich gänzlich folgenlos blieben. Von wenigen noch verbliebenen Ausnahmen (lediglich päpstlichen Zugeständnissen) abgesehen, werden sie vom Papst in der ganzen Weltkirche, zu deren absolutem „Monarchen“ er sich auf dem Ersten Vatikanum *sacro approbante concilio* erhoben hatte, völlig frei ernannt; sie sind in Wahrheit seine Vikare „vor Ort“ (im Übrigen seit dem Vatikanum II gehalten, bei Vollendung ihres 75. Lebensjahres dem Papst ihren Amtsrücktritt anzubieten); die seit Johannes Paul II. (1978–2005) zelebrierten päpstlichen Pastoralreisen um die ganze Welt machen dies geradezu augenscheinlich. Die von Zeit zu Zeit einberufenen Bischofssynoden sind Diskussionsgremien ohne jede Entscheidungskompetenz. Auch die regionalen Bischofskonferenzen, als bischöfliche Kollegialorgane nunmehr rechtlich institutionalisiert (can. 447–459 CIC 1983), sind in ihrer Kompetenz zu Beschlussfassungen eng begrenzt und in ihren Entscheidungen von der Zustimmung Roms abhängig, und da auch die Weihbischöfe in der Regel stimmberechtigte Mitglieder dieser Konferenzen sind und deren Mehrheit ausmachen, können diese jederzeit ein Gegengewicht gegen die Diözesanbischöfe bilden. Aber selbst dort, wo noch ein sehr eingeschränktes Bischofswahlrecht erhalten werden konnte (wie im Preußischen Konkordat von 1929 und im Badischen Konkordat von 1933) oder ein Listenverfahren gilt, ist man vor „außerordentlichen“ päpstlichen Eingriffen keineswegs gesichert, wie 1988 die Nachfolgeregelung auf der erzbischöflichen Kathedra von Köln oder allerneuestens (2009) die Bestellung eines Linzer Weihbischofs, hier an der eingereichten Liste vorbei, belegen – nur dass letztere Bestellung erstmals den erklärten Widerstand von „Klerus und Volk“ provo-

zierte und zurückgenommen werden musste. Ob daraus und aus anderen Unverständnis und Widerspruch auslösenden jurisdiktionell-primatialen Akten und Entscheidungen (Besetzung von Bischofsstühlen) des gegenwärtigen Papstes möglicherweise, und wo immer, irgendwelche Konsequenzen entstehen, wird die Zukunft weisen. Auf's Ganze gesehen erweckt die kuriale Politik seit längerem den Eindruck einer betonten Rückwendung zu den Prinzipien des Ersten Vatikanums, die freilich – liest man die Texte des Zweiten Vatikanums nur genau – nie modifiziert, geschweige denn aufgehoben worden sind. Dies betrifft die verfassungsrechtliche Perspektive; dass das letzte Konzil unter anderen Aspekten einen hoffnungsvollen Aufbruch geschafft und Bahn brechend gewirkt hat, auf der es kein Zurück mehr geben kann, in der Anerkennung der Religionsfreiheit, im positiven Verhältnis zwischen Kirche und Judentum, im ökumenischen Dialog, steht außer Zweifel.

Mit Blick auf die kirchliche Verfassungsentwicklung seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ist eine eingehendere Lektüre der Schriften des *Febronius* trotz manch nötiger, auch zeitbedingter, Abstriche an seinen Thesen durchaus aufschluss- und lehrreich. Somit ist sehr zu begrüßen, dass nunmehr zwei wichtige *Febronius*-Schriften, wenn auch lediglich im Faksimile-Abdruck ihrer Erstausgaben und nicht in kritischer Edition, wieder leicht greifbar sind. Dafür hat sich der Herausgeber den Dank aller Interessierten, zumal aller, die sich mit der Verfassungsgeschichte der alten Reichskirche in der Frühen Neuzeit beschäftigen, verdient. Freilich sind die drucktechnischen Möglichkeiten inzwischen so verfeinert, dass der Verlag mit etwas Mehraufwand möglicherweise ein schärferes, durchgehend besser lesbares Schriftbild hätte herstellen können. Die historische Einleitung des Herausgebers, in beiden Bänden gleichlautend, bietet dem Leser zweifellos eine gute Hinführung zum Verständnis des *Febronius* und seines Anliegens, wenngleich Spuren der Flüchtigkeit in manchen Zitationen im Anmerkungsteil nicht zu übersehen sind. Vor allem aber springt gleich beim ersten Blick auf den zweiten Band in die Augen, dass der Titel *Justini Febronii commentarius in suam retractationem* (1781) sowohl auf dem Umschlag, den ein schönes Farbporträt Hontheims ziert, und Titelblatt als auch auf dem Vorblatt vor der Edition unkorrekt wiedergegeben ist (*retractionem* statt *retractationem*).

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Prof. David d'Avray FBA
Department of History
University College London
Gower Street
London WC1E 6BT
United Kingdom

Dr. Julia Walworth
History of the Book
Merton College
Merton Street
Oxford OX1 4JD
United Kingdom

Dr. des. Aloysia Elisabeth Jostes
Julius-Hart-Str. 10
48147 Münster

Dr. Stefan Michel
Theologicum
Fürstengraben 6
07743 Jena

Br. Franziskus Dr. Christoph Joest
Hof-Gnadenthal 19a
65597 Hünfelden

Prof. Dr. Manfred Weitlauff
Hermann-Löns-Straße 9
86161 Augsburg

Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 03/2010:

Kerstin Hitzbleck, Alte Fragen und neue Autoritäten. Die Entwicklung der Rechtsprechung zum Benefizialrecht in den Entscheidungen des päpstlichen Gerichts im 14. Jahrhundert

Thomas Woelki, Die Kartäuser und die Frage des Konziliarismus auf dem Basler Konzil

Hanns Peter Neuheuser, Liturgische Großveranstaltungen als kirchengeschichtliche Ereignisse. Impulse einer deutschen Teilkirche für die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums

Thomas Auwärter, Ein Atheist auf der Kanzel? Die Kontroverse um Albert Kalthoffs Beitritt zum Deutschen Monistenbund

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Dominik Fugger/Andreas Scheidgen (Hrg.): *Geschichte des katholischen Gesangbuchs*, Mainzer Hymnologische Studien, Bd. 21, Tübingen: Francke Verlag 2008, 273 S., Geb., ISBN 978-3-7720-8265-8.

Der vorliegende Band eröffnet breiten Zugang zu einem Gebiet, das bisher allenfalls in kleinen Ausschnitten bekannt war. Das Augenmerk der hymnologischen Forschung richtete sich lange vornehmlich auf die protestantische Gesangbuchgeschichte; die katholische Seite blieb darüber vernachlässigt. Möglich wurde die *Geschichte des katholischen Gesangbuchs* nun durch die Arbeit des Mainzer DFG-Projekts „Gesangbuchbibliographie“, das von 1999 bis 2008 über 28000 Gesangbücher in einer großen Datenbank erschlossen hat. Ziel des (letztlich wohl unabschließbaren) Projektes ist die Erfassung sämtlicher deutschsprachiger Gesangbücher von der Erfindung des Buchdrucks bis heute. Die Datenbank hat sich bereits als wertvolles Instrument der hymnologischen Forschung etabliert und ist online über den Suchbegriff „Gesangbuchbibliographie“ leicht erreichbar. Etwa ein Fünftel der erfassten Gesangbücher (rund 6.000) ist katholischen Ursprungs. Dieser umfangreiche Bestand ermöglicht zum ersten Mal einen breiten Überblick über die Entwicklung des katholischen Gesangbuchs in unterschiedlichen Epochen und Regionen und wird in den Artikeln des nun erschienenen Bandes von insgesamt sieben Mitarbeitern der „Gesangbuchbibliographie“ in übersichtlicher, gut strukturierter Form gesichtet und ausgewertet.

Die beiden Hauptteile sind an den beiden möglichen Untersuchungsachsen orientiert: Zeit und Raum. Durch ihre wechselseitige Ergänzung entsteht ein differenziertes Bild von der komplexen, da lange Zeit sehr kleinräumigen Gesangbuchlandschaft in ihrem historischen Wandel. Der erste Teil ist chronologisch aufgebaut und stellt in fünf Artikeln fünf übergreifende Epochen der Gesangbuchgeschichte dar, beginnend mit dem Reformationsjahrhundert und endend mit dem Einheitsgesangbuch *Gotteslob* (1975). Knüpfen

die Herausgeber der ersten katholischen Gesangbücher, Michael Vehe (Leipzig 1537) und Johann Leisentritt (Bautzen 1567), noch deutlich an reformatorische Vorbilder wie das Klugsche oder das Babstsche Gesangbuch an (vgl. Kapitel 1, Andreas Scheidgen), so stellten die katholischen Gesangbücher der Barockzeit – ausgehend von Konstanz (1594), Köln (1599) und Mainz (1605) – unter Federführung der Jesuiten die konfessionelle Abgrenzung in den Vordergrund. Allerdings wurde auch weiterhin auf protestantisches Liedgut zurückgegriffen (vgl. Kapitel 2, Andrea Neuhäus). Mit der Aufklärung, die in den Gesangbüchern erst ab etwa 1770 Einzug zu halten beginnt, verbindet sich ein fast vollständiger Abbruch der bisherigen Liedtradition zugunsten neuer Autoren wie Ignaz Franz oder neuer Werke wie dem sog. „Landshuter Gesangbuch“ (1777) von Franz Seraph Kohlbrenner (vgl. Kapitel 3, Dominik Fugger). Im 19. Jahrhundert wurde diese Ära einer restaurativen Kritik unterzogen: Heinrich Bone (*Cantate*, Mainz 1847) und später die Jesuiten Joseph Mohr und Guido Maria Dreves propagierten, unterstützt von der aufkommenden hymnologischen Forschung, die Rückbesinnung auf „die alten Lieder“. Von bischöflicher Seite wurde zeitgleich die Vereinheitlichung des Kirchengesangs in Diözesangesangbüchern vorangetrieben (z. B. Rottenburg 1837), die gegen Ende des 19. Jahrhunderts ebenfalls zunehmend restaurativ beeinflusst wurden (vgl. Kapitel 4, Andreas Scheidgen). Die wirkmächtige Sammlung *Kirchenlied* (Düsseldorf 1938) führt die restaurativen Tendenzen weiter, verbunden mit Einflüssen aus der Jugend- und der liturgischen Bewegung. Ihr Repertoire findet sich noch zu einem großen Teil im *Gotteslob* wieder, dem diözesanübergreifenden Einheitsgesangbuch, das sich aber auch um eine von Hermann Kurzke als „neoaufklärerisch“ eingestufte Erneuerung bemüht (vgl. Kapitel 5, S. 57).

Die Hauptlinien sind damit im chronologischen ersten Teil gezogen. Der regional orientierte zweite Teil bietet dazu freilich mehr als nur eine Aufreihung derselben Informationen

in die andere Richtung. Durch die Herausarbeitung der regionalen Schwerpunkte in sieben Artikeln gewinnt die Darstellung vielmehr entscheidend an Plastizität. Dabei gelingt es den Herausgebern, die zersplitterten Territorien zu Regionen zusammenzufassen, zugleich aber auch die zahlreichen Binnendifferenzierungen und Interdependenzen zu berücksichtigen. Ein erster Abschnitt (Kapitel 6, Andreas Scheidgen) betrachtet die Entwicklung der west- und nordwestdeutschen Bistümer im Umkreis des seit der Frühzeit überaus produktiven Zentrums Köln (u. a. Paderborn, Münster, Hildesheim), ein zweiter das Gebiet um Main und Mosel mit dem Zentrum Mainz (daneben Würzburg, Bamberg, Trier u. a.; Kapitel 7, Andreas Scheidgen). Die Bistümer im Südwesten des deutschen Sprachraums (Kapitel 8, Dominik Fugger/Christiane Schäfer) bieten ein territorial besonders zerklüftetes Bild, das nach 1803 ganz neu strukturiert wurde – mit Auswirkung auch auf die Gesangbuchgeschichte. Die Darstellung berücksichtigt hier auch die deutschsprachigen Gesangbücher aus der Schweiz, dem Elsass und Lothringen. Während der Artikel über Bayern (Kapitel 9, Andrea Neuhaus) etwas knapper ausfällt, kommen die Habsburgischen Lande besonders ausführlich zu Wort, bis hin zu den Gesangbüchern für die deutschsprachigen Katholiken im heutigen Ungarn, Rumänien, Kroatien, in der Slowakei und der Ukraine (Kapitel 10, Sonja Ortner). Auch der Beitrag über die Böhmisches Länder (Kapitel 11, Jan

Kvapil) präsentiert eine faszinierende Materialfülle. Ein Artikel zur eher spärlichen Produktion der nord- und ostdeutschen Diaspora (Kapitel 12, Hermann Kurzke) und ein Personen- und Ortsregister schließen den Band ab.

Die von den Herausgebern gewählte Darstellungsweise vermag zu überzeugen: Jedem Beitrag ist eine ausführliche Bibliographie der erwähnten Gesangbücher beigegeben, die meist durch hilfreiche Zwischenüberschriften strukturiert wird. Damit bietet nicht nur der Text eine Lesehilfe zur Bibliographie, sondern auch umgekehrt. Das Konzept geht auf: Die fachkundige Auswahl von Gesangbüchern schlägt eine nützliche Schneise in die Datenfülle, die jedem Leser über die Onlinedatenbank zugänglich und zum weiteren Studium empfohlen ist. Dass Forschungsliteratur meist nur sparsam und nur in Fußnoten, nicht zusammenfassend angegeben wird, mag mancher bedauern; der Anspruch und das Verdienst des Bandes liegen aber in der Erschließung von Quellen, für die zudem weithin noch kaum Literatur vorhanden ist. Der materialreiche Band wird sich für die weitere Erforschung katholischer Gesangbücher mit Sicherheit als Basis und Standardwerk etablieren. Mit Spannung darf nach diesem Band die im Vorwort von Hermann Kurzke in Aussicht gestellte Gesamtdarstellung der Gesangbuchgeschichte für den protestantischen Raum erwartet werden.

Tübingen

Lukas Lorbeer

Alte Kirche

Theofried Baumeister: Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum, Rom – Freiburg – Wien: Herder 2009 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplement-Bd. 61), geb., 352 S., ISBN 978-3-451-27141-0, € 88,-.

Zeitgleich mit seiner Emeritierung legt der römisch-katholische Mainzer Patristiker B. einen Band mit gesammelten Studien vor, die seine Arbeitsschwerpunkte widerspiegeln: einerseits das Martyriumverständnis der frühen Christen, andererseits die hagiographische Literatur der späteren Antike und – beide Perspektiven verbindend – die koptische Hagiographie. Die 28 hier abgedruckten Aufsätze sind zwischen 1974 und 2007 entstanden; der neueste Text über „Konstantin der Große und die Märtyrer“ (Nr. 11) war zugleich der Anlass, die Vorarbeiten zu sammeln, die in

diese umfangreiche Studie eingeflossen sind (vgl. das Vorwort, S. 7). Wer sich zumal über die Martyriumstheologie des frühen Christentums informieren will, findet kaum ein besseres Kompendium, das dem von B. erarbeiteten Quellenband in der Reihe „*Traditio christiana*“ (1991) zur Seite tritt. Was B. sonst noch geschrieben hat, erfährt man in der Bibliographie (S. 327–342), allerdings nur bis 2006, während bibliographische Nachträge zu den Aufsätzen z. T. noch bis 2008 aufgenommen sind. Ein Register erschließt den Band.

B.s. Aufsätze sind durchweg gut lesbar, frei von modischem Slang und überbordenden Theorieapparaten, vielmehr bewegt von eigenen Faszination an den Quellen und zugleich um Verständlichkeit über den Zirkel der engsten Fachkollegen hinaus bemüht. Das wird vor allem in den koptologischen Beiträgen deutlich, die dieses komplexe, von immensen Quellen- und Editionsproblemen

belastete Forschungsfeld transparent machen. Dass die Beiträge aus ganz unterschiedlichen Kontexten stammen und dabei immer wieder auf die gleichen Fragen – z. B. die Einleitungsfragen zum Polykarmartyrium oder die Herleitung des christlichen Martyriumsverständnisses aus jüdischen Wurzeln – stoßen, macht sich bei der Lektüre leider als störend bemerkbar. Mag sein, dass nur wenige Leser einen Sammelband von vorne bis hinten studieren. Aber was auf der einen Seite den Charme einer solchen Kollektion ausmacht, nämlich die Gedankenentwicklung des Vf.s über die Jahre hinweg nachvollziehen zu können, resultiert auf der anderen Seite in zahlreichen Redundanzen – und in dem Wunsch, der Autor möge sich doch der Mühe unterziehen, der Sammlung der Quellen (s. o.) und den zahlreichen Einzeluntersuchungen eine monographische Synthese folgen zu lassen. Denn was Monographien zum Martyriumsverständnis aus der deutschen Patristik angeht, ist man immer noch auf die Klassiker von Hans von Campenhausen (1936, ²1964), Norbert Brox (1961) und B.s eigene Qualifikationsschriften (1972, 1980) angewiesen.

In der Tat laufen in dem o. g. Konstantin-Beitrag einige wichtige Linien zusammen: Schon in der Auseinandersetzung mit den Donatisten rezipierte die kaiserliche Kanzlei (wohl 315) den *terminus technicus* „martyr“ (S. 115), ohne dass dieser restriktiv nur für die *Blut*-Zeugen verwendet worden wäre – im 4. Jahrhundert geriet die Terminologie allgemein wieder in Bewegung, insofern auch die Asketen als „lebende“ bzw. „lebenslange Märtyrer“ verstanden werden konnten (z. B. Antonius in Athanasius' *Vita Antonii*). B. verfolgt die Belege für das Martyrium bis zu Konstantins *Oratio ad sanctorum coetum* (S. 121 f.) und bis in die römische Bautätigkeit des Kaisers (vgl. die instruktive Skizze auf S. 123–131) sowie bis zur vielfach verhandelten Frage seiner Grablege in der konstantinopolitanischen Apostelkirche, in der B. Euseb folgen möchte, wonach Konstantin eine „Stätte der Apostelverehrung“ habe schaffen wollen (S. 134 f.). Freilich bleibt eine Ambivalenz insofern bestehen, als Konstantin anders als ein Durchschnittschrist nicht mehr von der Fürsprache der Apostel und Märtyrer profitieren kann und braucht, da er durch seine Taufe *de facto* diesen gleichgestellt wird (S. 136).

Widmen sich die vorangehenden Beiträge meist dem 2. und 3. Jahrhundert (etwa Polykarp, Justin, den Märtyrern von Lyon und Vienne oder auch dem weniger bekannten ägyptischen Bischof Phileas, dessen Martyrium erstaunlich divergent überliefert wird [Nr. 10]), so geht B. in den folgenden Beiträgen beson-

ders auf ägyptische Themen der Hagiographie ein, so z. B. auf die Überlieferung des Martyriums von Philemon und Apollonius, auf die Spezifika der anonymen *Historia monachorum in Aegypto* und auf „ägyptisches Lokalkolorit“ z. B. bei Johannes Cassian (Nr. 17). Im Abschnitt „Heiligenverehrung“ – wo verständlicherweise der große RAC-Artikel von 1988 zu diesem Thema nicht aufgenommen worden ist – finden sich schließlich Studien zur Bestattungs- und Mumifizierungspraxis im christlichen Ägypten (in der *Vita Antonii* versucht der Heilige zu verhindern, dass er inskünftig auf einem Gestell im Haushalt eines begüterten Christen als Mumie ausharren muss – von diesem Ansinnen weiß jedenfalls Hieronymus in seiner *Vita Hilarionis*, vgl. S. 260). Hinzu kommen Miniaturen zur Umwidmung des Isis-Tempels von Philae in eine Stephanuskirche (Nr. 24) und zur Gestalt des Nubiens Theodor, einem Vorläufer des Drachentöters Georg (Nr. 25). Der Blick geht auch über Afrika hinaus und richtet sich auf die römische Praxis des Märtyrergedenkens (Nr. 26) sowie auf die Michaelsverehrung im Westen (Nr. 27, 28). Es gäbe eine ganze Reihe von Linien nachzuzeichnen und zu verbinden, um die Hagiographie und Heiligenverehrung in den Umbrüchen der Spätantike als Medium von Kontinuität und Innovation zu beschreiben. B.s Studien legen einen guten Grund dafür – den *status quaestionis*, aber auch manche offenen Fragen dokumentiert der vorliegende Band in wünschenswerter Klarheit.

Göttingen

Peter Gemeinhardt

Klaus M. Girardet: *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, ²2007, 204 S., geb., ISBN 978-3-534-19116-1.

Wenn ein Buch binnen eines Jahres eine weitere Auflage erhält, deutet das auf die große Nachfrage und das rege Interesse am Thema hin. Im Fall des vorliegenden Werkes „Die Konstantinische Wende“ von Girardet mag der 1700. Jahrestag des Herrschaftsantritts Konstantins d. Gr. bzw. seiner Usurpation am 25. Juli 306 in nicht geringem Umfang dazu beigetragen haben.

Die zweite, durchgesehene Auflage von 2007 druckt die Fassung von 2006 unverändert nach. In einem Anhang zum ursprünglichen Vorwort wird inzwischen erschienene Literatur nachgetragen (S. 7 f.). Zusätzlich hat der Autor die Bibliographie um einen eigenen, im Druck befindlichen Aufsatz mit dem Titel „Vom Sonnen-Tag zum Sonntag. Der *dies solis*

in Gesetzgebung und Politik Konstantins d. Gr.“ erweitert (S.169); der Aufsatz ist inzwischen erschienen in: ZAC 11, 2007, 279–310. Ebenfalls hat der Autor gegenüber der ersten Auflage die bibliographischen Angaben seines Aufsatzes „Konstantin und das Christentum: Die entscheidenden Jahre 310–314“ präzisiert; der Aufsatz trägt am angegebenen Fundort jedoch den Titel „Konstantin und das Christentum: Die Jahre der Entscheidung 310 bis 314“.

Der Haupttext ist bis auf kleinere Korrekturen unverändert geblieben, wie Girardet selber angibt (S.7); allerdings sind dem Autor nicht alle Fehler und Versehen bei der Durchsicht aufgefallen und deshalb auch nicht berichtigt worden (vgl. die Liste in der Rezension von Erich Kettenhofen in: ZAC 12, 2008, S.349).

Das Buch an sich versammelt zwei Aufsätze, die ursprünglich schon 1998 in Sammelbänden erschienen sind und nun mit Korrekturzusätzen die beiden Hauptkapitel bilden.

Kap. A „Christliche Kaiser vor Konstantin d. Gr.“ (S.13–38) ist ursprünglich abgedruckt in: *Imperium Romanum. Studien zu Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag*, hg. v. P. Kneissl u. V. Losemann, Stuttgart 1998, 288–310. Girardet weist hier mittels kritischer Betrachtung angeführter Quellen die These zurück, es habe schon vor Konstantin d. Gr. christliche Kaiser bzw. Kaiser, die mit dem Christentum sympathisierten, gegeben.

Kap. B „Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich – Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantins d. Gr.“ (S.39–155) findet sich ursprünglich in: *Die Konstantinische Wende*, hg. v. E. Mühlenberg, Gütersloh 1998, 9–122. Angesichts der breit gefächerten Meinungen über Konstantins Haltung dem Christentum gegenüber (z.B. Abstammung von einem christlichen Elternhaus; kontinuierlichem Entwicklungsprozess hin zum Christentum, der erst mit der Taufe auf dem Sterbebett abgeschlossen war; Förderung des Christentums aus rein religionspolitischem Kalkül ohne religiöse Hinwendung zum Christentum) versucht Girardet zu zeigen, dass „alle – buchstäblich alle – Grundsatzentscheidungen für eine vom Kaiser intendierte christliche Zukunft des römischen Weltreiches bereits in diesem Jahr [312] bzw. im Herbst und Winter 312/313 gefallen bzw. bekannt gemacht worden sind“ (S.48). Für Girardet ist nach der Schlacht an der Milvischen Brücke und dem Sieg über Maxentius am 28. Oktober 312 offen erkennbar, dass bei Konstantin ein „qualitativer Sprung“ stattgefunden hat. So habe Konstantin bei seinem Einzug in Rom am 29.

Oktober 312 das traditionelle Götteropfer verschmäht und 313 auf die Durchführung der Säkularfeiern verzichtet, hinreichende Indizien, die auf Konstantins Bekehrung vom Heidentum zum Christentum verwiesen. Das weitere religionspolitische Agieren Konstantins und seine Förderung des Christentums gründeten deshalb auch nicht in bloßer Berechnung, sondern entsprängen der religiösen Wende, die sich bei Konstantin selber vollzogen habe.

Girardets anregend geschriebene Überlegungen, die sich kritisch mit den antiken Quellen und der Forschungsliteratur auseinandersetzen, haben ein hohes Maß an Plausibilität, doch muss der Autor angesichts der vielfältigen Konstantin-Bilder selber zugeben: „Einigkeit wird sich vermutlich nie erzielen lassen“ (S.8).

Man darf schon gespannt sein, wenn sich am 28. Oktober 2012 der Sieg Konstantins an der Milvischen Brücke zum 1700. Mal jährt und um diesen Termin herum gewiss Konstantins Stellung zum Christentum Thema zahlreicher Aufsätze und Studien sein wird, wie Girardets Sicht aufgegriffen, rezipiert und kritisiert werden wird.

Stuttgart

Felix Thome

Goltz, Andreas, *Heinrich Schlange-Schöninghen* (Hrg.): *Konstantin der Große*. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten, Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 66, Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 2008, 314 S., Geb., ISBN 978-4-412-20192-0

Das Jubiläumsjahr 2007 hat zwei Bände hervorgebracht, die sich der Rezeption Konstantins in Mittelalter und Neuzeit widmen. Nur hinweisen kann ich hier auf *Klaus M. Girardet* (Hrg.), *Kaiser Konstantin der Große*. Historische Leistung und Rezeption in Europa, Bonn 2007 (dazu meine Rezension HZ 287, 2008, 114–116); in einigen Fällen handelt es sich in beiden Bänden um die gleichen Autoren.

Albrecht Berger, „Legitimation und Legenden. Konstantin der Große und sein Bild in Byzanz“ (5–21), schildert die langen Entwicklungen, deren es bedurfte, bis der Kaiser in der Erinnerung Ostroms zum vorbildlichen orthodox-christlichen Herrscher und schließlich zum Heiligen geworden war. Es waren Lebensbeschreibungen vom 8. bis zum 10. Jahrhundert, die dieses Bild prägten, und es war vor allem die Auffindung des Heiligen Kreuzes durch Konstantins Mutter Helena, die beider Bild in der Ikonographie der Orthodoxen Kirche bis heute bestimmt. Die Studie von Marilena Amerise, „Das Bild Konstantins des

Großen in der *Bibliothèque* des Photios“ (23–34), konzentriert sich auf diesen wichtigen Text des 9. Jahrhunderts, in dem die Geschichte des Heiligen von eventuellen Sympathien des Kaisers für den Arianismus gereinigt wird.

Grundlegend hinsichtlich der Breite des untersuchten Zeitraums, der Fülle der behandelten Quellenzeugnisse und der Dichte der Argumentation ist der Beitrag von Jürgen Miethke, „Die ‘Konstantinische Schenkung’ in der mittelalterlichen Diskussion. Ausgewählte Kapitel einer verschlungenen Rezeptionsgeschichte“ (35–108). Es ging bei dieser Diskussion nicht um eine verformte Erinnerung, sondern darum, die vorliegende Tradition auf die eigene Situation hin zu befragen. Wir haben es mit der Geschichte einer Rezeption zu tun, „die stets neue Aktivität und Spontaneität der Rezipierenden voraussetzt, nicht mit einer schlichten Kette von Traditionen“ (72). Dieses Fazit Miethkes gilt sicherlich auch für andere Themen und andere Zeiträume, auch wenn es nicht immer so klar formuliert wird wie von ihm. Den mittelalterlichen Teil runden die Studien von

Heike Johanna Mierau, „Karl IV. Im Zeichen des ‘wahren’ Kreuzes. Konstantin als Vorbild für einen spätmittelalterlichen Kaiser“ (109–138) und Paul Dräger, „Die ‘Historie über Herkunft und Jugend Constantins des Großen und seine Mutter Helena’. Zur Wirkungsgeschichte einer Legende“ (139–160), ab. Mierau verortet die Wurzeln der Konstantin-Stilisierung des luxemburgischen Herrschers in Trier. Erneut wird Konstantins heilsgeschichtliche Bedeutung mit dem Kreuz in Zusammenhang gebracht. Karl IV. verehrte das Kreuz und sah den Zugang zum göttlichen Heil bei den Kaisern, die dieses Symbol ihres Gottesgnadentums ebenso hüteten, wie die Päpste die Konstantinische Schenkung. Paul Dräger stellt eine Legende vor, die vielleicht im 12. bis 14. Jahrhundert entstanden ist (dazu seine gleichnamige Monographie, Trier 2005).

Rolf Quednau, „Ein römischer Kabinettsschrank mit Szenen Konstantins des Großen für Kaiser Leopold I. in Wien. Zum Nachleben Konstantins d.Gr. im Bild“ (161–210), leitet mit seinem Beitrag über ein Möbelstück der Zeit um 1660 den neuhistorischen Teil ein. Imperiale Sieghaftigkeit und christliche Frömmigkeit verbinden die beiden Kaiser miteinander. Heinrich Schlang-Schöningen, „Der Bösewicht im Räuberstaat“. Grundzüge der neuzeitlichen Wirkungsgeschichte Konstantins des Großen“ (211–262), behandelt Konstantin bei Voltaire, Schläger, Gibbon, Wagner, Grillparzer, Burckhardt (dazu auch Hartmut Leppin, Konstantin der Große und das Christentum bei Jacob Burckhardt [263–276]),

Ranke und Mommsen, um anschließend kurz auf das 1913, 1.600 Jahre „Mailänder Edikt“, einzugehen, das für Papst Pius X. Anlaß für einen Jubiläumsablaß war. Die Vorbereitungen für 2013 sind im übrigen bereits im Gange. Schlang-Schöningens ergänzt damit seinem Beitrag „Das Bild Konstantins in der französischen Aufklärung“ in dem oben genannten Sammelband Girardets (163–175). Den vorliegenden Band beschließt Andreas Goltz, „Der ‘mediale’ Konstantin. Zur Rezeption des ersten christlichen Kaisers in den modernen Medien“ (277–308). Auch hier verweise ich auf den Sammelband von Girardet (193–204), in dem Goltz darlegte, warum der Kaiser „(K)ein Held für Kino und Fernsehen“ war. Da für die Medien wie den Film der Erfolg wesentlich auf einer emotionalen Bindung und Identifikation des Rezipienten mit der Hauptfigur beruht, stellt dies ein Handicap für die Beschäftigung mit Konstantin dar, der als Mörder seiner Frau und seines Sohnes in heutigen wissenschaftlichen und populären Darstellungen weit von einem Sympathieträger entfernt ist.

Die Tatsache, daß alle Beiträge Anmerkungen und eine ausführliche Bibliographie enthalten, macht den Sammelband zu einem wichtigen Arbeitsinstrument. Und mit dem Beitrag von Miethke enthält er eine Musterstudie für zukünftige vergleichbare Arbeiten.

Hennepf

Manfred Clauss

Leitbilder im Spannungsfeld von Orthodoxie und Heterodoxie, hg. von Jürgen Dummer/Meinolf Vielberg (Alturumswissenschaftliches Kolloquium, Bd. 19), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2008, kart., 178 S., ISBN 978-3-515-09241-8

Das Jenaer DFG-Graduiertenkolleg „Leitbilder in der Spätantike“ produziert seit 1999 in schöner Regelmäßigkeit Sammelbände mit Vorträgen, die im Rahmen des Kollegs als Gastvorträge gehalten wurden – leider dürfte der vorliegende Band zu den letzten gehören, ist das Graduiertenkolleg nach Erreichen der Höchstförderdauer 2008 doch ausgelaufen. Sechs Aufsätze unterschiedlichen Zuschnitts bietet der anzuzeigende Band, wobei nur vier Beiträge tatsächlich mit Orthodoxie und Heterodoxie zu tun haben. Kurioserweise spricht die Einleitung der Herausgeber nicht, wie der Buchtitel, von Heterodoxie, sondern von Häresie und Häretikern, und zwar im Gegensatz zu dem, „was die Kirche orthodoxer Observanz in ihrem im Laufe der Zeit gewachsenen und immer wieder verteidigten Verständnis von Bekenntnis und Lehre für richtig erachtete“ (S. 7). Tatsächlich bestand

von Anfang an nicht *eine* orthodoxe Kirche, sondern eine Pluralität von Kirchen, die zwar gegen gemeinsame Feinde (Häretiker), aber eben auch miteinander über ihre Orthodoxie herzhafte stritten, so dass die frühe Kirche durchaus als Konglomerat von Heterodoxien beschrieben werden könnte.

Dies zu behaupten heißt zugleich, mit Judith M. Lieu („Gedächtnis und Identität: Die frühchristliche Entdeckung einer Vergangenheit“, S. 157–170) nach der Konstruktion von Identität(en) und Orthodoxie(n) zu fragen und diese nicht – wie die Quellen es tun – als gegeben hinzunehmen. Lieu zeigt anhand ausgewählter Beispiele (Melito von Sardes, Theophilus von Antiochien, Justin), wie antike Christen Identität durch Aneignung von Herkunftsgeschichten (und gezieltes Vergessen von Alternativen) erzeugten – Geschichten, deren Pointe darin besteht, dass die Christen gerade nicht von Christus herrühren, sondern viel älter und damit ehrwürdiger als konkurrierende pagane Religionssysteme sind. Für dieses „fortgesetzte Modell von Schreibung und Neu-Schreibung, von ‚Neu-Erinnerung‘“ (S. 163) spielt Jesus keine Rolle, „zumindest nicht als eine Quelle für das ‚was wir sind‘ und woher unsere Identität geformt ist“ (S. 167): Wichtiger ist die hellenistisch-römische und/oder jüdische Vor-Geschichte.

Mit Ausnahme von Günther Christian Hansen („Herakles am Scheideweg: Der Kyriker als Leitbild in der Spätantike“, S. 101–117), der die Traditionsgeschichte dieser von Xenophon verschriftlichten Parabel über Philo und Dion von Prusa bis zu Themistius und – ausblicksartig – zu Basilius von Caesarea verfolgt, widmen sich die übrigen Beiträge nun tatsächlich Häretikern und ihren orthodoxen Kritikern. Hanns Christof Brennecke („Marcion oder das philosophische Gottesbild in der Spannung zwischen Orthodoxie und Häresie“, S. 11–28) zeigt, ausgehend von der Brüchigkeit lange vorherrschender Marcion-Bilder, dass dessen Ablehnung des Alten Testaments als Norm des christlichen Glaubens offensichtlich auf Zustimmung stieß und erst so eine positive Verhältnisbestimmung beider Testamente durch frühchristliche Theologen provozierte – aber auch den christlichen Antijudaismus beförderte. Das „Problem einer christlichen Vereinnahmung des Alten Testaments im Sinne einer Enteignung des Judentums“ (S. 28) sieht Brennecke auch heute als noch nicht gelöst an – sicher zu Recht.

Ernst Dassmann, einer der besten Ambrosius-Kenner der Gegenwart, zeichnet den Protagonisten in das Spannungsfeld religiöser Optionen im Mailand der 380er Jahre ein („Ambrosius von Mailand [339/40–397]. Ein frühchristlicher Bischof im Kampf für Kir-

chenfreiheit und Glaubensreinheit“, S. 29–46). Während die Heiden für Ambrosius „weder eine religiöse noch eine pastorale Herausforderung“ sind (S. 30) und auch die Juden, wie etwa beim Streit um den Wiederaufbau der Synagoge in Kallinikum, für ihn „mehr ein kirchenpolitisches denn ein theologisches Problem“ darstellen (S. 37), nimmt der Kampf gegen die Homöer seine Aufmerksamkeit voll in Anspruch, wobei im Streit um die Basiliken der Kaiserresidenz die fundamentale Frage aufbricht: „Welches Recht hat der Kaiser auf kirchliche Gebäude und damit letztlich auf die Kirche selbst?“ (S. 40). Nach Dassmann ist Ambrosius' Verteidigung der Freiheit der Kirche gegen den Kaiser paradigmatisch für die abendländische Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat; ihm sei es zu verdanken, „dass der sogenannte oströmisch-byzantinische Cäsaropapismus der Kirche im Westen erspart geblieben ist“ (S. 42). Theologisch bedeutsam ist, dass für Ambrosius nicht der heidnische Polytheismus, sondern das monotheistische Dissidententum in den eigenen Reihen das Hauptproblem gewesen sei (S. 43). Toleranz war für den Bischof (noch) kein denkbare Konzept, weshalb Dassmann schließt: „Auch Leitfiguren haben ihre Grenzen“ (S. 46).

Materialreich beschreibt Michael Durst die Rezeption von „Hilarius von Poitiers als ‚orthodoxes Leitbild‘ in der Spätantike“ (S. 47–99), die bereits im 4. Jahrhundert – trotz Kritik seitens strikter Nizäner wie Lucifer von Calaris (S. 58f.) – anhebt, aber mit Ausnahme der griechischen Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos und Theodoret auf den lateinischen Bereich beschränkt bleibt (S. 67). Mit der Herausbildung eines Väterbeweises rückt Hilarius als „rechtgläubige kirchliche Lehrautorität“ (S. 82) in den Blick, an der nur noch vereinzelt (Claudianus Mamertus) und dann sehr verlausuliert Kritik geübt werden kann (S. 85f.). Es erstaunt nicht, dass afrikanische Theologen unter der Vandalenherrschaft in Hilarius ein Leitbild der Abgrenzung gegen Häretiker sehen; auch im Drei-Kapitel-Streit dient er Facundus von Hermiane als Vorbild einer Aufkündigung der Eucharistiegemeinschaft mit denen, die versuchen, „die Beschlüsse eines allgemeinen Konzils umzustürzen bzw. im Frieden mit der Kirche entschlafene Männer nachträglich zu verurteilen“ (S. 91). Im späten 6. Jahrhundert setzt schließlich die „Hagiographisierung“ des Hilarius ein (S. 95): Gregor von Tours und Venantius Fortunatus entdecken den Wundertäter und nähern ihn Martin von Tours an, mit dem Hilarius – historisch gesehen – wenig gemeinsam hat.

Ganz in den christlichen Osten und in ein religionsgeschichtlich höchst unübersichtliches

Gebiet führt schließlich der Beitrag von Thomas Kremer: „Ephräm versus Bardaisan. Das Ringen der syrischen Christenheit mit dem Erbe parthischer Kosmologie“ (S. 119–155). Kremer kann zeigen, dass sich der von Ephräm postum erbittert bekämpfte Bardaisan „selbst als christlicher Denker verstanden hat“ (S. 121), jedoch einer „heterodoxen (!) Strömung innerhalb des Christentums“ zuzuordnen sei (S. 125f.) und sich als „Zeuge einer facettenreichen Kulturbegegnung“ erweise (S. 127). Belegt wird dies an der Kosmologie des Bardaisan (einschließlich der anthropologischen Frage nach der Willensfreiheit des Menschen und damit nach dem Ursprung des Bösen), die sich traditionsgeschichtlich als „autochthon iranisches Substrat des parthischen Denkens und der parthischen Religion“ darstelle (S. 137 u. ö.), bei dem sich der hellenistische Einschlag – gegen H.J.W. Drijvers – als „äußeres Rahmenkonzept“ entpuppt (S. 140). Bardaisan lehrt keinen Dualismus (den wenig später der Manichäismus aus der selben Tradition entwickeln sollte) und steht „im dialektischen Dialog mit der Gnosis“ (S. 144, mit A. Camplani). Kremer sieht Bardaisan als einen Denker der Harmonie: „Er will die Widersprüche [sc. der Traditionen, auf die er zugreift] versöhnen, indem er zugleich Christ und ‚hellenisierter Magier‘ ist. Im Kern ist er aber wohl Orientale geblieben“ (S. 149). Ephräms „Prosarefutationen“ attackieren ganz bewusst die altiranischen Versatzstücke in Bardaisans Kosmologie. Die Auseinandersetzung des orthodoxen Theologen mit dem spekulativen christlichen Philosophen erscheint von hier aus als „genuin innerkirchlicher Streit“ (S. 155) um das Erbe der vorchristlichen, in Syrien beheimateten Religionen.

An einem Sammelband wie dem vorliegenden mangelnde innere Kohärenz oder das Fehlen einer sich durchziehenden These zu kritisieren hieße, Anlass und Eigenart der Aufsätze zu verkennen. Für sich genommen bieten die vier mit der Leitfrage des Bandes befassten Beiträge gute Einblicke in paradigmatische Konfliktkonstellationen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie bzw. Häresie. Ein „Leitbild“ wird am ehesten an Hilarius erkennbar, mit Marcion immerhin *en via negationis* extrem wirkmächtiges Leitbild. Mit Judith Lieu wäre freilich methodologisch zu überlegen, ob der Band nicht auch die Grenzen des Leitbildkonzepts zeigt, nicht nur hinsichtlich der Ambivalenzen mancher Leitfiguren, sondern auch durch die Einsicht in die soziale Konstruktion von Identität, in der einzelne Personen nur Paradigmata eines größeren, oft diffusen Konzepts von Identität sein können. Denn es dürfte kaum Zufall sein, dass, wie sich die frühe Kirche für das „*quadriforme evangelium*“ (Irenäus von Lyon) entschied, so auch

später – in Ost und West in unterschiedlicher personaler Besetzung – ein je viergestaltiges Leitbild von maßgeblichen Theologen gepflegt wurde. Eine Antwort auf diese und weitere Fragen sollte freilich nicht nur in Jena gesucht und gegeben werden.

Göttingen

Peter Gemeinhardt

Sandra Leuenberger-Wenger: *Ethik und christliche Identität bei Gregor von Nyssa*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 49, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 426 S., Broschur, 79,00 Euro, ISBN 978-3-16-149677-6

Im ersten pseudathanasianischen *dialogus de sancta trinitate*, einer wohl nach Gregors Lebenszeit entstandenen antieunomianischen Schulschrift, wird die Frage gestellt: „Wer ist ein Christ?“ Die Antwort lautet: „Wer das Homousios bekennt.“ Ebenso eindeutig und nachprüfbar wie ein formelhaftes Bekenntnis könnte das Sakrament der Taufe die Zugehörigkeit zum Christentum entscheiden. Die Autorin der hier vorliegenden Arbeit, einer in Zürich anerkannten theologischen Dissertation, bringt die christliche Identität mit einem sehr viel schwieriger zu erfassenden Kriterium in Verbindung. Sie legt ihrer Abhandlung die brisante und anspruchsvolle Vermutung zu Grunde, dass der Christ ethisch definierbar sei. Im Vordergrund steht allerdings nicht die philosophische Frage, ob überhaupt eine Ethik mit spezifisch christlichen Inhalten möglich sei und ob die christliche Identität eben durch diese Ethik und nicht durch Taufe und Bekenntnis konstituiert sein solle, sondern der historische Nachweis, dass Christen sich durch eine ethische Haltung definieren konnten. Auf der Basis einer deskriptiven Darstellung der moralischen und asketischen Überzeugungen Gregors von Nyssa, die in ein ausgedehntes Referat seiner anthropologischen Grundlagen eingebettet werden, gelingt es Leuenberger-Wenger (L.) überzeugend, trotz des kulturellen Transformationsprozesses in der Spätantike spezifische christliche Merkmale ethischer Postulate und Begründungen herauszuarbeiten.

L. unterscheidet zwei Gruppen von Gregors Adressaten: „durchschnittliche Christen“ (26), deren Bild aus Gemeindepredigten gewonnen wird, und fortgeschrittene Einzelpersonen, an die sich Gregor in Briefen und Traktaten wendet. Bemerkenswert ist dabei die unterschiedliche Kategorialisierung der Ethik. In den Predigten erkennt L. eine sozialetische und individualethische Fragestellung, während in den Schriften für die Fortgeschrittenen nur

noch elitäre Formen der Selbstbeziehung zum Tragen kommen, die in die zwei Themenkomplexe Seelenheil durch Affektsteuerung und Körperbeherrschung durch Askese zusammengefasst werden.

L. demonstriert unvoreingenommen, dass die christliche Ethik sich zumeist nicht vor dem paganen Hintergrund abhebt. Selbst der Glaube an ein belohntes Leben nach dem Tod (41.59–63) oder an Gott als allgemeinen Vater (55–56) und die Kirche als Familie sind nicht geeignet, zwischen Ethik und christlicher Identität ein Kausalverhältnis zu begründen. Dennoch löst sich L. von der üblich gewordenen Ansicht der Indifferenz christlicher und paganer sozialetischer Vorstellungen und stellt zwei spezifische Merkmale christlichen Sozialverhaltens heraus: Fürsorgendes Interesse an Armen und Kranken ist allgemeine Verpflichtung, auch für Mittellose, und die Armen und Kranken werden spirituell aufgewertet zum Medium der Gotteserfahrung, werden von Verstoßenen zu Gesegneten, zum „Schatz der Kirche“ (68–75). Christliche Solidarität ist somit durch die Integration der Ausgeschlossenen gekennzeichnet (139). Dies sind zunächst nur ideale Merkmale, die aber vielleicht doch dazu geführt haben, dass die kirchliche Wohltätigkeit gegenüber dem traditionellen Patrons- und Philanthropie-System effektiver wurde. Dabei scheint Gregor ohne den praktischen Erfolg seines Bruders geblieben zu sein. L. zeichnet den Bischof von Nyssa als jemanden, der sich gegenüber einem korrupten Verwaltungsapparat eher resignierend verhält und sich auf Appelle an individuelle Verantwortung in einem Staat beschränkt, den er als unbeflussbares „fernes Monster“ (97) wahrnahm, eine Schlussfolgerung, die sich nicht völlig einsichtig ergibt. Denn zugleich wird Gregors Engagement für sozial bedeutungslose Menschen wie für einen Synesius in einem Brief an den Präfekten Hierius beschrieben (95–100), und besonders am Beispiel der Sklaverei vermag die Autorin zu zeigen, wie Gregor „soziale Gegebenheiten“ verändern wollte, auch wenn er nicht als „sozialpolitischer Revolutionär“ (111) auftreten konnte. Seine Entschlossenheit wird daran deutlich, dass er anders als Gregor von Nazianz, der „als christlicher Bischof Sklavenbesitzer“ (101) war, das Recht auf Sklaverei grundsätzlich bestritt.

Bei der Behandlung individualetischer Fragen in Gemeindepredigten, betreffend die Sexualmoral und die Ernährung, steht Gregor auf humanistisch aufgeklärtem Boden und meidet extreme Lösungen. Die individualetischen Maximen sind inhaltlich nicht spezifisch christlich, werden aber mit christlichen Vorstellungen wie Gottesebenbildlichkeit plausibel gemacht.

Auch in der Ethik „für Fortgeschrittene“, die L. in Tugendethik (171–315) und Aszetik (316–351) unterscheidet, zeigt sich Gregor als gemäßigter, aber entschiedener Geist, sogar dort, wo Berührungen mit extremistischen Enkratiten festzustellen sind (341). Er vertritt nicht eine Pflichten- und Gesetzesethik, sondern eine Gesinnungsethik. Als ein christliches Spezifikum gegenüber dem paganen Tugendkanon benennt L. hier das Demutsideal, das von Gregor allerdings bereits spiritualisiert worden sei (205–208). In der Regel bildet aber auch in der fortgeschrittenen Tugendethik nicht der Inhalt, sondern nur die Verwurzelung der ethischen Normierung in der Heilsgeschichte als der „Sinnvermittlung“ (284) den spezifisch christlichen Kontext. Denn gerade gegenüber strenger Askese, die allgemein als höchste spezifisch christliche Lebensform galt (330), verhält sich der Tugendlehrer zurückhaltend und fällt durch „kritische Evaluierung“ (334) des Virginitätsideals auf. Der Leser erhält den Eindruck, dass das Verhältnis von Ethik und christlicher Identität bei Gregor von Nyssa vornehmlich in der Legitimierung von philanthropischer Philosophie aus christlicher Literaturtradition besteht.

Als Zentrum von Gregors anthropologischer Grundlegung sieht L. die sich vom Platonismus unterscheidende körperlich-seelisch-geistige Einheit. Da L. keinen Vergleich mit theologischer Soteriologie unternimmt, stellt sie Gregors Anthropozentrik nicht in Frage. Diese konzentriert sich in der von Gregor ohne Rücksicht auf die Gefahr eunomanischer Begriffsontologie aufgestellte und im Platonismus schwierige Definition Gottes als vollkommener Tugend, wozu auch die Apathie gehört. L. sieht in dieser jedoch eine Eigenschaft Gottes und nicht ein menschliches Lebensziel. Dass der Sinn der Ethik trotzdem in der Gottebenbildlichkeit besteht, bleibt der paradoxe Tenor ihrer Ausführungen.

L. ist über den Forschungsstand gut informiert und schöpft großenteils aus den Quellen. Der Leser sollte jedoch ihren Griechisch- und Literaturkenntnissen nicht vorbehaltlos trauen; schon das Eröffnungszitat (1) ist fehlerhaft übersetzt; die englische Schreibung „Alcinous“ ist unnötig; von Gregor gibt es keine „Hexameron-Predigten“ (153), um nur drei Irritationen zu vermerken. In der Darstellung neigt L. zur unwesentlich variierenden, zuweilen gar entleerenden Wiederholung, was ihren Text in einen etwas nebelhaft weichen Fluss taucht. Mit ein wenig mehr Mut zur Abstraktion hätte die Argumentation klarer umrissen werden können. Die begriffsschichtlichen Untersuchungen, besonders jene über *kakia* und *apatia* (175f) oder

über εὐδαιμονία und μακαριότης (202f), hätte man sich eindringlicher gewünscht. Störend wirkt es, dass die Diskussion häufig in die Anmerkungen verlagert wird. Eine umfangreiche Bibliographie und mehrere Register,

zusammen sechzig Seiten, machen das reichhaltige Buch zu einem nützlichen Hilfsmittel für die Selbstvergewisserung moderner Christen.

Berlin

Franz Xaver Risch

Mittelalter

Wlfried Hartmann/Klaus Herbers (Hrsg.): *Die Faszination der Papstgeschichte. Neue Zugänge zum frühen und hohen Mittelalter* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, Beihefte zu Regesta Imperii 28), Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2008, 213 S., Geb., ISBN 978-3-412-20220-0.

Der anzuzeigende Band versammelt neben dem Wiederabdruck einer Abhandlung des Jubilars die Beiträge eines Kolloquiums zum 80. Geburtstag von Harald Zimmermann. Den Band eröffnet ein Wiederabdruck der Tübinger Antrittsvorlesung von Harald Zimmermann, Von der Faszination der Papstgeschichte besonders bei Protestanten. Gregor VII. und J. F. Gaab, S. 11–27, bei dem die Paginierung des ursprünglichen Drucks kenntlich gemacht wurde. Achim Thomas Hack, Karl der Große, Hadrian I. und die Muslime in Spanien. Weshalb man einen Krieg führt und wie man ihn legitimiert, S. 29–54, arbeitet heraus, dass es vermutlich der Gewinn aus den hoch entwickelten Gebieten gewesen sein dürfte, der die Franken zum Spanienfeldzug motiviert haben dürfte. Zugleich betont er, dass Hadrian I. der erste Papst war, der die Sarazenen dezidiert als Muslime kennzeichnete (S. 46). Die Ergebnisse werden in zehn Thesen zusammengefasst (S. 53f.). Klaus Herbers, Rom und Byzanz im Konflikt. Die Jahre 869/870 in der Perspektive der Hadriansvita des Liber Pontificalis, S. 55–69, geht dem Photianischen Schisma und seinen unmittelbaren Folgen nach, untersucht die Darstellung des Liber Pontificalis auf mögliche „Fehlleistungen des Gedächtnisses“ (S. 68) hin und betont die Verformung der lateinischen Überlieferung zu den Ereignissen. Wilfried Hartmann, War Papst Johannes X. ein Kenner des Kirchenrechts?, S. 71–80, verdeutlicht, dass die Rechtskenntnisse dieses Papstes (914–928) und seines Umfeldes differenziert zu bewerten sind. Während Rechtsauskünfte bisweilen offenbar von den Petenten vorformuliert wurden, wusste man in Rom um die Rechte der Kathedra Petri offenbar auch in dem von Baronius als *saeculum obscurum* bezeichneten Zeitalter bestens bescheid. Ernst-Dieter Hehl, Zwischen

Ansehen und Bedrängnis. Das Papsttum im zehnten Jahrhundert, S. 81–95, geht dem Spannungsbogen zwischen dem Ansehen des Papsttums und der Eignung einzelner Päpste im 10. Jahrhundert nach, der Frage, was die Zeitgenossen von einem Papst dieser Epoche erwarteten, vor allem an den Päpsten Johannes XII. und Johannes XIII. Als entscheidender Kritikpunkt erweist sich dabei immer wieder die fehlende *scientia*, das Wissen um die kirchliche Tradition und damit um ein „Corpus von Texten, die von der alten Kirche bis in die karolingische Epoche reichen“ (S. 94). Herbert Zielinski, Der Weg nach Rom. Otto der Große und die Anfänge der ottonischen Italienpolitik, S. 98–107, trägt die Vielfalt der transalpinen Kontakte seit ca. 940 bis zum Vorabend der Kaiserkrönung Ottos I. zusammen und betont, dass die Italienpolitik Ottos nicht ohne die Interessen des Ottonen in Burgund verstanden werden können. Doch der zukünftige Kaiser musste gemäß den Erwartungen der Zeitgenossen „in Demut von der Kaiserkrönung überrascht“ werden (S. 107). So sei es zu erklären, dass sich keine Nachweise für eine aktive Kaiserpolitik Ottos I. erbringen ließen. Karl Augustin Frech, Die vielen Tode Papst Gregors VI. Zur Entstehung einer Legende durch Verformung geschichtlicher Fakten, S. 109–132, geht auf eine bei Wilhelm von Malmesbury in seinen *Gesta Regum Anglorum* überlieferte Legende zu Leben und Tod Papst Gregors VI. ein, die ihr Vorbild offensichtlich im realen Pontifikat Leos IX. hat. Der Aufsatz mit der größten Breitenwirkung ist zweifelsohne derjenige von Johannes Fried, Der Pakt von Canossa. Schritte zur Wirklichkeit durch Erinnerungsanalyse, S. 133–197, der bereits zu einer Rundfunksendung im SWR geführt hat. Fried weist darauf hin, dass die erste Quelle zu den Ereignissen von Canossa Arnulf von Mailand ist. Fried betont bei seiner Interpretation der Ereignisse den Willen beider Parteien zu einer Einigung, die über den Tag hinaus Bestand haben sollte, und – wie bereits Teile der älteren Forschung – dass Heinrich IV. für Gregor VII. nach Canossa wieder als König galt, was auch in der Bezeichnung Heinrichs als *rex* zum

Ausdruck kam. Nicht überzeugend erscheinen Frieds Bemühungen, die Abreise Gregors VII. vorzudatieren, wodurch einerseits das Treffen in Canossa mehr als eine bewusst von beiden Seiten gesuchte, vielleicht sogar verabredete Begegnung erscheinen würde, andererseits das Verhalten der Opposition im Reich nördlich der Alpen und Gregors Beziehungen zu dieser in ein anderes Licht gerückt werden würde. Doch dazu muss Fried vier Urkunden umdatieren (S. 171 Anm. 70), wozu einmal die Datierung eines Originals zum Lapsus eines Notars erklärt und bei drei Abschriften den Indiktionsjahren vor den Pontifikatsjahren der Vorzug gegeben wird. Auf den Beitrag von Karin Baaken, Zur Präsentation zweier neuer Papstregestenbände. Zum 80. Geburtstag von Harald Zimmermann, S. 199–204, folgt ein Register der Orts- und Personennamen, S. 205–213, welches den sehr anregenden Band beschließt. Es ist zu hoffen, dass er viele Leser für die Papstgeschichte fasziniert.

München

Jochen Jöhrendt

Volker Leppin: *Theologie im Mittelalter*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/11, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007, 181 S., 38,00 €, ISBN 978-3-374-02516-9

Volker Leppins Band zur „Theologie im Mittelalter“ hat es sich zur Aufgabe gestellt, „den Spuren nachzugehen, an denen sichtbar wird, dass die mittelalterliche Theologie trotz ihres vielfach verspotteten scheinbaren Elfenbeinturmcharakters Teil der Gesellschaft ist, in der sie gedacht, formuliert und geschrieben wurde“ (35). Wohl wissend, daß dies angesichts des Umfangs und der Komplexität des Themas nur exemplarisch möglich ist, und doch mit dem Anspruch, einen Überblick über die gesamte Entwicklung mittelalterlicher Theologie zu geben, wählt der V. signifikante Streitfälle, Themen oder Autoren aus. Daß der V. einen reflektierten evangelischen Zugang zur mittelalterlichen Theologie nimmt, macht das Buch gerade auch für den katholischen Leser besonders interessant.

Nach einer kurzen Hinführung und methodischen Reflexion (31–36) folgt das Buch in fünf Kapiteln weitgehend der Chronologie von der Spätantike bis ins 15. Jh. Dabei wird deutlich, daß sich die Verzahnung von Theologie und Gesellschaft für den V. zunächst hauptsächlich im Bereich der wechselnden Lehrinstitutionen abzeichnet, also der „klösterlichen Welt und Hofschule“ für die Karolingerzeit (45), den „Kathedral- und Klosterschulen“ (56) für die Frühscholastik und der „Ent-

stehung der Universitäten“ (96) für das 13. Jh. Danach bildet nicht mehr der unmittelbare akademische Lehrbetrieb das gesellschaftliche Umfeld, sondern die Konfrontation mit einem mehr und mehr als theologische Autorität hervortretenden Papsttum wie bei den Häresieprozessen gegen Meister Eckhart und Wilhelm von Ockham. Das 15. Jh. nimmt der V. als plurales Gebilde wahr, das sich für ihn in vier sich z. T. überlagernde Kontexte gliedert, den universitären der verschiedenen theologischen Schulrichtungen (*viae*), den nationalen mit einer politischen Dimension der Theologie (John Wiclif und Jan Hus), den spirituellen der gegenüber der akademischen Theologie kritischen oder gar ablehnenden Frömmigkeitstheologie und den Kontext kirchlicher Reformbemühungen in Form der Konzilien.

Der Schwerpunkt des Buches liegt aber nicht auf der Darstellung gesellschaftlicher, machtpolitischer oder kirchenstruktureller Verflechtungen, auch nicht auf prosopographischen Detailstudien, sondern im Zentrum stehen die theologischen Inhalte und die spezifische mittelalterliche Weise, sie zu erschließen und zu formulieren. Insofern hält sich der V. streng an seinen Plan, „Theologie im Mittelalter“ vorzustellen und nicht Kirchengeschichte. Hierzu verknüpft der V. gekonnt den historischen Durchgang mit zentralen theologischen Themen mittelalterlicher Theologie. Für die ersten Jahrhunderte kommt ihm hinsichtlich der Auswahl die Kirchengeschichte selbst entgegen. Die beiden als erster (45–50) und zweiter Abendmahlsstreit (57–64) bezeichneten Kontroversen werden sehr ausführlich besprochen, so daß der Leser gut in diese Thematik mit ihren zentralen Kernaussagen eingeführt wird. Entscheidende Zitate werden dabei konsequent auf Deutsch und Latein geboten. Andere Themen wie etwa die Prädestinationsfrage um Gottschalk dagegen können nur knapp angerissen werden (50–51). Ausführlich wird wiederum die Gottesfrage und speziell die Problematik der Gottesbeweise, die Christologie und Satisfaktionslehre bei Anselm besprochen (65–76). Für die Hoch- und Spätscholastik liegt der Schwerpunkt auf der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie (v. a. 107–114 für Thomas von Aquin; 130–133 zu Duns Scotus; 137–142 zu Wilhelm von Ockham) und der Gnadenlehre (101–104 zur *Summa Halensis*; 116–118 für Thomas von Aquin; 133–136 zu Duns Scotus; 148–151 zu Gregor von Rimini und Thomas Bradwardine). Andere theologische Traktate wie die Trinitätstheologie oder Sakramentenlehre werden in geringerem Umfang in den Mittelpunkt gestellt oder nur gestreift. Es hätte sich zwar angeboten, die für das 15. Jh. signifikante Ekklesiologie ausführlicher darzu-

stellen, da hier die Theologie ein unmittelbarer Reflex gesellschaftlicher Umbrüche ist, wie vor allem am Basler Konzil deutlich wird. Doch dieser Thematik wird sich der Band „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/2“ annehmen. Allerdings vermisst der Rez. die Auseinandersetzung mit den beiden monotheistischen Konkurrenzreligionen als ein eigenständiges Thema mittelalterlicher Theologie. Die intellektuelle Auseinandersetzung mit den anderen Weltreligionen, so wenig sie für heute von einem Dialog der Weltreligionen an sich hat, brachte doch die Theologie noch mehr als angedeutet (99; 152) voran. Auch institutionell schlug sich dieser Impuls nieder, etwa in den Sprachschulen, die entsprechend der Initiative des berühmten Mallorkiners Raimundus Lullus durch das Konzil von Vienne eingerichtet wurden. Das letzte Desiderat, auf das der Rez. hinzuweisen wagt, wäre eine breitere Auseinandersetzung mit der Schriftauslegung (vgl. 105–106; 151–152) als dem genuinen Feld, in dem sich die mittelalterliche Theologie entfaltete. *Sacra pagina* und *sacra doctrina* waren bekanntlich für das theologische Denken keine getrennten Größen, sondern ein und dieselbe Sache.

Doch letztlich müssen bei der Überblicksdarstellung eines derart umfangreichen Stoffes immer Abstriche in Kauf genommen werden. Eher ist es zu bewundern, wie es dem V. gelingt, das Gesamte in eine flüssige und mit Gewinn zu lesende Darstellung zu formen. Die den Kapiteln zugeordnete und auch mit fremdsprachigen Titeln versehene Auswahlbibliographie von 18 Seiten sowie ein Personenregister machen das Buch zudem zu einem schnellen Wegweiser. Zu überlegen wäre, ob angesichts heutiger Literaturflut für derartige Einführungen nicht besser noch weniger Titel genannt, diese aber dafür kommentiert und vom Autor bewertet werden.

Offenburg

Ulli Roth

Volker Leppin: *Thomas von Aquin, Zugänge zum Denken des Mittelalters*, Bd. 5, Münster: Aschendorff Verlag 2009, 138 S. ISBN 978-3-402-15671-1

Das Buch von Volker Leppin ist als Einführung gedacht, ist aber auch für Fachleute der Mediävistik fruchtbar und interessant. Es informiert knapp, aber aufs Wesentliche eingehend über die Biographie und erläutert die wichtigsten Grundbegriffe des Thomasischen Denkens. Dabei verfolgt aber es eine deutlich hervortretende eigene Interpretationslinie.

Ein Buch eines evangelischen Theologen über Thomas von Aquin ist immer noch eine Besonderheit, galt er doch bis vor kurzem als

der katholische Lehrmeister schlechthin. Erst seit dem Erstarken der ökumenischen Bewegung findet eine Neubewertung statt, und Thomas wird zunehmend als großer Denker der gemeinsamen christlichen Tradition wahrgenommen. Aus diesem protestantischen Blickwinkel ist auch Leppins Buch geschrieben. Leider wird dies nirgends ausdrücklich gesagt, so dass eine fruchtbare interkonfessionelle Auseinandersetzung entstehen könnte.

Das kurze und prägnante Buch gliedert sich in fünf Teile. Der erste präsentiert die wichtigsten Stationen der Lebensgeschichte des Thomas von Aquin. Die Konflikte, in denen sich sein Werk entfaltete, vom Mendikantenstreit bis zum Kampf um den radikalen Aristotelismus werden vor Augen geführt. Es fällt schon hier auf, daß der Autor dem Streit mit Siger von Brabant um die Deutung des Aristoteles besondere Bedeutung zumißt. Fast scheint es danach, als hätte hier das Thomasische Denken überhaupt erst sein zentrales Thema gefunden. Dagegen geht er auf die überaus folgenreichen systematischen Lehrdifferenzen zu den ebenfalls in Paris lehrenden Franziskanern nicht ein. Das Spannungsfeld, in dem Thomas denkerisch und politisch stand, wird auf die Polemik mit der Gruppe um Siger beschränkt.

Der zweite und umfangreichste Teil „Das Denken des Thomas“ (S. 23–85) setzt wesentliche Momente von Philosophie und Theologie des Aquinaten auseinander und beginnt mit dem Verhältnis von Theologie und Philosophie. Die seit jeher berühmte Synthese von Glauben und Wissen leitet Leppin vor allem aus dem Kampf mit Siger um die Lehre des Aristoteles her. Während Siger als Vertreter der Artistenfakultät auf der rationalen, weltimmanenten Deutung bestehe, unternehme Thomas die fundamentale Neuformulierung der Metaphysik, bei der die christliche Glaubenslehre als Wissen aus der Offenbarung fundamental ist. Die Rezeption des Aristoteles geschieht bei Thomas also, Leppin zufolge, ausschließlich aus theologischem Interesse, das sich gegen das profane Denken der Aristoteliker in der Artesfakultät richte, auch wenn die weltliche Rationalität in die Thomasische Synthese eingeht. Der schwierige Balanceakt wird überzeugend dargestellt, welcher keineswegs nur zum Vorteil der Theologie ausfällt. Die überwiegende Inanspruchnahme des Thomas von Aquin durch die Theologie im modernen Sinne ist zumindest problematisch, hat er sich doch auch gegenüber der franziskanischen Denkrichtung seiner Zeit überaus kritisch verhalten. Von dieser wesentlichen Seite des Thomasischen Denkens ist aber bei Leppin gar nicht die Rede.

Die folgenden Abschnitte dieses Kapitels legen die Grundbegriffe der Metaphysik des Thomas von Aquin instruktiv dar, welche aristotelisch ist und doch zentrale neuplatonische Momente aufweist. Das zeigt sich besonders in den theologisch relevanten Partien des Thomasischen Werkes. Die traditionell neuplatonisch verstandene Lehre von Gott formuliert Thomas in aristotelischen Termini. Leppin betont in diesem Zusammenhang zwar die universalienrealistische Position des Thomas von Aquin, verfolgt aber nicht, wie er auf die schon vorhandene nominalistische Tendenz implizit kritisch und doch produktiv reagiert. Deshalb kann er zwar die Thomasische Erkenntnistheorie in ihren zentralen Momenten entwickeln, kommt aber nicht auf deren metaphysische Schlüsselrolle. In der Reflexion auf die endliche menschliche Erkenntnis, die bei Thomas die Behandlung der wichtigsten Gegenstände begleitet und durchdringt, liegt doch geradezu eine folgenreiche philosophische Neuerung. Größeren Raum nimmt die Auseinandersetzung der Frage nach der *unitas intellectus* ein, die plastisch dargelegt wird, zumal sie für die theologische Frage nach der individuellen Erlösung von Bedeutung ist, welche Leppin besonders interessiert. Hier fehlt freilich ein Hinweis auf Thomas' kritische Stellung zu Augustinus und zu seiner Illuminationslehre, welche auch manche seiner neuplatonischen Motive verständlicher gemacht hätte.

Der Gedanke der Entelechie verbindet die aristotelische Grundlage der Thomasischen Philosophie mit der Eschatologie, die als Rückkehr der Seele zu Gott traditionell neuplatonisch bestimmt ist. An diese Überlegung schließt Leppin nun seine Interpretation der Gnadenlehre an, die ihm zufolge geradezu das Zentrum der Thomasischen Theologie darstellt. Hier spielt die göttliche Gnade nach Leppin die Hauptrolle, dergestalt, daß die übrigen theologischen Themen wie die Ekklesiologie und die Sakramentenlehre nur kurz erwähnt werden, während die Trinität nur knapp und die Inkarnation gar nicht vorkommen, die umfangreichen Spekulationen über die Engel und die Reflexionen über das irdische und jenseitige Verhältnis von Leib und Seele auch nicht. Hier zeigt sich des Autors protestantische Orientierung, die leider in die Darstellung nicht reflektierend einbezogen wird. Damit geraten viele Spezifika des Thomasischen Denkens aus dem Blick.

Das kommt in der Darstellung von Thomas' praktischer Philosophie noch deutlicher zur Erscheinung. Die Erörterung der Ethik folgt nach der Gnadenlehre und bezieht sich fast ausschließlich auf die theologischen Kardinaltugenden Glaube, Liebe und Hoffnung. Deren

aristotelische Bestimmung als Habitus bei Thomas wird klar herausgearbeitet und mit Taufe und göttlicher Gnade in Zusammenhang gebracht. Auch hier ist wieder stillschweigend die Blickrichtung aus der protestantischen Gnadenlehre bestimmend. Die großen Partien der *Summa theologiae* und anderer Schriften, die sich eingehend mit den ethischen Regeln des menschlichen Verhaltens in der diesseitigen Welt beschäftigen, werden nicht einbezogen. Ohne jede Erwähnung bleiben die gesellschafts- und staats-theoretischen Theoreme, eine weitere originäre und einflussreiche Seite des Thomasischen Denkens. Die „klare Dominanz des theologischen Denkens über das philosophische“ (82) resultiert aus der Beschränkung der interpretatorischen Perspektive.

Die Werkbeschreibungen im dritten Teil gehen nur auf einige Schriften ein. Es fehlen u. a. die Aristoteleskommentare und die meisten *Quaestiones disputatae* sowie die theologisch wichtigen exegetischen Werke und der Sentenzenkommentar. Es folgt auf zwei Seiten eine auf wenige Aspekte beschränkte Wirkungsgeschichte. Eine kleine Sammlung von übersetzten Textstellen und eine Auswahlbibliographie beschließen das flüssig geschriebene und unter der besagten Perspektive auch anregende Buch.

Hannover

Günther Mensching

Hubertus Lutterbach: *Tot und heilig? Personen kult um „Gottesmenschen“ im Mittelalter und Gegenwart*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, ISBN 978-3-534-20841-8.

Die hier vorgelegte kultur- und religionsgeschichtliche Untersuchung zu „mittelalterlichen Wurzeln moderner Totenrituale für Päpste und Idole“ (so der Klappentext) hat als fokussierendes Thema die Gestalt des „Gottesmenschen“.

Sie versteht sich aber nicht – wie man gängigerweise meinen könnte – als „Hommage an das Mittelalter“, sondern – und damit wird die durchgehende Methodik charakterisiert – als „Einladung in die Gegenwart, freilich mit der Frage, in welchen Bereichen des modernen Alltags sich ... mittelalterliche Deutungsperspektiven durchzusetzen vermochten“ (S.7). Gerechnet wird also mit einem Fortwirken des Mittelalters (Man mag darin eine auf Kontinuität ausgerichtete Denkform erkennen, die – nach Norbert Brox – bei Kirchenhistorikern zwar verbreitet, aber nicht immer zutreffend ist). Freilich wird man aus erkenntnistheoretischer Perspektive zugestehen müssen, dass selbst dann, wenn sich eine mentale Struktur

sowohl im Mittelalter als auch in der Gegenwart zeigt, nicht unbedingt ein Fortwirken anzunehmen ist. Man könnte vielmehr auch mit einem Erklärungsansatz vorgehen, der davon ausgeht, dass ähnliche Situationen auch in ähnlicher Weise ‚beantwortet‘ werden.

Greift man diesen auf, so richtet sich die Frage auf das Spezifische der Situation, in der die Kategorie des ‚Gottesmenschen‘ auftaucht. Der Titel der L.schen Studie formuliert dazu (hypothetisch und daher unter einem Fragezeichen): „Tot und heilig“. Das Prädikat ‚Gottesmensch‘ wird also auf die „subito santo“-Akklamation (siehe dazu z. B. S. 78) für einen jüngst Verstorbenen, aber noch nicht Begrabenen, dem eine besondere Qualität zukommt, zurückgeführt. Dementsprechend konzentriert sich die den Hauptteil des Werks abgebende Untersuchung auf die Zeit vom ersten Werktag nach dem Versterben Johannes Pauls II. bis zum Tag nach dessen Beisetzung (S. 10). In den Vergleich dazu wird „die populäre ‚Heiligsprechung‘ verstorbenen Stars und Idole (Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Lady Diana) gesetzt. Als Ergebnis zeigt sich, dass neben Johannes Paul II. „auch andere Persönlichkeiten der Moderne, die ... drei ‚harten‘ Kriterien [so da sind: vieljährige Amtszeit; nationale und religiöse Grenzen überschreitende Anerkennung; und drittens das (blutige) Martyrium] erfüllten, worauf hin man sie im Tode zum ‚Gottesmenschen‘ proklamierte.“ (S. 124)

Dieses auf ungemein reichhaltiger Medien-Recherche beruhende Ergebnis ist zunächst einmal insofern besonders bemerkenswert, als es zeigt, dass in einer säkularen Umgebung durchaus religiös konnotierte Weltanschauungen gerade in Kontingenz-Situationen Einzug halten. Dann, dass dies nicht nur im kirchlichen Raum stattfindet, sondern auch im profan-politischen, und nicht nur im europäischen, sondern auch im asiatischen Kontext. Und weiters, dass selbst die Veränderungen im Übergang von der europäischen Gesellschaft zur Moderne – so L. 113ff. – nicht zu einer Aufgabe der Kategorie des ‚Gottesmenschen‘ führten, sondern nur zu einer neuen Rolle des ‚Gottesmenschen‘ (deren Neukonzentrierung „sich ... in der veränderten Sicht auf das Martyrium sowie in einer neuartigen Wertschätzung von Autoritäten, näherhin von ‚Über-Vätern‘ oder ‚Über-Müttern‘ der einen Menschheitsfamilie widerspiegelt).“

Wie wertvoll diese Untersuchung ist zeigt sich auch darin, dass Themen, die uns in der Gegenwart bewegen, angesprochen werden. Hier ist zum einen zu überlegen wie sehr das mit ‚tot‘ Gemeinte nur die Zeit nach dem Tod meint. L. beschränkt zwar sein Untersuchungsmaterial zu Johannes Paul II. auf die

Zeit seit dem Eintreten des Todes bis zur Beerdigung / einen Tag danach – freilich heißt das nicht, dass er in dem von ihm zitierten Pressespiegel (S. 16ff.) den „Heiligen“ bzw. den „Gottesmenschen“ indizierende Situationen aus dem Leben Johannes Pauls II. nicht breit analysierte. Im Vorgang des Sterbens Johannes Pauls II. / und nicht: im Tod erhält nun dieser Lebensweg Endgültigkeit. Dementsprechend wäre die bei L. zitierte (S. 62ff.) These Jan Assmanns, dass „die an den Toten sich knüpfende Erfahrung die Urform kultureller Erinnerung sei“, zu differenzieren: Kommt es nicht gerade durch die Art des Sterbens zum Übergang zwischen den Inhalten des „kommunikativen“ und des „kulturellen Gedächtnisses“? Werden also beim Sterben (dabei wäre stärker als es im allgemeinen Sprachgebrauch üblich ist zwischen ‚Sterben‘ und ‚Tod‘ zu unterscheiden) eines „Gottesmenschen“ z. B. die individuellen Erinnerungen von Zeitzeugen im Rahmen des Miterlebens von dessen Sterben umgeformt in das „kulturelle Gedächtnis“, das dann der Hilfe fester Objektivierungen oder Inszenierungen bedarf? L.s Hinweise –so auch die zum Martyrium als einer besonderen Art des Sterbens, das direkt zu Gott führt– tendieren dazu, dass es die ‚gelungene‘ Art des Sterbens / und nicht: der Tod ist, die eine der wesentlichen Voraussetzungen für die Erhebung zum Heiligen / Gottesmenschen darstellt.

Mit dieser Doppelnennung ist freilich wieder eine Frage verbunden, die etwa in der Diskussion um die Relation zwischen innerkirchlicher und außerkirchlicher Religiosität, dann aber auch in der Frage, wie sehr es hinkünftig eine Deckungsgleichheit von Priester und Mönch geben soll, eine Rolle spielen könnte; nämlich: In welcher Relation sieht L. den „Gottesmenschen“ und den „Heiligen“? Zum „Gottesmenschen“ bringt L. in dessen „historischer Herleitung und religiöser Profilierung“ (S. 11ff.) Hinweise auf „heidnisch – antike Heroen als Träger des Übernatürlichen“, dann auf „die transzendente Abhängigkeit des jüdisch – christlichen Gottesmenschen“ und schließlich benennt er „die Eigenschaften des Gottesmenschen im Christentum“. Letztere sind: adelige Abstammung; bereits in der Kindheit ungewöhnlich großes asketisches und religiöses Interesse; Distanz zu allem Weltlichen, besonders zu Angehörigen des anderen Geschlechts; beispielhafte Nächsten- und Feindesliebe; der Leib als Ort der Askese; der Gottesmensch kämpft gegen Götzendienst, heidnische Philosophie und Häresie; seine Predigt des Gotteswortes hängt eng zusammen mit Martyrium. Überblickt man diese Eigenschaften, so sind sie m. E. teilweise nur dem (mittelalterlichen) Heiligen (so etwa

Adel, beispielhafte Liebe, Distanz im Sinne von immer wieder zu leistender Distanzierung), dann andere aber sowohl dem Heiligen als auch dem Gottesmenschen (Askese, die mildtätig wird, dem Heiligen; Askese, die der perfectio verpflichtet ist, dem Gottesmenschen) und schließlich nur dem Gottesmenschen (Kampf gegen Götzendienst, Martyrium) zuordnen. Diese zuletzt genannten m. E. spezifischen Gottesmensch-Kriterien werden dann von L. auf „den Punkt gebracht“: „Vor allem ragt der Gottesmensch durch seine Leidenschaft für die Stille und das Gebet heraus ... hierin wurzelt seine Kraft. So erweist sich seine vom Himmel erbetene Energie vor allem in dem von ihm gespendeten Segen. ... es ist seine göttliche Kraft, die er in die Welt ausstrahlt und aufgrund derer er unter seinen Mitmenschen zu einem geachteten Ratgeber und Mahner aufsteigt. ... Gewiss spiegelt sich seine göttliche Kraft in den Heilungs- und Wohltätigkeitswundern wider.“ (S. 14) Wenn man bedenkt, dass diese eigentlichen Kennzeichen des Gottesmenschen ursprünglich im monastischen Bereich/Lebensstil beheimatet sind, ergäbe sich eine Unterscheidung zum „Heiligen“, der sich „mit der Welt konfrontiert“ sieht und sie von sich absondert. Das „braucht“ der ‚Gottesmensch‘ insofern nicht, als er in seinem Streben nach ‚perfectio‘ in einem Raum lebt, der als Klausur nicht von Weltlichem ‚betreten‘ wird. So weit diese auch mit dem Hinweis auf die Unterscheidung zwischen einem hierarchischen und monastischen Stand belegbare Anfrage an L. Allerdings: weder der Forschungsstand (In die Forschungsgeschichte hat Peter Brown die Rede vom „Vir Dei – Gottesmensch“ hineingetragen; Seine entscheidenden Beiträge betitelt er: „The Cult of the Saints“). Im Rahmen der althistorischen und mediävistischen Forschung wird also meist nicht zwischen ‚Gottesmensch‘ und ‚Heiliger‘ differenziert) noch die kirchliche Praxis, die etwa den Priester-Mönch kennt, lassen es zu, die feststellbaren Unterschiede zwischen ‚Heiligem‘ und ‚Gottesmenschen‘ im Sinne von voneinander total getrennten Größen zu verstehen. Dennoch macht es – und darin liegt ein wesentliches Ergebnis von L.'s Arbeit – Sinn, auch das eigens zu benennen, was die „subito santo“ rufenden Menschen denn neben der Heiligkeit eben auch meinten: den früher machtvollen, aber nunmehr sein Sterben im Gottesvertrauen akzeptierenden ‚Gottesmenschen‘.

Wien

Hermann Hold

Eva Schlottheuber, Helmut Flachenecker, Ingrid Gardill (Hgg.): Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 235, Studien zur Germania Sacra 31, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 436 Seiten + 32 Seiten Tafelteil.

Der aus einer gleichnamigen Tagung hervorgehende einunddreißigste Band der Germania Sacra (in ihrer neuen Folge) bildet in 15 Beiträgen auf gewohnt solide Weise ein Panorama der aktuellen deutschsprachigen Forschung zu weiblichen religiösen Gemeinschaften im süddeutschen Raum ab. Dass die historische Erschließung dieser Vergemeinschaftungen gegenwärtig auf vielen Feldern brach liegt und wesentliche Forschungsanstöße aus benachbarten Disziplinen eher den Trend markieren, wie die Herausgeber eingangs beklagen, kann durch diese Publikation freilich nicht substantiell behoben werden, doch gibt sie Anregungen, die nachhaltiger wirken dürften als allein ihre fruchtbare Lektüre. Von der Seite her wird man denn auch in der nicht unproblematischen räumlichen Einschränkung des die Beiträge abdeckenden Themenkreises mehr als nur einen Niederschlag der persönlichen Interessen der Forschenden sehen müssen.

In der ersten Sektion „Klosterlandschaften – Sachsen und Bayern“ erläutert Hedwig Röckelein „Bairische, sächsische und mainfränkische Klostergründungen im Vergleich (8. Jahrhundert bis 1100)“ (S. 23–58) und demonstriert mit ihren Darlegungen neuerlich, dass statistisch-analytische Ansätze und fundierte Sachkenntnis im Detail wesentliche Instrumente sein können, um Phänomene wie Kloster- und Stiftsgründungen in komparatistischer Perspektive differenziert und erkenntnisfördernd zu erfassen.

In ebenfalls vergleichender und gelungener Weise geht Irene Crusius mit ihrem Beitrag „Im Dienst der Königsherrschaft. Königinnen, Königswitwen und Prinzessinnen als Stifterinnen und Äbtissinnen von Frauenstiften und -klöstern“ (S. 59–77) eingangs der Sektion „Stift oder Kloster“ der Frage nach, inwieweit die Bischofsstädte in den Grenzen des heutigen Freistaates Bayern dem sakraltopographischen Muster der Kirchenfamilie folgten, wie sie die frühmittelalterlichen linksrheinischen Episcopaltorte aufweisen, und arbeitet dabei unterschiedliche Formen und Bedingungen der agilolfingischen und liudolfingischen Initiativen heraus. Katrinette Bodarwé („Immer Ärger mit den Stiftsdamen – Reform in Regensburg“, S. 79–102) bespricht dann die Bemühungen um eine Reform der Regens-

burgischen Damenstifte Ober- und Niederrhein anfangs des zehnten Jahrhunderts anhand einiger aussagekräftiger schriftlicher Zeugnisse, wobei ihre Beobachtungen das Bild von den der Einführung der Regula Benedicti unterschiedlich widerstrebend gegenüberstehenden Frauengemeinschaften facettenreich ausmalen.

In der umfangreicheren Sektion „Rolle der Stifterinnen und Stifter“ stellt Gabriele Schlütter-Schindler zunächst „Die bayerischen Herzöge als Gründer von Frauenkonventen“ vor (S. 105–122) und spannt dabei den Bogen von der um 713 erfolgten Gründung des Nonnberger Frauenkonventes bis zur Förderung der Landshuter Beginenmeinschaft durch Herzog Georg 1480. Bei der Breite des Themas müssen die Bemerkungen wohl zwangsläufig an der deskriptiven Oberfläche verbleiben und auch das Resümee kann den Mangel an diachroner Analyse und interpretatorischem Mut nicht wettmachen, immerhin aber deuten die Ausführungen an, wie gewinnbringend derartige, diesem Ansatz verpflichteten Fragestellungen sein können. Alois Schmid präsentiert eine abgerundete, zugleich informative Klostergeschichte, und zwar die vom „Kloster Petten-dorf. Eine Niederlassung der Dominikanerinnen im mittelalterlichen Bayern“ (S. 123–142). Helmut Flachenecker beschäftigt sich erneut mit dem Verhältnis von „Memoria und Herrschaftssicherung“ (Untertitel: „Vom Fränkischen Adel und von frommen Frauen zwischen Spessart und Thüringer Wald“, S. 143–177), indem er nach überblickhaften Bemerkungen zu Problemen und Verlauf der Inkorporationen von Frauenklöstern in die Ordensstruktur der Prämonstratenser und Zisterzienser einige Gründungen – hier mit größerem Augenmerk auf die Klöster Schönaue, Himmelthal, Frauenroth und Birkenfeld – unter herrschaftlichen, memorialen und liturgischen Aspekten näherhin bespricht. Griffing formulierte Analysen, die der Forschung wichtige Anstöße geben.

Die Sektion „Doppelklöster“ wird von den Beiträgern Rolf de Kegel („Monasterium, quod duplex [...] habet conventus. Einblicke in das Doppelkloster Engelberg 1120–1615“, S. 181–201) und Susan Marti („Doppelklöster im Bild? Streiflichter auf den Buchschmuck südwestdeutscher Reformkonvente“, S. 203–219) bestritten, wobei ersterer ein doppelklosterliches Selbstverständnis der schweizerischen Klosterinsassen des Benediktinerordens herauszuarbeiten sucht, während letztere sich mit den Buchmalereien verschiedener, meist Doppelklöster des Ordens beschäftigt; in ihrer versierten Untersuchung einzelner Quellen aus Admont, Muri Engelberg und Interlaken, kommt Marti zu dem nicht uninteressanten

Ergebnis, dass aufgrund der Verlagerung in den Aktivitäten der Skriptorien Medien mit einem nicht uniformen Ausdruck geschaffen worden seien.

Carola Jäggis einziger Beitrag in der Sektion „Besondere Bauformen für Frauengemeinschaften“ beschäftigt sich mit „Architektur im Spannungsfeld zwischen Stiftern, Orden, Stadt und Bischof. Überlegungen zu den Bauformen der Klarissen- und Dominikanerinnenkirchen in Nürnberg und Umgebung“ (S. 223–238) und geht dabei insbesondere der Frage nach, warum die stadtnürnbergischen weiblichen Bettelordensklöster im Gegensatz zu den Klöstern in Frauaurach und Engelthal auf eine Adaption zisterziensischer Baustile verzichtet haben.

Eva Schlottheuber bespricht in der Sektion „Bücher und Bildung“ die „Bücher und Bildung in den Frauengemeinschaften der Bettelorden“ (S. 241–262), kann sich bei dem Bemühen, die gängige Forschungseinschätzung zu korrigieren, derzufolge die Gemeinschaften nur bescheidene und dann auch vornehmlich volkssprachlich geprägte Bildungsgüter besaßen und rezipiert hätten, aber erneut nur eingehender mit Bibliotheksbeständen aus dem späten 15. Jahrhundert befassen.

Werner Williams-Krapp formuliert in seinem Beitrag „Wir lesen das viel in solchen sachen swerlich betrogen werdent. Zur monastischen Rezeption von mystischer Literatur im 14. und 15. Jahrhundert“ (S. 263–278) sehr versiert Gründe für den Umstand, dass das besonders mystikfeindliche 15. Jahrhundert zugleich die größte Rezeptionsphase der einflussreichsten Autoren mystischer Literatur des 14. Jahrhunderts – er nennt hier Eckhart, Tauler und Seuse – darstellte.

Die Sektion „Kommunikation mit der Außenwelt“ bilden zwei Beiträge: Gabriela Signori geht in „Totenrotel und andere Medien klösterlicher *memoria* im Austausch zwischen spätmittelalterlichen Frauenklöstern und –stiftern“ (S. 281–296) einigen ausgewählten Gebetsverbrüderungen im Kontext spätmittelalterlicher Klosterreform nach, doch scheinen die Fragestellungen und Schlüsse, die aus dem Material, das teil quantitativ gut erfasst wird, nicht immer weiterführend zu sein, etwa, wenn es um die Frage nach dem Latein als Standard in der zwischen- und innerklosterlichen Kommunikation geht. Gertrud Thoma schließlich sucht in ihrem Beitrag „Ökonomie und Verwaltung in spätmittelalterlichen Frauenkonventen Süddeutschlands“ (S. 297–313) einen Überblick über die verwalterische und wirtschaftliche Aufstellung von Frauenklöstern des Benediktiner- wie der Bettelorden zu geben; die vornehmlich aus der nicht überalle aktuell

gehaltenen Sekundärliteratur schöpfenden und dem Thema gemäß sehr allgemein gehaltenen Aussagen empfehlen sich allerdings allenfalls als erste Einstiegslektüre für Interessierte.

Einen echten Gewinn für die in diesem Bereich Forschenden bedeuten hingegen die beiden Beiträge in der Sektion „Historische Bibliotheksbestände und Forschungsliteratur“, denn die „Handschriften und Inkunabeln aus süddeutschen Frauenklöstern in der Bayerischen Staatsbibliothek München“ (S. 317–372), die Florian Sepp, Bettina Wagner und Stephan Kellner zusammenstellen, wie auch die Liste der „Forschungsliteratur zu den religiösen Frauengemeinschaften in Süddeutschland“

(S. 373–417) von Ingrid Gardill und Eva Schlottheuber stellen systematische Zugänge dar, die der Forschungsdisziplin ein unverzichtbares Orientierungs- und Hilfsmittel an die Hand geben und sie so gegenüber anderen historiographischen Feldern emanzipieren.

Ein Abkürzungs- und Abbildungsverzeichnis (S. 419–422), das Register (S. 423–436) und ein vorzüglich bearbeiteter Tafelteil unterstreichen die anspruchsvolle Qualität des Bandes und den breiten Gewinn, den nicht nur Bibliotheken und Historiker, sondern auch generell die an dem Gegenstand Interessierten aus ihm zu ziehen vermögen.

Köln

Christian-Frederik Felskau

Reformation und Frühe Neuzeit

Klaus Bümlein (Hrg.), *Zweibrücker Gesangbuch 1557*. Faksimileausgabe mit Erläuterung, Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte, Bd. 26, Heidelberg/Ubstadt-Weiher/Basel: verlag regionalkultur 2007, 272 S., Geb., ISBN 978-3-89735-494-4.

Der Kirchenordnung für Pfalz-Zweibrücken, die Pfalzgraf Wolfgang 1557 erließ, war als zweiter Teil ein Gesangbuch beigegeben, das nun in einer Faksimileausgabe vorliegt. Was zunächst etwas entlegen wirken mag, erweist sich bei näherem Hinsehen als wichtiger Schritt in der Gesangbuchgeschichte. Die Innovation liegt dabei weniger in einer originellen Zusammenstellung des Gesangbuches oder seinem weit reichenden Einfluss als vielmehr in seiner offiziellen, territorial gebundenen Funktion: Das Zweibrücker Gesangbuch von 1557 ist das erste, das in einem deutschen Territorium offiziell für den kirchlichen und schulischen Gebrauch eingeführt wurde; das nächste erschien erst 1583 für Württemberg. Der offizielle Status wird schon durch den Zusammenhang mit der Kirchenordnung deutlich; weitere Beispiele dafür, dass ein Gesangbuch in diesem prominenten Kontext publiziert worden wäre, sind nicht bekannt. Diese Sonderstellung macht die von Klaus Bümlein herausgegebene Faksimileedition besonders begrüßenswert.

Der Inhalt des Gesangbuchs zerfällt in einen deutschen (87 Stücke) und einen lateinischen Teil (64 Stücke). Die Stücke sind fast durchweg mit Noten und überdies mit geschmückten Initialen versehen. Der Band der Neuedition enthält neben der Schwarzweiß-Wiedergabe des Gesangbuchinhalts auf 210 Seiten eine

Einleitung des Herausgebers, einen instruktiven Beitrag von Heike Wennemuth zur Einordnung des Werkes in die südwestdeutsche Gesangbuchgeschichte sowie eine Bibliographie der erhaltenen Druckauflagen bis 1600 (mit Bestandsnachweisen).

Auf den offiziellen Charakter des Gesangbuches verweist auch das Folioformat des Originals, das für den Reprint leider verkleinert werden musste: Der großformatige Druck ermöglichte eine liturgische Verwendung des Gesangbuches durch den Chor. Alle Sänger benutzten dasselbe Exemplar, um das sie – wie auf einem Straßburger Holzschnitt von 1562 zu sehen – im Halbkreis herumstanden. Im Luthertum wurden von der Gemeinde anders als vom Chor zu diesem Zeitpunkt i. d. R. noch keine Gesangbücher verwendet; dieser wichtige Umstand bleibt in den Beiträgen des Bandes unerwähnt. Aber unabhängig vom Benutzerkreis war es gerade der gottesdienstliche Gesang, der durch das Gesangbuch von 1557 normiert und dem offiziellen pfälzgräflichen Reglement unterzogen werden sollte, damit – so der Titel – „jung vnd alt / der rechten reinen Text / so Göttlicher Schrift gemeiß sind / gewohnen / vnd alle schiedliche newerung mißuerstand / vnd verfelschung vermitten bleybe“.

In diesem Sinne ist auch die Liedauswahl des Gesangbuchs von 1557 zu verstehen. Mit der Sammlung hatte der Landesherr einen verbindlichen Kanon von Gesängen für den Gottesdienst in Text- und Melodiegestalt festgelegt, der nicht verändert oder erweitert werden durfte und dadurch die „reine“, schriftgemäße evangelische Lehre in den Gemeinden festigen und bewahren sollte.

Entsprechend finden sich im Gesangbuch nur Gesänge, die in den beiden Hauptsträngen der reformatorischen Liedtradition bereits eingeführt waren; alle Lieder tauchen bereits in älteren Sammlungen auf. Der eine Strang überliefert die lutherische Wittenberger Tradition aus dem Klugschen (ab 1529) und aus dem Babstschens Gesangbuch (ab 1545); sie enthält neben den Liedern Martin Luthers wichtige reformatorische Kernlieder wie *Es ist das Heil uns kommen her* (Paul Speratus) und *Herr Christ, der einig Gotts Sohn* (Elisabeth Cruciger). Daneben ist als zweite Linie die Straßburger Tradition zu erkennen, der insbesondere zahlreiche Psalmlieder entstammen. Für die Edition wäre eine (ggf. tabellarische) Übersicht über die Herkunft der einzelnen Gesänge aufschlussreich gewesen; die Darstellung Wennemuths bleibt hier pauschal und ist zudem nicht ganz übersichtlich. Im Gesangbuch selber sind die Lieder nicht wie andersorts nach Herkunft, sondern nach Verwendung angeordnet: Auf liturgische Gesänge (etwa Kyrie, Gloria, Credo) folgen Psalmlieder, Gesänge zu den Stücken des Katechismus sowie zu den Festen im Kirchenjahr, dann Vesper- und zuletzt Begräbnisgesänge.

Eine Besonderheit des Zweibrücker Gesangbuchs ist schließlich der zweite Teil mit seiner großen Zahl lateinischer Gesänge, die vor allem für den Gebrauch in Mette und Vesper an Schulen bestimmt waren und dort nicht nur liturgischen, sondern zugleich pädagogischen Zwecken dienten. Auch diese Stücke fügen sich in die reformatorische Tradition, in der der lateinische Hymnengesang zwar immer wieder diskutiert, aber doch weiterhin gepflegt wurde (Lucas Lossius u. a.).

Dass mit dieser Ausgabe das erste offizielle Territorialgesangbuch des 16. Jahrhunderts als Faksimile zugänglich ist, ist verdienstvoll und erfreulich; nur wenige formale Unstimmigkeiten schmälern das positive Gesamtbild. Der Band bietet eine wichtige Ergänzung der 2006 von Thomas Bergholz in Band 18 der Sehlingischen *Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts* besorgten Edition der pfälzisch-zweibrückischen Kirchenordnung von 1557. Aufgrund der Vorreiterrolle des Gesangbuchs von 1557 wird die Ausgabe aber auch darüber hinaus bei allen an Gesangbuchgeschichte und Hymnologie Interessierten Beachtung finden.

Tübingen

Lukas Lorbeer

reastudien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie (LStRLO), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009, 203 S., 34,00 €, ISBN 978-3-3740-2637-1,

Die Beschäftigung mit regionalen Identitäten und deren Entwicklung ist der Frühneuzeitforschung in jüngerer Zeit ein besonderes Anliegen. Diesem widmete sich auch eine Tagung, die 2002 in Wittenberg unter Beteiligung von Kirchenhistorikern und Historikern veranstaltet wurde und deren Ergebnisse nun der Öffentlichkeit präsentiert werden. Der 2007 verstorbene Mitherausgeber Günther Wartenberg hat die Publikation nicht mehr erleben dürfen, seinen Beitrag zur Tagung konnte er nicht mehr druckfertig machen. Irene Dingel macht in ihrem kurzen Vorwort deutlich, daß gerade ihr verstorbener Mitherausgeber die wissenschaftlichen Zielsetzungen der Tagung geprägt habe, bei der es um die Wirkungen von „Kirche und Kirchenstrukturen, theologischer Lehre und Bekenntnis, Frömmigkeit und Orten der Frömmigkeit auf die Ausprägung eines jeweils spezifischen Regionalbewußtseins“ (9) ging.

Die insgesamt elf Aufsätze, die im folgenden nicht alle umfänglich gewürdigt werden können, haben sowohl den sächsischen Raum im Blick als auch das Herzogtum Pommern, das Fürstentum Anhalt, das Herzogtum Württemberg, Reichsstädte im Osten des Schwäbischen Reichskreises und die Kurpfalz. So liegen die Schwerpunkte in Mitteldeutschland und im Südwesten. Mit den Städten Danzig und Basel wird schließlich zwar das frühneuzeitliche Reich verlassen, kulturelle Grenzen werden dabei jedoch nicht überschritten. Alle Beiträge sind durch ein Personenregister vernetzt.

Vor den Studien mit regionalem Schwerpunkt ist der Beitrag von Luise Schorn-Schütte abgedruckt, der übergreifend geistliche Amtsträger und regionale Identität im 16. Jahrhundert thematisiert. Die Autorin verdeutlicht – freilich vorwiegend am Beispiel der Landgrafschaft Hessen gegen Ende des 16. Jahrhunderts –, daß sich ein kollektives Bewußtsein der Pfarrerschaft entwickelt habe, das durch die verstärkte Tendenz zum Besuch der Universitäten Marburg und Wittenberg, die Entstehung eines Netzwerks verwandtschaftlicher Beziehungen und die zunehmende territoriale Rekrutierung bestimmt worden sei. Die Normierung theologischer Wissensbestände habe darüber hinaus das geistliche Amtsverständnis geprägt. Die Eigenständigkeit der Pfarrer sei durch Abwehr herrschaftlicher Eingriffe und auch gegenüber der Gemeinde, die freilich nicht nur als Pfarr-, sondern zugleich als (stadt)bürgerliche (und entspre-

Irene Dingel/Günther Wartenberg (Hgg.): *Kirche und Regionalbewußtsein in der Frühen Neuzeit*. Konfessionell bestimmte Identifikationsprozesse in den Territorien, Leuco-

chend wohl auch dörfliche) Gemeinde zugleich begriffen werden muß, gefestigt worden. Als Nagelprobe regionaler konfessioneller Identität in der Landgrafschaft dient die Ablehnung der vom Landgrafen beförderten reformierten Konfession nach 1605 durch Gemeinden, Pfarrer und patronatsherrlichen Adel.

Christoph Volkmar stellt dar, wie die Erhebung der Gebeine Bennos von Meißen 1524 im Dom zu Meißen vor der reichsweiten Öffentlichkeit zum Gegenstand von Auseinandersetzungen zwischen Luther und der Alten Kirche wurde. Die reformatorische Kritik durchkreuzte, so die These Volkmars, den Wunsch Herzog Georgs von Sachsen, mit einem Landesheiligen seine Landesherrschaft identifikationsstiftend zu festigen. Freilich stellt er selber das Konzept vom Landesheiligen in Frage, das im Untersuchungsraum mit der Einführung der Reformation 1539 ohnehin obsolet wurde. Erst das Konfessionelle Zeitalter habe die ‚religiös vermittelte regionale Identität‘ (40) ermöglicht.

Dieser Ansatz prägt auch die Studie Volker Leppins über das östliche Thüringen, wo in der frühen Reformationsphase besonders viele „aufmüpfige“ (42) Reformatoren auftraten. Er führt dies auf die besonderen Bedingungen der Landesherrschaft und auf die relative Ferne von Wittenberg zurück. Dort konnte der Reformator Andreas Bodenstein aus Karlstadt im mittleren Saaletal durch kluge Vernetzung einen eigenen Raum reformatorischer Entwicklung schaffen.

Die Entstehung einer eigenen, konfessionell geprägten, in Konkurrenz zu Kursachsen stehenden Identität im ernestinischen Thüringen nimmt dann Daniel Gehrt in den Blick. Seine Beobachtungen beziehen sich freilich schon auf die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts. Dies trifft auch auf die Überlegungen Irene Dingels zur Ausprägung regionaler und konfessioneller Identität im Fürstentum Anhalt zu, wo sich Reformationsgedenken und die Memoria an Fürst Georg III. verbunden haben. Volker Gummelt weist ähnliche Prozesse in Pommern nach, wo ein Landesbewußtsein erst in der Reformationsphase entstanden sei, das schließlich in der frühen Reformationshistoriographie Niederschlag gefunden habe. Die Konsolidierung der kirchlichen Verhältnisse nach dem Augsburger Religionsfrieden war bei der Ausprägung eigener Identitäten für die von Andreas Gößner untersuchten ostschwäbischen Reichsstädte wichtig. Die Analyse der Entwicklung der reformierten Identität Basels kann in denselben Kontext eingeordnet werden.

Sven Tode verdeutlicht hingegen nach sehr ausführlichen theoretischen Überlegungen für

Danzig, daß nicht allein konfessionelle Aspekte für die Ausbildung eines regionalen Bewußtseins ausschlaggebend waren. Da gab es im Falle Danzigs natürlich sprachliche und kulturelle Gründe. Aber vor allem der von Pfarrern propagierte Zusammenhang von städtischer und christlicher Gemeinde ist hervorzuheben. Für Württemberg unterstreicht Sabine Holtz, daß das Heranwachsen neuer Eliten nach dem Ende der Habsburgerzeit und der Rückkehr Herzog Ulrichs auf der Basis des Tübinger Stifts und der sich etablierenden Klosterschulen für die Ausbildung eines Landesbewußtseins entscheidend waren.

Armin Kohnle untersucht die Kurpfalz, die für die Fragestellung gewiß ein problematisches Untersuchungsgebiet darstellt. So ist die kurpfälzische Geschichte geprägt von dem nicht geschlossenen, komplizierten Territorialverhältnissen und durch Konfessionswechsel der Landesherren. Er weist nach, daß die ältere Topographie schon im 16. Jahrhundert einen Pfalz-begriff hervorbrachte, der nicht an dynastischen und herrschaftlichen Gegebenheiten orientiert war, sondern geographische Zusammenhänge betonte. Die Historiographie blieb hingegen länger auf die Dynastie fixiert, auf diese war auch die Geschichtsschreibung der Reformation ausgerichtet. Die zahlreichen Brüche der kurpfälzischen Geschichte machten eine Identifikationsbildung ungleich schwerer, die gemeinsame, überterritoriale Erfahrung von Krieg scheint nachhaltigere Wirkungen entfaltet zu haben. Wie Todes und Holtz' Beitrag fordert insbesondere Kohnle die Ergebnisse und Thesen der übrigen Autoren heraus. Gewiß ist die Kurpfalz/Pfalz ein Sonderfall bei der Entwicklung regionaler Identität. Doch ist von Region zu Region immer wieder genau zu untersuchen, welche Faktoren neben konfessionellen Beachtung verdienen. Der verdienstvolle Sammelband macht jedenfalls einmal mehr deutlich, daß Politik und Bekenntnis in der Frühen Neuzeit in engem Zusammenhang zu betrachten sind, dies gilt zumal für die Analyse frühneuzeitlicher Identitäten.

Würzburg

Frank Kleinehagenbrock

Stefan Ehrenpreis/Ute Lotz-Heumann/Olaf Mörke/Luise Schorn-Schütte (Hg.): Wege der Neuzeit. Festschrift für Heinz Schilling zum 65. Geburtstag, Historische Forschungen 85, Berlin: Duncker-Humblot 2008, 656 Seiten, 78 €, ISBN 3-428-12394-8.

Für seinen akademischen Lehrer die Festschrift anlässlich dessen 65. Geburtstags herausgeben zu dürfen, gehört wohl zu den vornehmsten Aufgaben eines Schülerkreises.

Dies gilt umso mehr, wenn es sich bei dem zu Ehrenden um einen international und weit über die eigenen Fachgrenzen hinaus renommierten Gelehrten handelt – wie dies ganz ohne Zweifel im Falle des an der Humboldt-Universität kürzlich emeritierten Historikers Heinz Schilling der Fall ist.

Heinz Schilling hat mit seinen hochinnovativen und präzisen Studien die Frühneuezeitforschung auf eine neue Ebene gehoben. Seine Forschungen – etwa zum Konzept der Konfessionalisierung oder zur Sozialdisziplinierung oder auch zur Geschichte von Stadt und Bürgertum seit dem Spätmittelalter bis zum frühen 19. Jahrhundert oder zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des nordwesteuropäischen Calvinismus – können als epochal bezeichnet werden. Gleiches gilt für seine theoriebezogenen Ausführungen zur Historiographie, zur politischen Theorie und zu den internationalen Beziehungen im 16. und 17. Jahrhundert.

Dieser Gelehrte, der auf ein derart umfassendes und qualitativ beeindruckendes Œuvre blicken darf, wird nun zu Recht mit 30 Beiträgen von Autoren aus Europa und den USA geehrt. Nach einer kurzen Einleitung, in der die Herausgeber Vita und Werk Heinz Schillings nachzeichnen, gliedert sich der umfangreiche Band in die zwei Abschnitte „Religion und Konfession“ und „Politik, Staat und internationales System“.

Der erste Themenkreis spannt einen Bogen von der Antike bis zum Ende des 20. Jahrhunderts, wobei ein deutlicher Schwerpunkt auf dem Zeitalter der Reformation liegt: War die Reformation überhaupt eine Epoche, also ein Halt- und Wendepunkt der Geschichte? So fragt einführend der inzwischen verstorbene Heidelberger Reformationshistoriker Gottfried Seebaß. Sein emeritierter Göttinger Kollege, Bernd Moeller, diskutiert die Bedeutung der Bekenntnisse in der Frühen Neuzeit anhand der *Confessio Augustana* und der *Confessio Tetrapolitana*. Sein Nachfolger Thomas Kaufmann setzt sich in seinem konzisen und dicht an den Quellen gearbeiteten Beitrag mit dem immer wieder strittigen Verhältnis von Calvin und Luther auseinander. Die Berliner Kirchenhistorikerin Dorothea Wendebourg behandelt Martin Luthers frühe Ordinationen und wirft damit ein neues Licht auch auf die gängige Ordinationspraxis der Kirchen.

Deziert mit der Konfessionalisierungsthese und ihrer Wirkung setzt sich der in Berkeley lehrende Historiker Thomas A. Brady, Jr. auseinander. Die an der University of Arizona tätige Susan Karant-Nunn bringt eine neue Dimension der Konfessionalisierung in das Gespräch, die Emotion, und skizziert die weibliche Religiosität in dem „eisernen“, d. h.

von Krieg, Krankheit und Tod gekennzeichneten Zeitalter zwischen 1550 und 1660. Der inzwischen emeritierte Lehrstuhlinhaber für Reformationsgeschichte der University of Wisconsin, Robert M. Kingdon, kann aufgrund der kritischen Neuausgabe der *Registres du Conseil* de Genève eine völlig neue Darstellung der Rolle der Wiedertäufer zur Zeit Calvins in Genf vorlegen – der zufolge sie mit Calvin zumindest in Fragen der Kirchenzucht übereinstimmten. Auf die ökumenischen Verwerfungen und Annäherungen im Zeitalter der Konfessionalisierung geht der polnische Historiker Janusz Małek (Thorn) in seinem Beitrag über Kardinal Hosius und Herzog Albrecht von Preußen ein, den ersten protestantischen Landesherren, über den die Legende besagt, er sei gegen Ende seines Lebens doch wieder katholisch geworden.

Dass die Konfessionalisierungsthese auch für das 17. Jahrhundert von großer Relevanz ist, legt Hans J. Hillerbrand (Chair of the Department of Religion at Duke University) in seinen Ausführungen zum christlichen Anti-Judaismus dar. Dieses besonders düstere Kapitel der Geschichte der Kirchen behandelt er mit Hilfe der Analyse von Konvertiten- und Proselyten-Schriften sowie auf Grundlage der Rekonstruktion des antijudaistischen oder philosemitischen Diskurses der theologischen und juristischen Gelehrten des 17. Jahrhunderts.

Mit der Situation in den Niederlanden befassen sich die Beiträge von Willem Frijhoff (Chair of the Research Program Cultural Heritage and Cultural Dynamics of the Dutch National Research Organization) und des Freiburger Historikers Johannes Arndt. Auf die versuchte Rekatolisierung in Türkisch-Ungarn geht der 2005 verstorbene Gründungsdirektor des Historischen Seminars Budapest, István György Tóth, am Beispiel der Missionsbischöfe ein. Besonders faszinierend ist der Beitrag von Wilfried Nippel, dem althistorischen Kollegen von Heinz Schilling an der Humboldt-Universität, der die historiographischen Voraussetzungen von einem der bedeutendsten britischen Historiker – Edward Gibbon – für sein fulminantes Werk „*History of the Decline and Fall of Roman Empire*“ (1776–1788) und dessen Folgen für die anglikanische Kirche diskutiert. Gibbon, der als jugendlicher zum Katholizismus konvertierte – womit er weder hätte in England studieren noch ein öffentliches Amt übernehmen dürfen – und nach einer „Rosskur“ bei einem calvinistischen Pfarrer in Lausanne zum Protestantismus zurückkehrte, schrieb sich mit seiner tatsächlichen oder vermeintlichen These vom Beitrag des Christentums zum Untergang des Römischen Reiches in das kollektive Gedächtnis ein.

Der erste Themenkreis wird mit den Beiträgen der Mainzer Kirchenhistorikerin Irene Dingel zum Zusammenhang von Lutherinterpretation und Nationalsozialismus, des französischen Historikers Etienne François zur Bedeutung des konfessionellen Pluralismus für die deutsche Identität und Hartmut Kaelbles, Lehrstuhl für Sozialgeschichte an der HU, zum europäischen Wertewandel am Ende des 20. Jahrhunderts abgerundet. Hervorzuheben ist der Beitrag Dingels, beleuchtet er doch einmal mehr die fatalen Folgen der Verstrickung von Theologen – bis hin zur aktiven Unterstützung – in den Nationalsozialismus, deren ungenügende Aufarbeitung in der Nachkriegszeit und die bleibende Aufgabe der kritischen Überprüfung der eigenen Maßstäbe für all diejenigen, die Geschichte schreiben.

Der zweite Abschnitt, der sich mit den Konsequenzen des Schillingschen Œuvres für eine erneuerte Politikgeschichte befasst, hebt an mit Überlegungen zur Historiographie zu einem nicht, d.h. nur für kurze Zeit bestehenden Staat, nämlich den Niederlanden. Paradigmatisch kann Wim Blockmans (Universität Leiden) aufzeigen, wie fokussiert unser Blick auf die Geschichte der jetzt bestehenden Nationalstaaten und zudem geneigt ist, in ihnen überzeitliche Entitäten zu erblicken. Der andere *spiritus rector* der Konfessionalisierungsthese, Wolfgang Reinhard (Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien in Erfurt), hat sich für Schilling auf die Suche nach Stadtrepublikanismus im Kirchenstaat gemacht – mit, wie zu erwarten, beachtlichem Erfolg. Begriffsgeschichtlich hochinteressant ist der Beitrag von Günter Vogler, Emeritus an der HU, zur Frage, ob die Reformation als frühneuzeitliche Revolution zu kennzeichnen sei. Dem Phänomen des Neologismus „Patriot“ und der Geschichte der als solche bezeichneten Personen geht der Rotterdamer Historiker Robert von Friedeburg nach.

Einen zeitlich weiten Bogen über knapp drei Jahrhunderte spannt William Monter (Northwestern University) in seiner Darstellung der Bedeutung dynastischer Eheverbindungen für das politische Überleben anhand des Beispiels Lothringen. Geographisch weit gefasst ist der Beitrag Holger Th. Gräfs, Philipps-Universität Marburg, der sich mit dem engen Zusammenhang von Professionalisierung und Konfessionalisierung des „diplomatischen Korps“ um 1600 befasst. Den ganzen christlichen „Erdkreis“ hatte die anonym verfasste Schrift „Repraesentatio pacis generalis“ von 1607 als Adressaten im Blick, der Uwe Sibeth (Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg) einen Aufsatz widmet. Um den Frieden geht es auch bei Johannes

Burkhardt, Universität Augsburg, genauer gesagt: um die Frage nach der Sprache, in der im 18. Jahrhundert Friedensverträge geschlossen wurden.

Der Mainzer Historiker Heinz Duchhardt betrachtet mit seinen Ausführungen zur Interpretation Gustav Adolfs II. durch den Mainzer Lehrstuhlinhaber für Geschichte Niklas Voigt († 1836) einen zweifachen Sonderfall in der Historiographie zum Schwedenkönig: Zum einen war Voigt römisch-katholisch, zum anderen handelte es sich um ein Drama, das teilweise in Versform abgefasst wurde. Blieb die poetische Geschichtsschreibung bei Voigt ein Sonderfall, war sie bei Friedrich Schiller der Normalfall: Der berühmte Dramatiker war kurze Zeit Geschichtsprofessor in Jena, ehe er sich wieder ganz der Literatur widmete. Seine Ausführungen zur Historiographie rekonstruiert der Jenaer Historiker Georg Schmidt in dem hier anzuzeigenden Band.

Mit Hessen, einem der mächtigsten Territorien in der Frühen Neuzeit, befassen sich die Beiträge von Helmut Berding, Universität Gießen, über den Gelehrten und Publizisten August Friedrich Wilhelm Crome in Gießen und von Gerhard Menk, Hessisches Staatsarchiv Marburg, der in seinem Beitrag die Hochschul- und Wissenslandschaft zwischen Main und Weser rekonstruiert. Von dieser Bildungs- und Universitätslandschaft können heutige Wissenschaftsminister und Wissenschaftler nur zu träumen wagen.

Abgeschlossen wird der Band mit zwei Beiträgen, die um das Thema „Essen und Trinken“ kreisen, und damit verdeutlichen, dass zu einer die intellektuellen Gelüste befriedigenden Festschrift auch immer ein leibliches Wohl versprechendes Fest gehört: der Generaldirektor des Deutschen Historischen Museums, Hans Ottomeyer, skizziert die Bedeutung der Tafel im Kontext von Ritualen und Zeremonien als wichtigsten Formen nonverbaler Kommunikation, der britische Historiker Peter Clark (Universität Helsinki) berichtet über die Funktion des „Popular Drinking House“ für den Diskurs zur sozialen Disziplinierung im 16. und 17. Jahrhundert.

Als Fazit dieses sehr kursorischen Überblicks – wie sollten über 600 Seiten auch angemessen zusammengefasst und gewürdigt werden – lässt sich festhalten, dass es den Herausgebern gelungen ist, das faszinierende und Forschungen in zahlreichen Disziplinen, Epochen und Ländern stimulierende Werk Heinz Schillings in der Bandbreite und Exzellenz der gewonnenen Beiträge angemessen widerzuspiegeln. Ein sorgfältiges Lektorat hätte allerdings diesen Perlen gegönnt werden sollen, damit Rechtschreibfehler nicht den Glanz der ganzen Kette hätten trüben müssen.

So erfreut zwar ein Personen- und Ortsregister das Herz der Leserschaft, ein Autorenverzeichnis oder gar eine inhaltliche Einleitung in die Beiträge sucht man hingegen vergebens. Doch dies sind selbstverständlich nur kleine Trübungen der vorgelegten glänzenden interdisziplinären, internationalen und thematisch in die geographische und zeitliche Weite und Tiefe reichenden Festschrift.

Erfurt

Rajah Scheepers

Bernhard Fluck: „Ein Bild vom Antlitz seiner Herde“. Die Lage der Pfarreien im Bistum Paderborn nach den Protokollen der Visitation Diedrich Adolfs von der Recke 1654–1656. Aus dem Nachlass herausgegeben und mit zusätzlichen Anhängen erweitert von Roman Mensing, Reinhard Müller und Hermann-Josef Schmalor. Festgabe für Prof. Dr. Karl Hengst zur Vollendung des 70. Lebensjahres (Veröffentlichungen zur Geschichte der mitteldeutschen Kirchenprovinz 21; Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 65), Paderborn: Bonifatius 2009, 352 Seiten, ISBN 978-3-89710-453-2.

Nach dem bis in die achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts andauernden (letzten) Boom der „Visitationsforschung“ (vgl. Zeeden/Lang 1984 und zuletzt in der TRE 35 (2003), S. 151–163) stellt sich unter den veränderten Wissenschaftsbedingungen des 21. Jahrhunderts die Frage, wer hat noch die Kompetenzen und Kapazitäten für die zeit- und kostenaufwändige Edition „alter“ Visitationsprotokolle?

Diese Forschungsproblematik wird auch erkennbar in der Geschichte dieser vorliegenden Edition. Nach dem Tod des Bearbeiters Bernhard Fluck im Jahre 1977, von dem es vielleicht auch eines Biogramms und Bildes bedurft hätte, kam das noch nicht druckfertige Manuskript über Prof. Dr. Klemens Honselmann (†1991) an seinen nun geehrten Nachfolger Prof. Dr. Karl Hengst. Die Benutzung des Fluckschen Manuskriptes u. a. durch den 2. Band der Geschichte des Erzbistums Paderborn (H. J. Brand – K. Hengst, 2007 vgl. H. Klutzing, in dieser Zeitschrift 120 (2009), S. 386–389) und die Studie über „Herrschaftsstil und Glaubenspraxis“ (M. Menne 2007) wuchs das Desiderat, dieses Manuskript, das die Protokolle der Visitation des Paderborner Fürstbischofs Diedrich Adolf von der Recke (1601–1661) „zusammenfasst und auswertet“, in überarbeiteter Form zu edieren.

Dieser Herausforderung haben sich die drei Herausgeber mit ihren verschiedenen Fachkompetenzen „synergetisch“ und mit gutem

Erfolg gestellt. Sie legen einen sehr gut gegliederten Band vor, was das Defizit des Fehlens eines abschließenden Personen- und Ortsregisters etwas kompensiert. Einleitend werden der Fürstbischof und sein Bistum als Territorium unter seiner weltlichen und geistlichen Leitung vorgestellt (S. 16–25). Das zweite Hauptkapitel mit knapp 100 Seiten ist der „Vorbereitung und Durchführung der Visitation“ gewidmet. Dazu wird u. a. genauer festgestellt: „Die Visitation von 1654–1656 war ganz das Werk Dietrich Adolfs. Er gab den Anstoß, formulierte ihre Ziele, ordnete sie und führte sie auch – wenige Pfarreien ausgenommen – alleine durch. Jetzt aber ging es nicht mehr um die Sicherung des reinen Glaubens, seine Visitation war von der Not des Dreißigjährigen Krieges diktiert.“ (S. 28f.). Dabei kreisten die Reformziele Diedrich Adolfs „um die beiden Pole neue Priester und neue Kirchen“ (S. 30). Die in deutscher Übersetzung und der chronologischen Reihen der Durchführung der Visitation vom 17. Juni 1654 (Busdorf) bis zum 1. November 1656 (Bredenborn) im ersten Hauptteil über „die Vorbereitung und Durchführung der Visitation“ vorgelegten 91 Ortsberichte von 87 bzw. 89 Pfarreien berichten u. a. von 19 verschiedenen Bruderschaften, 16 Hospitälern und 54 Pfarrschulen. Angeschlossen ist die Aufteilung dieser Pfarreien auf die sechs Archidiaconate (S. 119–121).

Die anschließende systematische Auswertung (S. 122–242) behandelt die klassischen Themenfelder der Pfarrkirchen, des Pfarrklerus mit dem Schwerpunkt der Stelleneinkünfte (S. 149–199) und die Pfarreien von „Konflikten und Solidarität im Alltag“ bis zur Frage der „Glaubwürdigkeit der Pfarrberichte“. Hierfür spricht im Unterschied zum „allgemein behaupteten Sittenverfall“ zunächst die große Einhelligkeit aller Pfarrberichte, die bei einem so großen Personenkreis niemals zustande gekommen wäre, wenn man tatsächlich den Versuch unternommen hätte, große Mängel zu vertuschen“ (S. 235). Die Auswertung der Visitationen erstreckt sich vom Vorgehen gegen „besessene“ Personen über die Neueinrichtung von Stellen bis zu Vorschlägen zum „Religiösen Brauchtum“. Überschattet wurden die Reformen des Fürstbischofs jedoch vom „Synodenstreit“ mit dem Domkapitel (S. 243–246).

Im ersten Anhang wurden vom Bearbeiter elf ortsspezifische Tabellen mit Erläuterungen zusammengestellt. Sie enthalten von den Altarweißen (5.) über die Reliquien (7.) bis zu den Löhnen und Preisen (11.) die ermittelten Einzelaussagen. Im zweiten Anhang der Herausgeber werden (nur) in Latein die Ankündigung der Visitation vom 28. April 1654

und die „Relatio Episcopalis“ des Bischofs vom 1. November 1655 über den Zustand des Bistums Paderborn an den Heiligen Stuhl neu abgedruckt.

Abgerundet wird die Edition von einem guten Glossar, das z. B. die „Pulsanten“ (= Läuteungen) und den Ausdruck der „Tempelierer“ (= Kirchenvorstand) erklärt. Das umfangreiche und fundierte Quellen- und Literaturverzeichnis umfasst sowohl die von Fluck zusammengetragene Literatur als auch die seitdem erschienene, neuere und von den Herausgebern ergänzte, jedoch noch nicht digitale Veröffentlichungen zum Thema.

Für die orts- und bistumsgeschichtliche Auswertung muss der Benutzer im Einzelfall an einem Dutzend verschiedener Stellen in der Edition die eine Pfarrei betreffenden Informationen zusammensuchen. Mit insgesamt 1249 Fußnoten und zahlreichen Erläuterungen sind alle Teile der Edition gut dokumentiert und die beiden farbigen Karten in den Innenumschlägen laden zur lokalen Verifizierung der gefundenen Angaben ein. Sowohl als Fundgrube für die westfälische Regionalgeschichte und Baustein der westfälischen Visitationsforschung als auch als gelungenes Modell einer „posthumen Edition“ verdient der Band Rezeption und Anerkennung in der deutschen Visitationsforschung und der weiteren frühneuzeitlichen wissenschaftlichen Fachwelt.

Köln

Reimund Haas

Hamm, Berndt, Michael Welker: Die Reformation. Potentiale der Freiheit, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, VI, 133 S., geb., ISBN 978-3-16-149782-7

Der Erlanger Kirchenhistoriker und der Heidelberger Systematiker werfen gemeinsam, aber in jeweils zwei eigenständigen und früher noch nicht veröffentlichten Beiträgen einen Blick auf die Geschichte und die „Zukunftspotentiale“ (hintere Umschlagseite) der Reformation. Das anregende Buch eignet sich für Pfarrer und Religionslehrer und alle historische und theologisch Interessierten und stellt eine gute Einstimmung auf das Luther-Jubiläum 2017 dar.

Unter dem Titel „Die Emergenz der Reformation“ wendet sich Berndt Hamm in Diskussion mit Volker Leppin der von ihm schon oft diskutierten Frage zu, was die Reformation mit dem Mittelalter verbindet und was sie von diesem unterscheidet. Er sieht die Kontinuitäten, betont aber die „Sprünge“ (4 u. öfter) und den „systemsprengende[n]“ (24) Charakter der Reformation. Im Anschluss an neuere Erklärungsmodelle für „grundsätzliche Veränderungen in komplexen Systemen“ (16) aus

der Philosophie, der Systemtheorie und den Natur- und Humanwissenschaften verwendet er hierfür den in der Theologie bislang kaum gebräuchlichen, aber von Welker schon seit 1992 eingesetzten Begriff der Emergenz.

Der zweite Beitrag Hamms wendet sich der von ihm ebenfalls schon mehrfach erörterten Frage nach „Einheit“ und „Vielfalt“ der Reformation zu und diskutiert ausgehend von Luthers Thesen das „Freiheitspotential“ der Reformation. Anders als manche anderen Reformationshistoriker, insbesondere die Vertreter einer Spätdatierung des reformatorischen Umbruchs, sieht Hamm alles für die Reformation Wesentliche schon in den Thesen angelegt. Erneut und mehrfach betont er auch in diesem Beitrag den mit der Reformation verbundenen „Quantensprung“ (53). Das „Freiheitspotential“ der Reformation wird als „Freiheit von Schuld und Strafe“ (46), von „genugtuenden und verdienstvollen Werke[n]“ (48), „Fegefeuer und [...] Ablass“ (49), als „Freiheit von kirchlicher Hierarchie“ (54) sowie von „[g]ute[n] Werke[n] [...] als Heilsvorsorge“ [56] konkretisiert.

Die vier reformatorischen Exklusivpartikel thematisiert Michael Welker in seinem Beitrag „Die Botschaft der Reformation – heute“ und zeichnet Grundlinien heutiger evangelisch-theologischer Identität im aktuellen ökumenischen Diskurs.

Das „sola scriptura“ greift Welker in seinem zweiten Beitrag erneut auf und erörtert „[d]ie Autorität der Bibel in pluralistischen Umgebungen“ (91). Energisch fordert er die Theologie zu einem Ernstnehmen der Bibel auf, deren „historische[s] Gewicht“ (96), „existentiellen Reichtum“ (98), „kulturelle[s]“ (99) und „kanonisches Gewicht“ (100) er herausarbeitet und als „in ihrem theologischen Gewicht begründet“ (102) ansieht. Mahnend gibt er den Vertretern einer „kulturwissenschaftliche[n] und kulturgeschichtliche[n] Orientierung in der systematischen Theologie“ unter seinen Kollegen zu bedenken, dass sie „ungewollt, aber massiv dem religiösen Bildungsverfall zuarbeiten“, indem sie „die inhaltliche Bindung an die biblischen Überlieferungen systematisch vernachlässigen“ (111).

Den Leser freut es, einen Kirchenhistoriker zu hören, der Geschichte theologisch akzentuiert, und einen Systematiker, der zur Sache spricht und Position bezieht. Gerade dadurch ist das Buch für einen breiteren Leserkreis und als Vorbereitung auf 2017 geeignet. Der Kirchenhistoriker hätte den Systematiker allerdings darauf aufmerksam machen können, dass Luthers berühmte Wormser Rede mit einem schlichten und gerade dadurch eindringlichem und überzeugendem „Gott helf mir. Amen“ schloss und das von ihm pointiert,

gleich zu Beginn seines ersten Beitrags zitierte „Hier stehe ich. Ich kann nicht anders“ (67) sich erst später in die Überlieferung eingeschlichen hat. Und mit dem Kirchenhistoriker wäre das Gespräch darüber aufzunehmen, ob der „Innovationscharakter“ der Reformation wirklich so „systemsprengend[...]“ war, wie er es darstellt (8), und ob das „Zerbrechen der Kircheneinheit“ (9) wirklich in den theologischen Positionen begründet lag. Hier spricht und urteilt der Historiker als Theologe und Protestant und verlässt die Ebene der konsequent historischen Sichtweise. Der Erfolg der Reformation, der ja nur ein Teilerfolg war, lässt sich auch pragmatisch-geschichtlich erklären.

Das kleine Buch ist mit einem Personen- und Sachregister ausgestattet und sehr sorgfältig gestaltet.

Osnabrück

Martin H. Jung

Anja Moritz: Interim und Apokalypse. Die religiösen Vereinheitlichungsversuche Karls V. im Spiegel der magdeburgischen Publizistik 1548–1551/52, Tübingen 2009 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 47), geb., XIV, 348 S., ISBN 978-3-16-150109-8.

Sowohl die historischen Wissenschaften als auch die Kirchengeschichte haben sich besonders im Verlauf der letzten Dekade durch Quelleneditionen und eine ganze Reihe von Forschungsarbeiten dem Augsburger Reichstag von 1547/48 und dem dort erlassenen Religionsgesetz, dem sogenannten Augsburger Interim, zugewandt. Zu nennen sind hier vor allem die Edition der Reichstagsakten 1547/48 durch Ursula Machoczek im Jahre 2006 und die Edition der politischen Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen (1978–1996). Der Band zum Thema „Reaktionen auf das Augsburger Interim“ der Editionsreihe *Controversia et Confessio* wurde 2010 gedruckt, also nach der Drucklegung der hier zu besprechenden Arbeit. Im Jahre 2005 erschien der Aufsatzband „Das Interim“ (hg. v. Schorn-Schütte), der sich vor allem den Reaktionen auf das Interim im Alten Reich, aber auch im europäischen Umfeld zuwandte. Den kursächsischen Reaktionen auf das Interim in der Leipziger Landtagsvorlage wandte sich der 2006 erschienene Band „Politik und Bekenntnis“ (hg. v. Dingel/Wartenberg) zu. Zur Thematik der „Herrgotts Kanzlei“ Magdeburg im Speziellen erschienen 2002 und 2003 gleich zwei Monographien kirchengeschichtlicher Provenienz (Rein, *The Chancery of God*; Kaufmann, *Das Ende der Reformation*), die sich ebenso wie die Studie des Kirchengeschichtlers Leppin „Antichrist und Jüngster Tag“ auch mit dem Phänomen der

Apokalyptik als Deutungs- und Bewältigungsmuster des erfahrenen Schmalkaldischen Krieges und der Belagerung der Stadt Magdeburg auseinandersetzen. Ein eigenes Forschungsprojekt zum Thema „Erzwungenes und selbstgewähltes Exil – die Kultivierung des Exulantenums und seine Auswirkungen auf Theologie und Gesellschaft“ ist neuerdings am Institut für Europäische Geschichte in Mainz angesiedelt.

Im Kontext dieser vielen thematisch eng miteinander verwandten Veröffentlichungen steht auch die Dissertation der Gothaer Historikerin Anja Kürbis (geb. Moritz), die am Frankfurter Lehrstuhl Schorn-Schütte eingereicht wurde. In einem einleitenden und sechs thematischen Kapiteln möchte die Untersuchung zeigen, „wie die endzeitliche Deutung des Interimsgeschehens“ die „Wahrnehmung [der Magdeburger Theologen] prägte und welche Folgen dies für ihre Auseinandersetzung mit der kaiserlichen und kursächsischen Religionspolitik hatte“ (4), bevor dann in einem abschließenden achten Kapitel ein Fazit gezogen wird. Das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht steht also im Zentrum der Arbeit: „Gerade die Apokalyptik [...] war dazu geeignet, den Bereich des Politischen in den Sinnstrukturen des Religiösen zu begreifen, ohne daß dies zu einer Vermengung führte. Die endzeitliche Deutung, so die Hypothese, band das Religiöse eng an das Politische, sensibilisierte die Zeitgenossen aber zugleich für die strikte Trennung beider Sphären, welche ex negativo in der Figur des Antichristen ihren Ausdruck fand.“ (7) Das eigentliche Thema ist zeitlich begrenzt auf den Zeitraum vom Frühsommer 1548 bis zum Ende der Magdeburger Belagerung im Winter 1551, in dem die Magdeburger Exules in der akuten Bedrohungssituation der Belagerung der Stadt ihr apokalyptisches Konzept entwarfen. Als Arbeitsdefinition bietet Vf. eine Definition der Apokalyptik als „Deutungsmuster und [...] Komplex von Vorstellungen, der unter Rekurs auf bzw. Verarbeitung von jüdisch-christlicher Überlieferung eine als chaotisch bzw. bedrohlich wahrgenommene Umwelt innerhalb einer teleologischen Geschichtsauffassung als heilsgeschichtliche Endzeit reinterpretiert und potentiell mit konsolatorischer und paränetischer Intention zum konfessionellen Handeln motiviert.“ (24) Die enge Verknüpfung von Apokalyptik und Krise wird problematisiert, indem Vf. darauf hinweist, dass subjektive Krisen nicht immer identisch sein müssen mit durch den Historiker rekonstruierten, und eine strikte Trennung zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Realität und Deutung so nicht immer gegeben ist. Es erscheint daher plausibel, dass

Vf. den Begriff „Krise“ durch „Krisenbewusstsein“ ersetzt sehen möchte.

Das zweite Kapitel wendet sich der Quellenlage und den Magdeburger Akteuren zu. Da durch die Zerstörungen im Laufe der Jahrhunderte (vor allem 1631 und 1945) in Magdeburg so gut wie kein handschriftliches Material erhalten geblieben ist, sind die ca. 80 im Untersuchungszeitraum erschienenen Flugschriften, die in Magdeburg gegen den ausdrücklichen Befehl des Kaisers gegen das Interim in den Druck gingen, die Quellenbasis für die Untersuchung. Kurze Biogramme der Magdeburger Exules Erasmus Alber, Nikolaus von Amsdorf, Matthias Flacius Illyricus und Nikolaus Gallus beenden das zweite Kapitel. Das dritte Kapitel wendet sich der Vorgeschichte des Augsburger Interims in den Reichsreligionsgesprächen in Augsburg (1530), Hagenau, Worms und Regensburg (1540/41) und Regensburg (1546) zu. Vf. zeigt, wie die Ausgleichsverhandlungen zu einer zunehmenden Entfremdung und Konfessionalisierung der beiden Seiten führten. Hatte Kaiser Karl V. mit den Religionsgesprächen zunächst konsensorientierte Versuche, das Religionsproblem zu lösen, gewählt, wohl auch, weil er die militärische Unterstützung der evangelischen Stände gegen die Türken brauchte, so wurde nach deren Scheitern und dem Frieden von Crépy, den Karl V. 1544 mit dem französischen König Franz I. schloss, ein militärisches Vorgehen des Kaisers zur Klärung der Religionsfrage immer wahrscheinlicher. Dem folgenden Schmalkaldischen Krieg (1546/47) ist das vierte Kapitel gewidmet. Ursprünglich hatte der Kaiser geplant, nach einem erfolgreichen Krieg gegen die evangelischen Stände auf einem Konzil die Religionsfrage ein für alle Mal zu klären. Da Papst Paul III. aber bereits im Jahre 1545 das Konzil beginnen ließ – eine Reaktion auf die Weigerung Karls V., dem päpstlichen Neffen Perluigi Farnese die Belehnung mit den Herzogtümern Parma und Piacenza zu bestätigen –, war dieser Plan gescheitert. Die Evangelischen lehnten die Beschickung des Trienter Konzils ab und beharrten auf der Forderung nach einem Nationalkonzil. Paul III. verbaute Karl V. auch die Interpretation des Konzils als Konzil auf Reichsboden, indem er es nach Bologna verlegte. Der Kaiser war nun dazu gezwungen, den Krieg ohne Konzilsoptionen zu starten und die Religionsfrage zu vertagen. Am 20. Juli 1546 verhängte er die Reichsacht über die Hauptleute des Schmalkaldischen Bundes, Philipp von Hessen und Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen, ließ in der Achterklärung aber jede Erwähnung der Religionsfrage aus. Dies ermöglichte ihm die Gewinnung evangelischer Bundesgenossen wie bei-

spielsweise Moritz von Sachsen, der sich für den Krieg gegen seine Konfessionsgenossen die sächsische Kurwürde zusichern ließ. Aus der inoffiziellen Korrespondenz Karls V. geht indes hervor, dass die Religionsfrage das Hauptmovers für den Schmalkaldischen Krieg war. Evangelische Druckschriften, die während des Krieges erschienen, deuteten naturgemäß den Krieg als Religionskrieg gegen die Augsburger Konfessionsverwandten, appellierten also an die Bündnispflicht des Schmalkaldischen Bundes.

Mit dem fünften Kapitel ihrer Untersuchung wendet sich Vf. dem Augsburger Interim, also dem von dem siegreichen Kaiser den evangelischen Ständen aufoktroierten Religionsgesetz zu, das in den katholischen Gebieten keine Gültigkeit erlangte und den Evangelischen zwei Optionen ließ: Entweder entschied man sich zur Rückkehr zur römischen Kirche oder man nahm eine Reformierung des Kirchenwesens vor, die bis zur endgültigen Entscheidung des Konzils alle Reformen mit Ausnahme des Laienkelches und der Priesterhehe wieder rückgängig machen sollte. In seinen ekklesiologischen Artikeln erhob das Interim freilich die Konzilsbeschlüsse in einen göttlichen Rang und gab damit dem evangelischen Sola-scriptura-Prinzip den Abschied. In den Lehrartikeln wurde mit der sogenannten duplex iustificatio der Liebe eine Mitwirkung an der Rechtfertigung zugesprochen, die jeden evangelischen Ansatz von vorne herein zunichte machte. „Zusammenfassend lässt sich das Interim als eine Religionsformel beschreiben, deren dogmatische Aussagen in den entscheidenden Fragen der altgläubigen Glaubenslehre zuzuordnen sind, die aber doch, im Bemühen um eine Akzeptanz seitens der Protestanten, Aspekte der reformatorischen Lehre zu integrieren suchte.“ (126) Der Versuch des Augsburger Interims, die Ergebnisse der Religionsgespräche partiell zu integrieren, markierte so gerade deren Ende.

Die Frage nach der territorialen Umsetzung des Reichsgesetzes war fast durchweg gekoppelt an die Frage nach der physischen Präsenz der kaiserlichen Truppen. So führten viele süddeutsche Territorien das Interim in ihrem Gebiet ein, während die wendischen Hansestädte Lübeck, Hamburg und Lüneburg die Umsetzung ablehnten. Die vorherrschende Reaktion auf das Interim bestand indes im Taktieren und Hinhalten. Im albertinischen Sachsen vertraten die Theologen die Position, in liturgischen Fragen dem Reichsgesetz entgegenkommen zu können, da solche als Adiaphora, als Mitteldinge zu werten seien, die von Gott weder geboten noch verboten seien. In der Lehre indes blieb man im neuen

Kurfürstentum Sachsen kompromisslos beim reformatorischen Kurs. Die Heinrichsagende, die seit 1539 im albertinischen Sachsen galt, war überdies sehr konservativ und enthielt noch viele altgläubige Stücke wie beispielsweise das Tragen des Chorocks. Schon aus diesem Grunde schien ein Entgegenkommen möglich zu sein. Zusammenfassend stellt Vf. fest, dass das Interim als Reichsgesetz gescheitert sei und einen Konfessionalisierungsschub in den evangelischen Gebieten hervorgerufen habe.

Eine sehr gute Übersicht über die Stadtgeschichte Magdeburgs eröffnet das sechste Kapitel, gefolgt von einem Überblick über die Reichsacht und den Magdeburger Kampf gegen das Augsburger Interim. Als im Herbst 1545 der alte Landesherr Bischof Albrecht von Mainz starb, schuf der Magdeburger Rat Fakten, verwies den altgläubigen Klerus der Stadt und verweigerte dem Nachfolger Albrechts, Markgraf Johann Albrecht von Brandenburg-Ansbach, die Huldigung. Als sich der Magdeburger Rat der vom Kaiser geforderten Unterwerfung unter den neuen Landesherrn verweigerte, verhängte der Kaiser am 27. Juli 1547 die Reichsacht über die Stadt, die damit auch ihre Lebensgrundlage, das Stapelrecht, verlor. Auf dem Reichstag in Augsburg forderte der Kaiser im Sommer 1550 die Exekution der Reichsacht durch Moritz von Sachsen. Der Rat der Stadt Magdeburg rechtfertigte seine ablehnende Haltung während der Belagerung damit, dass der Kaiser mit dem Interim in den geistlichen Bereich hineinregiere. Hier gelte es, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Über ein Jahr lang hielt Magdeburg der Belagerung stand. Am 5. November 1551 unterzeichneten die Abgeordneten Magdeburgs den Vergleich, der die Belagerung beendete. Während dieser Belagerungszeit bekamen die Magdeburger Drucke einen immer apokalyptischeren Ton. Magdeburg inszenierte sich als letztes, von allen verlassenes standhaftes Häuflein von Märtyrern, das den Angriffen der feindlichen Übermacht trotz und so die Christenheit vor der Tyrannei des Antichristen bewahrt.

Damit aber ist zumindest für die Magdeburger Theologen die Apokalypse Realität geworden. Somit hat Vf. ihr eigentliches Thema erreicht, das im siebten Abschnitt verhandelt wird. Für die noch junge Kirche der Wittenberger Reformation stellte das Augsburger Interim eine existentielle Gefährdung dar. Die Magdeburger Exules boten eine Interpretation der Situation an, die Orientierung und Halt versprach. Das Interim wird von ihnen als ein Versuch des von Luther geoffenbarten Antichrist, des Papstes, gedeutet, die Kirche Gottes zu zerstören. Das Interim wird so zu einem Abgott, der den Christen zum

Anbeten vorgesetzt wird. In dieser Situation kann es keine Kompromisse geben. Der kursächsische Versuch, durch Orientierung an den politischen Realitäten zu einer Lösung zu gelangen, wird als Verrat an der reformatorischen Lehre gedeutet. Die Wittenberger Theologen werden als die falschen Propheten aus der synoptischen Apokalypse identifiziert. Die Publikation der Leipziger Landtagsvorlage als „Leipziger Interim“ durch Flacius setzte die kursächsischen Bemühungen im Grunde gleich mit dem Augsburger Interim. „Mit der These, durch das ‚Leipziger Interim‘ werde das ‚Augsburger Interim‘ eingeführt, wurde der funktionale Zusammenhang zwischen beiden Texten hergestellt.“ (239) Die Auseinandersetzungen zwischen den Magdeburger und den sächsischen Theologen spitzte sich auf die Frage zu, wie das reformatorische Erbe zu verstehen sei und wo es erhalten bzw. verraten werde. Zur Klärung dieser Frage gab es zwei einander ausschließende Antworten: „Während also die sächsischen Theologen ihre Kirche zu retten suchten, indem sie die Mitteldinge streng von den Glaubensgrundsätzen trennten, beschritten die Magdeburger Exules den entgegengesetzten Weg: Sie banden die Mitteldinge so eng an die Lehre, daß sie jegliche Indifferenz verloren und so zum wichtigsten Bestandteil, zum Ausdruck des Glaubens wurden.“ (250f) Während dieser Auseinandersetzung warf Flacius den Kursachsen auch vor, dass sie geistliches und weltliches Regiment Gottes nicht mehr konsequent voneinander schieden, sondern mit ihrer Billigung, dass die Obrigkeit in die innersten Bereiche der Lehre hineinregiere, im Grunde beide miteinander vermischten. Demgegenüber gab es für die Magdeburger ein legitimes Widerstandsrecht gegen die Obrigkeit, wenn sie Gesetze erließ, die gegen Gottes Wort gerichtet waren.

Die Studie stellt trotz der Vielzahl der eingangs genannten Veröffentlichungen zum Thema einen wichtigen Beitrag zur Erforschung Magdeburgs als „Herrgotts Kanzlei“ und damit auch für die sich an die Debatten um das Augsburger Interim anschließenden theologischen Streitkreise innerhalb der Wittenberger Reformation dar. Mit einer tiefen theologischen Sachkenntnis vermag es Vf., stets auf der Höhe der aktuellen Diskussionslage auch der Kirchen- und Theologiegeschichte, die historische Einbettung der theologischen Streitigkeiten vor Augen zu führen. Eine gewisse Diskrepanz besteht freilich zwischen der im Titel und auch in der Einleitung genannten Zeitphase 1548 bis 1551/52 und der langen Hinführung vom Augsburger Reichstag 1530 über den Schmalkaldischen Krieg (1546/47) und das Interim (1548), die Vf. vornimmt.

Doch ist diese Verlängerung nach vorne inhaltlich begründet und vermag auf keine Weise den insgesamt höchst erfreulichen Eindruck zu vermindern, den die Lektüre dieses Buches bereitet und der durch ein gutes Lektorat und ein dreifaches Register (Personen, Orte und Sachen) noch verstärkt wird.

Mainz

Johannes Hund

Christopher Ocker, Michael Printy, Peter Starrenko, Peter Wallace (edd.): *Politics and Reformations: Histories and Reformations. Essays in Honour of Thomas A. Brady, Jr.*, Leiden und Boston: Brill 2007, SMRT 127, ISBN 978-90-04-16172-6.

Am Beginn des ersten Bandes der dem an der University of California in Berkeley lehrenden Reformationshistoriker Thomas A. Brady anlässlich seines 70. Geburtstags gewidmeten Festschrift steht die Zusammenstellung von Bradys bis 2007 erschienenen Schriften (xv-xxi), auf die zwei Beiträge von K. v. Greyerz (1–10: *Tempests and Stürme in Reformation Studies: Some Scholarly and Personal Observations*) und P. Blicke (11–19: *The Reformation in Post-War Historiography: An American Contribution*) folgen, die Bradys Person und Werk würdigen und in die Forschungsgeschichte einordnen. Bradys Arbeitsschwerpunkt ist die sozialgeschichtlich orientierte Erforschung der Reformation, die er aus der Perspektive der oberdeutschen, insbesondere der Straßburger Entwicklungen erschließt. Dieses methodisch und inhaltlich profilierte Forschungsinteresse hat in den 1970er und 1980er Jahren herausfordernd und befruchtend auf die Diskussion im englisch- wie im deutschsprachigen Raum eingewirkt. Die Frage nach dem methodischen und inhaltlichen Ansatzpunkt reformationsgeschichtlicher Forschung wird im ersten, mit „Histories“ betitelten Teil aufgenommen. Hier stellt R. Chickering (23–33: *Ranke, Lamprecht, and Luther*) die in Auseinandersetzung mit Luther als zentraler Figur der neuzeitlichen Geschichte entstandenen programmatischen Entwürfe Rankes und Lamprechts vor. Auch E. Midelfort (35–61: *The Reformation and the Early Social Sciences (Marx, Weber, Durkheim, Freud): Toward a Cultural Epidemiology*) bringt Bradys sozialwissenschaftlich orientierte Reformationsforschung in Zusammenhang mit wissenschaftlichen Klassikern, wobei vor allem Weber und Durkheim mit ihren methodisch innovativen, wenn auch sachlich teilweise überholten Forschungen zum Zusammenhang von reformierter Prädestinationslehre und Kapitalismus bzw. von protestantischer Individualisierung und steigender

Selbstmordrate zeigen, daß die frühneuzeitliche Geschichte einer erweiterten kulturwissenschaftlichen Erforschung bedarf. Der Beitrag von L. Palmer Wandel (63–78: *Ranke meets Gadamer: The Question of Agency in the Reformation*) hinterfragt hergebrachte reformationsgeschichtliche Erzählmuster und entwickelt am Marburger Religionsgespräch exemplifizierte Grundsätze geschichtlichen Erzählens, die die Sprachlichkeit und Individualität von Geschichte angemessen berücksichtigen sollen. J. F. Harrington (79–90: *Historians Without Borders? L'Histoire Croisée and Early Modern Social History*) zeigt am Beispiel der Kindesvernachlässigung, wie eine Bradys Impulse aufnehmende Sozialgeschichte von der Problematisierung gängiger historiographischer Vergleichskategorien und von der Berücksichtigung der Komplexität von Beziehungsgeflechten profitieren kann. Einen Bericht über die neuere Forschung zur Inquisition in Italien seit dem 16. Jahrhundert legt A. Jacobson Schutte (91–111: *Recent Studies of the Roman Inquisition*) vor, in dem die Ergebnisse der in den letzten Jahren vorgelegten primär institutionengeschichtlich orientierten Quelleneditionen und Forschungsbeiträge zur päpstlichen Inquisitionsbehörde zusammengefaßt sind. C. Fasolt (113–134: *Hermann Conring and the European History of Law*) stellt die epochale Bedeutung des Helmstedter Rechtsgelehrten Hermann Conring für die differenzierte Wahrnehmung der Rechtsgeschichte dar. M. Printy (135–153: *The Reformation of the Enlightenment: German Histories in the Eighteenth Century*) behandelt die sich vom konfessionellen Zeitalter in charakteristischer Weise unterscheidende und die konfessionellen Differenzen teilweise relativierende Sicht der Reformation in der protestantischen und katholischen Aufklärungstheologie der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. J. K. Tanaka (155–175: *Historical Writing and German Identity: Jacob Wimpheling and Sebastian Franck*) beschäftigt sich mit der Darstellung der deutschen Geschichte durch die humanistisch beeinflusste Historiographie der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Den Abschluß des ersten Teils bildet der Beitrag von E. C. Tennant (177–196: *Perfecting the Past: Charles the Bold and Traditional Historiography in Early Modern Germany*), der am Beispiel der Darstellungen des Schlachtotds von Herzog Karl von Burgund 1477 die den Maßstäben einer wissenschaftlichen Geschichtsschreibung nicht gerechtwerdende „traditional historiography“ in ihrem Bemühen um die „höhere Wahrheit“ würdigt und der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit empfiehlt. Der mit „Reformations“ betitelte zweite Teil präsentiert eine Reihe von schwerpunkt-

mäßig reformationsgeschichtlichen Einzelstudien, die teilweise an Bradys Werk anknüpfen. Das gilt etwa für A. Leonard (199–215: *The Personal is Political: Convents in the Holy Roman Empire*), die am Beispiel der Straßburger und Nürnberger Frauenkonvente den Umgang der städtischen Reformation mit den Klöstern und den zum Teil erfolgreichen Widerstand der weiblichen Religiösen gegen die Auflösung ihrer Klöster darstellt. M. Lienhard (217–240: *Guerre et paix dans les écrits de Zwingli et de Luther: Une comparaison*) gibt einen Überblick über die Grundgedanken Zwinglis und Luthers zum Krieg in ihren jeweiligen Entstehungskontexten und vergleicht sie miteinander. C. Burger (240–253: *Luther and Müntzer See Mary's Magnificat Through Different Spectacles*) stellt die unterschiedliche Auslegung von Lk. 1,46–55 bei Luther und Müntzer vor und weist das gegenüber der mittelalterlichen Tradition neue, teilweise auf Erasmus aufbauende rechtfertigungstheologische Neuverständnis dieses Texts bei Luther und seine Nutzbarmachung für die Abgrenzung gegenüber Rom und Wittenberg bei Müntzer auf. Einen bislang nicht ausreichend beachteten Aspekt der Auffassungen des Erasmus von Rotterdam über Gnade, Freiheit und Glaube untersucht G. G. Kroeker (255–267: *Beyond the Freedom of the Will: Erasmus' Struggle for Grace*), indem sie der Auslegung von Röm. 1,16f. und 3,27f. im Spätwerk des Humanisten nachgeht und aufzeigt, daß sich nach 1524 ein signifikanter Wandel in seiner Paulusexegese erkennen läßt, der Erasmus näher an Augustin und Luther heranführt. B. Hamm (269–291: *Tolerance and Heresy: Martin Bucer's Radical New Definition of Christian Fellowship*, auf Deutsch bereits 2003 veröffentlicht) stellt Bucers in Reaktion auf das Marburger Religionsgespräch entstandene neuartige Konzeption kirchlicher Gemeinschaft dar, für die theologischer Dissens auch in Grundsatzfragen nicht notwendig zum Zerbrechen der Gemeinschaft führen muß, sondern auf der Grundlage der christologisch eingebundenen Existenzvollzüge von Glaube und Liebe eingeeht werden kann. Das Toleranzideal und die pragmatische politische Praxis des hessischen Landgrafen Philipp werden von E. Yutzky Glebe (293–312: *Landgrave Philipp's Dilemma: The Roots of Tolerance and the Desire for Protestant Unity*) auf der Basis gedruckter und ungedruckter, vor allem sein Verhältnis zu den Täufern betreffender Quellen in den Blick

genommen, wobei sich zeigt, daß das Philipp in der älteren Forschung vielfach zugeschriebene Toleranzideal eine anachronistische Eintragung in ein weit komplexeres und nicht immer klar durchschaubares Gefüge persönlicher Grundanschauungen und politischer Einzelentscheidungen ist. C. Ocker (313–344: *Calvin in Germany*) schildert Calvins Begegnung mit den theologisch-politischen Vorgängen im deutschen Reich während seiner biographisch wie theologisch wichtigen Straßburger Jahre 1538–1541. Die folgenden Arbeiten lenken den Blick auf die nachreformatorische Zeit. P. Bell (345–372: *Confessionalization in Early Modern Germany: A Jewish Perspective*) diskutiert die Frage, ob und inwieweit die Geschichte des deutschen Judentums im 16. und 17. Jahrhundert mit seiner Traditionskontinuität zum Mittelalter und seiner Teilhabe an den Entwicklungen der frühen Neuzeit im Rahmen der Konfessionalisierungsforschung bearbeitet werden kann. S. C. Karant-Nunn (373–396: *Catholic Intensity in Post-Reformation Germany: Preaching on the Passion and Catholic Identity in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*) zeigt am Beispiel der affektorientierten Passionspredigt und deren persönlicher Aneignung im tridentinischen Katholizismus das eigentümliche Ineinander von Kontinuität und Diskontinuität zum mittelalterlichen Hintergrund auf. T. McIntosh (397–424: *Pietism, Ministry, and Church Discipline: The Tribulations of Christoph Matthäus Seidel*) schildert anhand bisher nicht ausgewerteter Quellen die Bemühungen eines vom Pietismus beeinflussten sächsischen Landpfarrers an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert, in seiner Gemeinde mit Hilfe chiliastischer Predigt strengere Verhaltensnormen durchzusetzen. C. Harline (425–439: *Religious Wars at Home: The Problem of Confessionally Mixed Families*) stellt an einem Einzelbeispiel die konfessionellen Spannungen auf der Ebene einer niederländischen Familie des 17. Jahrhunderts dar. William B. Taylor (441–458: *Trouble With Miracles: An Episode in the Culture and Politics of Wonder in Colonial Mexico*) beschäftigt sich mit der Volksfrömmigkeit des nachtridentinischen Katholizismus im Mexiko des 18. Jahrhunderts. Insgesamt ist die Festschrift eine reichhaltige Gabe, die die Anregungen durch die wissenschaftliche Arbeit Thomas Bradys aufnimmt und weiterdenkt.

Berlin

Andreas Stegmann

Neuzeit

Cahn, Jean-Paul, Kaelble, Hartmut (Hrg.): Religion und Laizität in Frankreich und Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert / Religion et Laïcité en France et en Allemagne aux 19^e et 20^e siècles (Schriftenreihe des Deutsch-Franz. Historikerkomitees 5), Stuttgart: Franz Steiner 2008, 197 S., ISBN 978-3-515-09276-0

Im Kontext der Europäisierung geraten über lange Zeit erprobte Modelle des Verhältnisses von Staat und Kirche bzw. Staat und Religionsgemeinschaften in Konkurrenz miteinander. Dabei stehen sich das französische und das deutsche Modell diametral gegenüber, auch wenn es im Religionsverfassungsrecht durchaus Tendenzen einer Angleichung gibt. Somit ist die fördernde Neutralität des Staates auf deutscher Seite etwas ganz anderes als die Laïcité auf französischer. Über diese Fragen ist viel nachgedacht worden, und die vorliegenden Beiträge, hervorgegangen aus einem Kolloquium des Deutsch-Französischen Historikerkomitees im Jahre 2006 – also rund 100 Jahre nach der Trennung von Staat und Kirche in Frankreich –, bringen manches noch einmal auf den Punkt. Die Autorinnen und Autoren kommen aus den Bereichen Geschichte, Germanistik, Kulturwissenschaft und Politikwissenschaft.

Auf die Aktualität des Themas weist Jean-Paul Cahn in seiner vergleichenden historischen Einleitung hin und auch darauf, dass auf französischer Seite nicht gänzlich unumstritten ist, was Laïcité (die ja nicht zuletzt eine Mentalität ist) eigentlich umfasse und wie mit ihren konkreten Folgen umzugehen sei. Zu diesen gehört das Thema Religion in der Schule ebenso wie der Verfall vieler kulturgeschichtlich wertvoller Kirchengebäude, die von der öffentlichen Hand, die sie verstaatlicht hat, nicht unterhalten werden.

Einige Beiträge sind vergleichend angelegt: Dass der deutsche Kulturkampf einen engen Konnex mit dem französischen Antiklerikalismus hatte, zeigt Philipp Alexandre in seinem Beitrag über das französische Schulgesetz von 1882. Die hier vollzogene Trennung von Kirche und Schule war auch in Deutschland ein Zeichen des Kampfes gegen die Geistliche Schulaufsicht und für die Ersetzung des Religionsunterrichts durch einen Moralunterricht ein wichtiges Thema. Der deutsche Diskurs wurde durch das französische Gesetz beflügelt, das der kirchlichen Presse Anlass gab, die Lage zu dramatisieren und die Kirche als letztes Bollwerk gegen Revolutionäre und Kommu-

narden zu stilisieren. Das Verhältnis des Staates zur Religion betraf auch das Judentum, und so widmet sich Stephanie Schlesier den jüdischen Gemeinden in Lothringen und in der preußischen Rheinprovinz. Der französische Staat hatte seit Napoleon die jüdischen Gemeinden immerhin den christlichen gleichgestellt und sie, ähnlich wie die evangelischen, in eine dem Staat genehme Organisationsform gezwungen. Der Aufsatz von Dominique Trimbur über von Deutschland bzw. Frankreich ausgehende katholische Aktivitäten in Palästina zeigt, dass die französische Außenpolitik auch nach 1905 genau wie die deutsche die Aktivitäten katholischer Einrichtungen als Teil der eigenen Kulturpolitik ansah. Anne Salles vergleicht die Rolle der Kirche(n) in der Familienpolitik, die natürlich durch die Laïcité in Frankreich ganz anders ausfallen muss: Das Verhältnis von Staat und Kirche wirkt sich unmittelbar auf die Rolle der Kirchen im Sozialstaat aus. Von großer aktueller Brisanz ist der Kopftuchstreit, den es in beiden Ländern gibt und mit dem sich Gilles Leroux befasst. Hier kommt es auf die Beachtung der ganz unterschiedlichen Facetten an, da es in Deutschland primär um kopftuchtragende Lehrerinnen (als im Öffentlichen Dienst Stehenden), in Frankreich aber um kopftuchtragende Schülerinnen geht. Dass sich an das Symbol Kopftuch viel grundsätzlichere Fragen anhängen, wird herausgearbeitet, ebenso, dass weder Laïcité noch deutsches Staatskirchenrecht Antworten auf die damit verbundenen Herausforderungen haben.

Andere Beiträge sind Einzelstudien: Françoise Knopper befasst sich mit dem 48er-Revolutionär Moritz Hartmann und dessen Reiseeindrücken in Südfrankreich. Hartmann – ein Linker – registrierte mit Wohlgefallen das antiklerikale Klima, aber auch die Existenz des Protestantismus, für dessen Geschichte er sich interessierte. Ebenfalls auf den Kulturkampf Bezug nimmt die Studie von Jean Philippon, der die Trennungsprozesse zwischen Staat und Kirche auf der Ebene eines Dorfes in der Bourgogne untersucht. Besonders interessant dabei ist die Mobilisierung der Erinnerung an das Jahr 1789; die Trias Liberté – Égalité – Fraternité wurde nun ergänzt um: Laïcité. Wie die französische Besatzungsmacht auf die deutschen Verhältnisse reagierte, wenn sie Einfluss nehmen konnte, zeigt Caroline Doublier: In der französischen Besatzungszone wurde als Kompromissmodell zu den unterschiedlichen regionalen Traditionen (in denen es sowohl Konfessions- wie Simultanschulen

gab) verbindlich die überkonfessionelle Simultanschule eingeführt. Dies forderte die katholische Kirche zu Protesten heraus und brachte seit 1947 die Wiedereinführung der konfessionellen Volksschule mit sich.

Was der wirtschaftsgeschichtliche Beitrag von *Heidrun Homburg* über die Herrnhuter Brüdergemeine und die Firma Abraham Dürninger mit dem Thema des Bandes zu tun haben, ließ sich nicht erschließen. Auch die Ausführungen von *Frédéric Hartweg* zur Haltung der evangelischen Kirche in der DDR am 17. Juni 1953 und der kirchenpolitischen Vorgeschichte stehen isoliert und ohne Vergleichspunkt da. Dies gilt ebenso für den Beitrag von *Pascal Eitler* zur Politisierung der Religion in der Bundesrepublik Deutschland um 1968 – dass es dieses Phänomen in Frankreich genauso gab, ist dem Vf. ja sehr wohl bewusst. Das Thema Konfession und Wahlverhalten in Deutschland zu bearbeiten, wie es *Adolf Kimmel* tut, lässt danach fragen, ob Ähnliches in Frankreich aus statistischen Gründen nicht möglich ist. Immerhin galten französische Protestanten doch lange als tendenziell eher links orientiert.

Die Beiträge lassen keine klare, erkenntnisleitende Linie erkennen, und so fehlt auch eine Einleitung oder eine Zusammenfassung, die diese Linie rekonstruiert hätte. Die meisten Vf. ergreifen auch nicht die Chance, den immer wieder angedeuteten Aktualitätsbezug wirklich herzustellen. Leider ist das Fach Staatskirchenrecht (Religionsverfassungsrecht) nicht vertreten, ebenso wenig die Religionssoziologie. Dabei stellt sich doch die Frage, ob das deutsche Staatskirchenrecht (Religionsverfassungsrecht) in seiner Fortentwicklung faktisch nicht genau das Gleiche leistet wie die inzwischen als Grundlage einer „*Laïcité de reconnaissance*“ (12) vorstellbare französische Trennungsgesetzgebung: Neutralität des Staates in religiösen Fragen, Schutz der individuellen Glaubens- und Gewissensfreiheit. Gerade angesichts des Islams müsste sich doch erweisen, ob das französische oder das deutsche Konzept leistungsfähiger im Blick darauf ist, die Anhängerschaft einer Religion zu integrieren, die auf staatlich dekretierte funktionale Differenzierung zumeist gar keinen Wert legt.

Leipzig

Klaus Fitschen

Konversionsforschung ist en vogue – so möchte man angesichts der zahlreichen Neuerscheinungen, Projekte und Konferenzen zu diesem Themengebiet meinen: Zuletzt erschienen Monographien von Heike Bock, Sammelbände von Ute Lotz-Heumann, Matthias Pohlig und Jan-Friedrich Missfelder sowie von Martin Mulsow und Richard H. Popkin und ein Themenband der Zeitschrift *Aschkenas*; verweisen sei auch auf den zusammenfassenden Aufsatz von Kim Siebenhüner in der Zeitschrift für Historische Forschung 34 (2007). Tatsächlich lassen sich die Brisanz der Religion und der politischen Gehalt des individuellen religiösen Bekenntnisses an kaum einem Forschungsgegenstand besser demonstrieren. Wer dabei zuerst an das Problem der sog. getauften Nichtarier in der NS-Zeit denkt, sollte den Blick zurück in die Frühe Neuzeit lenken – nicht zuletzt mithilfe des anzuzeigenden Buches. Allerdings gilt es zu beachten, dass Konversionen auch in der Frühen Neuzeit keinesfalls ein Massenphänomen, sondern eine Ausnahmeerscheinung waren; die Gründe hierfür werden noch darzulegen sein.

In ihrer 2005 in Saarbrücken vorgelegten Dissertationsschrift entfaltet Gesine Carl die Biografien von Jüdinnen und Juden, die sich im 17. und 18. Jahrhundert entschlossen hatten, ihre Herkunftreligion zu verlassen und zum Christentum zu konvertieren. Dabei untersucht Carl nach einer in ihrer Ausführlichkeit durchaus angemessenen Begriffsklärung in komparativ-systematischer Perspektive über 40 Konversionsfälle, um sich dann in einer Einzelfallstudie – die über die Hälfte der Monografie ausmacht – dem Konvertiten Christian Salomon Duitsch zuzuwenden.

Als Quellengrundlage dienen der Autorin für ihre Studie aus kirchenhistoriografischer Sicht besonders wertvolle Zeugnisse, nämlich autobiografische und/oder biografische Konversionserzählungen. Mithilfe dieses Quellen-Corpus möchte Carl untersuchen, wie „die mit der Konversion verbundene Grenzüberschreitung von den Konvertitinnen und Konvertiten selbst und von ihrer jüdischen und christlichen Umgebung wahrgenommen wurde und welche Rolle die – selbst geschriebene oder von einem Biografen verfasste – Konversionserzählung für die Etablierung in der neuen Welt spielte“ (13).

Grundsätzlich ist zu dem gewählten Thema zu bemerken, dass eine Konversion vom Judentum zum Christentum eigentlich eine *contradictio in adiecto* ist: Nach dem jüdischen Religionsgesetz ist ein Austritt aus dem Judentum nicht möglich, da, wer von einer jüdischen Mutter geboren wurde, zeit seines Lebens Jude ist und bleibt. Wer dennoch „konvertiert“, bleibt Jude – allerdings hat er damit das

Gesine Carl: Zwischen zwei Welten? Übertritte von Juden zum Christentum im Spiegel von Konversionserzählungen des 17. und 18. Jahrhunderts, Tromsøer Studien zur Kulturwissenschaft 10, Hannover: Wehrhahn 2007, 571 Seiten, 34 €, ISBN 978-3-86525-069-8.

Religionsgesetz übertreten und ist deshalb in rechtlichen Fragen nur bedingt handlungsfähig.

Zu Beginn gibt Carl in der Einleitung einen Überblick über Problemstellung und Leitfaden, ehe sie in einem knappen historischen Abriss die Geschichte der Konversionen von Juden zu einer der christlichen Konfessionen skizziert. Auch Forschungsstand und Quellenlage werden recht kurz vorgestellt.

Ausführlicher – und damit auch tiefgreifender – ist das zweite Kapitel, das dem Konversionsbegriff selbst gewidmet ist. Die Autorin gibt zunächst einen profunden Überblick über die Begriffsgeschichte, um von dort aus – diesmal ausführlicher als in der Einleitung – die Entwicklung der Konversionsforschung zu rekonstruieren. Als Konversion wird in der vorliegenden Studie „die durch die Taufzeremonie vollendete und besiegelte Hinwendung einer Jüdin oder eines Juden zum Christentum betrachtet, die – so weit dies aus den Quellen erschließbar ist – ohne unmittelbaren Druck oder Zwang vonseiten anderer Personen erfolgt.“ (12) Bereits hier bleibt kritisch anzufügen, was unter Druck zu verstehen ist – inwieweit zählt hierzu beispielsweise der emotional-soziale Anpassungsdruck oder Assimilierungsdruck an die umgebende christliche Mehrheitsgesellschaft?

Anhand von 41 – zwischen 1621 und 1783 – getauften Jüdinnen und Juden versucht Carl im dritten Kapitel, eine systematisierende Darstellung der Konversion vorzunehmen, angefangen von Altersstruktur und sozialem Hintergrund der Konvertiten – das Geschlecht wäre hier noch hinzuzunehmen gewesen – über die Darstellung des Konversionsprozesses in all seinen Etappen bis hin zu dem Leben nach der Taufe und der (auto-)biografischen Reflexion dieser Handlung. Die Konvertierenden bewegten sich, so Carls These, zwischen den Welten, d.h., ihre individuelle religiöse Entscheidung barg stets weitreichende Konsequenzen – oftmals für die ganze Familie. So zog der Wechsel der Religion in vielen Fällen notwendigerweise auch einen Umzug nach sich, die Suche nach einem neuen sozialen Umfeld, ja, auch der Beruf und die Sprache waren von diesem Akt betroffen.

Den umfangreichsten Teil der Studie stellt im vierten Kapitel die Auseinandersetzung mit der Konversion von Christian Salomon Duitsch dar, der 1767 in Amsterdam zum reformierten Glauben übergetreten war, Theologie studierte und als Geistlicher und religiöser Schriftsteller tätig wurde. Anhand seiner zweibändigen autobiografischen Konversionserzählung zeigt Carl das – im Vergleich zu den im vorherigen Kapitel entwickelten Charakteristiken – Typische und Abweichende auf.

In der Auseinandersetzung mit den Thesen von Elisheva Carlebach (*Divided Souls: Converts from Judaism in Germany, 1500–1750*, New Haven/London 2001), die in den Erzählungen auch Missionierungsinstrumente sieht, und Johannes Graf (*Judaeus conversus. Christlich-jüdische Konvertitenautobiografien des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1997), demzufolge Konversionserzählungen derart schematisch seien, dass eine vollständige Edition dieses Quellenkorpus aufgrund der den Erzählungen innewohnenden Redundanz nicht notwendig sei, betont Carl die Einzigartigkeit und den literarischen Wert der von ihr untersuchten Quellen [2]. So verortet sie ihre Arbeit auch konsequent im Grenzgebiet zwischen Literatur- und Geschichtswissenschaft und will somit „zwischen den Zeilen lesen“, um die Selbst- und Fremdwahrnehmung der Konvertiten zu rekonstruieren – die nicht mit der Wahrheit über die „wirklichen“ Konversionsmotive gleichzusetzen sei (19).

Dieses Anliegen ist durchaus berechtigt, jedenfalls teilweise. Andererseits fehlt einer solchen heuristischen Herangehensweise der Kontext, mithin die Einbettung in die politischen, religiösen und nicht zuletzt wirtschaftlichen Verhältnisse. Eine Konversion geschah nie unabhängig von der Gesellschaft, sondern in – oft schmerzlicher – Auseinandersetzung mit ihr. Insofern wäre es zwar mühsam, aber auch wissenschaftlich ansprechend gewesen, beides zu eruieren: die Konstruktion der Konversion und ihre historisch-kritische Dekonstruktion.

Carl möchte dazu beitragen, das „Rätsel der Konversion“ zu erklären (24). Ihr kommt dabei das Verdienst zu, die handelnden Subjekte selbst zu Wort kommen zu lassen, indem sie ihnen geduldig „zuhört“ (24). Bescheiden räumt sie ein, damit ein „Mosaiksteinchen zum Gesamtbild“ hinzufügen zu wollen – allerdings ist ihr weit mehr gelungen. In ihrer präzisen und umfangreichen Studie hat sie sowohl eine überzeugende Systematik der Konversion in der Frühen Neuzeit vorgelegt als auch anhand eines Einzelbeispiels methodologisch eindrucksvoll demonstriert, wie eine Konversionserzählung sinnvoll analysiert und interpretiert werden kann.

Erfurt

Rajah Scheepers

Michael Fellner: Katholische Kirche in Bayern 1945–1960. Religion, Gesellschaft und Modernisierung in der Erzdiözese München und Freising (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Band 111), Paderborn 2008, 353 Seiten.

Michael Fellners landesgeschichtliche Dissertation widmet sich der Frage nach den Entwicklungstendenzen des nachkriegsdeutschen Katholizismus in der in etwa mit dem Regierungsbezirk Oberbayern deckungsgleichen Erzdiözese München und Freising, einem Gebiet also, das gemeinhin bis heute als Hort einer „gesunden“ und in der Tradition verwurzelten Volksreligiosität gilt. (Insofern erscheint der offensichtlich dem Verlagsmarketing geschuldete Titel verwirrend, da Bayern bekanntlich aus sieben, zum Teil kulturell sehr unterschiedlich geprägten Diözesen besteht). Der Autor folgt dabei vor allem mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Ansätzen, wobei unterschiedlichste, sich gegenseitig befruchtende methodische Vorgehensweisen geschickt und effektiv miteinander verweben werden.

Fellners Arbeit ist in sieben Hauptabschnitte gegliedert. Im ersten Abschnitt über die Erzdiözese München und Freising in der Zusammenbruchsgesellschaft fragt er nach den Zäsuren und Kontinuitäten im deutschen Nachkriegskatholizismus, der Stellung des Klerus in der „Zeit des religiösen Hochgefühls“ und den unterschiedlichen pastoralen Voraussetzungen in Stadt und Land. Fellner kann an vielen Beispielen zeigen, dass der „religiöse Frühling“ nach dem Zusammenbruch des Dritten Reichs nur wenige Monate andauerte und bald den harten Realitäten der Mangelwirtschaft wich, zudem wurde die katholische Kirche mit dem sukzessiven Wiederaufbau staatlicher Strukturen aus ihrer Funktion als Nothelfer in der „Stunde Null“ – die es, wie Fellner mit Verweis auf die Zeitgeschichtsforschung zutreffend konstatiert, ohnehin nie gegeben hat – wieder ins zweite Glied zurück gedrängt.

Im zweiten Abschnitt widmete sich Fellner der Frage, in welchem Umfang und auf welche Weise die diözesanen Strukturen in den 1950er Jahren neu ausgerichtet wurden um mit den Modernisierungsprozessen der Gesellschaft Schritt zu halten. Zwar schienen die religiösen Verhältnisse Bayerns noch stabil, doch waren die Anfänge einer sukzessiven Erosion der bisherigen religiösen Praxis bereits unübersehbar. Kardinal Wendel und sein Generalvikar Johannes Fuchs reagierten mit der schrittweisen Zentralisierung seelsorglicher Planung und daraus resultierenden Projekten der Missionierung der eigenen Klientel. Prozesse, die einerseits im Klerus vielfach mit großer Skepsis aufgenommen wurden und denen andererseits bei den bereits abseits stehenden Katholiken nur ein sehr verhaltenes Echo beschieden war.

In den drei folgenden Abschnitten seiner Studie, die gewissermaßen deren methodischen Hauptteil bilden, untersucht der Autor

vermittels eines genuin regionalgeschichtlichen Ansatzes daraufhin in einer Art „dichten Beschreibung“ die Transformationsprozesse in drei unterschiedlichen katholischen Lebenswelten: Neben die Untersuchung des noch überwiegend agrarisch geprägten Dekanates Ebersberg tritt das gleichfalls ländliche, aber stark vom aufkommenden Massentourismus geprägte Dekanat Berchtesgaden. Einen Kontrast hierzu bietet schließlich die Betrachtung der Seelsorgslandschaft der Großstadt München, mit ihren pastoralen Problemlagen zwischen Altstadt und Peripherie.

Die beiden die Arbeit abschließenden Kapitel 6 und 7 gelten schließlich den unter dem Vorzeichen einer groß angelegten Rechristianisierung geplanten kirchlichen Großereignissen zu Beginn der 1960er Jahre: Der Münchener Stadtmission vom Frühjahr 1960 und dem unmittelbar darauf folgenden Eucharistischen Weltkongress in München.

Insgesamt zeichnet Fellner das Bild einer ambivalenten, auf die Herausforderungen der Zeit reagierenden Kirche, die einerseits der Planungseuphorie der 1950er Jahre rettungslos verfallen und der Auffassung war, mit pastoralstrategischen Ansätzen die verlorenen Schäfchen zurückzuholen, deren Klerus andererseits kleinbürgerliche mit religiösen Wertmaßstäben verwechselte und dadurch ungeplant vor allem die Modernisierungsverlierer an sich band. Im wesentlichen vermochte die katholische Kirche Bayerns in dieser Zeit infolgedessen nur in den gesellschaftlichen Teilsegmenten ihren Einfluss zu sichern, in denen die Modernisierungseffekte starke Verunsicherung auslösten und die Suche nach letzten Gewissheiten zu einer verstärkten Anbindung an „die Deutungs- und Identitätsmacht des kulturellen Rückversicherers Kirche“ führte. Diese Erkenntnis ist umso mehr bemerkenswert, als sich hier in den 1950er Jahren bereits Tendenzen abzeichneten, die durch neuere soziologische Analysen implizit bestätigt wurden: Der katholischen Kirche stehen demnach überwiegend nur noch jene gesellschaftlichen Teilsegmente nahe, die sich auf dem defensiven Rückzug vor den Herausforderungen von Gegenwart und Zukunft befinden. Dabei erscheint zudem äußerst interessant, dass die Kirche hier einerseits stark restauratorische Ziele verfolgte, zu deren Erreichen sie aber andererseits organisatorisch und konzeptionell völlig neue Wege zu beschreiten bereit war, etwa das Wohnviertelapostolat, die Anwendung der Pastoralsoziologie, die Einrichtung von Räten u. a. Somit prallen in dieser spannungsreichen Zeit der 1950er Jahre innerkirchlich antimoderne Zielsetzungen auf moderne Methoden zu deren Durchsetzung. Es wäre von den Erkenntnissen

Fellners ausgehend gewiss spannend zu fragen, ob diese „modernen“ Mechanismen und Strukturen dann auch Einfluss auf die Veränderungen der Zielbestimmungen im deutschen Katholizismus in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatten und wenn ja, in welchem Umfang.

Im Zusammenhang mit den neuen pastoralstrategischen Ansätzen weist Fellner auch auf die – nach seiner Auffassung – spezifisch bayerische Verknüpfung von Tradition und Moderne hin, die in der symbolischen Aufladung identitätsstiftender Brauchtumstraditionen mit erneuerten Sinnbezügen deutlich werde. Leider wird die gewiss hochinteressante Frage, inwieweit diese folkloristisch anmutenden Versatzstücke von Tradition und Brauchtum, auf die nicht zuletzt die bayerische Politik – lange Jahre erfolgreich – zurückgegriffen hat, gerade im Bereich des Glaubens als authentisch und echt bezeichnet werden können, bei Fellner nur angerissen.

Michael Fellner hat eine bemerkenswerte, quellennahe, kritische und methodisch äußerst fundierte Arbeit vorgelegt, die auch von großer Kenntnis der über sein eigenes Fachgebiet hinausgehenden Diskurse zeugt und nicht nur in der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung sondern auch in der Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Bundesrepublik eine wichtige Wegmarke darstellt.

München

Thomas Forstner

Hartmut Lehmann: Transformationen der Religion in der Neuzeit. Beispiele aus der Geschichte des Protestantismus, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 230, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 318 S., geb., ISBN 978-3-525-35885-6

Das Buch bietet 21 schon zuvor publizierte, für den Nachdruck nicht neu bearbeitete Aufsätze des Göttinger Historikers in deutscher und in englischer Sprache. Der älteste ist bereits 1985 erschienen, aber kein einziger der Beiträge ist veraltet, vielmehr bietet jeder einzelne auch heute noch relevante Informationen und Denkanstöße.

Lehmans Arbeiten zeichnen sich durch einen großen zeitlichen, geografischen und inhaltlichen Horizont aus. Der Bogen wird vom 16. bis ins 20. Jahrhundert gespannt, und es kommt die ganze Welt in den Blick. Letzteres ist dem Faktum zu verdanken, dass Lehmann in den 80er Jahren viele Jahre lang in den USA lehrte. Die thematischen Aspekte reichen von der Allgemein- und der Kirchengeschichte bis zur Sozial-, Frömmigkeits- und Mentalitätsgeschichte. Eingebettet sind

begriffliche und methodische Reflexionen, die jedoch nie den Boden der Anschaulichkeit verlassen. Der Ich-Stil der auf Vorträge zurückgehenden Beiträge wurde beibehalten. Lehmann hat über Jahrzehnte hinweg wie kein anderer Historiker Beiträge zur Kirchengeschichtsschreibung, insbesondere zur Pietismusforschung geleistet. Dabei war und ist er immer im engen Gespräch mit den Theologen und stand und steht der theologischen Kirchengeschichtsforschung sachlich und menschlich so nahe, dass man ihn als einen oder den Kirchengeschichtler unter den Historikern bezeichnen könnte.

Die ersten Beiträge des Bandes wenden sich den „Krisen“ des 17. Jahrhunderts zu, wobei Lehmann (inzwischen) ganz bewusst den Plural verwendet. In diesen Krisen sieht Lehmann das Aufkommen des Pietismus begründet. Im Horizont der Krisen des 17. Jahrhunderts betrachtet Lehmann Kometen-Flugschriften sowie Kirchenlieder (Martin Behm, Paul Gerhardt u. a.) und untersucht die Weltende-Vorhersage von Daniel Schaller aus Stendal. Besonders originell und interessant ist die Untersuchung von Wundern, die sich regelmäßig im Rahmen von Katastrophen ereignen haben (sollen) und von den Gläubigen als Botschaft Gottes an seine Kinder gedeutet wurden. Mit der Popularisierung aufgeklärten Denkens brach dieser Deutungshorizont zusammen. Die Hungersnot 1770–1772 war nach Lehmann die erste Katastrophe, die nicht mehr als göttliche Strafe gesehen und bei deren Deutung keine Wunder mehr entdeckt wurden. Bei den von Lehmann verfolgten Fragestellungen wäre es gerade bezogen auf das 17. Jahrhundert außerordentlich interessant, vergleichende Betrachtungen durchzuführen und neben dem Luthertum auch das Reformiertentum und den Katholizismus, im Idealfall sogar auch das Judentum zu betrachten. Lehmann spricht von „Transformationen der Religion“, behandelt aber nur, wie der Untertitel des Buches auch sagt, Beispiele aus dem (lutherischen) Protestantismus. Nur am Rande (z. B. 91) werden solche vergleichenden Betrachtungen angestellt, sie wären jedoch wichtig, um die Spezifika der Religionen und der Konfessionen zu verstehen. Dem (lutherischen?) Protestantismus unterstellt Lehmann eine „besondere Labilität“ (7) und will deren Gründe untersuchen. Doch waren denn die anderen Religionen/Konfessionen weniger labil? Und könnte man Labilität nicht auch positiv als Zukunftsoffenheit und Veränderungsbereitschaft interpretieren? Diese Fragen ist der evangelische Theologe versucht an den Historiker zu stellen.

Ein weiterer Themenkomplex wendet sich „Probleme[n] und Perspektiven der Pietismus-

forschung“ zu. Hierbei spielen die mitunter unschönen Diskussionen mit Johannes Wallmann um das von Lehmann mitverantwortete Sammelwerk „Geschichte des Pietismus“ sowie Auseinandersetzungen um den Pietismus-Begriff eine wichtige Rolle. Bislang kaum diskutiert wurde Lehmanns schon vor Jahren und mehrfach geäußelter, gut begründeter Vorschlag, den Pietismus als Teil einer Reihe von Erweckungen zu begreifen und Erweckung/Erweckungsbewegung(en) als übergeordneten Begriff zu verwenden. Darüber hinaus enthalten Lehmanns Beiträge viele konkrete und weiterhin aktuelle Anstöße für eine interdisziplinär und international ausgerichtete Pietismusforschung. Dazu gehört auch die Erforschung der „Geschichte der Erforschung des Pietismus“. Letzterer wendet sich Lehmann selbst in einem Beitrag zu, der sich mit Koppel S. Pinson und Carl Hinrichs befasst. Angesichts der Fülle der von Lehmann aufgeworfenen Fragestellungen muss jedoch zurückhaltend auf die der Pietismusforschung zur Verfügung stehenden Kapazitäten verwiesen werden: Auf kirchenhistorische Professuren wurden in den vergangenen Jahren in der Regel Reformationshistoriker, keine Pietismusforscher berufen. So gesehen könnte der theologischen Pietismusforschung in Deutschland bald die Luft ausgehen.

Durchweg sehr originelle und überaus eigenständige Forschungsbeiträge enthält die dritte und letzte Gruppe der Aufsätze, die sich dem 20. Jahrhundert zuwendet. Lehmann beschäftigt sich mit protestantischen preußischen Militärggeistlichen in den Jahren 1713–1918 und untersucht in einem weiteren Beitrag den Fall Paul Tillich, der sich von einem nationalistischen Militärggeistlichen zu einem Pazifisten wandelte und im Exil angesichts der Hitlerdiktatur seine Position zur Waffenfrage erneut veränderte. Zwei weitere Beiträge beschäftigen sich mit Adolf von Harnack und seiner Haltung im und zum Ersten Weltkrieg. Dabei wird zum einen Harnacks Freundschaft mit dem Militärggeistlichen Hans Delbrück in den Blick genommen, zum anderen Harnacks Tätigkeit als Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, einer Wissenschaftsorganisation, unter deren Dach u. a. für den Krieg, auch für den Gaskrieg, geforscht wurde. Heinrich Bornkamm wird von Lehmann im Spiegel seiner Luther-Studien untersucht und entpuppt sich als eine äußerst zwielichtige und unehrliche Gestalt. Ebenfalls originell ist die Darstellung der protestantischen Missionsgeschichte in der Zwischenkriegszeit, in der Deutschland keine Kolonien und damit keine Missionsgebiete mehr besaß. Grundsätzlichen und übergeordneten Fragen wendet sich der einleitende Beitrag „The

History of Twentieth-Century Christianity as a Challenge for Historians“ zu. Energisch plädiert dieser 2001 gehaltene Vortrag für Internationalität, Interkulturalität und Interdisziplinarität in der Forschung. Dieses Anliegen Lehmanns wurde durch die seit 2001 alle vier Jahre stattfindenden halleischen Pietismus-Kongresse aufgegriffen.

Das Buch ist mit einem Personenregister ausgestattet und bis auf einen ärgerlichen Schreibfehler („Weggeführten“ statt Weggeführten, 125; richtig dagegen in JGP 27, 2001, 11) sorgfältig gestaltet.

Osnabrück

Martin H. Jung

Wilhelm Löhe: Vom Schmuck der heiligen Orte (1857/58). Für die Wilhelm-Löhe-Kulturstiftung Neuendettelsau hrsg. von Hermann Schoenauer. Kommentiert und bearbeitet von Beate Baberske-Krohs und Klaus Raschzok, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008, 197 S., geb., ISBN 978-3-374-02645-6.

Wilhelm Löhe (1808–1872) in neues, erhellendes Licht zu stellen gelingt der vorliegenden Publikation – nicht allein auf streng kirchengeschichtlichem Weg, aber in verstehendem Gespräch mit den Antworten aus einer anderen Zeit auf Fragen, die nicht ‚erledigt‘ sind. Es sind Fragen zutiefst ekklesiologischer Art, aufgerufen durch die nur scheinbar ‚äußerlichen‘ Probleme um Raum und Mittel des Gottesdienstes.

Neun Stücke bietet die Ausgabe. Dem themengebenden Block von zwei eng zusammengehörenden (und in bisherigen Ausgaben auch so gewerteten) Texten mit Kommentar (66–130; Nachweise 102) sind sieben Begleittexte beigegeben (135–177; Nachweise 178f.). Diese sind nicht erläutert, aber in des Neuendettelsauer Praktologen Klaus Raschzoks umfänglicher Einleitung (9–66) beachtet. Die Darbietung der Texte entspricht z. T. zwei der drei Intentionen der 1991 begonnenen Weiterführung der 1986 zunächst beendeten 12 Bände „Gesammelte Werke“ [GW] W. Löhes: einerseits in GW nicht enthaltene Texte zugänglich zu machen (vorl. Ausg. 135–137, 158–159) und andererseits zentrale Stücke aus GW in neu erarbeiteter Textfassung samt Erläuterungen vorzulegen (der Rest der Texte in vorl. Ausg.; außer 168–175, war schon 1949 publiziert).

Der anonym in engem Kreis der Diakonissenanstalt 1859/60 vorgelegte Text „Vom Schmuck der heiligen Orte“ entstand im Unterricht Löhes für Diakonissen im Jahr 1857/58. Löhe hat sich in der Zeit davor ausführlich und gründlich mit einschlägiger,

vielfach katholischer Literatur befaßt. Schon die wichtige Inhaltsübersicht über die §§ 1–35 samt Paramentenverein-Plan (103–105; unbedingt *Einstiegslektüre*!) macht deutlich: Hier entwirft Löhe im Alter von gut 50 Jahren ein Gesamtbild der „symbolischen Kommunikation des Glaubens“ (105). Wie das bei aller Detailbehandlung weit in das Spirituell-Frömmigkeitliche hineinführt, vermag Raschzok auch unter Berücksichtigung der kunstgeschichtlichen und -theoretischen Aspekte in mehreren Anläufen zu verdeutlichen. Einleitung Raschzoks und Kommentierung der Leiterin der Neuendettelsauer Paramentenwerkstatt Beate Baberske-Krohs und Raschzoks sprengen eine Edition im eigentlich Sinn bei weitem und repräsentieren das wirklich ‚Neue‘ zum Löhe-Verständnis (die Texte waren, wie vermerkt, fast alle greifbar). Die Kommentierung ist angelegt als eine Nachzeichnung des „Erlebnisgang[es] bei der Lektüre“ (65), als „eine Leseanleitung zum Nachspüren der von Löhe intendierten Erfahrungsprozesse“, „... die literarische Konstruktion von Wilhelm Löhes Diktat und die von ihr im Lesen hervorgerufene Wirkung“ interessiert die Bearbeiter (107). Nicht „Anwendungshilfe für konkrete Fragen gegenwärtiger Kirchenraumgestaltung“ ist geboten (107). Vielmehr wird ausdrücklich die praktisch-aktuelle Absicht v.a. aus der Perspektive kulturwissenschaftlich orientierter Praktischer Theologie markiert (130–134, 180–184); dies unter Berücksichtigung von Löhe als Publizist. Er ist fähig zu strenger Elementarisierung (57), die die Laien mit dem „Haushalt der heiligen Gemeinde“ [Zitat GW 3.1, 526,14 – DB] vertraut zu machen versucht“ und „[d]ie wesentlichen Anliegen aus dem ‚Schmuck der heiligen Orte‘ [...] auf ein kirchengemeindliches Elementarwissen hin komprimiert.“ (39)

Hier darf Rez. in Darstellung und Wertung zurückhaltend bleiben – Raschzok verortet die Paramentik i.w.S. als die begründende Gestaltung des Gottesdienstes im Kirchenraum und mit den dafür vorhandenen ‚Realien‘ entschieden als Disziplin der Praktischen Theologie.

Der Text „Vom Schmuck ...“ wird nach der Fassung des „Correspondenzblatt der Diakonissen von Neuendettelsau“ vorgelegt: sehr vorlagennah (bis hin zu nachgewiesenen fehlenden Punkten), offenbare Satzfehler übernehmend („Antipendien“, 94; in GW 7.2, 577 geändert), aber J ggf. durch I ersetzend, im ganzen hoch zuverlässig, wie die Überprüfung der Seiten 69, 74–76, 77f. Anm. und 94 ergab („mußte“ für „musste“, 69; s.a. 43 „Pal.len“ für Pal-len). Ein Abgleich des Haupttextes mit der Handschrift, wie für GW 7.2, 557–578 vorge-

nommen und ebd., 741–744 dokumentiert, fand nicht statt. Entsprechendes gilt für eine zweite Handschrift des Paramentenverein-Plans (vgl. 96–101 mit GW 7.2, 759–762). Ob die Dokumentation der nicht zahlreichen, aber mitunter sinnändernden Varianten (98, letzte Z.: „von“ oder „und“?) den Lesefluß wirklich gestört hätte? Denn um eine höchst ansprechende, solide Leseausgabe von Löhe-Texten handelt es sich, die den Zugang zu Löhe erleichtert! Curt Schadewitz' Edition von 1960 in GW 7.2 ist freilich der Löhe-Forschung noch nötig – auch wegen ihrer allgemeinen Einleitung, weiterer Paratexte (u.a. aus der Paramentik-Chronik von 1907), der historischen Einführung und Korrespondenz (GW 7.2, in 739–772). – Vermißt werden Querverweise innerhalb des Werkes, zumal keine Register beigegeben sind. Z.B.: Stößt man Seite 97 auf den „Seminarpräfekten Jakob“, wäre der Hinweis auf die ihn näher beschreibenden Stellen Seiten 18, 23, 27–28, 77 und 94 hilfreich. Auch ein erklärendes ‚Glossar‘ der zahlreichen Fachausdrücke wäre gut. Ein reichhaltiges, noch gar nicht alle angezogene Literatur enthaltendes Lit.-Vz. ist weiterem Bemühen um die Sache eine große Hilfe. – Das Nachwort artikuliert zu Recht die aus dem „Dialog zwischen künstlerisch-gestaltender und wissenschaftlich-theologischer Profession“ entspringende Bereicherung. Die auf dem Titelblatt vermerkte ‚Herausgeberschaft‘ H. Schoenauers – sie gebührt denen, die das Werk erarbeitet haben! – meint die logistisch-finanzielle Förderung (s. 196) und wäre auf der Impressum-Seite [4] gut platziert.

Theologische Löhe-Forschung kann nicht nur der Kirchengeschichte zugewiesen werden; das zeigt diese Veröffentlichung abermals überdeutlich. Der Text ermöglicht entscheidende Einsichten in Löhes Kirchen-, Gottesdienst- und Diakonie-Verständnis. Vorliegende Edition stellt auch einen ganz eigenständigen, disziplinübergreifenden Typus von Textpräsentation dar. Standards der Textdarbietung werden im wesentlichen gehalten. Interpretation wird nicht nur ermöglicht oder angebahnt, sondern dezidiert vollzogen. Und damit ist es ein interessanter Typus von ‚Edition‘!

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Beda Mayr: Vertheidigung der katholischen Religion. Sammt einem Anhang von der Möglichkeit einer Vereinigung zwischen unserer, und der evangelisch-lutherischen Kirche (1789), hg. v. Ulrich L. Lehner, Leiden, Bosten: Brill 2009, 354 S., ISBN 978-90-04-17318-7.

Der in den USA an der Marquette University lehrende deutsche Kirchenhistoriker Ulrich L. Lehner legt nach seiner Edition der Kurzfassung des berühmten Febronius aus der Feder von Johann Nikolaus von Hontheim (1777; 2008) mit dem hier zu besprechenden Werk in rascher Folge eine weitere Edition vor, die zu zentralen theologischen Feldern der katholischen Aufklärung hinführt.

L. bietet eine moderne Neuausgabe, keine historisch-kritische Edition im engeren Sinn. Sie wird durch eine sehr elaborierte englischsprachige Einleitung (S. IX-LXXIV), eine umfangreiche Bibliographie (S. LXXIX-LXXXIX) und einen Personenindex ergänzt. L. geht von einem Verständnis der Aufklärung aus, das diese als pluriformen kulturellen und sozialen Prozess bestimmt, in den er mit der neueren Forschung eine ihrerseits pluriforme katholische Aufklärung eingebettet sieht. Für die katholische Aufklärung waren nach der sicher zutreffenden Einschätzung L.s Ordensleute von herausragender Bedeutung, gerade solche aus der benediktinischen Tradition. Dieses Faktum gilt L. als noch nicht hinreichend gewürdigt, womit er erneut richtig urteilt, wenn sich auch in den letzten Jahren einige Studien (z. B. Precht-Nußbaum zu Eusebius Amort) ergeben haben. Daher rührt der Anstoß, ein wichtiges Werk eines Ordens-theologen wieder zugänglich zu machen.

Beda Mayr (1742–1794) war Angehöriger der Abtei Donauwörth und lehrte dort – mehrere Rufe ausschlagend – bis 1785 Theologie und Philosophie. Berühmt und in manchen Kreisen berüchtigt wurde er vor allem wegen seiner Überlegungen für eine Reunion der christlichen Konfessionen, die erstmals 1778 erschienen. In diesen Zusammenhang gehört gewissermaßen auch das hier neu abgedruckte Werk von 1789, das in seinem Anhang eine erweiterte und überarbeitete Fassung der kleinen Reunionsschrift enthielt. Das Buch von 1789 – in der neuen Ausgabe 350 S. lang – war Teil einer dreibändigen Apologie der natürlichen, der christlichen und eben der katholischen Religion. Die Schrift von 1778 und die von 1789 teilten beide das Schicksal, von Rom indiziert zu werden, obwohl Mayr mit diesen und zahlreichen weiteren Werken zwar als profilierter Vertreter der katholischen Aufklärung gelten kann, aber nicht zu den radikalen oder radikaleren Kräften wie Blau, Dorsch, Schneider oder Werkmeister zählt. Trotz seines theologischen Engagements im Sinne der katholischen Aufklärung hatte Mayr selbst durchaus Reserven gegenüber forcierten aufklärerischen Bestrebungen in der theologischen Lehre, gerade auch im Ordensstudium.

Mit L.s Buch erhält man einen doppelten Zugang zu diesem Theologen: zum einen über

das Werk Mayrs selbst, zum anderen über eine bestens gelungene Einleitung. Sie macht den biographischen Hintergrund sichtbar, stellt die Widerstände heraus, mit denen selbst ein gemäßigter Vertreter der katholischen Aufklärung zu rechnen hatte, führt in den theologiegeschichtlichen Kontext ein und macht den Leser so vertraut mit den Quellen, aus denen Mayr schöpfte. Für den Leser bietet die Einleitung schließlich eine konzentrierte Zusammenfassung der Gedankengänge, die sich eng an das edierte Werk anlehnt und den schnellen Leser dazu verführt, erst gar nicht mehr das Original zu lesen. Positiv fällt auf, dass L. an keiner Stelle der Gefahr unterliegt, „seinen“ Theologen zu idealisieren. Grenzen seiner Leistung werden präzise benannt: „... he could not find a way to integrate historical-critical achievements with the Catholic creed.“ (XLV) Das einzige Manko dieser sonst so erhellenden Einleitung ist, dass mit der Fokussierung auf die Theologiegeschichte die übrige historische Kontextualisierung etwas dürftig bleibt. Über Mayrs Abtei oder über die Situation der katholischen Aufklärung in Bayern zur Zeit Mayrs bleiben die Informationen vergleichsweise bescheiden.

Trier

Bernhard Schneider

Jürgen Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München: C. H. Beck 2009, 1568 S., ISBN 978-3-406-58283-7

Was vorliegt, ist „eine Geschichte des 19. Jahrhunderts“ – also nicht „die Geschichte“ und auch kein Handbuch. Dabei bietet das sympathisch gewichtige Werk eine Gesamtschau all dessen, was man sich als charakteristisch für ein Jahrhundert vorstellen könnte, das dem und den ihm folgenden ungeheure Impulse gab. Der Horizont der Darstellung ist der der Weltgeschichte, der Weg, den der Horizont abzuschreiten, „ein bewusstes Spiel mit der Relativität von Sichtweisen“ (19). Dieser Anspruch erweist sich im Ganzen keineswegs als vermessen, ist der Vf. doch ausgewiesen als ein Kenner dieses Metiers und zugleich keiner, der von der Zentralität Europas einfach absehen wollte (20).

Der Aufriss des Buches wird vom Vf. selbst erklärt (21f), und der Dreischritt Annäherungen – Panoramen – Themen steckt einen weiten Rahmen für alles, was man heutzutage über vergangene Zeiten wissen will. Angesichts der globalen Perspektive stellt sich ganz von selbst die Frage nach der Länge des Jahrhunderts, das hier ungefähr als so lang angesehen wird, wie es auch aus europäischer

Perspektive zu sein scheint. Global gesehen soll es also (wenn auch „randoffen“: 1286) von den 1770er bis in die 1920er Jahre reichen (88, vgl. 1284f). Epochenschwellen, so die aus Beobachtungen gewonnene und Einseitigkeiten vermeidende Definition, sind ohnehin bloße „Häufigkeitsverdichtungen von Veränderung“ (115). Nicht der Erste Weltkrieg, sondern erst seine Folgen schließen die Epoche ab, deren Kern eine von den 1830er bis in die 1890er Jahre reichende „Rumpfepoche“ (109) bildet, die englischer Dominanz in der Welt zufolge als „Viktorianismus“ (103) charakterisiert wird.

Die „Annäherungen“ im ersten Teil des Buches knüpfen an die Selbstwahrnehmung des 19. Jahrhunderts an: Es war ein Jahrhundert der Archive, Bibliotheken und Museen, der Zeitungen und nicht zuletzt das erste Jahrhundert der Fotografie. Entdeckungen erschlossen neue Räume und ein neues globales Raumbewusstsein, wenn auch häufig aus kolonialer Perspektive. „Zeit“, „Raum“, „Grenze“ und andere Kategorien bilden in diesen Annäherungen heuristische Kristallisationskerne.

Der zweite Teil, „Panoramen“ überschrieben, erschließt „Wirklichkeitsbereiche“ (21), in denen, wie angekündigt, Räume und Zeiten durchschritten werden. Die Fülle dessen, was man beim Lesen erfährt, lässt sich schon durch die Kapitelüberschriften erschließen: „Sesshafte und Mobile“, „Lebensstandards“, „Städte“, „Frontiers“ (d. h. „Unterwerfung des Raumes und Angriff auf nomadisches Leben“), „Imperien und Nationalstaaten“, „Mächte, Kriege, Internationalismen“, „Revolutionen“, „Staat“. Hier wie auch im dritten Teil wird die in der Einleitung schon angekündigte Nähe zur historischen Soziologie (16) erkennbar. Beeindruckend ist die Präsenz der Zahlen und Fakten, die alles andere als statistisch eingesetzt werden, sondern die Darstellung nicht zuletzt in sozial- und wirtschaftsgeschichtlicher Hinsicht erst recht plastisch werden lassen. Beobachtungen zur Geschichte der Technik und der Natur dienen dem gleichen Zweck. Dabei kommt die Geschichte der großen „Weltpolitik“ – Gegenstand der letzten vier Kapitel des zweiten Teiles – nicht zu kurz.

Die „Themen“ des dritten Teiles sind angekündigt als „zuspitzen, entschiedener auswählende und stärker essayistisch formulierte Diskussion einzelner Aspekte“ (22). So geht es hier um „Energie und Industrie“, „Arbeit“, „Netze“, „Hierarchien“, „Wissen“, „Zivilisierung“ und „Ausgrenzung“ sowie um „Religion“, also um eher kultur-, mentalitäts- und sozialgeschichtliche Aspekte.

Wo bleibt die Kirchengeschichte, wohl verstanden als christliche Religionsgeschichte?

Eben im prominent am Letzten stehenden Kapitel, das eine komprimierte Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts darstellt, und dort mit einer beruhigenden Auskunft: „Es gibt gute Gründe dafür, Religiosität, Religion und Religionen in den Mittelpunkt einer Weltgeschichte des 19. Jahrhunderts zu stellen“ (1239), und das natürlich weit über eine Geschichte der christlichen Kirchen hinaus. Religion gehört zudem neben der Wissenschaft „zu den großen Schöpferinnen weiträumiger kommunikativer Netzwerke“ (1277). Allerdings werden damit auch große Fragen angeschnitten, die heutzutage die Theologie wie die Religionswissenschaft beschäftigen: „Religion“ ist eben kein weltgeschichtlich tauglicher Begriff, sondern eine europäische Definition (1240f). Ebenso fraglich ist in einer auf die Weltgeschichte reflektierenden Sichtweise die europäische Überzeugung, man habe mit Säkularisierung und funktionaler Differenzierung die Moderne erfunden und sei damit Gesellschaften überlegen, in denen es einen Primat des – also aus westlicher Sicht definierten – Religiösen gebe (1243f. 1274). Das Zurückdrängen des Religiösen in westlichen Gesellschaften unter anderem ein Ergebnis religiöser (also konfessioneller) Konflikte war, lässt sich in globaler Sicht spiegeln an der schon viel älteren Toleranz asiatischer und anderer außereuropäischer Gesellschaften. Auch wenn der Vf. mit seiner Absage an eine lineare Säkularisierung in Europa natürlich nicht allein steht, wird hier doch noch einmal besonders klar, dass sich für das 19. Jahrhundert allenfalls von einer „verhaltenen Säkularisierung“ (1250) auch in der christlichen Welt reden lässt – dass die „religiöse Vitalisierung“ in den USA und teilweise auch in anderen Ländern überhaupt das Gegenbeispiel zu Europa ist, wird dazu gesagt (1252f). Besondere Aufmerksamkeit in einem weltgeschichtlichen Konzept verdient natürlicherweise die christliche Mission, deren Rolle schon im Kapitel „Zivilisierung“ und „Ausgrenzung“ kurz zur Sprache kommt (1178f). Das oft skandalisierte und doch sehr differenzierte Verhältnis von Kolonisation und Mission – jener „enormen Leistung einer ganz besonderen Art von ‚zivilgesellschaftlicher Organisation‘ und voluntaristischer Initiative“ (1263) – wird in wenigen und doch die sachliche Problematik deutlich machenden Absätzen eingefangen. An solchen Stellen wird sichtbar, was der Vf. meint, wenn er sein Buch ein Interpretationsangebot nennt (16).

Diese Geschichte des 19. Jahrhunderts lässt sich intensiv durchlesen oder, je nach spezifischem Leseinteresse, auch durchblättern. Die Darstellung kommt nicht gravitatisch und

auch nicht leichtfüßig daher, sie bringt das Vertraute wie das Unvertraute in neuer Weise nahe, indem sie verstreutes Wissen organisiert und sich dabei selbstverständlich und ohne die Leserschaft aufdringlich an die Hand zu nehmen, unterschiedlicher Perspektiven und methodischer Zugänge bedient. Tatsächlich: „Dieses Buch ist ein Epochenporträt“ (16) – da hätte es des abschließenden Rates kaum bedurft, nach seiner Lektüre wieder zur Einzelforschung zurückzukehren (1279).

Leipzig

Klaus Fitschen

Religion nach Kant. Ausgewählte Texte aus dem Werk Johann Heinrich Tieftrunks (1759–1834), hrsg. und eingel. v. Ulrich L. Lehner, (Religionsgeschichte der frühen Neuzeit 3). Nordhausen, Verlag Traugott Bautz, 2007, XLV / 244 S., Geb., ISBN 978-3-88309-394-9.

„Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung Setzt! Wenn die Könige baun, haben die Kärner zu tun!“

Das Epigramm Schillers über 'Kant und seine Ausleger' betrifft auch Johann Heinrich Tieftrunk (geb. Stove bei Rostock 1759, gest. Halle /Saale 1834). Von ihm, einem „der bedeutendsten und scharfsinnigsten Kant-schüler“ (Emanuel Hirsch) ist allerdings zu sagen, dass er bereits Konsequenzen aus der Lehre seines Meisters für die Auffassung der christlichen Religion gezogen hat, als dieser seine Hauptschrift zu diesem Thema, die 'Religion in der Grenzen der reinen Vernunft' (1793) noch gar nicht vorgelegt hatte. 1789 erschien Tieftrunks 'Der Einzigmögliche Zweck Jesu, aus dem Grundgesetz der Religion entwickelt', 1790 der 'Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik mit besonderer Rücksicht auf das Christenthum', die mit dem 'Versuch einer Kritik aller Offenbarung' des um drei Jahre jüngeren Fichte von 1792 zu vergleichen ist; 1791 begann Tieftrunk sein religionsphilosophisches Hauptwerk, die 'Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs nach den Prinzipien der Religionskritik' (3 Bde. bis 1795) zu veröffentlichen. Mit Kant verband Tieftrunk eine enge wissenschaftliche Freundschaft; Kant vertraute ihm die Publikation einiger seiner kleineren Schriften an; 1798 bekannte Kant in einem Brief an ihn, dass ihm Johann Gottlieb Fichtes Kontruktion der Erkenntnis aus dem bloßen Selbstbewusstsein ohne gegebenen Stoff gespenstisch sei. Damit zeichnete sich die Differenz zwischen dem anhebenden Deutschen Idealismus und der kantischen Philosophie ab. Tieftrunk ist dieser bis zu seinem Lebensende treu geblieben.

Ulrich Lehner, Assistant Professor für Kirchen- und Theologiegeschichte der Neuzeit an der Marquette University, Milwaukee, USA, hat Auszüge aus einigen z. T. schwer zugänglichen Werken Tieftrunks zur Religionsphilosophie in dem hier vorzustellenden Band zusammengestellt und in einer ausführlichen Einleitung kommentiert. Text 1 ist ein Auszug aus 'Der Einzigmögliche Zweck Jesu'. Tieftrunk geht hier aus von dem Grundsatz: „Die Religion kann subjektiv und objektiv erwogen werden. Objektiv ist sie die Erkenntniß unsrer Pflichten als göttlicher Gebote und subjektiv ist sie Gesinnung und Stimmung des Gemüths, den sittlichen Gesetzen zu gehorchen, weil sie Gebote des höchsten moralischen Gesetzgebers und Bestimmers der Natur sind.“ (zit. Einleitung, XII). Somit kann der „einzige Zweck“ Jesu, das Prinzip seiner Religionsbegründung nur das Sittengesetz sein. Tieftrunk meint damit, die Lehre Jesu, aber auch den Kern des Christentums wiedergegeben zu haben (XVI). Seine Motivation ist dabei, sowohl dem Konfessionalismus und der interreligiösen Polemik ein Ende zu bereiten, als auch gegen den Atheismus einen stabilen Damm zu errichten (XIV). In dem 'Versuch einer Kritik der Religion' – ein Auszug aus dieser Schrift als Text 2 – fährt Tieftrunk auf dem eingeschlagenen Wege fort: die wahre Religion muss auf dem Grundprinzip ruhen: „Handle nach dem Gesetz Deines unbedingten Daseins und erkenne in diesem den Willen Gottes“ (zit. XVIII). In der 'Censur' (Auszug in Text 3) folgt daraus konsequent die Interpretation der biblisch bezeugten Offenbarung Gottes in der Geschichte als Symbol moralischer Wahrheiten. Wunder werden als möglich betrachtet, dürfen aber weder den theoretischen Verstand daran hindern, nach einer Erklärung aus der Natur zu suchen, noch den praktischen, auch ohne auf ein Wunder sich zu stützen, das Sittengesetz erfüllen zu wollen. Das Ergebnis ist somit eine „Enthistorisierung der Evangeliumsbotschaft zugunsten ihre moralischen Kerns“ (XXXIV). Dies wird in der 'Religion der Mündigen' von 1800 noch vertieft.

Letztlich ist Tieftrunks Voraussetzung die Sicherheit, mit welcher wie bei Kant die Vernunft den Standpunkt der Kritik meinte einnehmen zu können. Dies führt zu der Einschränkung aller spekulativen Erkenntnis und setzt zugleich den Punkt, auf den alles bezogen werden muss, nämlich die Selbstbestimmung des Menschen. Diese ist eben damit das Maß, nach dem auch die Offenbarung gemessen werden soll.

Ein Beispiel für die kritische Rezeption Kants und Tieftrunks bietet Karl Friedrich Staudlins 'Idee zur Kritik des Systems der

christlichen Religion' von 1791 – ein Auszug daraus als Text 5.

Aus dem Geiste Tieftrunks hingegen ist die anonyme, vollständig als Text 6 wiedergegebene Schrift „Ueberzeugender Beweis, daß die Kantische Philosophie der Orthodoxie nicht nachtheilig, sondern ihr vielmehr nützlich sei“ (1788).

Über die Reprint-Ausgaben der Reihe 'Aetas Kantiana' hinaus macht Ulrich Lehnerts Text-Auswahl einige für die Kenntnis dieses Abschnitts der Aufklärung wichtige Quellentexte greifbar. Wünschenswert wäre dann noch eine Bibliographie dieser Texte gewesen, auch eine zusammenfassende Angabe mit Seitenangaben, welche Teile der Tieftrunkschen Werke hier wiedergegeben werden. Das besondere Verdienst dieses Bandes liegt aber vor allem darin, dass hier anhand von Schriften, die Kants eigene Folgerungen für die Religionsphilosophie vorwegzunehmen suchten, Stoff gegeben wird zum Bedenken der kritischen Frage, ob sich christliche Religion „nach Kant“, d. h. unter Akzeptierung seiner erkenntnistheoretischen Wendung, tatsächlich angemessen denken lässt.

Basel

Sven Grosse

Hermann Schoenauer (Hrsg.): *Wilhelm Löhe (1808–1872). Seine Bedeutung für Kirche und Diakonie*. Stuttgart: W. Kohlhammer 2008, 462 S., kart., ISBN 978-3-17-020514-7.

Das 200. Geburtsjahr des fränkischen Diakonie-Gründers Wilhelm Löhe (1808–1872) veranlaßte die heutige *Diakonie Neuendettelsau* zur Besinnung auf ihre Wurzeln. Ein solenner Kongreß fand statt, der – unter Hinzufügung einiger weiterer Beiträge – alsbald dokumentiert wurde in einer „Jubiläums-Festschrift“. Für die Herausgeberschaft zeichnet verantwortlich der derzeitige Rektor der *Diakonie Neuendettelsau*, Hermann Schoenauer, auch im wissenschaftlichen Bereich tätig, in Rumänien mit akademischer Ehre und Auftrag (Dr. h. c.; Prof. asoc.) versehen. In drei sich überschneidenden Blöcken „Diakonie, Kirche und Gesellschaft“, „Theologische Blicke auf Löhe“ und „Löhes Ansichten und Aktivitäten“ werden insgesamt 24 Beiträge (2/3 von Theologen) versammelt. Orte, Personen und Sachen sind – „in Auswahl“ – in einem Register erfaßt.

Der Kuratoriumsvorsitzende der *Diakonie Neuendettelsau*, E. D. Bezzel, bietet auf überholtem Forschungsstand eine blasse Einleitung – aus der Feder des Hrsg. (notwendig besser Kenner aller Texte!) hätte man sich eine Vorstellung des Bandes denken können.

Die Beiträge sind – wie häufig in Sammelbänden – von unterschiedlicher Qualität. Die ersten drei Texte enthalten viele lang widerlegte Klischees (s. nur „antidemokratisches“ Hinwegsehen Löhes über das allgemeine Priestertum; J.-Chr. Kaiser), aus den Quellen nicht begründbare Feststellungen [Löhes „Predigt (dauerte) mehrere Stunden“; Joh. Friedrich] und unzulässige Aktualisierungen (Diakonie als „zukunftsfruchtig“ zu machendes „Unternehmen“; H. Schoenauer). (Zu) kühne Behauptungen hätten einer Nachüberlegung empfohlen werden können (Löhe „forderte [...] die Trennung von Kirche und Schule“; Joh. Friedrich – „Kirche und Schule sind unzertrennlich“; M. Schreiner). Drei Texte dieses ersten Blockes wirken positiv. Zwei beleuchten Löhe in seinen Zeitverhältnissen (W. K. Blessing und H. Rößler mit kleinen, nicht störenden Überschneidungen). Chn. Albrechts kulturgeschichtliche Nachfrage gewinnt ein gut Stück Unbefangenheit bei der Beurteilung Löhes. Diesen auf seine Wahrnehmungsfähigkeit, Distanzbereitschaft „zu den intellektuellen usancen der Moderne“ und zugleich Verantwortungsbereitschaft gegenüber Aufgaben in der modernen Gesellschaft hin zu überprüfen entlarve viele „im pejorisierenden Gestus vorgetragene(.) Etikettierungen wie, [...] konfessionalistisch [...]“. Löhe habe um der Moderne abhandkommende „Selbstbegrenzungskräfte“ gewußt.

Aus den neun Aufsätzen zur Theologie Löhes ragt der Beitrag des katholischen Praktologen J. Bärsh (Eichstätt) heraus. Er bringt Löhes liturgisches Taufverständnis mit gleichzeitigen katholischen Entwürfen ins Gespräch. Löhes Beitrag zu „konvergierenden Entwicklungen“ wird „am Stück“ markiert. Zwei Beiträge zu Löhes Schriftverständnis (A/NT) sind ganz an damals „modernen“ Fragestellungen orientiert und kommen schon wegen z. T. schmalere Quellenbasis auch in Einzelaussagen – „Löhe hat ohne Einschränkung die göttliche Verbalinspiration der Bibel vertreten [...]“; H. Utzschneider – zu wenig belastbaren Hinweisen und wohl nicht genügend sensiblen Andeutungen in Sachen „Antisemitismus Stöcker'scher Prägung“ (mit Verweis auf einen Beitrag W. Stegemanns, corr. „1006“). Empfehlend sei auf die Studie W. Fenskes zum Gottesdienst bei Löhe verwiesen (S. 321 A. 28: vorh. Löhe-Archiv: 94). Umfanglich geriet K. Raschzöke Text zur praktischen Theologie Löhes. Er eröffnet wirklich neue Zugangsweisen; wertvoll auch Hinweise auf Löhes Publikationsstil jenseits der Wissenschaftssprache, indes „indirekt“ durchaus an der Theologie seiner Zeit wachsam Anteil nehmend.

Unter der Rubrik „Ansichten und Aktivitäten“ ist die Erörterung der Diakonissen- und

der Frauenfrage sozusagen Pflicht. Hier Diakonissen-Nekrologe Löhes in Blick zu nehmen erweist sich als fruchtbar (U. Gause). Aber es bleibt eben auch bei der bekannten Etikettierung der Frau als dem Mann nachgeordnet: solche Verzeichnung passiert da, wo keine wirkliche Beachtung der *theologisch-anthropologischen* Voraussetzung bei Löhe statthat (S. Köser), nämlich die alle anderen Zuordnungen von Mann und Frau grundsätzlich dominierende Qualifizierung von Frau und Mann als *creatura dei* (Ges. Werke 3.1, 460,6–9). Nicht nur dies Beispiel zeigt: Interdisziplinäre Arbeit an Löhe ist auf gegenseitige Anschlußfähigkeit angewiesen.

Der Band ist streckenweise nicht sachgemessen. Die stichhaltigen Texte seien indes der Aufmerksamkeit empfohlen.

Herausgeberschaft von Mehrverfasser-Sammelbänden bedeutet gegenüber Verlag, Autoren und Leserschaft eine Verantwortung: anvertraute Manuskripte sorgsamst zu behandeln, im wohlverstandenen Interesse der Verfasser zu prüfen und formal wie inhaltlich in bestmöglicher Weise dem Publikum zu präsentieren. Dies ist hier nicht im nötigen Maß erfolgt. Hier ist weniger als ein Drittel der Beiträge „in Ordnung“. 9 Fälle mit Mängeln und 8 ungenügend lektorierte Aufsätze begegnen. Ein – nicht angemerkt – gerade zwei Jahre vorher erschienener Beitrag wurde auch nicht ins Deutsche übersetzt (S. 107 Anm. 11 meint unten, S. 123!). Mit Verschweigen übergeht ein Autor die Tatsache, daß seine massenhaft unbelegten Zitate in einem von ihm selbst und einem weiteren Autor Sommer 2008 veröffentlichten klassischen Bezzel-Text zu Löhe zeilengenau nachzuweisen gewesen wären. In vorliegendem Band stimmen Namen nicht (z. B. von Löhes „Gesellschaft ...“), sind ‚klassische‘ Zitate Löhes nicht nur stilistisch verfälscht: die Banalisierung von Löhes Rede von der Kirche als dem „*schönste(n) Liebesgedanke(n) des HErrn*“ zum „*schönsten Lieblingsgedanken des Herrn*“ (Joh. Friedrich) tut weh. Die den Gehalt ins Gegenteil verkehrende Zitatverfälschung „*verhüllte(s)*“ statt „*enthüllte(s)* Antlitz“ Christi macht dies Löhezitat zum „Märtyrer“ (übrigens in ungeprüfter Abhängigkeit von H. Schoenauer, S. 45, 72). Es wimmelt in dem Band von ungenauen Zitaten. Die in seriöser Löhe-Literatur heranzuziehenden „Gesammelten Werke“ werden häufig ignoriert, auch bessere frühere oder spätere Ausgaben. Im Jahr 2008 sollte man nicht eine 1954, also vor über einem halben Jahrhundert, erschienene Textausgabe der „Drei Bücher von der Kirche“ als „jetzt“ in GW 5/1 (S. 274 A. 84: 3/1?) greifbar bezeichnen, zumal beim Vorliegen der wissenschaftlich-kritischen Ausgabe von 2006 [S. 64: „1998“?]). Aus Ulrich

wird „Erich“ Gäbler, aus Franz „Friedrich“ Delitzsch; C. A. [fehlt Gerhard] von Ze„f“zschwitz. Die unverzichtbare Biographie Deinzers wird als ²1935 zitiert (Titel: „Vierte Auflage“; in Bd. 1 freilich ³1901 repräsentiert!). Löhes ihm selbst wichtigstes Werk ist falsch zitiert (292 A. 2 Utzschneider). In Berlin hat Löhe erst 10 Jahre später ein Semester verbracht (S. 284 ders.). Die Pfarrstelle in Neuendettelsau trat er ein volles Jahr später an (S. 377). Phantasietitel für angebliche Löheschriften begegnen. Der anachronistische Hinweis auf eine 2007 beendete Ausstellung ist nicht getilgt. Einen Brief aus 1859 wird ein oberflächlicher Kenner der beiden Briefbände nicht in Bd. „1“ suchen – dies ist nur eine Auswahl aus einer Fülle von Monenda! Ein Beitrag mit 35 erkennbaren *corrigenda* (S. 85–101) oder eine einzige Seite mit 20 solchen (S. 286) begegnen. Das reduziert das Vertrauen in die Texte. Nötig sind optimierte Zitatnachweise, beseitigte Fehler und Hinweise auf ggf. zu ändernde theologisch entkernte, sachlich verfehlt aktualisierungen: zur Frage der (Kirchen)Zucht bei Löhe *muß* mehr einfallen als die am Problem vorbeiziehende politisierende Kritik an einem Alternativentwurf zu den VELKD-„Leitlinien des kirchlichen Lebens“ (S. 68 Joh. Friedrich).

Kurz: das Buch ist kein „erste(r) [?] Anstoß“ für sich weiterentwickelnde Löhe-Forschung (S. 9). Und die herausgeberisch-redaktionelle Qualität dieses Mehrverfasserbandes zu Wilhelm Löhe aus dem Jahr 2008 ist desaströs.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Philipp Jakob Spener: *Briefe aus der Dresdner Zeit 1686–1691*, hg. v. Johannes Wallmann, Bd. 2, 1688, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, 651 S., ISBN 978-3-16-14175-7.

Sechs Jahre nach dem ersten Band der Spenerbriefe aus der Dresdner Zeit erschien der Band 2, der ausschließlich die Briefe des Jahres 1688 enthält. In der Zwischenzeit wurde jedoch noch der vierte Band der Briefe aus der Frankfurter Zeit sowie ein Sonderband herausgegeben, der den Briefwechsel zwischen Spener und Francke umfasst.

Für den zweiten Band der Dresdner Briefe wird auf die Editionsrichtlinien von Band 1 verwiesen, die mit wenigen Änderungen den Editionsrichtlinien für den Spenerbriefwechsel der Frankfurter Zeit entsprechen. Zu den einschneidenden Entscheidungen gehört erstens, dass bei den Briefen aus der Dresdner Zeit leider vollständig auf den umfangreichen Briefwechsel zwischen Spener und seinem Schwiegerson Adam Rechenberg (1642–1721) verzichtet wurde und zweitens keine Briefe an Spener aufgenommen wurden. Nur

in Ausnahmefällen wurden Gutachten Speners berücksichtigt. Geboten wird eine wissenschaftliche Edition, die die Briefe in chronologischer Reihenfolge präsentiert. Nach der Nennung des Adressaten sowie des Briefdatums wird eine kurze Inhaltsangabe aufgeführt und die Überlieferung für den jeweiligen Brief darlegt. Im Anschluss daran wird der Brief soweit wie möglich vollständig abgedruckt. Der Apparat teilt sich in einen textkritischen und einen kommentierenden. Anhand des Inhaltsverzeichnisses sowie eines Personen- und Ortsregisters sind die Briefe leicht erschließbar. Wie auch der vorangehende Band enthält der Band 2 der Dresdner Briefe einen „Schlüssel zu den gedruckten Sammlungen von Ph. J. Speners Bedenken und Briefen“. Die gedruckten Ausgaben Speners Theologischer Bedenken und der *Consilia et Iudicia Theologica Latina* sind für die Mehrzahl der Briefe die einzige Textgrundlage. Die von Spener für den Druck der Briefe vorgenommene Anonymisierung der Adressaten galt es für die vorliegende Edition wieder rückgängig zu machen – eine Leistung, die hoch gewürdigt werden muss.

Wenn auch sicher bei der Edition der Spenerbriefe einige Wünsche offen bleiben, so ist sie doch für die Pietismusforschung eine ausgesprochen wichtige Quelle. Hervorzuheben ist die mit Anna Elisabeth Kißner aus Frankfurt/M. fortgesetzte Korrespondenz Speners, die Einblicke in die Sozialgeschichte des frühen Frankfurter Pietismus ermöglicht. Der Schriftwechsel mit den Hamburger Korrespondenzpartnern u. a. Johann Winckler und teilweise auch Hermann von der Hardt könnte das Umfeld der pietistischen Streitigkeiten in der Hansestadt erhellen helfen. Insgesamt kann der Wert der Edition der Spenerbriefe für die Sozial-, Alltags-, Kultur- und Kirchengeschichte wohl nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Mit Spannung können die weiteren Bände der Briefe Speners aus der Dresdner Zeit (Bd. 3: Briefe aus dem Jahr 1689, Bd. 4: Briefe bis Sommer 1691) erwartet werden.

Jena

Susanne Schuster

Gunther Wenz: Hegels Freund und Schillers Beistand. Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 2008 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 120), 235 S., ISBN 978-3-525-56348-9.

Gunther Wenz: Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848). Theologe, Religionsphilosoph, Schulreformer und Kirchenorganisator, München: Bayerische Akademie

2008 (Bayrische Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Jahrgang 2008, Heft 1), 114 S., ISBN 978-3-7696-1645-3.

Gunther Wenz (Hg.): Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848). Beiträge zur Biographie und Werkgeschichte, München: Bayerische Akademie 2009 (Bayrische Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Abhandlungen, Neue Folge, Heft 133) 123 S., ISBN 978-3-7696-0951-6.

Hölderlin erklärt in einem zwischen 1799 und 1805 entstandenen Nachtgesang die „Hälfte des Lebens“ zu einer Zeit der Blüte und Reife, bevor ein sprachloses und kaltes Lebensalter ohne Sonnenschein und Schatten anbricht. Das Leben von Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848) zerfällt in zwei Hälften. Den Wendepunkt könnte man entweder zu Beginn oder gegen Ende des für Hölderlin benannten Zeitraums ansetzen. 1799 war nicht nur das Jahr der Schleiermacherschen Reden „Über die Religion“, es war auch das Jahr, das Niethammers Schweigen über religionstheoretische Themen einleitete. Die einschneidende Erfahrung bot die Verwicklung in den Jenaer Atheismusstreit, den er neben Fichte als Herausgeber des *Journals*, in dem die des Atheismus inkriminierten Äußerungen des Fichteschülers Forberg publiziert worden waren, mit zu verantworten hatte. Während Fichte von der Universität Jena entlassen wurde, behielt Niethammer sein Amt als theologischer Extraordinarius. Im gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Kosmos der Doppelstadt Jena-Weimar blühte Niethammer weiterhin, doch war seine religionsphilosophische Publizistik 1799 erloschen. Eine Wende anderer Art markiert das Jahr 1805. Nachdem Niethammer endlich ein Ordinariat erhalten hatte, für das er im Vorjahr – wie andere Jenaer vor und nach ihm – an die sich der kritischen Philosophie und protestantischen Theologie öffnenden Universität Würzburg gewechselt war, übernahm er zu den akademischen und kirchlichen Ämtern ein schulisches. Stand dieses zunächst neben den anderen Verpflichtungen, beschränkten sich seine amtlichen Funktionen nach dem bayrischen Verlust der Universität Würzburg mit dem Folgejahr auf schul- und kirchenpolitische Aufgaben im neugeschaffenen Königreich.

Die Niethammerforschung könnte mit drei Kreisen umschrieben werden. Der größte, der das Segment der Philosophiegeschichte umreißt, gilt der ersten Hälfte von Niethammers Leben. Bestimmend ist nicht nur der äußere

Höhepunkt des Jenaer Umfelds, das persönlich und akademisch von Bezügen zu Reinhold, Schiller, Fichte, Hölderlin, Schelling und Hegel geprägt war. Maßgeblich ist auch der den drei Letztbenannten, Immanuel Carl Diez und Niethammer gemeinsame Bildungsweg, der vom Tübinger Stift über eine frühe Kantrezeption an die Salana führte. Diesen individuellen und miteinander verknüpften intellektuellen Entwicklungsprozessen trägt die von Dieter Henrich begründete Konstitutionsforschung in einer einzigartigen Darstellungsintensität Rechnung. Während Henrichs ebenso minutiöse wie monumentale Rekonstruktion (zuletzt 2004 „Grundlegung aus dem Ich“) die Vorgeschichte des Deutschen Idealismus perspektiviert, wählen weitere Autoren kleinere literarische Darstellungsformen (Manfred Frank etwa die Vorlesungsreihe, die 1997 als „Unendliche Annäherung“ publiziert wurde) und andere Teleologien (wie Frank die romantische Philosophie). Niethammer steht in diesen Arbeiten nicht im Vordergrund, wird gerade von Henrich aber innerhalb des benannten Personenfeldes ebenso akribisch und grundlegend untersucht wie die anderen Protagonisten. Die beiden kleineren Kreise von Forschungsinteressen gelten der zweiten Hälfte von Niethammers Leben und Werk. Ein größerer entspringt der historischen Erziehungswissenschaft und widmet sich dem Programm bzw. der Wirkungsgeschichte von Niethammers schulischen Reformvorschlägen, die 1808 gedruckt wurden. Zu diesem Komplex erschien in den letzten Jahrzehnten eine stattliche Anzahl von Qualifikationsschriften. Der abschließende Bereich fragt nach der kirchen- und territorialgeschichtlichen Bedeutung Niethammers. Einschlägig hierfür sind zwei einander ergänzende Dissertationen, die vor knapp vierzig Jahren von Wilhelm Maurer in Erlangen betreut wurden (Günter Henke „Die Anfänge der evangelischen Kirche in Bayern“ und Gerhard Lindner mit dem theologiegeschichtlichen Gegenstück „Friedrich Immanuel Niethammer als Christ und Theologe“).

Günther Wenz kommt das Verdienst zu, mit zwei Monographien und einem Sammelband neuerlich an Niethammer zu erinnern. In der gleichlautenden Unter- bzw. Oberzeile der Titel gibt sich das den Büchern gemeinsame Anliegen zu erkennen, Niethammers Lebenswerk in einem Gesamtzusammenhang zu beleuchten. Die für die beiden Akademieveröffentlichungen grundlegende Studie „Hegels Freund und Schillers Beistand“ ist die erste in sich geschlossene Darstellung des Theologen Niethammer seit der Dissertation von Lindner. An dessen Heuristik und Ergebnissen schließt Wenz ebenso an wie an denjenigen Henrichs.

In beiden Fällen besteht eine Leistung des Autors in der thematischen Zuspitzung und materialen Reduktion. Das vorrangige Interesse von Wenz tritt in einer chronologischen Darstellung von Niethammers religionsphilosophischer Entwicklung hervor. Sie orientiert sich an den gedruckten Hauptschriften, mit denen der Fokus der Untersuchung zwangsläufig auf den neunziger Jahren liegt. Etwa die Hälfte der 31 Kapitel (Kap. 10 bis 24) und der 220 Seiten des Haupttextes gilt diesem Zeitraum. Unter enger Textbindung werden Niethammers Publikationen von 1792 bis 1798 referiert. Voran stehen betont elementare (vgl. S. 10) Ausführungen zum Spannungsfeld zwischen Vernunft und Offenbarung, in das Wenz anhand der für Niethammer zentralen Positionen von Kant und Storr eingeführt. Das letzte Viertel des Buches gilt der zweiten Hälfte von Niethammers Leben. Der Autor unternimmt eine theologiegeschichtlich akzentuierte Relektüre der wenigen kirchlichen Gelegenheitschriften aus der Würzburger und Münchener Zeit und erklärt die pädagogischen Ansätze Niethammers aus dessen philosophischen Grundüberzeugungen. Für den Beginn der Würzburger Tätigkeit skizziert Wenz, wie Niethammer „Grundzüge einer ökumenischen Theologie versöhnter Verschiedenheit“ (S. 177) ausgebildet habe. Unerwähnt bleibt der dezidierte Antikatholizismus, den Lindner für die gesamte bayrische Amtszeit anhand verstreuter Briefzeugnisse rekonstruiert hat. Gerade in seiner Einschätzung der letzten Lebensjahrzehnte weicht Wenz (S. 215–218) am stärksten von Lindner ab, der eine Abkehr von Kant und – im Anschluß an ein briefliches Selbstzeugnis – eine erneute Annäherung an den Tübinger Suprarationalismus diagnostiziert hatte. Die Pointe von Wenz und in systematischer Hinsicht des Buches ist es, Niethammer als einen bis zuletzt konsequenten Kantianer zu schildern (differenziert S. 218, deutlicher S. 166 und 170), für den die sittliche mit der religiösen Disposition des Menschen übereinfließen konnte. Gerade darin mochte sich der Kantianer bei noch so deutlicher Ablehnung einer suprarationalen Offenbarung in Kontinuität zu Storr bewegen (S. 97–99, 228). Die Hauptrichtungen der Niethammerforschung hat Wenz damit theologisch pointiert und bibliographisch sorgfältig zusammengeführt (vgl. dazu S. 13f., 17, 193–195; hinzuweisen ist zudem auf Emil Wolfrums Passauer Dissertation von 2005). Auf den dritten und letzten der skizzierten Kreise, die wirkungsgeschichtliche Relevanz des Kirchenamtes, hebt Wenz eingangs (Kap. 1) sehr forciert ab. Dem korrespondiert nicht der Skopos, wohl aber die Widmung des Bandes an die bayrische Landeskirche. Die mitunter basalen, durchaus um-

fangreichen (eine Einführung in die Philosophie von Kant bieten alleine die Kap. 4–8) und von Redundanz nicht immer freien Elementarisierungen (vgl. zur Zuschreibung der Fichteschen Offenbarungskritik an Kant – in enger Folge – die S. 68, 71, 79 und 114 oder zum Atheismusstreit die S. 110 und 114) mögen der Intention einer der theologischen bzw. philosophischen Fachwissenschaft näher oder ferner stehenden Leserschaft geschuldet sein. Sollte diese Lesart zutreffen, besteht die publizistische List des Autors darin, seine Erinnerung an Niethammer in drei Richtungen auszusprechen: Die akademische Theologie erinnert er an den Kirchenmann, die Kirche an den Akademiker und die Universität an den Theologen.

Letzterem Bereich lassen sich die beiden Akademieveröffentlichungen zuordnen. Der auf 110 Seiten gedruckte Akademievortrag verhält sich zu der Studie wie die Epitome zur Solida Declaratio. Als ein Werben mehr für Niethammer als die eigene Untersuchung dürfte zu erklären sein, daß Wenz Inhalte der Monographie und über weite Teile auch deren Wortlaut bietet, ohne dies mit einem Hinweis auf die vorliegende oder ausstehende Publikationen zu verbinden. Zugleich ist der Haupttext des Vortrages narrativ geschlossener, chronologisch bündiger und ästhetisch prägnanter. Großzügig hat der Autor entweder gestrichen, zusammengefaßt oder in Anmerkungen verbannt, die sich auf bis zu drei Seiten ausdehnen (vgl. S. 15–17). In seiner Textbearbeitung übersieht Wenz nur selten, daß er neben eigenen Formulierungen teilweise auch diejenigen eines anderen Autors ohne formale Kennzeichnung übernimmt (vgl. S. 7 Mitte mit der Monographie S. 10 unten). Für eine zügige Orientierung über Niethammer und als Zugang zu der eigentlichen Monographie ist der Akademievortrag nachdrücklich zu empfehlen.

Der Akademiesammelband bietet einleitend eine noch konzentrierte Essenz der früheren Veröffentlichungen (S. 1–13). Auch dieser Text ist von ansprechender Plastizität. Nun aber beschränkt sich der Anmerkungsteil auf eine einzige Endnote, die summarisch die beiden früheren Publikationen benennt. Unbefriedigend ist, daß abermals wörtliche Formulierungen eines anderen Autors ohne entsprechende Auszeichnung im Text stehen (vgl. S. 1 oben mit der Monographie S. 125) und die Endredaktion stellenweise sehr flüchtig erfolgte (S. 2). Die Anregung und Zusammenstellung des Bandes sind deshalb nicht weniger bedeutend. Zwei Beiträge vertiefen, wiederum

in chronologischer Reihenfolge, die religions- bzw. offenbarungstheoretische Entwicklung Niethammers. Christian Danz hinterfragt die Jenaer Doppeldissertation von 1792 nach ihren Bezügen zu Fichte. Originell und anregend ist, daß Niethammer in einen problemgeschichtlichen Zusammenhang mit Lessing und nicht nur mit Kant eingeordnet wird. Wenz nimmt den Staffelstab auf und untersucht die 1795 folgende Hauptschrift „Ueber Religion als Wissenschaft“ in großer Intensität und materialer Breite, zu der auch die frühe Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte in Gestalt von Rezensionen zählt. Der Aufsatz stellt eine wichtige Ergänzung zum 13. Kapitel der Monographie dar. Zwei Perspektiven auf den Schul- und Kirchenpolitiker schließen an. Heinz-Elmar Tenorth bietet weit mehr als eine Auseinandersetzung mit Niethammers „Allgemeinem Normativ“ von 1808. Er adelt dessen Verfasser, indem er den historischen Handlungsrahmen in Bayern in Beziehung zu dem der Reformen in Preußen nach 1806 setzt. Den Vergleich verliert Niethammer allerdings, wenn sein Beitrag als „in sich widersprüchlich, konservativ und [...] im Kern unmodern“ bilanziert wird (S. 81). Den kirchengeschichtlichen Teil steuert Günter Henke als Verfasser der einschlägigen Dissertation bei. Die Erinnerung an seine große Arbeit liest man nicht ohne Rührung, auch im Wissen, daß der Autor nach der Drucklegung überraschend starb. Weiterführende Perspektiven eröffnet der Schlußaufsatz von Andrea Schwarz, der Direktorin des Landeskirchlichen Archivs in Nürnberg. Mit großer Akribie hat sie sich über archivalische Bestände informiert, die Niethammer betreffen und nach lebensgeschichtlichen Stationen referiert werden. Die gewissenhafte Zusammenstellung vermittelt eine vorzügliche Orientierung über relevante Instanzen und wird für künftige Arbeiten wichtig sein. Dies mag zwei Addenda rechtfertigen. Zum einen ist für den Nachlass in Erlangen (S. 122) auf die gedruckte, wenn auch nicht vollständige Beschreibung zu verweisen (Elias von Steinmeyer: Die jüngeren Handschriften der Erlanger Universitätsbibliothek, Erlangen 1913, S. 103–107). Zum anderen ist der Auflistung von Briefpartnern (S. 122f.) ein Name hinzuzufügen: Karl Heinrich Fuchs. Die Korrespondenz mit dem zunächst Würzburger, dann Bamberger und schließlich Münchener Kollegen gehört zu der umfangreichsten in dem erhaltenen Nachlaß. Sie könnte dazu beitragen, weiteres Licht auf die zweite Hälfte von Niethammers Leben und Werk zu werfen.

Göttingen

Martin Keffler

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Willi Henkel, Josep-Ignasi Saranyana*: Die Konzilien in Lateinamerika. Teil III Lima 1551–1927, Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 2010, 306 S., ISBN 978-3-506-72865-4
2. *Barbara Hahn-Joß*: Ceste Arne est Dieu par condicion d'Amour. Theologische Horizonte im „Spiegel der einfachen Seelen“ von Marguerite Porete. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 73, Münster: Aschendorff Verlag 2010, 299 S., ISBN 978-3-402-10284-8
3. *Marius Heemstra*: The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways. Wiss. Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 241 S., ISBN 978-3-16-150383-2
4. *Tom Müller*: „ut reiecto paschali errore veritati insistamus“. Nikolaus von Kues und seine Konzilsschrift „De reparatione calendarii“, Münster: Aschendorff Verlag 2010, 368 S., ISBN 978-3-402-10456-9
5. *Dimitrios Moschos*: Eschatologie im ägyptischen Mönchtum. Die Rolle christlicher eschatologischer Denkvarianten in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktionen, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 477 S., ISBN 978-3-16-150045-9
6. *Michiel Decaluwe*: A Successful Defeat. Eugene IV's Struggle with the Council of Basel for Ultimate Authority in the Church 1431–1449, Brüssel: IHBR Verlag 2010, 398 S., ISBN 978-90-74461-73-3
7. *Mary Beth Ingham, Oleg Bychkov* (Hrg.): John Duns Scotus, Philosoph. Proceedings of „The Quadruple Congress“ on John Duns, Münster: Aschendorff Verlag 2010, 277 S., ISBN 978-3-402-10213-8
8. *Axel Meißner*: Martin Rades „Christliche Welt“ und Armenien, Bausteine für eine internationale Ethik des Protestantismus, Münster: Lit Verlag 2010, 548 S., ISBN 978-3-8258-6281-7
9. *Theresia Heither*: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Moses, Münster: Aschendorff Verlag 2010, 326 S., 978-3-402-12852-7
10. *Andreas Weckwerth*: Ablauf, Organisation und Selbstverständnis westlicher antiker Synoden im Spiegel ihrer Akten. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband kleine Reihe 5, Münster: Aschendorff Verlag 2010, 271 S., ISBN 978-3-402-10912-0
11. *Fabienne Jourdan*: Orphée et les Chrétiens. La reception du mythe D'Orphée dans la littérature Chrétienne Grecque des cinq premiers siècles, Paris: Les Belles Lettres 2010, 484 S., ISBN 978-2-251-1810-3
12. *Andreas Schumacher*: August Rauschenbusch (1816–1899). Ein Pionier der deutschen Baptisten in Nordamerika. Vol. 34, Oxford: Peter Lang Verlag 2010, 241 S., ISBN 978-3-0343-0153-4
13. *Harald Suermann*: Kirche und Katholizismus seit 1945. Bd. 7, Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 2010, 255 S., ISBN 978-3-506-74465-4
14. *Andreas Straßberger*: Johann Christoph Gottsched und die „philosophische“ Predigt. Beiträge zur historischen Theologie 151, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 646 S., ISBN 978-3-16-150014-5
15. *John Bowker, Sonia Halliday, Bryan Knox*: Das Heilige Land aus der Luft. Atlas der historischen Stätten, Darmstadt: Primus Verlag 2010, 254 S., ISBN 978-3-89678-821-4
16. *Ulrike Winterstein*: Vertriebener Klerus in Sachsen 1945–1955. Bd. 118, Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 2010, 288 S., ISBN 978-3-506-76978-7
17. *Bernd Isele*: Kampf um Kirchen. Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel (4. Jh.). Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband kleine Reihe 4, Münster: Aschendorff Verlag 2010, ISBN 978-3-402-10910-6

Martin Greschat

**Der Protestantismus
in der Bundesrepublik
Deutschland
(1945–2005)**

IV/2
Kirchengeschichte
in Einzeldarstellungen

Martin Greschat

**Der Protestantismus in der Bundes-
republik Deutschland (1945–2005)**

*Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen,
Band IV/2*

248 Seiten, Hardcover

EUR 38,00

978-3-374-02498-8

60 Jahre sind in der Geschichte der Kirche eine kurze Zeit. Aber wenn man auf Deutschland blickt und insbesondere auf die Bundesrepublik, bietet die Zeitspanne von 1945 bis 2005 dem Betrachter ein Bild rasanter Veränderungen. Die evangelische Kirche und der Protestantismus waren in diese radikalen Umbrüche nicht nur verwickelt und eingebunden, sondern sie agierten von Anfang an gestaltend und prägend mit. Diesen Prozess in seinen Zusammenhängen zu entfalten und seine Kontexte zu erhellen, das ist Greschats Anliegen. Insofern leistet das Buch, was die unübersichtlich gewordene Fülle digitaler Informationen zum Thema nicht kann: Es gibt Orientierung. Christen sollten wissen, woher sie kommen. Denn nur dann sind sie befähigt, verantwortlich zu entscheiden, wohin sie gehen sollen.

»Es ist ein ausgesprochener Glücksfall, dass der beste Kenner der Kirchlichen Zeitgeschichte in Deutschland, Martin Greschat, diesen Band geschrieben hat. Mit sicherem Blick sichtet er das umfangreiche und höchst komplexe Material, bettet es in den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Kontext ein und setzt die richtigen Schwerpunkte. Greschat ist ein Meisterwerk der Darstellung und der Interpretation gelungen, dem eine weite Verbreitung zu wünschen ist, nicht nur in protestantischen Kreisen.« (Prof. Dr. Hartmut Lehmann, ehemaliger Leiter des Max-Planck-Instituts für Geschichte)



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

Der Streit um die Pfründe – Das päpstliche Benefizialwesen in den Gutachten des Rotauditors Thomas Fastolf (†1361)

Kerstin Hitzbleck

Als die außerordentliche Besetzung von kirchlichen Benefizien durch den Papst im 13. Jahrhundert an Intensität zunahm, stellten die Nutzer des päpstlichen Provisionsangebots wie auch die Theoretiker und Praktiker des Benefizialrechts bald fest, dass die bestehenden juristischen Regelungen zum Benefizialwesen nicht ausreichend waren. Freilich konnten sie dies auch gar nicht sein: Während im *Decretum Gratiani*, der ältesten quasioffiziellen Kompilation kirchenrechtlicher Kanones des Hochmittelalters, Fragen der Benefizienkollatur noch keine Rolle spielten, weil neben der päpstlichen *plenitudo potestatis* auch das päpstliche Benefizialwesen gerade erst erfunden worden war,¹ enthielten die autoritativen Dekretalensammlungen des Liber Extra und des Liber Sextus zwar durchaus Regelungen zu Fragen konkurrierender Kollationsansprüche,² doch blieben die Bestimmungen zur praktischen Umsetzung der päpstlichen Reskripte vor Ort hinter den Notwendigkeiten einer sich entwickelnden Provisionspraxis zurück. Ebenso wenig konnten die päpstlichen Dekretalen normativ auf die sich wandelnden päpstlichen Benefizialreskripte reagieren, die mit ihrem variablen Formelbestand immer wieder neue Kollationsansprüche und damit auch immer wieder neue Konfliktsituationen generierten. Diese praktischen Fragen, die sich aus der je neuen Konstellation von Reskript, Benefizien- und

¹ Zum Beginn der außerordentlichen Kollatur von Benefizien durch den Papst siehe etwa Hermann Baier, *Päpstliche Provisionen für niedere Pfründen bis zum Jahre 1304*, Münster 1911; Peter Linden, *Der Tod des Benefiziaten in Rom. Eine Studie zu Geschichte und Recht der päpstlichen Reservationen*, Bonn 1938 (ND Amsterdam 1964); Andreas Meyer, *Zürich und Rom. Ordentliche Kollatur und päpstliche Provisionen am Frau- und Großmünster 1316–1523*, Tübingen 1986, 25ff.; Brigitte Hotz, *Päpstliche Stellenvergabe am Konstanzer Domkapitel. Die avignonesische Periode (1316–1378) und die Domherrengemeinschaft beim Übergang zum Schisma (1378)*, Ostfildern 2005, 41ff.; Thomas Willich, *Wege zur Pfründe. Die Besetzung der Magdeburger Domkanonikate zwischen ordentlicher Kollatur und päpstlicher Provision 1295–1416*, Tübingen 2005, 181ff.; Kerstin Hitzbleck, *Exekutoren. Die außerordentliche Kollatur von Benefizien im Pontifikat Johannes' XXII.*, Tübingen 2009, 23ff.

² Zwar sind Dekretalen, die Aspekte des Benefizialwesens thematisieren, über fast alle Bücher des päpstlichen Rechts verteilt, doch werden Fragen zur Kollation schwerpunktmäßig in den Titeln „*De Rescriptis*“ (X 1,3; VI 1,3; Clem. 1,2), „*De Praebendis et Dignitatibus*“ (X 3,5; VI 3,4; Clem. 3,2) und „*De Concessione Praebendae et Ecclesiae non vacantis*“ (X 3,8; VI 3,7; Clem. 3,4) behandelt.

Konkurrenzlage vor Ort ergaben, waren durch ein Rechtsbuch nur in Ausnahmefällen direkt beantwortbar und konnten ihre juristische Regelung deshalb nur im Gericht, in der direkten Auseinandersetzung der Parteien finden. Besonders zwei Bereiche schufen beim Umgang mit den päpstlichen Urkunden Probleme. Auf der einen Seite standen Fragen von Konkurrenz und Präzedenz der bisweilen zahlreichen Bewerber um ein und dieselbe Stelle, auf der anderen Seite hielt das *Procedere* der Einsetzung in eine Stelle Konfliktpotential bereit.

Die Rechtsfragen, die aus der Konkurrenz der Ansprüche entstanden, sind nicht auf den Gegensatz zwischen dem universalen päpstlichen Kollationsanspruch und den Kollationsrechten der lokalen Ordinarien zu reduzieren. Tatsächlich konnte die selbstbewusste Haltung des ordentlichen Kollators – etwa des Bischofs – Probleme schaffen, wenn dieser den päpstlichen Eingriff in die eigenen Kollationsrechte nicht dulden wollte oder er bereits einen Kandidaten für die durch eine päpstliche Gratie betroffene Stelle hatte, der durch den externen Bewerber überholt zu werden drohte. Denn eine päpstliche Provisionsurkunde bot Vorteile gegenüber den lokal präsentierten Kandidaten, indem sie Priorität gab und erlaubte, diese bei der Inbesitznahme einer Stelle zu überholen.³ Es gab also durchaus Gründe, die Nichtigkeit eines päpstlichen Provisionsmandats zumindest zu behaupten. Doch auch bei grundsätzlichem Einverständnis vor Ort konnten sich Probleme ergeben, wenn etwa zwei Inhaber päpstlicher Provisionsurkunden Ansprüche auf dieselbe Stelle anmeldeten.⁴

Konfliktpotential barg zweitens der Provisionsvorgang. Da die päpstliche Urkunde allein noch keinen Anspruch auf Einsetzung in die Stelle vermittelte, bedurfte es eines *executor* genannten Offiziellen, der in einem *processus* für die Kontaktaufnahme zwischen dem Papst, dem Petenten und dem ordentlichen Kollator sorgte. Seine Rolle wurde in der Forschung bislang unterschätzt.⁵ Das Amt, das grundsätzlich seit dem 12. Jahrhundert im Benefizialwesen nachweisbar ist, erfuhr in den darauffolgenden Jahrhunderten in der juristischen Diskussion eine zunehmende Schärfung, bis der Exekutor zu Beginn des 14. Jahrhunderts den Status eines delegierten Richters gewonnen hatte. Dabei blieb lange umstritten, was ein Exekutor zur Durchsetzung des päpstlichen Provisionsbefehls eigentlich tun durfte respektive tun musste: Zwar war er strikt an die *forma mandati* gebunden, also den ihm im Reskript übertragenen Auftrag, doch war nicht immer klar, was dies im einzelnen bedeuten

³ Zu den päpstlichen Provisionsprärogativen und der Konkurrenz zwischen ordentlichem und außerordentlichem Kollator vgl. die Literatur in Anm. 1. Außerdem Jörg Erdmann, „Quod est in actis non est in mundo“. Päpstliche Benefizialpolitik im ‚sacrum imperium‘ des 14. Jahrhunderts, Tübingen 2006. Zur Konkurrenz zwischen den verschiedenen päpstlichen Anwartschaften und Provisionen Hitzbleck, Exekutoren (wie Anm. 1), 61–90; 133–246. Siehe auch Michèle Bégou-Davia, *L'interventionnisme bénéficiaire de la papauté au XIII^e siècle. Les aspects juridiques*, Paris 1997, wobei diese materialsatte Studie besonders bei der Differenzierung der Exekutoren und bei der Rückbindung der Benefizialtheorie an die Praxis Schwächen zeigt.

⁴ Die Probleme, die aus der direkten Konkurrenz päpstlicher Provisionsmandate um ein und dieselbe Stelle erwuchsen, sind auch ein zentrales Thema der Kanzleiregeln, die mit Andreas Meyer als „Ersatzkodifikation“ des aktualisierten Benefizialrechts zu verstehen sind. Andreas Meyer, „Dominus noster vult“. Anmerkungen zur päpstlichen Gesetzgebung im Spätmittelalter, in: HZ 289 (2009), 607–626.

⁵ Vgl. Hitzbleck, Exekutoren (wie Anm. 1), 246–285.

konnte.⁶ Auch aus dieser juristisch letztlich nicht eindeutig definierten Situation konnten Probleme bei der Kollation entstehen.

Diese Regelungsdefizite mussten pragmatisch an den Gerichten aufgehoben werden, wobei die Rota⁷ als päpstliches Gericht höchste Aufmerksamkeit verdient.⁸ Denn im Gericht fand die Rechtsfortentwicklung statt, die sich kaum anhand der Dekretalsammlungen selbst, eher schon anhand der Kommentare und Glossen zu den päpstlichen Dekretalen feststellen lässt. Die Erforschung des Benefizialwesens muss deshalb nicht nur der Arbeit der päpstlichen Kanzlei als urkundenausstellender Behörde Rechnung tragen, sondern sich auch der Anwendung des Benefizialrechts

⁶ Klar war nur, dass der Exekutor die Grenzen seines Mandats nicht überschreiten durfte, doch waren diese Grenzen durchaus nicht klar formuliert und Gegenstand der Interpretation, wobei der Wille des Exekutors zunehmend an Bedeutung gewann. Siehe Hitzbleck, Exekutoren (wie Anm. 1), 25; 36ff., dort auch die Überlegungen des Panormitanus, der sich noch im 15. Jahrhundert an der Frage abarbeitet, was ein Exekutor eigentlich darf und was nicht.

⁷ Franz Egon Schneider, Die Römische Rota nach geltendem Recht auf geschichtlicher Grundlage, Bd. 1: Die Verfassung der Rota, Paderborn 1914; Guillaume Mollat, Contribution à l'histoire de l'administration judiciaire de l'Eglise romaine au XIV^e siècle, in: RHE 32 (1936), 877–982; Stefan Killermann, Die Rota Romana. Wesen und Wirken des päpstlichen Gerichtshofes im Wandel der Zeit, Frankfurt a. M. 2009.

⁸ Gero Dolezalek, Rechtsprechung der Sacra Romana Rota – unter besonderer Berücksichtigung der Rotamanualien des Basler Konzils, in: Martin Bertram (Hg.), Stagnation oder Fortbildung? Aspekte des allgemeinen Kirchenrechts im 14. und 15. Jahrhundert, Tübingen 2005, 133–157; Gero Dolezalek/Knut Wolfgang Nörr, Die Rechtsprechungssammlungen der mittelalterlichen Rota, in: Helmut Coing (Hg.), Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte, Bd. 1: Mittelalter (1100–1500). Die gelehrten Rechte und die Gesetzgebung, München 1973, 849–859. Michael Tangl, Die päpstlichen Kanzleiordnungen vom 1200–1500, Innsbruck 1894 (ND Aalen 1959), 83–91; Johann Baptist Sägmüller, Die Entwicklung der Rota bis zur Bulle Johannis XXII. „*Ratio iuris*“ a. 1326, in: ThQ 77 (1895), 97–120; Michael Tangl, Eine Rota-Verhandlung aus dem Jahr 1323, in: MIÖG, Ergänzungsband 6 (1901), 320–332; Mollat, L'administration (wie Anm. 27); Charles Lefebvre, Un texte inédit sur la procédure rotale au XIV^e siècle, in: RDC 10/11 (1960/61), 174–191; Knut Wolfgang Nörr, Ein Kapitel aus der Geschichte der Rechtsprechung: Die Rota Romana, in: Ius commune 5 (1975), 192–209. Ein Überblick über die Geschichte der Rota auch bei Hans-Jörg Gilomen, Die Rotamanualien des Basler Konzils. Verzeichnis der in den Handschriften der Basler Universitätsbibliothek behandelten Rechtsfälle, Tübingen 1998, XIII–XVIII, über die Konzilsrota zuletzt ders., „... *facto realiter in scriptis*“: Schriftlichkeit und Mündlichkeit im Verfahren vor der Basler Konzilsrota, in: Susanne Lepsius/Thomas Wetzstein (Hgg.), Als die Welt in die Akten kam. Prozeßschriftgut im europäischen Mittelalter, Frankfurt a. M. 2008; Gero Dolezalek, Die handschriftliche Verbreitung von Rechtsprechungssammlungen der Rota, in: ZSRG.K. 58 (1972), 1–106; ders., Bernardus de Bosqueto, seine Quaestiones motae in Rota (1360–1365) und ihr Anteil an den Decisiones Antiquae, in: ZSRG.K. 62 (1976), 106–172; Charles Lefebvre, La Rote Romaine, in: DDC VII, 742–771; Hermann Hoberg, Die Amtsdaten der Rotarichter in den Protokollbüchern der Rotanotare von 1464–1566, in: RQ 48 (1953), 43–78; ders., Die ältesten Informativprozesse über die Qualifikation neuernannter Rotarichter, in: Festgabe für Hubert Jedin Bd. I, Münster 1965, 129–141; ders., Der Informativprozeß über die Qualifikation des Rotarichters Antonio Corsetti (1500), in: Mélanges Eugène Tisserant IV, Città del Vaticano 1964, 389–406. Zu einem Rotauditor des 16. Jahrhunderts siehe etwa Xavier Bastida, Guillermo Cassador. Su vida y sus obras, Rom 1974. Auch die bekannten *consilia* des Oldradus de Ponte sind aus der Arbeit an der Rota entstanden. Zu Person und Werk siehe stellvertretend für andere Tilmann Schmidt, Die Consilien des Oldrado da Ponte als Geschichtsquelle, in: Ingrid Baumgärtner (Hg.), Consilia im späten Mittelalter. Zum historischen Aussagewert einer Quellengattung, Sigmaringen 1995, 53–64. Zu den bei Oldradus behandelten Benefizialmaterien siehe auch Hitzbleck, Exekutoren (wie Anm. 1), 112–131.

durch die kurialen Juristen widmen. Dieser Zugang verspricht erstens Einblick in die Konkurrenzsituation zwischen dem Papst als außerordentlichem Kollator und den ordentlichen Kollatoren. Er verspricht zweitens Aufschluss über die Aktualisierung der päpstlichen Dekretalen durch die Juristen an der Rota. Und drittens lässt sich die nicht unerhebliche Frage beleuchten, wie die Rota als päpstliches Gericht sich in der Konkurrenz der Kollationsansprüche positionierte.

Antworten auf diese Fragen versprechen die Arbeiten des englischen Juristen Thomas Fastolf, der in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts Auditor an der Rota gewesen ist. Die Tatsache, dass die Überlegungen des Auditors noch mehr als zweihundert Jahre nach ihrem Entstehen gedruckt wurden, also auf ein interessiertes Publikum hoffen konnten, verweist auf die stabile Problemlage⁹ im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Prozess- und Benefizialwesen – nicht zuletzt ein Reflex auf den Verzicht seitens der päpstlichen Zentrale, endgültige Lösungen für Fragen bei der Umsetzung der Urkunden zu schaffen, wie auch auf den konservativen Umgang mit den Autoritäten: Leuchtturmgestalten der mittelalterlichen Kanonistik wie Innocenz IV., Bernardus de Compostella und natürlich Johannes Andreae haben bis in die Neuzeit hinein ihre Bedeutung für die Lösung alltäglicher Rechtsprobleme erhalten können.

Thomas Fastolf wirkte in den dreißiger Jahren des 14. Jahrhunderts an der päpstlichen Rota und hat die in den sogenannten *Decisiones Rotae Romanae* überlieferten richterlichen Streitfälle wohl selbst kompiliert.¹⁰ In der Edition der Entscheidungen von 1581¹¹ sind zu insgesamt 36 *causae* 65 *dubia* aufgeführt, so dass ein Fall also durchaus Anlass zu mehreren Rechtsfragen gegeben hat.¹² Die *causae* werden jeweils mit dem Datum präsentiert, an dem sie im Richterghremium der Rota diskutiert worden sind.¹³ Die behandelten Fälle beschäftigen sich in der Mehrheit mit Fragen zum Prozessrecht, während sich immerhin zehn *causae* mit Benefizialmaterien auseinandersetzen,¹⁴ die einen Eindruck von der Problemlage im europäischen Benefizialwesen in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts vermitteln: Neben einer *causa*, welche sich mit den Ausstellungsmodalitäten von Reservationsurkunden¹⁵ beschäf-

⁹ Der Tatsache, dass die Rechtsentwicklung natürlich auch über manche Entscheidungen der Auditoren hinwegging, wurde durch die Juristen mit dem Verfassen von *additiones* begegnet, die auch die Rotaentscheidungen wiederum aktualisierten.

¹⁰ John H. Baker, Dr Thomas Fastolf and the History of Law Reporting, in: CLJ 45 (1986), 84–96.

¹¹ *Decisiones Rotae Romanae*, Köln: Johannes Gymnich 1581, 631–655.

¹² So werden zur *causa* mit der Nummer 2 zum Beispiel neun *dubia* traktiert, während die *causa* XIII mit dem *dubium* XXXIII zusammenfällt.

¹³ Etwa zu *causa* I: *Anno Domini MCCCXXXVI Pontificatus Sanctissimi in Christo patris et domini, domini Benedicti papae XII, anno secundo die XI mensis Decembris fuit in Rota propositum quoddam negotium spoliationis per dominum Durandum.*

¹⁴ Es handelt sich um die *causae* VIII, XII, XVIII, XXI, XXIII, XXIV, XXVII, XXIX, XXXI, XXXVI. Zwar geht es etwa auch in *causa* VII um ein Rechtsproblem, das aus einer Konkurrenz um Benefizien entstanden ist, doch geht es in im *dubium* um die Zulässigkeit einer Appellation. Mit dem Streit um das Benefizium hat die Diskussion der Auditoren demnach nicht eigentlich etwas zu tun. Ähnliches gilt für *causa* XXXV.

¹⁵ Die *summaria* zu *causa* XII fassen die Problemlage zusammen: *Reservatio papae an sufficienter probetur, si fuerit conscripta per alterum de duobus deputatis ad scribendum reservationes?*

tigt, betreffen die übrigen neun Fragen zur Umsetzung von Provisionsurkunden vor Ort. Dabei bildet das Problem, ob ein Benefizium durch ein bestimmtes Reskript betroffen ist oder nicht, einen Schwerpunkt der richterlichen Erörterungen. Wir befinden uns also mitten in der oben vorgestellten Diskussion, die zwischen den ordentlichen und außerordentlichen Konkurrenten um die Pfründen und Benefizien geführt wurde. Im folgenden werden die Benefizialfälle vorgestellt und auf ihre Aussagekraft hinsichtlich der Benefizialpraxis im Spätmittelalter, aber auch auf die Arbeitsweise und das Selbstverständnis der Rota als päpstliches Gericht untersucht.

Causa VIII führt uns direkt in die alltagspraktischen Fragen hinein, die aus einer päpstlichen Expektanz erwachsen konnten, also einer Urkunde, die keinen Anspruch auf eine spezifische Stelle vermittelte, sondern mit der vor Ort relativ flexibel auf das Pfründenangebot reagiert werden konnte. Aus den dürren Angaben des Falls lässt sich erschließen, dass ein Kleriker beim Papst erfolgreich um ein *beneficium simplex*, also ein Benefizium ohne Seelsorgepflichten, suppliziert und auch vor Ort eine Stelle gefunden hatte, die den Spezifikationen der Urkunde zu entsprechen schien. Es fand sich nämlich eine Pfarrstelle, die, obwohl lange Zeit ein Kuratbenefizium, zum Zeitpunkt der Urkundenausstellung durch den örtlichen Bischof bereits in zwei Stellen aufgeteilt worden war: Die eines Priors und die eines Vikars, der für die Seelsorge zuständig sein sollte. Daraus hatte der Petent geschlossen, dass der Posten als Prior eine Stelle ohne Seelsorge sein und als solche in die Kompetenz seiner Gratie fallen müsse, und sich auf einen Rechtsstreit eingelassen.¹⁶ Die Entscheidung mindestens der Mehrheit der Auditoren – *consulebat dominus Aegidius cum quo etiam alii concordabant* – ist jedoch eindeutig: Es mag zwar sein, dass ein Vikar für die Seelsorgepflichten bestellt worden ist, doch macht das nicht automatisch das Priorat zu einem *beneficium simplex*: *Licet vicarius curam habeat animarum, (...) tamen non propterea tollitur quin rector ecclesiae curam habeat animarum ibidem saltem habitu, et si non actu*. Die Stelle kann durch die päpstliche Anwartschaft auf ein einfaches Benefizium also nicht beansprucht werden, so dass der Petent weiter auf eine geeignete Vakanz warten muss. Offenbar war die päpstliche Zentrale nicht grundsätzlich daran interessiert, die Ordinarien zu übervorteilen und die Rechtslage vor Ort zu ändern: Der Charakter des Benefiziums als Kuratstelle wird durch die richterliche Entscheidung ebensowenig angetastet wie dem lokalen Besitzer der Stelle sein Recht aberkannt wird. Der Papst und sein Gerichtshof waren prinzipiell für alle da – nicht bloß für die Inhaber päpstlicher Gnaden, denen möglichst schnell zum Erfolg verholfen werden sollte.

Die eben geschilderte Problemlage – Ist ein Benefizium durch eine päpstliche Gratie affiziert oder nicht? – gilt auch für vier weitere unserer *causae* mit Benefizialhintergrund. *Causa XXVI* muss eine Frage klären, die sich aus dem Wortlaut der päpstlichen Urkunde ergibt: Der Papst hatte einem Kleriker ein Kanonikat über-

¹⁶ *Primum, quia primus dederat certos articulos, inter quos unus erat, quod licet beneficium, de quo inter omnes agebatur, antiquitus fuisset curatum, episcopus tamen loci diviserat iam ante tempus gratiae dictum beneficium, et duas personas ibi esse voluit, videlicet unum vicarium et alium priorem, ita quod ipse vicarius curam ipsius ecclesiae haberet, et ita volebat concludere: quod prioratus ille, qui tunc vacabat, et de quo litigabatur, non erat curatus tempore gratiae, et sic ad eum pertinere debebat, quia impetravit beneficium sine cura. Causa VIII.*

tragen und ihn auch mit den zugehörigen Einkünften in Form der Pfründe und bestimmter Zusatzeinkünfte versehen wollen: *Papa enim sic dixerat: Canonicatum talis ecclesiae tibi conferimus, praebendam vero et praestimonia ac praestimoniales portiones cedentium vel decedentium si quae vacant ad praesens eodem modo tibi conferimus* (...). Die nächste Vakanz trat dann allerdings auf Grund einer *privatio*, also des Entzugs der Stelle ein, so dass sich die Frage stellte, ob die frei gewordene Präbende von der Gratie betroffen wäre oder nicht: Da in der Urkunde als Vakanzgrund die *privatio* nicht erwähnt wird, ist zweifelhaft, ob die Urkunde auf dieser Stelle umsetzbar sei, zumal unklar ist, ob die Angabe *cedentium vel decedentium* sich nur auf die Zusatzeinkünfte (*praestimonia*), oder auf Präbende und Zusatzeinkommen beziehe. Thomas Fastolf erwähnt die *ardua quaestio*, die sich aus diesem Rechtsproblem entsponnen habe und die auch in seiner Wiedergabe der Diskussion unter den Auditoren noch spürbar bleibt. Am Ende steht die Entscheidung, dass die Präbende durch die Gratie durchaus angesprochen ist, da der Petent durch den Papst bereits mit dem Kanonikat providiert worden war und er *sine praebenda esse non debeat, et praebenda sit consequens ad canonicatum*. Weiter wird ausgeführt, dass der Zusatz *cedentium vel decedentium* sich nur auf die *praestimonia* beziehe und für die Präbende keine Bedeutung habe. Der Petent darf also die Präbende annehmen, muss allerdings noch auf die Prästimonien warten, die durch *cessio* oder Tod frei sein müssen, um von der Gratie betroffen zu sein. Interessanterweise liest der Fall sich geradezu wie der Kommentar zu Kanzleiregel 25 von Papst Johannes XXII.¹⁷ In dieser Regel zum internen Gebrauch der Kanzlei wird explizit darauf hingewiesen, dass bei der Kollation einer Präbende mit Prästimonien die Kopula *et* nicht verwendet werden dürfe, sondern stattdessen ein *cum* zu setzen sei: *Item si quis supplicet gratiam sibi fieri de canonicatu et prebenda cum prestimoniis cedentis vel decedentis canonici, numquam ponatur in minutis vel grossis loco prepositionis „cum“ copula „et“ [...]*. Durch den Anschluss mit *cum* soll verhindert werden, was die Richter in unserem Fall zugestehen müssen: Dass der Kanoniker Präbende und Prästimonien unabhängig voneinander erwirbt. Interessanterweise rekurren die Rotaauditoren bei der Diskussion des Problems nicht auf diese Kanzleiregel.

Die Frage, ob eine Gratie auf eine Präbende habe angewendet werden dürfen, stellt sich auch in *causa XXVIII*. Dort war es zur Konkurrenz zwischen zwei providierten Kandidaten gekommen, wobei eine der Parteien den Einwand gegen die Kollation an den Gegner anmeldet, die Stelle hätte nicht übertragen werden dürfen, weil sie sich zuvor im Besitz eines päpstlichen Kaplans befunden habe, mithin päpstlicher Generalreservation unterliege.¹⁸ Allerdings war diesem Kaplan sein Status bereits zu

¹⁷ Ottenthal, Emil von, *Regulae Cancellariae Apostolicae*. Die päpstlichen Kanzleiregeln von Johannes XXII. bis Nikolaus V. gesammelt und herausgegeben, Innsbruck 1888 (ND Aalen 1968), 7. In der Neuedition der Kanzleiregeln durch Andreas Meyer trägt die Regel die Nummer 34, siehe die vorläufige Version <http://www.uni-marburg.de/fb06/forschung/webpubl/magpubl/paepstlkanzl> [4.8.2010].

¹⁸ *Ex adverso obijciebatur quod impetrans vacaturam ad illam vacantem non debet admitti, quia vacare videbatur in Curia, pro eo, quod ille, qui eam ultimo tenuit, fuerat capellanus reverendissimi Papae et sic videbatur cadere in reservatione Clementis, quia beneficia capellanorum fuerant reservata*. Papst Clemens IV. hatte dem Papst im Jahre 1265 die Vergabe aller Stellen reserviert, die durch den Tod päpstlicher Kapläne frei wurden, siehe die Dekretale „*Licet ecclesiarum*“ (VI 3,4,2).

Lebzeiten entzogen worden, so dass die Auditoren die Reservation, wonach die *beneficia capellanorum cedentium vel decedentium* päpstlicher Kollation unterlägen, für die betroffene Stelle nicht gültig sehen: Zwar sei zum Zeitpunkt der Bewilligung der Gratie der Kaplan noch Kaplan gewesen, doch habe er seinen Status danach verloren, so dass zum Zeitpunkt der Vakanz der Stelle die Reservation nicht mehr anwendbar gewesen sei, da sie ja nicht durch Tod oder Aufgabe der Stelle frei geworden sei. Der Einwand des Kollationsgegners ist damit nichtig. Bemerkenswert sind an dieser Entscheidung das Bestreben der Auditoren, genau zu differenzieren, um dem spezifischen Fall gerecht zu werden, und einmal mehr die Bereitschaft, eine Rechtssituation zum Nachteil der Kurie auszulegen. Die Entscheidung schafft einen Präzedenzfall für alle weiteren Streitfragen dieser Art, indem sie die Stellen in Ungnade gefallener päpstlicher Kapläne aus der Generalreservation Clemens IV. ausschließt. Die Richter wählen hier die striktere Auslegung, indem sie sich auf den Zeitpunkt der Vakanz der Stelle beziehen statt auf den Termin der Urkundenausstellung. Auch wenn der Fall in der Realität wahrscheinlich nicht oft vorgekommen ist, handelt es sich dabei um eine richterliche Einschränkung der päpstlichen Generalreservation.

Beachtlich ist weiter die juristische Findigkeit der Petenten – respektive ihrer Anwälte –, Regelungslücken bei der Auslegung der päpstlichen Provisionsurkunden zu suchen, um ihr Recht an den begehrten Stellen zu erhalten. Besonders der Einwand in der ersten der beiden *causae*, die *privatio* hätte im Reskript erwähnt werden müssen, zeigt Vertrautheit mit den Gepflogenheiten der Urkundenausstellung: In den späteren Sammlungen findet sich immer wieder der Streitpunkt, ob etwa eine Urkunde, die eine Vakanz wegen Tod des Vorbesitzers verspricht, tatsächlich auf einen anderen Vakanzgrund anwendbar ist.¹⁹ Im Gegenzug wird deutlich, dass die Begründung für die Trennung von Präbende und Prästimonium erst unter Hinzuziehung des Grundsatzes, dass ein Kanonikat nicht ohne Präbende sein soll, aus Anlass dieses Falles vor Gericht entstanden ist. Ebenso muss die Entscheidung, wann eine Stelle wegen Tod eines Kurialen in die päpstliche Generalreservation fällt, als Reaktion auf den spezifischen Fall gewertet werden. In den Quellen des Kirchenrechts wie in den zeitgenössischen Kommentaren findet sich eine eindeutige Lösung für dieses Problem nämlich nicht.²⁰ Als Präzedenzfall für spätere Konflikte schafft unser Rotaprozess damit eine Flexibilisierung päpstlicher Provisionsmandate, indem er zumindest grundsätzlich für die Präbende andere Konditionen zulässt als für weitere Einkünfte an einer Kirche.

Auch *causa XXIX* befasst sich mit einem Streit, der aus der Kollision einer normierten und formalisierten päpstlichen Anwartschaft mit der Kollationsrealität vor Ort entstanden ist. Der Papst hatte einem Kleriker eine Kollaturexpektanz ausgestellt, wobei der betroffene Abt überhaupt nur über ein einziges Benefizium verfügte, mit dem er einen Kleriker providieren konnte. Die Auditoren berufen sich

¹⁹ Siehe etwa *Decisiones Antiquae*, De Rescriptis, Nr. LIII alias 743 (*Decisiones Rotae Romanae*, Köln 1581, 352); De *Concessione Praebendae*, Nr. II alias 97 (ebd. 492).

²⁰ Die wird auch an den Allegationen der Auditoren deutlich: Statt der zu erwartenden Dekretalen aus dem *Liber Sextus* muss mit den *Digesten* das Römische Recht die Begründung für die Auffassung der Richter liefern.

zur Beantwortung der Frage auf den Archidiaconus, Johannes Monachus und Johannes Andreae und kommen zum Schluss, dass eine Providierung dieser Art nicht möglich sei. Die Argumentation ist dabei stark an der Glosse „*incerta*“ von Johannes Andreae zur Clementine „*Si dignitatem*“ (Clem. 3,2,1) orientiert, wo genau dieses Problem thematisiert wird.²¹ Damit wäre die Gratie umsonst erwirkt worden, da der Petent sich offenbar nicht intensiv genug über seine angestrebte Kollatur informiert hat. Ein zweites *dubium* knüpft sich jedoch an die Frage, ob das Präsentationsrecht des Abtes für eine andere, jährlich²² zu vergebende *capellania*, die Kollation der erstgenannten Stelle aufgrund der päpstlichen Gratie doch noch ermöglichen würde. In diesem Punkt sind die Auditoren uneins, entscheiden sich jedoch mehrheitlich dafür, die befristete Stelle ebenfalls zur Kollatur des Abtes zu zählen, auch wenn sie kein *perpetuum beneficium* sei. Damit wäre die Provision gerettet und der Kandidat kann seine Stelle gegen den örtlichen Bewerber in Besitz nehmen.

Von den Auditoren der päpstlichen Rota werden jedoch nicht nur Fragen traktiert, die aus der unterschiedlichen Auslegung päpstlicher Benefizialgratien entstehen. Eine schon in der Dekretalen- und Glossenliteratur immer wieder thematisierte Problematik betrifft den Umgang mit den verschiedenen päpstlichen Reskripttypen. Bekanntlich lassen sich mehrere große, in sich weiter differenzierbare Gruppen von Benefizialreskripten unterscheiden, die zu ganz unterschiedlichen Rechten an einer Pfründe oder einem Benefizium führen können. Während Gratien für *beneficia certa* beziehungsweise *praebendae certae* direkt ein Recht an der Stelle vermitteln, indem der Papst etwa eine ihm durch Generalreservation zugefallene Stelle überträgt, erhält der Petent durch eine Gratie für ein *beneficium incertum* nur eine Anwartschaft für eine Vakanz, die sich allerdings erst noch konkretisieren muss. Ein Recht auch nur auf eine Stelle entsteht hier erst²³ durch die *acceptatio*, also die Willensbekundung, dass der Petent die eingetretene Vakanz auch tatsächlich annehmen möchte. Daneben existieren jene Kommungratien, die für sogenannte arme Kleriker²⁴ ausgestellt wurden, die noch keine Stelle innehaben und deshalb für die Expedition ihrer Urkunde nichts zahlen müssen. Allerdings waren sie verpflichtet, sich nicht nur an

²¹ Die Auditoren folgen auch in ihren Allegationen der Glosse des Bologneser Juristen. Die Begründung für die Ablehnung der Provision lautet, dass die Provision mit einer Dignität in einer Kirche nicht mit der Provision auf die einzige Stelle gleichzusetzen sei, da es sich dann um eine Provision für eine Kirche handeln würde: [C]um scribitur alicui provideri de dignitate in aliqua ecclesia et non est ibi, nisi unica et principalis, illa non debetur. Et sit etiam ratio: quia providere de illa dignitate non est providere in ecclesia, sed de ecclesia. Johannes Andreae, „*incerta*“ zu „*Si dignitatem*“ (Clem. 3,2,1).

²² Summarium: *Capellania an censeatur perpetuum beneficium, ubi annis singulis capellanus praesentari et recipi debet.*

²³ Eine Anwartschaft für die erste Vakanz ohne *acceptatio* liegt etwa auf halber Strecke zwischen einem *beneficium certum* und einem *beneficium incertum*. Der Kleriker weiß zwar nicht genau, für welche Stelle sich seine Gratie konkretisieren wird, doch handelt es sich sicher um die erste Vakanz. Eine Wahlmöglichkeit besteht nicht, beziehungsweise nur aus gutem Grund. Siehe Hitzbleck, Exekutoren (wie Anm. 1), 164ff.

²⁴ Zu den armen Klerikern siehe Andreas Meyer, *Arme Kleriker auf Pfründensuche. Eine Studie über das in forma pauperum-Register Gregors XII. von 1407 und über päpstliche Anwartschaften im Spätmittelalter*, Köln u. a. 1990.

der Kurie einer *examinatio* hinsichtlich ihrer Fähigkeiten im Singen, Lesen und in der lateinischen Sprache zu unterziehen, sondern mussten nach der Ausstellung der Urkunde auch noch in der sogenannten *purificatio* vor Ort ihre allgemeine Eignung (*idoneitas*) für die Übernahme eines geistlichen Amtes nachweisen. Ihre Gratien waren also mit einer *conditio*, einer Bedingung, versehen, von deren Eintreten die Gültigkeit der Urkunde abhing.

Ausgehend von den unterschiedlichen Expeditionsmodi der Urkunden stellte sich die Frage, ob eine Kommungratie nach Eintreten aller Bedingungen einer Spezialgratie äquivalent sein sollte oder nicht, erstere also eine Art Anwartschaft zweiter Klasse darstelle. In zwei der *causae*, die Thomas Fastolf in seinen Aufzeichnungen überliefert hat, wird dieser grundsätzliche Konflikt spürbar. In *causa XXI* geht es um die Frage, ob das sogenannte *decretum irritans*²⁵ am Ende der Urkunde den ordentlichen Kollator auch bei einer Kommungratie bindet, bevor er von der päpstlichen Provision erfahren hat. In der Diskussion der Auditoren zeigt sich die Ambivalenz, welche die *in forma pauperum* ausgestellten Urkunden in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts noch umgibt. Während einer der Auditoren meint, dass die Urkunde den Ordinarius nicht von einer eigenmächtigen Kollation der Stelle abhalte, finden die übrigen in der Dekretale „Quodam“ (VI 3,4,40) einen Grund, dass auch die Kommungratie dem Ordinarius die freie Verfügung über die Stelle nehme. Der erste Auditor, Aegidius,²⁶ argumentiert aber dagegen, dass eine derartige Urkunde erst nach dem Eintreten sämtlicher Bedingungen vollwertig sei. Dabei stellt er Überlegungen zur Positionierung des *decretum irritans* in der Urkunde an: Mit der Stellung am Ende der Gratie beziehe sich das *decretum* nicht auf die gesamte Urkunde, mache also nicht generell alles ungültig, was gegen den Willen des Papstes unternommen wird, sondern nur auf den unmittelbar vorhergehenden Teil. *Unde cum in fine huiusmodi literarum talis sit clausula, cum diriguntur tam alii executore quam episcopo, „praefato enim episcopo, ne post insinuationem huiusmodi literarum nostrarum et processuum per eos habitorum ei factam de huiusmodi beneficio interim etiam ante acceptationem huiusmodi disponere quoquo modo praesumat districtius inhibemus“, et postea sequitur decretum quod ad conditionem insinuationis se videtur referre, sicut et alias ut superius est notatum.* Das *decretum* soll also erst ab dem Moment der *insinuatio*, der Bekanntmachung der Urkunde vor Ort, greifen und danach dem Ordinarius jegliche Vergabe der Stelle unmöglich machen. Für das Verhältnis von Kommun- und Spezialgratien bedeutet dies, dass die Urkunden für

²⁵ Das *decretum irritans* hebt alles auf, was gegen den ausdrücklichen Willen des Papstes unternommen wird, sei es durch den ordentlichen Kollator oder den Exekutor einer anderen päpstlichen Provision. Zu den *leges irritantes* siehe allgemein Friedrich Merzbacher, Zur Rechtsgeschichte der Lex Irritans, in: Gerhard Köhler (Hg.), Recht – Staat – Kirche. Gesammelte Aufsätze von Friedrich Merzbacher, Köln–Wien 1989, 411–421. Zum *decretum irritans* im Benefizialwesen siehe Hitzbleck, Exekutoren (wie Anm. 1), 45 ff.

²⁶ Wenn der Name korrekt überliefert ist, könnte es sich um Aegidius de Benevento handeln, der im Jahre 1350 durch Clemens VI. zum Kardinal erhoben werden sollte. Emmanuele Cerchiarì, Capellani Papae et Apostolicae Sedis Auditores Causarum Sacri Palatii Apostolici seu Sacra Romana Rota ob origine ad diem usque 20 Septembris 1870, Bd. 2: Syntaxis Capellanorum Auditorum, Rom 1920, 25, Nr. 116.

arme Kleriker erst nach der *purificatio* den gleichen Kollationsanspruch vermittelten wie die gewöhnlichen Urkunden für *beneficia incerta*.²⁷

In dieser Entscheidung deutet sich eine Diskussion an, die mit dem Hinzutreten des Urkundenformulars „In forma Dignum“²⁸ neue Relevanz erhalten sollte. Dieser Typ Benefizialreskript, der für kurienabwesende Kleriker erdnenen wurde, deren Eignungsprüfung entsprechend nicht an der Kurie, sondern erst vor Ort erfolgen konnte, warf zahlreiche Fragen bezüglich seiner Wirkungsmaht im Vergleich zu den schon bestehenden Typen auf. Auch in diesem Fall sollte der Konfliktstoff vor allem aus der Unsicherheit entstehen, ab welchem Zeitpunkt eine derartige *gratia* überhaupt eine Präbende oder ein Benefizium blockierten: ab dem Moment der Urkundenausstellung oder erst, wenn die Bedingungen, die durch den Papst an das Mandat gestellt wurden, erfüllt worden sind.²⁹

Causa XXIII wirft gleich zwei neue Fragen auf, die für die Benefizialpraxis der Zeit gleichermaßen zentral gewesen sein dürften und deren zweite die Problematik der gerade vorgestellten *causa* fortsetzt. Die erste betrifft zunächst das Problem der *revocatoriae*, also der päpstlichen Erlasse, welche die noch nicht umgesetzten Gratien des jeweiligen Vorgängers widerrufen,³⁰ während die zweite die Wirksamkeit einer Kommuniongratie im Vergleich zur einer älteren Spezialgratie erörtert. Diese konnten besonders da zum Problem werden, wo ein Kleriker etwa ein Kanonikat, eine Präbende und eine wie auch immer geartete Dignität erhalten sollte, sich allerdings bis zum Tod des Papstes erst ein Teil des in der *gratia* vermittelten Anspruchs konkretisiert hatte, etwa die Präbende.³¹ In unserer *causa* geht es um den Fall, dass ein durch Papst Johannes' XXII. providierter Kleriker mit einer Gratie für ein Kanonikat, eine Präbende und eine Dignität an einer Kollegiatkirche ein Kanonikat³² sowie eine Dignität bereits bekommen hatte, während eine passende Präbende noch nicht frei geworden war. Daraufhin war der ausstellende Papst verstorben und Benedikt XII. hatte seine Revokatorie erlassen. Danach war an der Kollegiatkirche eine Präbende frei geworden, die jedoch ein armer Kleriker mit einer Expektative Benedikts XII. für

²⁷ Hier geht es im Kern um die Auseinandersetzung mit der Dekretale „Cum ei“ (Clem. 3,3,1), in der geregelt wird, wann eine Gratie *in forma pauperum* ein Benefizium betrafen. Dabei wird allerdings genau zwischen den Formen des Provisionsmandats unterschieden. Enthält das Mandat das *decretum irritans*, darf der ordentliche Kollator oder ein anderer Exekutor die Stelle bis zum Eintreten der Bedingung im Reskript noch selbst vergeben, da das *decretum* von der Erfüllung der Bedingung abhängt. Anders verhält es sich, wenn der Petent die Möglichkeit erhält, eine Vakanz innerhalb eines Monats ab Bekanntwerden zu akzeptieren. Hier bewirkt die Verhängung des *decretum irritans*, dass ein anderer ordentlicher oder außerordentlicher Kollator die Stelle auch vor der *acceptatio* nicht gültig vergeben kann.

²⁸ Einige Überlegungen zum Auftreten des Formulars „In forma Dignum“ bei Hitzbleck, Exekutoren (wie Anm. 1), 140 ff.

²⁹ Die Verfasserin plant einen Beitrag zum Problem der Provision „In forma Dignum“, der den Kollationsproblemen nachgehen soll, die aus der Konkurrenz der verschiedenen Mandate entstehen konnten.

³⁰ Siehe auch die Dekretale „Quoniam ex constitutione“ (VI 3,7,8), mit der Bonifaz VIII. den Umgang mit der Revokatorie regelt.

³¹ Dieses Problem ist schon Inhalt der Dekretale „Si is, cui“ (VI 3,4,39).

³² Das Kanonikat hatte der Petent bereits aus der päpstlichen Provision, war also ein Kanoniker *extra numero*.

sich reklamiert hatte. Die Fragen, die sich den Auditoren nun stellten, betrafen erstens die Anwendbarkeit des päpstlichen Widerrufs auf die Präbende, zweitens das Problem, ob eine Gratie *in forma pauperum* einer Spezialgratie vorgezogen werden dürfe. Die Auditoren einigen sich nach einer intensiven Diskussion der Dekretale „Si is, cui“ (VI 3,4,39) darauf, dass die Widerrufsbulle sich nicht auf die Präbende erstrecke, da der Petent, indem er bereits Inhaber des Kanonikats und einer Dignität sei, sein Recht auf eine Präbende erhalte. Die Auditoren beziehen sich hier auf die zweite Hälfte der genannten Dekretale, in der genau dieses Frage diskutiert wird: Bei einer Gratie, die zum Zeitpunkt der Revokatorie zwar schon zum Besitz einer Präbende, nicht aber einer Dignität geführt hat, hätte der Petent sein Recht auf die Würde aufgeben müssen. Bei bereits bestehendem Besitz von Kanonikat und Dignität muss die Entscheidung dagegen anders ausfallen, da nicht zuletzt die Revokatorie selbst sagt, dass ein *ius in re* durch die päpstliche Entscheidung nicht aufgehoben werde, während ein *ius ad rem* erlösche. Als Grundlage der Entscheidung wird die *aequitas*, also die Gerechtigkeit, angegeben. Zunächst die Begründung in der Dekretale: *cum ius magis dignum, quod iste in dignitate, personatu seu officio huiusmodi iam habebat, ius minus dignum canonicatus retineat, cuius canonicatus ratione ius eidem salvum remanet, ad praebendam nulli alii debitam apostolica ante ipsum auctoritate recepto*. Dazu erklärt Johannes Andreae in der Glossa Ordinaria: *Per hoc non revocatur gratia. Est enim aequius, quod propter ius in re servetur ius ad rem in hoc casu quam propter ius ad rem extingueretur ius in re, contra mentem constitutionis*.³³ Der Petent soll also seine Präbende bekommen, da anderenfalls das Verlöschen des *ius ad praebendam*, das ihm aus dem Kanonikat zusteht, in der Folge auch das *ius in re* beschädigen würde, das er bereits an der Dignität hat.³⁴

Das zweite *dubium* nimmt die oben gestellte Frage zum Verhältnis von Kommuni- und Spezialgratien wieder auf.³⁵ Ist es möglich, einen *pauper*, der mit der *clausula anteferri* ausgestattet ist, also den Kandidaten aller anderen Kollatoren vorgezogen werden soll, unserem Kanoniker vorzuziehen? Die Rotaauditoren scheinen sich nach kurzem Disput schnell einig geworden zu sein: Man entscheidet, dass die *clausula anteferri* nur für gleichartige Konkurrenten gelten solle: *Dominus Aegidius tenuit quod non debeant praeferrri, quia clausula anteferri cum non obstantibus sibi iuncta*

³³ Johannes Andreae, Glossa Ordinaria, „consuetis“ zu „Si is, cui“ (VI 3,4,39).

³⁴ An dieser Stelle wäre hinzuzufügen, dass ein Kleriker, der einmal durch den Papst zum Kanoniker einer Kirche ernannt worden ist, dieses Recht eigentlich nicht mehr verliert, auch nicht, wenn er zum Beispiel vergisst, sich die erste Vakanz übertragen zu lassen. Er kann sich aufgrund dieses Rechtes immer noch wie ein Kandidat des ordentlichen Kollators um eine freie Präbende bemühen, allerdings ist seine Kollationsprerogative erloschen. Jeder später eintreffende päpstliche Kandidat wird ihm vorgezogen. Im päpstlichen Dekretalenrecht knüpft sich diese Diskussion vor allem an die Dekretale „Si clericus“ (VI 3,4,11). Die päpstlichen Revokatorien hoben dagegen auch die Kollation des Kanonikats auf, so dass selbst dieses Recht erlosch. Siehe dazu die Dekretale „Quoniam ex constitutione“ (VI 3,7,8). Den Wortlaut der Revokatorie ruft Johannes Andreae in der Glosse „verba“ zu „Si is, cui“ (VI 3,4,39) in Erinnerung: *Omnes collationes, provisiones, reservationes super canonicatibus, dignitatibus, personatibus, praebendis, officiis, portionibus (...) in quibus non sit ius quaesitum in re, licet ad rem (...) omnino cassavimus, irritavimus et vacuavimus (...)*.

³⁵ Ich danke Andreas Meyer für den freundlichen Hinweis, dass es sich bei diesem *dubium* um einen theoretischen Fall handeln könnte, da es bei Kommuni- und Spezialgratien keine *clausula anteferri* gebe. Zu denken wäre allenfalls an einen armen Kleriker, der mit einer Spezialgratie ausgestattet worden ist.

refert se tamen ad totaliter expectantes, non autem ad illos expectantes quibus est a Papa canonicatus collatus. Das Recht, das durch diese Klausel vermittelt wird, überschreite den Rahmen des *ius commune* soweit, dass man es nicht über die Grenzen des jeweils spezifischen Falls ausdehnen solle. Doch bleibt auch hier die Grundidee des ersten *dubium* spürbar: Das Recht, das einem Kanoniker aus dem Kanonikat erwächst, gilt als schützenswertes Recht, das nicht durch eine andere päpstliche Gratie zerstört werden soll. Möglicherweise wird man diesen Grundzug, der sich hier durch mehrere Entscheidungen zieht, und der auch bei den Kommentatoren Relevanz genießt, bei der Bewertung von Konkurrenzverhältnissen im Benefizialwesen mehr berücksichtigen müssen. Bei aller sonstigen Gleichartigkeit der mit sehr ähnlichen Klauseln ausgestatteten Urkunden gewährte die Kollation des Kanonikats Vorteile bei der Einnahme der Präbende. Das Recht des Kanonikers auf eine Präbende stärkt den durch die Urkunde vermittelten Anspruch noch.

Die verbliebenen *causae* befassen sich weniger mit der Frage, wann ein Benefizium durch eine päpstliche Gratie betroffen ist, als dass sie auf Alltagsphänomene der Kollation vor Ort eingehen. Dabei zeigen sie einmal mehr die bisweilen virtuellen Rechtskenntnisse, so die Kleriker der Zeit im Umgang mit ihren Benefizien an den Tag legten – und so die Regeln des Benefizialwesens immer wieder in ihrem Sinne zu interpretieren wussten. Bedenkt man, dass an der Kurie nur die Fälle diskutiert wurden, die *in partibus* auf Widerstand gestoßen waren, so lässt sich leicht ermessen, welche Diskrepanzen zwischen dem tatsächlich gelebten Benefizialwesen und dem kodifizierten Benefizialrecht herrschten. Doch galt eben die Regel: Wo kein Kläger, da kein Richter.

Ein interessanter Fall ist in dieser Hinsicht *causa XXXI*, in der es um die Sicherung einer einträglichen Stelle für einen örtlichen Kandidaten geht. Die Sachlage ist schnell beschrieben: Ein Kleriker Martinus hatte beim Papst eine Expektanz für das nächste freie Benefizium in einer Stadt oder der zugehörigen Diözese erhalten. Kurz darauf hatte ein Rektor Adulphus, mit *hydropisis*, also Wassersucht, geschlagen und dem Tode nahe, seine äußerst einträgliche Stelle mit einem Wert von 400 Pfund kleinen Turnosen vor dem Ordinarius gegen ein im Vergleich geradezu lächerliches Benefizium in einer anderen Diözese getauscht. Innerhalb der nächsten zehn bis zwölf Tage erlag er seiner Krankheit. Der Petent hatte sich bei Bekanntwerden der Vakanz aufgrund der *permutatio* offenbar selbst um die Stelle bemüht, war dabei allerdings mit den Interessen des ordentlichen Kollators kollidiert: Dieser hatte bereits den *processus* für den Partner des Tauschgeschäfts³⁶ gemacht und *monitiones et sententias* gegen den päpstlichen Kandidaten publiziert. Daraufhin hatte der Petent an die Kurie appelliert und nach Beginn des Prozesses eingewandt, die *permutatio* sei betrügerisch, *fraudulenta*, gewesen und damit nichtig.

Die *dubia*, die sich nun den Auditoren stellen, kreisen vornehmlich um die Frage, ob der Einwand des betrügerischen Benefizientauschs nach Beginn des Prozesses noch eingebracht werden durfte, was von den Richtern bejaht wird. Für die Benefizialpraktiken der Zeit ist der Fall interessant, da er das Aufeinandertreffen ver-

³⁶ Es handelt sich hier um einen der seltenen Nachweise, dass auch die ordentlichen Kollatoren ihren Kandidaten mit einem förmlichen Einsetzungsprozess in Amt und Würden brachten.

schiedener Kollationsinteressen dokumentiert und einmal mehr die Grenzen eines päpstlichen Mandats aufzeigt. Wie nämlich die Argumentation der Richter zeigt, genügte die Vakanz durch *permutatio* nicht, um dem päpstlichen Kandidaten ein Recht auf die Stelle zu verschaffen: Dazu bedurfte es der Vakanz durch Tod: *nam non possit ius suum fundari, nisi dicta ecclesia vacaret per mortem Adulphi*. Eine allzu weite Interpretation der Gratie war also auch in diesem Falle nicht im Sinne der Richter. Genau diese Art der Vakanz war durch den vorherigen Pfründentausch nicht eingetreten, stattdessen gab es nun eine Vakanz in einer Diözese, für die das päpstliche Reskript nicht anwendbar war. Dass unser Petent den zentralen Einwand erst an der Kurie einbrachte, ist möglicherweise auf vorhergehende Beratung mit einem Juristen zurückzuführen, der ihn darüber informieren konnte, dass er mit seinem Reskript einen Anspruch auf eine *per permutationem* vakante Stelle ohnehin nicht gehabt habe und der Verweis auf die betrügerische Absicht hinter dem Tausch die einzige Chance auf Erfolg darstelle.³⁷ Und tatsächlich riecht der Fall ja deutlich nach Absprache: Ein moribunder Kleriker tauscht seine äußerst einträgliche Kirche gegen ein winziges Benefizium und rettet so die Stelle – womöglich für einen Verwandten, – während ein päpstlicher Providierter leer ausgeht.³⁸ Entsprechend entscheiden sich die Richter dafür, den Einwand der *permutatio fraudulenta* anzuerkennen und damit den Tausch als nichtig anzusehen.³⁹

Auch *causa XXVII* scheint ihren Hintergrund im Bereich der Kollationsverhinderung zu haben. In diesem Fall geht es um einen Kleriker, der das erste vakante Benefizium an einem bestimmten Ort erhalten sollte, allerdings *in partibus* erst noch von seinem Altersdefekt dispensiert werden musste. Der Prozess erwächst aus der Aufforderung im Reskript, dass der Exekutor ihn dispensieren, nicht jedoch, dass man zuvor sein Alter auch noch untersuchen solle.⁴⁰ Der Exekutor hatte daraufhin den Petenten dispensiert, ohne vorher eine Untersuchung der Sachlage zu initiieren, woraufhin offenbar ein Konkurrent oder der betroffene Ordinarius gegen das Vor-

³⁷ *Quibus processibus idem expectans ad sedem apostolicam appellavit: tandem causa introducta in Curia expectans dat obiectum contra ordinarium quod permutatio fuit fraudulenta et in fraudem ipsius expectantis facta, et ad probandum fraudem dat materiam supradictam.*

³⁸ Einen durchaus ähnlich gelagerten Fall beschreibt Oldradus de Ponte in seinen *Consilia*, siehe Hitzbleck, Exekutoren (wie Anm. 1), 128 ff. Vielleicht ist es mehr als nur ein Zufall, dass ausgerechnet am Ende dieses Falles der Konsens der Auditoren unter Nennung des Oldradus ausgedrückt wird: *In praemissis omnes tam dominus Oldradus quam alii concordabant.*

³⁹ *Secundo dicebatur ad primum dubium [in der Edition: dudum], videlicet an propositi articuli super permutatione fraudulenta concepti, ut superius tangitur, sufficiant ad fraudem probandam? Tenebatur enim per eundem dominum Aegidium quod sic.* In den *Decisiones Antiquae* wird das Problem wieder aufgegriffen. In der Entscheidung *De Praesumptionibus*, *Decisio II alias 361 (442)* werden folgende Kriterien für einen betrügerischen Pfründentausch genannt: *Primo ex magna beneficiorum inaequalitate. Secundo ex coniunctione personarum, ut quia inter fratres, aut ex senio, et aliqua infirmitate, et morte secuta infra octo dies sequentes, dummodo praedicta omnia simul concurrant (...).* Mit dem großen Unterschied zwischen den Benefizienwerten und der Krankheit des Vorbesitzers sind, auch wenn diese erst nach zehn bis zwölf Tagen zum Tod führte, die Kriterien für eine *permutatio fraudulenta* auch in unserem Fall erfüllt wird.

⁴⁰ *Unus illorum [sc. der Exekutoren] dispensavit secundum omnem vim, formam et effectum literarum commissionis suae, non tamen continebatur in literis dispensationis quod inquisitionem aliquam fecerit commissarius super dicta aetate 20 annorum. Dubitabatur an esset legitime dispensatus?*

gehen des Richters appelliert hatte. Die Meinung der Auditoren ist einstimmig: Der Exekutor muss sich nur an die *forma mandati* halten – und wenn im Reskript nichts von einer Untersuchung steht, dann muss er eine solche auch nicht vornehmen.⁴¹ Die Richter bewegen sich mit ihrer Einschätzung der Lage ganz auf der Linie der Exekutorentheorie ihrer Zeit, welche die *forma mandati* zusammen mit dem Willen des Exekutors zum zentralen Faktor im Kollationsprozess macht.⁴² Zwar darf der Exekutor die Grenzen seines Mandats auf keinen Fall überschreiten, doch ist es ihm innerhalb dieser Grenzen durchaus gestattet, selbst über seine Vorgehensweise zu entscheiden. Hätte er etwa bei Augenscheinnahme des Kandidaten Zweifel an seinem tatsächlichen Alter entwickelt oder wäre er durch den Gegner auf etwaige Zweifel aufmerksam gemacht worden, so wäre es ihm durchaus gestattet gewesen, die Angaben zu untersuchen – zumindest wenn er Interesse daran gehabt hätte. Alles, was nicht ausdrücklich zum Auftrag des Exekutors gehört – etwa die wörtliche Aufforderung, das Alter des Kandidaten noch einmal zu untersuchen – muss hingegen dieser auch nicht ausführen.

Unser letzter Fall, *causa XXXVI*, wirft ein bezeichnendes Licht auf die Kollationspraxis vor Ort und die Frage auf, was das päpstliche Rechtsangebot zur Durchsetzung eines juristisch fundierten und strukturierten Benefizialwesens beigetragen und wie es darüber hinaus die Rechtspraxis ganz allgemein beeinflusst hat. Im Kern geht es um den Streit um eine Pfarrkirche, wobei allerdings die Schilderung der Vorgeschichte einen Blick weniger in die päpstliche Dimension des Benefizialwesens erlaubt, als dass sie den Umgang mit Benefizien vor Ort aufzeigt. Die betroffene Pfarrkirche war *a tanto tempore cuius contrarii hominum memoria non existit* durch Säkularkleriker verwaltet worden, doch hatte der Laienpatron der Kirche dem örtlichen Bischof zuletzt einen regulierten Kanoniker präsentiert, den dieser auch widerspruchsfrei in die Kirche eingesetzt hatte. Dabei hatte er den Konflikt zwischen dem Status des Kanonikers als regulierter Kleriker und seiner Tätigkeit als Inhaber einer säkularen Stelle offenbar als unerheblich betrachtet: Der Kanoniker sollte weiterhin in seinem Kloster residieren und dort am Leben seiner Mitbrüder teilnehmen.⁴³ Diese Idee scheiterte allerdings an einem päpstlicherseits Providierten, der die Stelle als vakant für sich beansprucht, da die Kollation kirchenrechtlich unhaltbar sei. Er argumentiert, dass ein regulierter Kleriker nicht eine säkulare Stelle innehaben und dabei reguliert bleiben könne, da die beiden Lebensweisen grundsätzlich inkompatibel seien: *Item quia tunc sequeretur quod idem esset saecularis et regularis: quia ex quo remanet in clauastro, debet vivere secundum ritum regularium, et ex quo assumitur ad ecclesiam saecularem, debet vivere et officiare secundum ritum saecularium et non regularium*. Diese Praxis wird auch von den Auditoren abgelehnt. *Quare cum ex*

⁴¹ [...] *Delegatus satisfacisse videtur formae sibi mandatae, cum in illa nulla conditio sit apposita [...]. Cum ergo sit factum, intentioni mandantis secundum formam verborum videtur satisfacere [...] quia ultra verba disponentis non debemus intellectum extendere, nisi aliud appareret de intentione loquentis.*

⁴² Vgl. Hitzbleck, Exekutoren (wie Anm. 1), 36ff.

⁴³ *Episcopus ipsum admisit et instituit in ecclesia supradicta, ipso vero ut prius remanente canonico et in suo clauastro residente, distributiones quotidianas et partem proventuum ipsum contingentem, ut unus ex aliis canonicis iure suae religionis et claustralitatis percipiente.*

praemissis appareat praesentationem et institutionem praefatas tanquam de minus idoneo factas non tenent, quare vacat ipsa ecclesia. Der päpstliche Kandidat wird seine Stelle also bekommen, da die Kollation an den regulierten Kleriker wegen dessen mangelnder *idoneitas* nichtig war.

Unser Fall lässt durchblicken, was der päpstliche Zugriff auf die Benefizien der Christenheit neben einer Neuordnung der Kollationsstrukturen auch bedeutet hat: nämlich Regulierung und Verrechtlichung der Stellenbesetzung *in partibus*, die zuvor dem Konsens und Willen – auch der Willkür – der beteiligten Parteien unterlagen. Die Konstellation von Laienpatron und Ortsbischof zeigt deutlich, dass Förderung und Versorgung von Klerikern Vorrang vor den Regelungen des kanonischen Rechts haben konnten. Der Konsens der Beteiligten genügte vor Ort für die Einsetzung in eine Stelle vollkommen. Dies wird auch daran deutlich, dass der Rotaprozess in keiner Weise eine neue Rechtsfrage klären muss: Die Autoritäten und Rechtssätze, welche die Auditoren zitieren, gehen bis auf Innocenz IV. und Hostiensis zurück; auch der Archidiaconus und Johannes Andreae hatten sich schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts zu dem Problem geäußert. Eine Regelungslücke ist nicht zu erkennen, viel wichtiger scheint hier die Frage des Rezeptionsinteresses. Die Regeln und kanonistischen Überlegungen der Juristen für die Lage vor Ort wurden hier offenbar erst entscheidend, als es zum Konflikt zwischen verschiedenen Kandidaten gekommen war.

Auch wenn nur wenige Rotaentscheidungen aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts tradiert worden sind, gewähren sie doch einen aufschlussreichen Einblick in die Kollationsprobleme der Zeit, die sich aus der Konkurrenz verschiedener päpstlicher Provisionsmandate und aus dem Antagonismus zwischen ordentlicher und außerordentlicher Kollatur ergaben. Dabei zeigen die Überlegungen der Richter, dass nicht einseitig zugunsten des Providierten entschieden wurde, sondern die Rechte der unterschiedlichen Bewerber differenziert gegeneinander abgewogen wurden. Eine Benachteiligung des lokalen Kandidaten ist zumindest aus den Entscheidungen des Thomas Fastolf nicht zu erkennen. Auch die Interpretation des Formelmateri als in den päpstlichen Gnaden wird nicht überdehnt, um womöglich der päpstlichen *plenitudo potestatis* Genüge zu tun. Vielmehr findet sich ein ausgewogener Umgang mit den Gratien, der deutlich das Wissen um die *execrabilis ambitio* der pfründensuchenden Kleriker erkennen lässt. Auch von dieser Seite her kann also keine Rede davon sein, dass die päpstliche Kurie rücksichtslos in die Kollationsrechte vor Ort eingegriffen habe. Die Kurie stellt vielmehr das Rechtsangebot und ein Forum zur Lösung aufkommender Probleme zur Verfügung. Ob ein Kleriker mit seiner Klage erfolgreich war, hing dagegen nicht grundsätzlich davon ab, ob er auf ordentlichem oder außerordentlichem Wege zu seinem Anspruch gekommen war. Vielmehr zeigt sich das Streben der Auditoren nach einer juristisch differenzierten Lösung des Falls, was zur Reputation des Gerichts ebenso beigetragen haben wird wie sein Sitz an der päpstlichen Kurie.

Grundsätzlich verweisen die vorgestellten Fälle aber auch auf die Benefizialwirklichkeit vor Ort, die sich offenbar von der im Benefizialrecht dargelegten Norm unterschied. Solange vor Ort der Konsens der Beteiligten gewahrt blieb, scheinen die Regelungen des Benefizialrechts nebensächlich gewesen zu sein, ohne in der Praxis wirksam zu werden. Wichtig werden die Regelungen erst dort, wo mit den päpstli-

cherseits Providierten Personen in das Kollationsgefüge vor Ort einbrechen, die ihren mühsam und kostspielig erworbenen päpstlichen Kollationsanspruch von Erfolg gekrönt sehen wollen. So lag ihnen auch der Weg zur Rota näher als den lokalen Kandidaten. Es ist wohl kein Zufall, dass nicht einer der von Fastolf vorgestellten Fälle zwei lokal präsentierte Kandidaten im Konflikt zeigt. Stets ist ein päpstlicher Providierter involviert. Das päpstliche Benefizialwesen hatte demnach, so wird man aus den Benefizialprozessen bei Thomas Fastolf schließen dürfen, eine normierende wie regulierende Funktion für die Kollationspraktiken *in partibus*. Denn wo der ordentliche Kollator damit rechnen musste, sich wegen seines unprofessionellen Vergabebarens an der Rota in einen langwierigen Streit um die Pfründe verwickelt zu sehen, wird ihm die zumindest formale Einhaltung der benefizialrechtlichen Bestimmungen als das kleinere Übel erschienen sein.

Abstract

The papal tribunal known as the Rota dealt with legal disputes brought to the pope from all over Christendom. The works of the English *auditor* Thomas Fastolf provide insight into the details of the broad spectrum of cases brought before the curia as well as into the inner workings of the tribunal itself. This study focuses on Fastolf's rulings on cases regarding papal benefices. It seeks first to show how judges handled the practical problems arising from the competing claims of various benefice grants that could not be resolved on the basis of existing decretal collections. Some such disputes arose from benefices granted *in partibus*, and thus an examination of Fastolf's *causae* also provides insight into this otherwise poorly documented practice. Ultimately, this article reopens an investigation into the legal norms and practices revolving around benefices in the fourteenth century.

Die Kartäuser und das Basler Konzil

Thomas Woelki

Im Selbstbehauptungskampf gegen Papst Eugen IV. konnte das Basler Konzil (1431–1449) nur noch wenige Erfolge erringen, nachdem es trotz der Proteste vieler europäischer Fürsten, Bischöfe und Universitäten im Juni 1439 den Papst abgesetzt und einige Monate später durch die Wahl eines neuen Papstes, Felix' V., das letzte Schisma der Kirchengeschichte besiegelt hatte. Durch den Abzug vieler Fürstengesandter und die Neutralitätspolitik der Reichsfürsten wurde das Konzil zusehends isoliert. Es gelang aber auch noch ein spektakulärer Achtungserfolg: Am 13. Mai 1440 zogen vier Prioren des Kartäuserordens in die Basler Generalkongregation ein und erklärten feierlich den Übertritt des gesamten Ordens in die Obödienz des Konzilspapstes Felix V.¹ Dieser singuläre Erfolg wog umso schwerer, weil der Kartäuserorden seit langem als der strengste und vornehmste unter den Orden galt und seine Statuten und Gewohnheiten regelmäßig als mustergültiges Leitbild für die Reform anderer Ordensgemeinschaften herangezogen wurden.² Die Obödienzerklärung wurde daher in Basel mit euphorischer Hoffnung aufgenommen und mit einer Heiliggeist-Messe und dem Singen des ‚Te deum‘ mit der größtmöglichen in der Konzilsliturgie vorgesehenen Feierlichkeit zelebriert.³

In der Forschung hat dieses in den Konzilsprotokollen gewissenhaft dokumentierte und in der großen Konzilschronik des Juan de Segovia hervorgehobene Ereignis durchgängig zu der Einschätzung geführt, der Kartäuserorden habe unverbrüchlich an der Seite des Konzils gestanden und dieses besonders in den 1440er Jahren nachhaltig unterstützt.⁴ Erklärt wird diese für Ordensgemeinschaften singuläre Kon-

Siglen: CB = Concilium Basiliense, 8 Bde., hg. v. Johannes Haller u. a., Basel 1896–1936; Mansi = Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 Bde., Florenz–Venedig 1759–1798 (ND Graz 1960–1961); MC = *Monumenta Conciliorum generalium seculi decimi quinti*, 4 Bde., Wien–Basel 1857–1936; RTA = *Deutsche Reichstagsakten*. Ältere Reihe, 22 Bde., München 1867 ff.; DBI = *Dizionario Biografico degli Italiani*, hg. v. Mario Caravale u. a., bislang 71 Bde., Rom 1960 ff.

¹ CB VII 124f.; MC III 473.

² Dazu grundlegend: Heinrich Rüthing, *Die Kartäuser und die spätmittelalterlichen Ordensreformen*, in: Kaspar Elm (Hg.), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, Berlin 1989, 35–58.

³ CB VII 127.

⁴ So bereits Franz Blimetzrieder, *Der Kartäuserorden und das abendländische Schisma*, zugleich zur Geschichte der Kartause Mariengarten bei Prag, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen* 47 (1909), 47–61. Prägend für die neuere Forschung war die Einschätzung von

zilstreue durch die im Konzil verkörperten Hoffnungen auf eine Kirchenreform, die politische Abhängigkeit der Grande Chartreuse vom savoyischen Herzogshaus und die ekklesiologische Konzeption führender Kartäusertheologen. Offen bleibt bei dieser Einschätzung aber, wie eine solche durchgängig konzilstreue Haltung mit den Interessen und Zwängen der Kartausen vereinbar war, deren Landesherren und Ortsbischöfe Eugen IV. unterstützten, ohne dass es zu einem erneuten Ordensschisma wie zwischen 1380 und 1410 gekommen wäre.⁵ Ungeklärt ist darüber hinaus die ungebrochene Attraktivität des Kartäuserordens für Stiftungen aus dem eugenianischen Lager: Immerhin verfügte der Bischof von Padua, langjähriger Weggefährte Eugens IV. und zeitweiliger päpstliche Konzilspräsident in Basel, Pietro Donato (†1447), in seinem Testament, dass ein großer Teil seines Vermögens zum Bau der Kartause von Vigodarzere bei Padua verwendet werden sollte.⁶ Eine differenzierte Betrachtung der Beziehungen des Kartäuserordens zum Basler Konzil ist daher geboten. Sie wird zudem einen wichtigen Baustein zum Verständnis der Spätphase des konziliaren Zeitalters liefern.

Wichtigste Quelle hierfür sind neben den Konzilsprotokollen, der Chronik des Juan de Segovia und den Schriften einzelner Kartäuser vor allem die ‚Cartae‘ der jährlich stattfindenden Generalkapitel der Kartäuser, deren meist liturgische und administrative Anweisungen an jede einzelne Kartause zumindest mittelbar die konsensual gefundene kirchenpolitische Ausrichtung des gesamten Ordens greifbar

Joachim W. Stieber, Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. The Conflict over Supreme Authority and Power in the Church, Leiden 1978, 100–102, der die Konzilstreue der Kartäuser für „unambiguous“ hält. Ihm folgend das bislang unersetzte Standardwerk zum Basler Konzil: Johannes Helmrath, Das Basler Konzil 1431–1445. Forschungsstand und Probleme, Köln 1987, 127. Ebenso Heribert Müller, Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449), 2 Bde., Paderborn u. a. 1990, Bd. II, 806. Überspitzt wird diese Einschätzung durch eine ungedruckt gebliebene Dissertation zu diesem Thema: Paul Lundell, Carthusian Policy and the Council of Basel, Toronto 1996. Die durch die Transkription ungedruckter Texte verdienstvolle Arbeit übersieht vor allem die in den ‚Cartae‘ des Generalkapitels der 1440er Jahre enthaltenen Hinweise auf die Obödienz der Kartäuser. Die Hauptthese ist in Aufsatzform nachzulesen: William Lundell, Bartholomeus van Maastricht (d. 1446) on Carthusian allegiance and unity during the Basel schism, in: Thomas E. Burman (Hg.), Religion, text, and society in medieval Spain and northern Europe, Toronto 2002, 250–274, hier 256 Anm. 15: „Carthusian support for the council was sincerely given and not extorted by either the experience or apprehension of political intimidation.“

⁵ Die Geschichte der Kartäuser im großen abendländischen Schisma ist mittlerweile gut erforscht. Vgl. Bliemetzrieder, Kartäuserorden (wie Anm. 4); Bernard Bligny, La grande Chartreuse et son ordre au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire, in: Historia et spiritualitas cartusienis. Colloquii Quarti Internationalis Acta. Gandavi – Antverpiae – Brugis 16–19 Sept. 1982, Destelbergen 1983, 35–57 (für die Konzilszeit unergiebig und mit einer irreführenden Gleichsetzung von Grande Chartreuse und Gesamtorden); Ildefonso M. Gómez, Los Cartujos y el Cisma de Occidente, in: La Cartuja en España (Analecta Cartusiana 114), Salzburg 1984, 107–160; Sylvain Excoffon, En marge du Grand Schisme: prieurs et chapitres généraux des chartreux (1378–1442), in: Alain Girard/Daniel Le Blévec (Hgg.), Crises et Temps de rupture en Chartreuse XIV^e–XX^e Siècles (Analecta Cartusiana N.S. 6), Salzburg 1994, 21–35; James Hogg, L’ordine certosino nel periodo dello Schisma, in: Pietro de Leo (Hg.), L’ordine certosino e il papato dalla fondazione allo schisma d’occidente, Rom 2003, 157–338 (der lange Aufsatz besteht zum größten Teil aus einer Kompilation von Literatur- und Quellenziten aus den Cartae).

⁶ Vgl. Antonio Menniti Ippolito, Donà, Pietro, in: DBI 40 (1991), 789–794. Zur Stiftung siehe Clark, Chartae (wie Anm. 7), 70.

werden lassen, indem vor allem durch präskriptive Gebetsmeinungen die kontinuierlich zu aktualisierende Obödienz festgehalten wird.⁷

1. Kartäuser auf dem Konzil (1431–1439)

Aus derartigen Aufzeichnungen des Generalkapitels ist deutlich erkennbar, dass der Kartäuserorden dem frisch eröffneten Konzil zunächst ein ganz besonderes Interesse entgegenbrachte. Bereits auf dem Generalkapitel des Jahres 1432, dem ersten nach Eröffnung des Basiliense, fand die Existenz des Konzils eine entsprechende liturgische Würdigung: Neben der traditionellen 30tägigen Gebetssequenz (*tricennarium*) für den Papst sollte jeder einzelne Kartäuser von nun an die gleiche Gebetsleistung für das Konzil aufbringen.⁸ Darüber hinaus rückten praktische Fragen der Ordensrepräsentanz auf dem Konzil in den Vordergrund. Hatte man noch im Vorjahr zur Finanzierung eines Ordensprokurators an der Kurie von jeder Ordensprovinz einen Beitrag von zwei Dukaten eingefordert, so wurde diese Regelung nun aufgehoben und stattdessen ein Beitrag von zwei Dukaten pro Kartause zur Finanzierung der Konzilsgesandten des Ordens erhoben.⁹

Zu diesem Zeitpunkt waren Abgesandte des Ordens bereits am Oberrhein aktiv. Anfang September 1431, also in den Anfangsmonaten des Konzils, kam der Prior der Kartause von Pierre-Châtel in Virignin, Jean Plaisant, nach Basel, freilich als Gesandter Herzog Amadeus' VIII. von Savoyen, der diese Kartause gegründet hatte.¹⁰

⁷ Da die Textausgaben der Cartae jeweils nur eine Handschrift wiedergeben, wurden folgende Editionen parallel benutzt: Michael Sargent/James Hogg (Hgg.), *The Chartae of the Carthusian General Chapter*. Paris Bibliothèque Nationale MS Latin 10887, Part I 1438–46 (Ff. 1–44) (*Analecta Cartusiana* 100,3), Salzburg 1984; Michael Sargent/James Hogg (Hgg.), *The Chartae of the Carthusian General Chapter*. Paris, Bibliothèque Nationale MS Latin 10887, Part II: 1447–56 (ff. 145–33v) (*Analecta Cartusiana* 100,4), Salzburg 1984; James Hogg (Hg.), *Ms. Grande Chartreuse 1. Cart. 15. Cartae Capituli generalis 1411–1436*, Volume 3: 1428, 1429, 1431, 1432, 1434–1436 (*Analecta Cartusiana* 100,9), Salzburg 1986; John Clark, *The chartae of the Carthusian General Chapter*. London, Lambeth Palace MS 413 Part 2, 1440–1460 (Ff. 136r–300r) (*Analecta Cartusiana* 100,11), Salzburg 1991; Jan de Grauwe (Hg.), *Capitula Generalia Cartusiae, 1416–1442*. Archives Générales du Royaume, Bruxelles, N° 14206/6 (formerly Bibliothèque Royale de Belgique, Bruxelles, MS. II, 1959) (*Analecta Cartusiana* 100,24), Salzburg 1994; John Clark (Hg.), *The Paderborn Cartae*. Erzbischöfliche Akademische Bibliothek Paderborn Codex 15 (*Analecta Cartusiana* 100,26), Salzburg 1997. – Instruktiv zu Aufbau und Quellenwert der Cartae: Johannes Simmert, *Zur Geschichte der Generalkapitel der Kartäuser und ihrer Akten (Cartae)*, in: *Festschrift für Herrmann Heimpel zum 70. Geburtstag*, 3 Bde., Göttingen 1971–1972, Bd. III, 677–692, hier 685–689. Zur Institution des Generalkapitels und der Ordensverfassung: Florent Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter: Cisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Cluniazenser*, Münster 2002, 205–315.

⁸ de Grauwe, *Capitula* (wie Anm. 7), 111. Das *Tricennarium* umfasste an dreißig Tagen für Priestermonche jeweils 50 Psalmen, für Laienbrüder jeweils 150 Vaterunser. Vgl. Roland Deigenesch, *Memoria bei den Kartäusern – Auswertungsmöglichkeiten kartäusischer Memorialquellen am Beispiel des Gütersteiner Anniversars (15.–16. Jahrhundert)*, in: Sönke Lorenz (Hg.), *Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser*. Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Potkowski, Stuttgart 2002, 269–287, hier 272.

⁹ de Grauwe, *Capitula* (wie Anm. 7), 106, 112; Clark, *Paderborn Cartae* (wie Anm. 7), 75, 80.

¹⁰ CB II 14,23 (1431 Sept. 9); MC I 105, II 29; Max Bruchet, *Le Château de Ripaille*, Paris 1907, 463: Auszahlung der Gesandtschaftskosten (1431 Aug. 26); Marie José, *La Maison de Savoie*, Paris 1962, Bd. II, 2, 147. Jean Plaisant hatte Amadeus VIII. bereits auf dem Konstanzer Konzil vertreten.

Im Dezember folgten die Prioren von Mont Sainte Marie in Koenigshoffen bei Straßburg und St. Margarethental in Basel, Heinrich Kotlo von Lüdenscheid und Johannes Eselweck; ab dem Frühjahr 1432 ist zudem der Prior von Christgarten bei Nördlingen, Albert Harhusen, auf dem Konzil greifbar.¹¹ Die vor 1481 entstandene Chronik des Heinrich Arnold von Ahlfeld, der selbst als Notar für das Konzil tätig war, berichtet von vier weiteren Kartäuserbrüdern, die neben den Priestern zum Konzil gekommen waren.¹² Die Kartäuser stellten also auf dem zunächst spärlich besuchten Konzil eine nicht zu unterschätzende Gruppe dar, deren Zahl freilich im Laufe der Zeit von den Scharen von Dominikanern, Franziskanern, Augustinereremiten usw. in den Schatten gestellt wurde.¹³

Um die Kosten der Gesandten gering zu halten und den in Basel anwesenden Kartäusern eine größtmögliche Erfüllung ihrer täglichen Gebetspflichten zu ermöglichen, wurde die Basler Kartause angewiesen, die Konzilsgesandten des Ordens unterzubringen.¹⁴ Die Pflichten eines inkorporierten Konzilsmitglieds waren gleichwohl kaum mit den monastischen Vorgaben eines Kartäusers vereinbar. Generalkongregationen, Kommissionssitzungen und die Arbeit in den Deputationen, denen jeder Konzilsvater nach einem nationalen und hierarchischen Proporz zugeteilt war, erforderten viel Zeit.¹⁵ Auffällig ist, dass sich alle drei in den ersten Konzilsmonaten nachweisbaren Kartäuserprioren der *deputatio de reformatione* zuteilen ließen.¹⁶ Obwohl die sachspezifische Gliederung in Reform-, Friedens-, Glaubens- und allgemeine Deputation letztlich dadurch eingeschränkt war, dass alle Materien die verschiedenen Deputationen zu durchlaufen hatten, zeigt diese personelle Konzentration in der Reformdeputation doch deutlich den Interessenschwerpunkt der Kartäu-

¹¹ CB II 19,5 (1431 Dez. 11): Ankunft der Prioren von Straßburg und Basel; siehe auch MC II 46,15; CB II 87,16 (1432 April 11): erste Erwähnung des Priors von Christgarten, der möglicherweise mit dem kurz zuvor inkorporierten Kartäuserprior identisch ist; CB II 52f. (1432 März 8). Zu Harhusen auch: Friedrich Stöhlker, Die Kartause Buxheim, 1402–1803, Folge 1–3, Buxheim 1974–1976, 235f., 337f., 385, 470f.; Roland Deigendesch, Die Kartause Güterstein. Geschichte, geistiges Leben und personales Umfeld, Leinfelden-Echterdingen 2001, 50, 52, 269, 276.

¹² Heinrich Arnold, *Chronica foundationis Carthusiae in Basilea minori*, in: Basler Chroniken, Bd. I, Basel 1872, 248–306, hier 288: *Quare et ordo Cartusienis requisitus super personis mittendis, capitulum eiusdem ordinis misit expensis totius ordinis pro honore universalis ecclesie duos notabiles priores ad concilium necnon quatuor bene dispositos monachos ad domus mee subsidium*. Zur Chronik vgl. die Einleitung, ebd. 241–247; zum Autor auch Hans-Jörg Gilomen, Zum Lebenslauf des Heinrichs Arnolds von Alfeld, Prior der Basler Kartause, in: ZSchwKG 76 (1982), 63–70.

¹³ Die Inkorporationen sind verzeichnet bei Michael Lehmann, Die Mitglieder des Basler Konzils von seinem Anfang bis August 1442, Wien 1945, 129–131, 169, 241; Dean Loy Bilderback, *The Membership of the Council of Basle*, Washington 1966, 252, 257, 263. Zu den Orden auf dem Basler Konzil vgl. Helmuth, Basler Konzil (wie Anm. 4), 121–129.

¹⁴ de Grauwe, *Capitula* (wie Anm. 7), 115 (1432).

¹⁵ Zum Behördenapparat des Basler Konzils im Überblick: Hans-Jörg Gilomen, Bürokratie und Korporation am Basler Konzil. Strukturelle und prosopographische Aspekte, in: Heribert Müller/Johannes Helmuth (Hgg.), *Die Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449): Institution und Personen*, Ostfildern 2007, 205–255 (Lit.).

¹⁶ CB II 87,16 (1432 April 11): Die Prioren von Straßburg, Pierre-Châtel und Christgarten werden als Mitglieder der Reformdeputation genannt. Vgl. auch CB II 186,34; 253,6.

ser. Man wollte am umfassenden Projekt einer Kirchenreform mitarbeiten.¹⁷ So beteiligten sich Kartäuser dann auch tatkräftig an der frühen Umsetzung der Reformanliegen in der Konzilsstadt und Umgebung und übernahmen die Visitation des Basler Regularklerus und der Diözesen Basel und Konstanz.¹⁸

Gleichwohl waren sie auch in kirchenpolitische Konflikte involviert. So hatte der Prior von Christgarten sich als Kommissionsmitglied mit dem Streit zwischen Bamberger Domkapitel und Bürgerschaft zu befassen und wurde als Konzilsgesandter nach Trier geschickt, um im dortigen Bistumsstreit zu vermitteln.¹⁹ Auch der bereits als savoyischer Gesandter nach Basel gekommene Prior Jean Plaisant von Pierre-Châtel übernahm Konzilsmissionen nach Savoyen und Frankreich und vermittelte im Hundertjährigen Krieg.²⁰ Darüber hinaus nahm er an Verhandlungen über Lebensmittel- und Mietpreise mit dem Basler Stadtrat teil und versuchte, den Kardinallegaten Cesarini zur Wiederaufnahme seines zeitweilig niedergelegten Präsidentenamts zu bewegen.²¹

Die Nachrichten über eine aktive Mitarbeit von Kartäusern im Konzilsalltag gehören jedoch vor allem in die Frühzeit des Konzils. Der Prior von Pierre-Châtel wird nach seiner Abreise nach Frankreich im Mai 1432 nicht mehr im Konzilsprotokoll erwähnt; sein Straßburger Amtsbruder findet letztmalig im August 1432 Erwähnung; der Prior von Christgarten scheint im November 1433 endgültig abgereist zu sein. Ab 1433 war freilich der Prokurator der Grande Chartreuse, Francisco Maresme, im Auftrag seines Generalpriors in Basel, scheint aber in der Konzilsarbeit nicht weiter hervorgetreten zu sein.²² Dennoch konnte er unter den Konzilsvätern ein solches Ansehen erringen, dass er im Herbst 1439 in dem denkwürdigen Konklave im Gasthaus „Zur Mücke“ am Basler Münsterplatz in den ersten Wahlgängen einige Stimmen auf sich verbuchen konnte.²³ Mindestens ein Kartäuserbruder war bei der Absetzung Eugens IV. im Juni 1439 in Basel anwesend,²⁴ jedoch scheint sich zu diesem Zeitpunkt keine offizielle Delegation des Ordens mehr in der Konzilsstadt befunden zu haben, wurde die Wahl Felix' V. dem Orden doch erst im Frühjahr 1440

¹⁷ Zu den Schwerpunkten der Basler Reforminitiativen vgl. Johannes Helmrath, Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters, in: Giuseppe Alberigo (Hg.), Christian Unity. The Council of Ferrara–Florence 1438/39–1989, Löwen 1991, 75–145; Jürgen Miethke/Lorenz Weinrich, Einleitung, in: Dies. (Hgg.), Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts, Zweiter Teil: Die Konzilien von Pavia/Siena (1423/24), Basel (1431–1449) und Ferrara/Florenz (1438–1445) (FSGA 38b), Darmstadt 2002, 15–82, hier 32–61.

¹⁸ MC I 125; CB II 522.

¹⁹ a) Bamberger Immunitätsstreit: CB II 134,29 (1432 Juni 2), 253,6 (1432 Okt. 10). Zur Sache vgl. Stefan Sudmann, Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution, Frankfurt/M u. a. 2005, 144–149 (Lit.). b) Trierer Bistumsstreit: CB II 164,29 (1432 Juli 11). Hierzu eingehend: Erich Meuthen, Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil, Münster 1964.

²⁰ CB II 99f. (1432 April 17); 105,33 (1432 Mai 4); 111,28 (1432 Mai 11).

²¹ CB II 54,15; 100,11.

²² Benedetto Tromby, Storia critico-cronologica del patriarca san Brunone e del suo ordine, Bd. VIII, Neapel 1778, 111, 122. 1435 waren neben Maresme noch zwei weitere Mönche *pro honore ordinis et concilii* in Basel; Hogg, Ms. Grande Chartreuse 1 (wie Anm. 7), 126.

²³ MC III 426; Tromby, Storia (wie Anm. 22), 142.

²⁴ CB VI 498,28 (1439 Juni 16).

offiziell mitgeteilt, als einige Prioren auf der Durchreise zum Generalkapitel in der Grande Chartreuse bei Grenoble in der Konzilsstadt Halt machten.²⁵

Eine Sonderstellung nimmt jedoch der Prior der Basler Kartause St. Margarethenal, ab 1434 Albert Buer, ein, der auch in späteren Jahren gute Beziehungen zu vielen Konzilsvätern unterhielt und 1438 als Kollektor des vom Konzil erhobenen Griechenablasses auftrat.²⁶ Naturgemäß stand die Basler Kartause dem in Sichtweite auf dem anderen Rheinufer tagenden Konzil sehr nahe.²⁷ War der 1401 gegründete Konvent zu Beginn des Konzils in großen wirtschaftlichen Nöten,²⁸ so konnten mit Hilfe umfangreicher Stiftungen in Konzilszeiten die Klostergebäude vollendet werden. Allein Kardinal Alfonso Carrillo ermöglichte mit einer Spende von fast 600 Gulden die Fertigstellung der Sakristei und bedachte die Kartause zudem in seinem Testament mit der gewaltigen Summe von 4.000 Gulden, die freilich von den Testamentsvollstreckern nicht vollständig ausgezahlt wurde.²⁹ Auch der Bischof

²⁵ Basler Konzil an die Kartäuser (1440 April 10), ed. Lundell, Carthusian Policy (wie Anm. 4), 251f., hier 252: *edidimus et promulgavimus quibusdam vestri ordinis religiosis, qui nuper apud nos fuerunt ad prefatum capitulum accedentes, devocionibus vestris insinuanda communicavimus.*

²⁶ Albert Buer OCart, Mag. art. und Dr. med. (†1439), wurde 1434 als Prior in Basel eingesetzt, nachdem das Generalkapitel den bisherigen Prior Johannes Eselweck abgesetzt hatte. Vgl. de Grauwe, *Capitula* (wie Anm. 7), 115. Zur Person vgl. Elsanne Gilomen-Schenkel, Basel, St. Margarethenal, in: Bernard Andenmatten u. a. (Hgg.), *Les Chartreux en Suisse* (Helvetia sacra III 4), Basel 2006, 57–86, hier 61, 80; Hans-Jörg Gilomen, *Die Rotamanualien des Basler Konzils. Verzeichnis der in den Handschriften der Basler Universitätsbibliothek behandelten Rechtsfälle*, Tübingen 1998, 216, 1006f. (Prokurator für die Grande Chartreuse und die Kartause Liegnitz in Prozessen vor der Konzilsrota). In der entscheidenden Abstimmung über den Ort des künftigen Unionskonzils mit den Griechen am 5. Dezember 1436 stimmte er mit der Konzilsmehrheit für Avignon und Savoyen; CB IV 352, 39. Zur Problematik: Johannes Helmrath, *Locus concilii. Die Ortswahl für Generalkonzilien vom IV. Lateranum bis Trient* (Mit einem Votum des Johannes de Segovia), in: AHC 27/28 (1995/96), 594–662, hier 626–640. Die Ernennung als Konzilskollektor für die Ablassgelder im Erzbistum Köln (1438 Juli 26) geschah im unmittelbaren Zusammenhang mit einer großen Konzilsgesandtschaft nach Köln. Vgl. RTA XIII 567 Anm. 4. Heinrich Arnold berichtet, die Mission habe fast sieben Monate gedauert und dem Basler Konvent etwa 200 Gulden eingebracht; Heinrich Arnold, *Chronica* (wie Anm. 12), 291f.: *Idem pater* [sc. Albert Buer] *ad prelatorum concilii Basiliensis instanciam magnam per septem quasi menses multum laboravit pro ipso concilio in colligendo pecuniam indulgentiarum in partibus inferioribus Alemanie cum magno eiusdem concilii fructu et cum domus mee etiam aliquali commodo. Nam per hoc adquisivit suis cum laboribus filiis meis circa 200 florenos.* – Daneben trat der konzilerfahrene ehemalige Prior von Christgarten Albert Harhusen in seiner Zeit als Prior von Buxheim (1439–1442) auch als Konzilsprokurator und Visitor auf und erwirkte mehrere Privilegien für seinen Konvent; Stöhlker, *Kartause Buxheim* (wie Anm. 11), 470f.

²⁷ Gilomen-Schenkel, Basel, St. Margarethenal (wie Anm. 26), hier 61f.

²⁸ Vgl. Heinrich Arnold, *Chronica* (wie Anm. 12), 292: *Unde si concilium generale eiusque prelati cum suis benedictionibus non supervenissent, nescio, quid de domo mea propter temporalium defectum factum fuisset.*

²⁹ Heinrich Arnold, *Chronica* (wie Anm. 12), S. 291: *Item sacristia tempore ipsius* [sc. des Priors Albert Buer] *fuit edificata expensis domini Alfonsi, cardinalis sancti Eustachii de Hispania, cum 600 quasi florenis, et quatuor milia florenorum fuerunt domui mee per eundem cardinalem ordinata, quia multum dives erat, sed eius testamentarii egerunt sicut eis placuit, non ut ordinatum fuit, subtiendo et non fideliter exequendo commissa.* Der Protonotar Lodovico Pontano (†1439) spendete immerhin etwa 68 Gulden; Basel, Staatsarchiv Basel-Stadt, Klosterarchiv, Kartaus L Liber benefactorum, f. 193v. Weitere Stiftungen verzeichnet Frank Hatje, *Leben und Sterben im Zeitalter der Pest. Basel im 15. bis 17. Jahrhundert*, Basel-Frankfurt/M 1992, 56f.; Gilomen-Schenkel, Basel, St. Margarethenal (wie Anm. 26), S. 62.

von Worcester Thomas Polton (†1433) vermachte den Kartäusern 730 Gulden.³⁰ Die Basler Kartause war überhaupt die beliebteste Begräbnisstätte für hochrangige Konzilsväter, die auf dem Konzil verstarben, allen voran wieder Kardinal Carrillo, dessen Eingeweide im März 1434 in der Basler Kartause bestattet wurden.³¹ Die den einzelnen Konventen erlaubte Höchstzahl von vier Begräbnissen ordensfremder Personen pro Jahr wurde besonders im Pestjahr 1439 massiv überschritten, als viele Konzilsväter, darunter auch der Patriarch von Aquileia Ludwig von Teck und der berühmte Jurist Lodovico Pontano, in der Kartause ihre letzte Ruhestätte fanden.³² Daneben gehörten die Klostergebäude durchaus zur Konzilstopographie. Die Kartause war mitunter Tagungsraum und Ausgangspunkt von Prozessionen; im Jahre 1435 zog sich sogar der Konzilspräsident Cesarini hierher zurück, um neue Reformentwürfe auszuarbeiten.³³

Festzuhalten bleibt also ein besonderes Interesse der Kartäuser für die am Basler Konzil in Angriff genommenen Reformprojekte, welches mit umfassenden administrativen Maßnahmen des Generalkapitels und einer aktiven Beteiligung von Ordensvertretern in der Frühphase des Basler Konzils einherging. Die Kontinuität dieser anfangs engen Zusammenarbeit wurde in der Folgezeit aber lediglich vom Basler Kartäuserkloster und dessen Prior Albert Buer gewahrt.

2. Die Obödienzentscheidung (1439–1442)

Das 1432 eingeführte und bis zum Ende des Jahrzehnts unverändert geforderte *tricennarium* für Papst und Konzil ist geradezu charakteristisch für die Haltung der Kartäuser im immer weiter eskalierenden Grundsatzkonflikt zwischen Papst und Generalkonzil.³⁴ Demonstrativ leistete man sowohl Eugen IV. als auch dem Basler Konzil Obödienz. Auch als der Papst das Konzil zwischenzeitlich aufgelöst und nach Ferrara verlegt hatte, und auch als die in Basel verbliebenen Konzilsväter den Papst

³⁰ Heinrich Arnold, *Chronica* (wie Anm. 12), 292.

³¹ CB V 84,4 (1434 März 13). Weitere prominente Konzilsväter, die in der Kartause bestattet wurden: Zweder von Kuilenburg, Bf. von Utrecht (†1433); Francesco di Bossi, Bf. von Como (†1434); Robert Gallion, Propst zu Tydd (Bm. Ely, England, †1436); Johannes de Sancto Clemente, Archidiacon von Urgel (†1439); Johannes Pesch von Zuchtelen, Kölner Kanoniker (†1439); Heinrich de Bona, Kaplan des Kardinals Louis Aleman (†1439); vgl. Wilhelm Richard Staehelin, *Wappen aus den Basler Konzilstagen. 1431–1449*, in: *Archives Heralduques Suisses* 30 (1916), 1–12, 64–70, 138–146; Ernst Alfred Stückelberg, *Die Totenschilder der Kartäuserkirche in Basel*, in: *Basler Zeitschrift* 23 (1925), 281–296; Casimir Herrmann Baer, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt. Die Kirchen, Klöster und Kapellen*, Bd. III 1: St. Alban bis Kartause, (*Die Kunstdenkmäler der Schweiz* 12), Basel 1941 (ND 1983), 525–544; Hatje, *Leben und Sterben* (wie Anm. 29), 56f.; Gilomen-Schenkel, *Basel, St. Margaretenthal* (wie Anm. 26), 62.

³² Zu dieser regelmäßig wiederholten Beschränkung: Deigendesch, *Memoria* (wie Anm. 9), 273. Zum Pesttod von Pontano und Teck: Enea Silvio Piccolomini, *De gestis Basiliensis commentatorium libri II*, ed. Denis Hay/W.K. Smith, Oxford 1992, 194f.

³³ CB III 355,7 (1435 Apr. 1): Beratungen des Konzilspräsidenten und des Zwölfmännerrats in der Kartause; CB IV 104,19–21 (1436 Juli 12): Konzilsmesse in der Kartäuserkirche; CB VI 539 (Prozession 1439 Juli 16); CB III 324f. (1435 Febr. 25); MC II 781: Cesarini zieht sich für einige Wochen in die Kartause zurück.

³⁴ Vgl. Anm. 8.

1438 von seinem Amt supendiert hatten, hielt das Generalkapitel unverändert an dieser Linie fest und vermied jeden Anschein einer Abwendung von Papst oder Konzil. Die traumatischen Erfahrungen des großen abendländischen Schismas, als der Orden entlang der europäischen Obödienzgrenzen gespalten war und sich zwei Generalkapitel und zwei Generalprioren gegenüberstanden, wirkten sicher nach, zumal die aktuellen Generalprioren Guillaume de la Motte und (ab 1437) Francisco Maresme die Ordensspaltung selbst noch miterlebt hatten.³⁵

Anzeichen einer erneuten Spaltung zeigten sich aber schon früh. Vor allem die Kartausen von Bologna und Rom schienen unwillig, die jährliche Abgabe von einem Dukaten für die in Basel anwesenden Kartäuser zu zahlen.³⁶ Die Situation verschärfte sich weiter, als das Generalkapitel 1434 beschloss, die vom Konzil vom gesamten Klerus geforderte Subsidienzahlung zu leisten und hierfür eine Summe von insgesamt 1.700 Dukaten aus allen Kartausen einzufordern.³⁷ Immer strengere Strafen für säumige Kartausen und die Bestellung von besonderen Kollektoren zeigen die Probleme bei der Eintreibung dieser Gelder.³⁸

Mit der Absetzung Eugens IV. im Mai 1439 und der Wahl des Konzilspapstes im November 1439 war jedoch ein Punkt erreicht, an dem der Orden sich für eine Obödienz entscheiden oder nach dem Vorbild der deutschen Kurfürsten seine Neutralität erklären musste. Das für den 25. April 1440 angesetzte Generalkapitel musste daher richtungsweisend wirken. Eine in einer Basler Sammelhandschrift aus der Konzilszeit überlieferte anonyme ‚Relatio de adhesione ordinis carthusiensis ad concilium‘ berichtet, dass zu diesem Generalkapitel über 60 Doktoren des „göttlichen, zivilen und menschlichen Rechts“ aus dem ganzen Kartäuserorden zusammenkamen, um in hitzigen Disputationen tagelang über die Frage der Obödienzentscheidung zu debattieren.³⁹ Der seit Jahren tobende Prinzipienstreit um die Verfassung der Kirche hatte nicht nur europäische Fürstenhöfe und Reichstage erfasst, sondern wurde nun auch in das weltabgewandte Gebirgsrefugium der Grande Chartreuse getragen. Und auf einem solchen Gelehrtenkongress durften auch die akademisch geschulten Verteidiger des Basler Konzils nicht fehlen, die seit Jahren mit juristisch und theologisch ausgefeilten Reden hochkomplex und wortgewaltig die europäischen Machtzentren belagerten.⁴⁰ Zu den Kartäusern schickte das immer mehr von einer geisteuphorisch-biblizistischen Redekultur erfüllte Konzil jedoch

³⁵ Lit. zur Schismazeit oben bei Anm. 5.

³⁶ Hogg, Ms. Grande Chartreuse I (wie Anm. 7), 114–116, 123, 128f. Vgl. Lundell, Carthusian Policy (wie Anm. 4), 93–97.

³⁷ Hogg, Ms. Grande Chartreuse I (wie Anm. 7), 91f. Die Zahlungsanweisung war wahrscheinlich durch den vom Basler Konzil verabschiedeten Halbzehnten veranlasst; CB III 22; MC II 591f.; vgl. RTA XI 278; Lundell, Carthusian Policy (wie Anm. 4), 83–86.

³⁸ Hogg, Ms. Grande Chartreuse I (wie Anm. 7), 115, 136.

³⁹ Basel, UB, A I 27, f. 287v, gedruckt bei Lundell, Carthusian Policy (wie Anm. 4), 257: *fere sexaginta doctores viri famosi magne sciencie et consciencie inbuti lege divina, civili et humana*.

⁴⁰ Zu den Debatten vor den Reichstagen vgl. Johannes Helmuth, Rhetorik und ‚Akademisierung‘ auf den deutschen Reichstagen im 15. und 16. Jahrhundert, in: Heinz Duchhardt/Gert Melville (Hgg.), Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation in Mittelalter und früher Neuzeit, Köln u. a. 1997, 423–446. Zu den Konzilsreden vgl. Johannes Helmuth, Kommunikation auf den spätmittelalterlichen Konzilien, in: Hans Pohl (Hg.), Die Bedeutung der Kommunikation für

keinen berühmten Theologen, sondern einen altgedienten aber bislang nie in den Vordergrund getretenen Konzilsvater, den Propst von St-Pol-Trois-Châteaux Michel Baudouin, der bereits im September 1432 als Delegierter der Universität Avignon zum Konzil gekommen war und diesem bis zum Ende die Treue hielt.⁴¹ Als Doktor des römischen Rechts und Bakkalarius der Theologie verkörperte er in besonderer Weise die Verschmelzung der Wissenschaftsdisziplinen auf dem Konzil.⁴² Ihm zur Seite stellte man einen der besten Redner, den das Konzil zu bieten hatte: den jungen, ebenfalls juristisch gebildeten aber vor allem durch antikisierende humanistische Reden hervorgetretenen Konzilschreiber Enea Silvio Piccolomini, dem eine glänzende Karriere als kaiserlicher Sekretär, Bischof von Siena und schließlich Papst bevorstehen sollte.⁴³ Im Gegensatz zu früheren Gesandtschaften, die fast durchgängig von einem gelehrten Orator und einem hochrangigen Prälaten geleitet worden waren, setzte man in Basel nun offenbar ganz auf die Autorität des gelehrten Wortes.⁴⁴

Wirtschaft und Gesellschaft, Stuttgart 1989, 116–172, hier 140–146 und künftig Thomas Woelki, Lodovico Pontano (ca. 1409–1439). Eine Juristenkarriere an Universität, Fürstenhof, Kurie und Konzil, Berlin 2009 [im Druck].

⁴¹ Vgl. MC II 227: *perseverans usque in finem concilii*; Müller, Franzosen I (wie Anm. 4), 55f. mit Anm. 84 d, 556; Stieber, Pope Eugenius (wie Anm. 4), 214 Anm. 27; Helmuth, Basler Konzil (wie Anm. 4), 145. Michel Baudouin ist Verfasser einer Rede vor dem Kölner Erzbischof, zu dem er gemeinsam mit dem Zisterzienserabt von Dundrennan Thomas Livingston gesandt wurde, RTA XV, 455–462, Nr. 253, (1440 Okt. 10).

⁴² a) Zur biblizistischen Argumentationsform der Basler Konziliaristen vgl. Thomas Prügl, Das Schriftargument zwischen Papstmonarchie und konziliarer Theorie. Biblische Argumentationsmodelle im Basler Konziliarismus, in: Andreas Pečar/Kai Trampebach (Hgg.), Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne, München 2007, 219–241.

b) Zur Verschmelzung von theologischen und juristischen Argumentationskulturen: Antony Black, Council and commune. The conciliar movement and the fifteenth-century heritage, London 1979, 44; Helmut G. Walther, Konziliarismus als politische Theorie? Konzilsvorstellungen im 15. Jahrhundert zwischen Notlösungen und Kirchenmodellen, in: Müller/ Helmuth (Hgg.), Konzilien (wie Anm. 15), 31–60, hier 57 (Lit.) und künftig Woelki, Pontano (wie Anm. 40).

c) Die ursprüngliche Zusammensetzung der Gesandtschaft ergibt sich aus einem Brief des Basler Konzils an das Generalkapitel der Kartäuser (1440 April 10), ed. Lundell, Carthusian Policy (wie Anm. 4), 251f. Bereits einige Tage zuvor hatte das Konzil die Kartäuser zur Obödienz aufgefordert (1440 Apr. 5), ebd. 247f.

⁴³ Aus der umfangreichen Literatur zu Piccolomini sei hier nur verwiesen auf zwei Sammelbände neueren Datums: Maria Antonietta Terzoli (Hg.), Enea Silvio Piccolomini, uomo di lettere e mediatore di culture. Gelehrter und Vermittler der Kulturen. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Basilea, 21–23 aprile 2005. Internationaler Studienkongress, Basel, 21.–23. April 2005, Basel 2006, darin Luigi Totaro, Enea Silvio e il Concilio di Basilea, 73–116; Franz Fuchs (Hg.), Enea Silvio Piccolomini nördlich der Alpen. Akten des interdisziplinären Symposions vom 18. bis 19. November 2005 an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Wiesbaden 2008, darin bes.: Simona Iaria, Enea Silvio Piccolomini und das Basler Konzil, 77–96 mit der älteren Lit. Eine humanistische Rede Piccolominis von 1436 zugunsten der Kandidatur Pavias als Konzilsstadt ist gedruckt bei Mansi XXX 1094–1114. Vgl. dazu Helmuth, Locus concilii (wie Anm. 26), 633–635 mit Anm. 161 (Lit.). Vgl. auch Franz Joseph Worstbrock, Art. Piccolomini, Aeneas Sylvius (Papst Pius II.), in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 9 (²2004), 1241f.

⁴⁴ Grundlegend zu den Gesandtschaften des Basler Konzils: Werner Sieberg, Studien zur Diplomatie des Basler Konzils, Heidelberg 1951.

Die Mitte April 1440 auf den Weg geschickte Gesandtschaft sollte zunächst Zwischenstation in Thonon machen, um das Vorgehen mit dem neugewählten Papst Felix V. abzustimmen. Dieser änderte eigenmächtig die Zusammensetzung der Gesandtschaft, indem er einen seiner engsten Vertrauten, den Vorsitzenden des herzoglichen Rates Louis de Monteil, an die Spitze der Delegation stellte und Piccolomini kurzerhand als Sekretär in eigenen Diensten behielt.⁴⁵ Gerade diese Umbesetzung zeigt, dass Felix V. als Landesherr der Grande Chartreuse und großzügiger Stifter des Ordens durchaus gewillt war, politischen Druck auf das Generalkapitel auszuüben.

Der verbliebene Konzilsgesandte Baudouin blieb ganz im Rahmen der üblichen Gepflogenheiten und trat mit einer ausgearbeiteten Rede vor das Generalkapitel. Derartige Gesandtschaftsreden bildeten keineswegs nur den feierlichen Rahmen der Begrüßung und Vorlage der Beglaubigungsschreiben, sondern enthielten fast immer auch traktatartige Ausführungen über die juristische und theologische Legitimität des Konzils und seiner Entscheidungen. Das Referat eines solchen ekklesiologischen Grundsatzprogramms konnte mitunter mehrere Stunden, ja Tage dauern. In unserem Fall soll Baudouin aber ganze neun Tage gesprochen haben!⁴⁶ Dies wäre Rekord und würde sogar die umfassenden Dauerreden eines Lodovico Pontano vor der Kölner Universität und die monströsen Reichstagsreden eines Niccolò Tudeschi und Juan de Segovia in den Schatten stellen.⁴⁷ Immerhin dauerte die Versammlung der askesegestählten Eremiten ungewöhnlich lange.⁴⁸ Und das Ergebnis scheint bekannt: Der Kartäuserorden trat allem Anschein nach vorbehaltlos zur felicianischen Obödienz über!

Dies scheint zumindest die genauestens protokollierte Obödienzerklärung zu beweisen, die zwei Wochen später der nach erfolgreicher Mission stolz zurückkehrende Orator Baudouin überbrachte und die von vier Kartäuserprioren im Basler Konzilsplenium bestätigt wurde.⁴⁹ Eine Bedingung stellten die Kartäuser aber dann doch: In den folgenden Tagen wurde eine Kommission zusammengestellt, um über eine von den Kartäusern verlangte *specialis gratia* zu befinden. Worum es sich dabei genau handelte, wird nicht klar. Denkbar wäre ein besonderer Ablass, wie er 1439

⁴⁵ Felix V. an das Generalkapitel der Kartäuser (Thonon, 1440 Apr. 18), ed. Lundell, Carthusian Policy (wie Anm. 4), 245 f. Louis de Monteil (Ludovicus de Monteolo) war Präsident des in Chambéry ansässigen und vor allem mit juristischen und fiskalischen Fragen beschäftigten ‚Conseil-résident‘. Zur Institution vgl. Marie José, Maison de Savoie (wie Anm. 10) II, 2, 26.

⁴⁶ Relatio de adhesione (wie Anm. 39): *faciendo collacionem coram eis bene novem dies*. Die Rede war nach dem Modell einer Themenpredigt konstruiert und hat, so die anonyme Relatio, einen fulminanten Meinungsumschwung bewirkt: *Et per quam predicti patres concordati sunt in unum unanimiter nullo penitus discrepante*.

⁴⁷ Das insgesamt etwa zwölfstündige Redeprogramm Lodovico Pontanos vom 9. und 10. August 1438 ist verzeichnet bei: Hermann Keussen, Regesten und Auszüge zur Geschichte der Universität Köln 1388–1559, in: Mitteilungen aus dem Staatsarchiv von Köln 15 (1918), 1–546, hier 89, Nr. 668. Vgl. künftig Woelki, Pontano (wie Anm. 40). Zu den großen Reichstagsreden Segovias und Tudeschis siehe Helmrath, Rhetorik und Akademisierung (wie Anm. 40), 423, 431 f.

⁴⁸ Vom 25. April bis mindestens zum 3. Mai 1440. Am 29. April schrieb der Generalprior Maresme an das Konzil, dass die Gesandtschaft sich durch die andauernde Versammlung verzögere; am 3. Mai wurden die Gesandten beglaubigt; vgl. Lundell, Carthusian Policy (wie Anm. 4), 253–255.

⁴⁹ CB VII 124f. (1440 Mai 13 und 14); MC III 473.

und 1441 den Kartäusern gewährt wurde.⁵⁰ Dass die Kartäuser aber ihre soteriologisch bedeutsame Gewissensentscheidung der Obödienzzugehörigkeit von einer spirituellen Gegenleistung abhängig gemacht hätten, scheint eher fragwürdig.

Noch größer werden die Ungereimtheiten durch einen Blick auf die ‚Cartae‘ dieser entscheidenden Kapitelversammlung.⁵¹ Nach dem Wechsel der Obödienz wäre anzunehmen, dass anstelle des traditionellen *tricennarium* für Eugen IV. nun eine Fürbitte für Papst Felix V. die neue Obödienz im ganzen Orden manifestieren und demonstrieren sollte. Tatsächlich wird Eugen IV. nun nicht mehr in den ‚Cartae‘ erwähnt – aber Felix V. ebensowenig! Stattdessen wurde in einer unverfänglichen Formulierung jedem Kartäuser ein *tricennarium* für den Frieden und das Gedeihen der Universalkirche vorgeschrieben.⁵² Dies änderte sich auch in den folgenden Jahren nicht, obwohl der Konzilspapst diese liturgische Manifestation der Obödienz ausdrücklich von den Kartäusern einforderte und einen großzügigen Ablass hierfür auslobte.⁵³ Zwar sah man nun auch davon ab, weiterhin die Fürbitte für den Kartäuserkardinal Niccolò Albergati zu leisten, der nach wie vor fest an der Seite Eugens IV. stand, und bedachte auch den dezidiert eugenianischen Herzog von Burgund nicht mehr mit allgemeinverbindlichen Gebeten, auf der anderen Seite hörten aber auch die Fürbitten für den nun zum Konzilspapst erhobenen Herzog von Savoyen und seine Familie auf. Nicht einmal die im vorausgegangenen Jahr verstorbenen und aufgrund großzügiger Spenden an Ehrenplätzen in der Basler Kartäuserkirche bestatteten berühmten Konzilsväter Ludwig von Teck und Lodovico Pontano bekamen eine sonst für prominente Wohltäter gestiftete Memorialmesse! Es scheint, als ob das Generalkapitel sorgsam jeden Hinweis auf die Obödienz des Ordens aus den Akten fernhielt. Offensichtlich wollte das Generalkapitel keinen Kartäuser dazu verpflichten, sich gegen seine Überzeugung für den einen oder anderen Papst erklären zu müssen. Der hochgradig zentralisierte Orden, der durch ein rigides Visitations- und Disziplinarsystem stets darauf bedacht war, die eigene

⁵⁰ Christiane Neuhausen, Die Ablässe für die Kartause St. Barbara, in: Die Kölner Kartause um 1500. Aufsatzband, Köln 1991, 146–153, hier 149f. Die Bulle von 1439 Apr. 10 gewährte einen Ablass zum freitäglichen Passionsläuten; 1441 Okt. 14 gewährte Felix V. den Kartäusern einen Devotionsablass zu bestimmten Festen. Dass es sich nicht um ein administratives Privileg handelte, wird aus der Wortwahl Segovias deutlich: *indultum spirituale*. Dass eine wesentliche Komponente dieser Gnade das *forum conscientiae* betraf, geht aus dem Beschluss der Reformdeputation hervor; CB VII 142.

⁵¹ Sargent/Hogg, Chartae I (wie Anm. 7), 56–75; de Grauwe, Capitula (wie Anm. 7), 172–177.

⁵² de Grauwe, Capitula (wie Anm. 7), 175: *Pro bono et pacifico statu ac prospera directione universalis ecclesie sancte Dei, et ut Deus dignetur eam tam in capite quam in membris de bono in melius conservare et a quibuscumque sinistris incursibus liberare ac sua clementia solita preservare ...* Identischer Text in Sargent/Hogg, Chartae (wie Anm. 7), 61.

⁵³ Bulle Felix' V. an die Kartäuser (Basel 1440 Sept. 6): Felix V. verleiht den Priestern, die während der Messe die Oration für den Papst und marianische Gebete sprechen, einen Ablass von zwei Jahren, den teilnehmenden Gläubigen einen Ablass von einem Jahr und 40 Tagen. Überliefert sind das Exemplar für die Kölner und die Basler Kartause: Köln, Stadtarchiv, W 218, f. 209rv; Basel, UB, C V 36, f. 192v. Vgl. Joachim Vennebusch, Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln, Teil 4: Handschriften der Sammlung Wallraf, Köln–Wien 1986, 106; Erich Meuthen, Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/52, in: Hartmut Boockmann u. a. (Hgg.), Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie, Göttingen 1989, 421–499, hier 456.

Sittenstrenge zu bewahren und selbst das Tragen einer falschen Kopfbedeckung massiv sanktionierte,⁵⁴ hat seine Obödienzerklärung also offenbar von Anfang an nicht in der Absicht abgegeben, diese Position im ganzen Orden durchzusetzen.

Diese Linie tritt in dem etwa zehn Jahre später abgefassten summarischen Bericht des Juan de Segovia noch deutlicher hervor.⁵⁵ Im Februar 1442 sei die Opposition der italienischen Kartausen gegen Felix V. derart angewachsen, dass diese bereits in Traktaten und Consilia eine neuerliche Ordensspaltung erwogen und legitimierten. Daraufhin habe der Prior der Grande Chartreuse, Francisco Maresme, darum gebeten, die Eugen IV. anhängenden schismatischen Kartäuser von der ipso facto verhängten Exkommunikation absolvieren und strafflos in den Orden reintegrieren zu können.⁵⁶ War ein solches Ansinnen womöglich bereits Gegenstand der rätselhaften *gratia specialis*, die die Kartäuserprieoren bei ihrer offiziellen Obödienzerklärung einforderten?⁵⁷

Ein unumschränkter und vorbehaltloser Übertritt der Kartäuser in die Obödienz Felix' V. war jedenfalls zu keinem Zeitpunkt intendiert und hätte den Orden unweigerlich nochmals gespalten. Die Kartäuser wählten auch nicht den Weg der Neutralität, sondern einen Sonderweg: Zur Aufrechterhaltung der inneren Einheit des Ordens nahm man, so unsere These, das Nebeneinander verschiedener Obödienzen hin und überließ die Entscheidung über die Obödienz letztlich dem Gewissen der einzelnen Mönche.

Doch auch mit dieser Rückzugsmöglichkeit schienen sich die papsttreuen Kartäuser nicht zufrieden zu geben. Im Frühjahr 1442 wurden einige Kartäuserbrüder aufgegriffen und kurzzeitig gefangen genommen, die sich erklärtermaßen auf dem Weg zu einem Generalkapitel in Italien befanden, auf dem ein Teil des Ordens in die Obödienz Eugens IV. zurückkehren sollte.⁵⁸ Eine Situation wie 1380, als sich auf einem Generalkapitel in Florenz der urbanistische Teil des Ordens abgespaltete, schien unmittelbar bevorzustehen.⁵⁹ Vieles deutet darauf hin, dass der Orden in dieser Situation die Notbremse zog und die Obödienz des Konzilspapstes kaum zwei Jahre nach dem feierlichen Eintritt wieder verließ. Im August 1442 wurde in Basel nämlich

⁵⁴ de Grauwe, *Capitula* (wie Anm. 7), S. 182 (1441): *districtius quo possumus ordinamus, quod ammodo tam priores quam procuratores et quecumque ordinis nostri persone clamidem secularem non portent nec cappam modo quo supra a capucio separatam [...] Alias, qui contra fecerit, re ipsa privetur, districtius nichilominus per generale capitulum puniendus. Iniungentes preterea visitoribus, quod de talibus vel consimilibus in actu visitationis seriose inquirent [...]*.

⁵⁵ MC III 473f.

⁵⁶ MC III 474: ... *quodque concederet priori ipsi cum potestate subdelegandi auctoritatem absolventi et reconciliandi in forma ecclesie consueta quoscumque scismaticos vel sanctitati sue vel Basiliensi concilio inobedientes tam de ordine quam extra ac super regularitate dispensandi, rehabilitandi ac restituendi in gradum pristinum cum clausulis assuetis*. Zu den wechselseitig verhängten kirchenrechtlichen Sanktionen siehe Eugen IV., Bulle ‚Esposcit debitum‘ = Dekret der 3. Sessio des Ferrariense (1438 Febr. 15), COD 517–520; Basler Konzil, Dekret der 37. Sessio (1439 Okt. 24), MC III 409,20–22; Basler Konzil, Dekret der 38. Sessio (Okt. 30), MC III 418–421, hier 421,28.

⁵⁷ Dass die Chronologie der bei Segovia geschilderten Ereignisse in diesem Kapitel nicht absolut zu setzen ist, zeigt sich an der Schilderung von Verhandlungen mit den Basler Bürgern um Miet- und Lebensmittelpreise, die im Juni 1440 stattgefunden haben; MC III 474.

⁵⁸ MC III 474.

⁵⁹ Dazu Excoffon, *En marge du Grand Schisme* (wie Anm. 5), 23.

ein Brief des Kardinals Albergati an den Prior der neugegründeten Kartause Anayago in Kastilien bekannt, in dem dieser zu einer papsttreuen Haltung aufgefordert wurde.⁶⁰ Die Begründung ist frappierend: Das Generalkapitel von 1442 habe eine offizielle Rückkehr in die Obödienz Eugens IV. beschlossen, was dem Papst Anfang Juni offiziell durch die Prioren von Flandern und Pavia mitgeteilt worden sei. Möglich wäre freilich, dass es sich bei diesem Generalkapitel nicht um die jährlich in der Grande Chartreuse tagende Versammlung, sondern um ein schismatisches Generalkapitel in Italien gehandelt hatte, das offenbar geplant gewesen war. Allerdings zeigen die ‚Cartae‘ der Generalkapitel aus den folgenden Jahren, bei denen stets auch italienische und burgundische Prioren anwesend waren und regelmäßig in das Kollegium der *diffinitores* gewählt wurden, dass ein neuerliches Ordensschisma nicht eingetreten war.⁶¹

Darüber hinaus ist zu beachten, für welche Personen ein ordensweites Totengedenken angeordnet wurde. Hatte man 1440 noch die „Säulen des Konzils“ Pontano und Teck⁶² trotz großzügiger Stiftungen übergangen, wohl um die papsttreuen Konvente nicht zu provozieren, bestimmte das Generalkapitel von 1443, dass jeder Kartäuser für das Seelenheil des verstorbenen Juan Palomar zu beten hatte.⁶³ Der Kanonist und Rotarichter Palomar war zwar auch jahrelang auf dem Basler Konzil tätig gewesen und dort vor allem in den Verhandlungen mit den Hussiten hervorgetreten, hatte Basel aber im Januar 1438 im Gefolge Kardinal Cesarinis verlassen und seither einige polemische Schriften gegen das Konzil verfasst.⁶⁴ Und sogar ein gewisser Peter van der Meer bekam 1445 eine ordensweite Memoria.⁶⁵ Der aus den Niederlanden stammende Kanonist war zwar ebenfalls kurzzeitig auf dem Konzil aktiv, und zwar als Vertreter Rudolfs von Diepholz im Trierer Bistumsstreit, ist aber

⁶⁰ MC III 474. Die späteren Lebensjahre Albergatis sind im Gegensatz zu seinen früheren Legationen und Konzilsteilnahmen kaum erforscht. Vgl. grundlegend aber mit vorwiegend hagiographischen Interessen Paolo de Töth, *Il beato cardinale Albergati e i suoi tempi (1375–1444)*, 2 Bde., Aquapendente 1934. Wenig ergiebig auch: Michiel Decaluwe, *Albergati's Diplomacy. Communication of friendship between Eugene IV and the Council of Basel*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 103 (2008), 85–118 (Darstellung bricht 1437 ab). – Lundell, Bartholomeus van Maastricht (wie Anm. 4), 256 hält die Nachricht für ein bloßes Gerücht und sieht ansonsten „no evidence ... to suggest that the order ever repudiated its 1440 declaration“.

⁶¹ Einige Beispiele: Unter den *diffinitores* waren 1441 der Prior von Pontignano bei Siena, 1444 und 1446 der Prior von Bologna, 1445 und 1447 der Prior von Mailand, 1440, 1442 und 1443 der Prior von Pavia, 1444 und 1448 der Prior von Scala Dei bei La Morera del Montsant in Aragón, 1440, 1442, 1444, 1446 und 1448 der Prior von Dijon und 1448 der Prior von Venedig. Im wichtigsten Entscheidungsgremium des Ordens waren also stets Vertreter beider Obödienzen präsent. Belege bei Sargent/Hogg, *Chartae I* (wie Anm. 7), 57, 76, 95, 117, 139, 160, 183; Sargent/Hogg, *Chartae II* (wie Anm. 7), 3, 27.

⁶² Enea Silvio Piccolomini, *De gestis* (wie Anm. 33), 194: *duas concilii columnas*.

⁶³ Sargent/Hogg, *Chartae I* (wie Anm. 7), 118; Clark, *Chartae* (wie Anm. 7), 29.

⁶⁴ Johannes Palomar, ‚Quaestio cui parendum est‘, ed. Johannes Joseph Ignaz von Döllinger (Hg.), *Materialien zur Geschichte des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts*, Regensburg 1863, Bd. II, 403–413. Vgl. dazu Erich Meuthen, *Cesarini-Studien II. Der ‚Tractatus Juliani apostate magis perniciosus et plus furiosus‘*, in: Hagen Keller u. a. (Hgg.), *Italia et Germania. Liber Amicorum Arnold Esch*, Tübingen 2001, 209–224, hier 210–218. Zur Person auch Helmuth, *Basler Konzil* (wie Anm. 4), 241 f.

⁶⁵ Clark, *Chartae* (wie Anm. 7), 45; Sargent/Hogg, *Chartae I* (wie Anm. 7), 161.

seit 1432 häufig an der Kurie Eugens IV. belegt, führte den Titel eines päpstlichen Kubikulars und gehörte in den 1440er Jahren zu den Vertrauten des päpstlichen Legaten Nikolaus von Kues, dem er 1441 eine Geldsendung überbrachte.⁶⁶ In den Akten des Generalkapitels wird von der Meer dann auch als *cubicularius domini nostri papae* – also Eugens IV.! – geführt.⁶⁷ Zweifellos hatte das oberste Gremium des Kartäuserordens Eugen IV. wieder als Papst anerkannt. Und als dieser im Februar 1447 starb, stiftete das im darauffolgenden Mai zusammengetretene Generalkapitel eine ordensweite Totenmemoria und bezeichnete ihn lange vor der Abdankung Felix' V. wie selbstverständlich als *Sanctissimus in Christo pater dominus Eugenius Papa*.⁶⁸

Die bei Segovia lediglich als Behauptung Albergatis kolportierte Meldung eines bereits 1442 erfolgten Obödienzwechsels des Kartäuserordens zurück zu Eugen IV. wird also offensichtlich von den ‚Chartae‘ der Generalkapitel der folgenden Jahre gestützt. Und dennoch, so berichtet Segovia, blieb das im savoyischen Herrschaftsgebiet gelegene Mutterhaus bis zum Rücktritt Felix' V. in der Obödienz des Konzilspapstes.⁶⁹ Hinzuzufügen sind einige deutsche Kartausen, für die auch nach 1442 eine Anerkennung des Basler Konzils sichtbar ist: hier vor allem Köln mit dem konzilstreuen Prior Johannes Schunde, daneben Mainz, Aggsbach, Buxheim, Erfurt und natürlich Basel selbst.⁷⁰ In Roermund hingegen scheint die vom Prior Bartolomäus von Maastricht, dem profiliertesten Konziliaristen unter den Kartäusern, eingeleitete Hinwendung zum Konzil am Widerstand der Mitbrüder, darunter vor allem des berühmten Dionysius van Rijkkel, gescheitert zu sein.⁷¹ Das bereits 1440 gefundene Modell der faktischen Akzeptanz verschiedener Obödienzen im selben Orden wurde

⁶⁶ Peter van der Meer (†1444 Okt. 7), dr. decr., Propst von St. Martin in St. Emmerich (Diözese Utrecht), ist seit 1432 bis zum Lebensende mehrfach als *cubicularius papae* bezeugt und residierte zwischen 1441 und 1443 häufig an der Kurie. Vgl. Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation, Bd. V: Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten Eugens IV. vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien: 1431–1447, bearb. v. Hermann Diener u. a., Berlin 2004, Teilbd. I,3, 1338–1340, Nr. 7769; Erich Meuthen/Hermann Hallauer (Hgg.), Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, Bd. I 2: 1437 Mai 17–1450 Dezember 31, Hamburg 1983, 262, Nr. 398; Nikolaus von Kues weist Tommaso Parentucelli an, einen Brief an Peter van der Meer (Petrus de Mera) weiterzuleiten (1439 Aug. 4); ebd. 363, Nr. 487; an den päpstl. Kubikular Peter van der Meer werden 100 Gulden für den päpstlichen Legaten Nikolaus von Kues ausgezahlt (1441 Apr. 29). – Zu seiner Zeit auf dem Konzil vgl. CB III 55, 108, 194 und Meuthen, Acta Cusana I,2, 1754 s. v.

⁶⁷ Siehe Anm. 65.

⁶⁸ Clark, Chartae (wie Anm. 7), 61; Sargent/Hogg, Chartae II (wie Anm. 7), 4.

⁶⁹ MC III 474.

⁷⁰ Zur Konzilsfreundlichkeit der Kölner Kartause vgl. Götz-Rüdiger Tewes, Die Kölner Universität und das Kartäuserkloster im 15. Jahrhundert – eine fruchtbare Beziehung, in: Kölner Kartause um 1500 (wie Anm. 50), 154–168. Die Mainzer Kartäuser erbitten 1446 von Felix V. das Privileg eines Tragaltars; vgl. Johannes Simmert, Die Geschichte der Kartause zu Mainz, Mainz 1958, 65. Zu den weiterhin guten Beziehungen des Basler Kartäuserklosters zum Konzil und zu Papst Felix V. unter dem Prior Adolf Bruwer (1439–1449) vgl. Heinrich Arnold, Chronica (wie Anm. 12), 295f. Weitere Nachweise konzilstreuer Kartausen bei Lundell, Carthusian Policy (wie Anm. 4), 174–176.

⁷¹ Zu dieser Konfrontation unten bei Anm. 78.

offenbar auch nach dem erneuten Obödienzwechsel fortgeführt und sicherte letztlich die Einheit des Kartäuserordens im Basler Schisma.

3. Die Kartäuser und der Konziliarismus

Nur kurz ist auf den Beitrag der Kartäuser zu den ekklesiologischen Debatten der 1430er und 1440er Jahre einzugehen, den die Forschung teilweise als Ausweis einer angeblich konzilsfreundlichen Haltung des Gesamtordens herangezogen hat.⁷² Ein „kartusianischer Konziliarismus“ wird sich indes noch schwerer (re)konstruieren lassen als das ekklesiologische Profil anderer Korporationen wie Universitäten oder Konzilien, weil das Lebensmodell des Kartäusers gerade keine diskursive Auseinandersetzung mit der Außenwelt oder den Mitbrüdern zuließ. Die einmal jährlich stattfindenden Generalkapitel, auf denen Reden gehalten und Avisamente eingebracht wurden, reichten für die Harmonisierung der widerstreitenden Positionen nicht aus. Darüber hinaus unterhielt der Kartäuserorden keine Ordensstudien wie etwa die Bettelorden. Wer in den Kartäuserorden eintrat, brachte bereits seine akademische Prägung und eine theoretische Disposition für bestimmte ekklesiologische Vorstellungen bereits mit.⁷³ Daher sind allenfalls die Beiträge einzelner Kartäuser, nicht aber die ekklesiologische Position des gesamten Ordens zu erschließen.

Auch wenn vieles, was Kartäuser in jenen Jahren zum Verhältnis von Papst und Konzil geschrieben haben, noch unzureichend erschlossen ist, zeichnet sich doch ab, dass die stattliche Zahl der in der Forschung als „Konziliaristen“ geführten Ordensmitglieder stark zusammenschmilzt, wenn hierunter Personen verstanden werden sollen, die als Kartäuser publizistisch für das Basler Konzil und gegen Eugen IV. Partei ergriffen.⁷⁴ Der wohl am besten erforschte Kartäusertheologe des 15. Jahrhunderts Jakob von Paradies (†1465) verfasste seine wichtigsten konziliaristischen Schriften in seiner Zeit als Professor der Krakauer Universität und Zisterzienser.⁷⁵

⁷² Vgl. die Lit. oben bei Anm. 4.

⁷³ Dieter Mertens, Kartäuser-Professoren, in: *Die Kartäuser in Österreich*, Bd. III (Analecta Cartusiana 83,3), Salzburg 1981, 75–87, hier 82; Sönke Lorenz, *Ausbreitung und Studium der Kartäuser in Mitteleuropa*, in: Lorenz (Hg.), *Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur* (wie Anm. 9), 1–19, hier 16–18.

⁷⁴ Unter die Konzilsanhänger zählt Stieber, *Pope Eugenius* (wie Anm. 4), 100: Jakob von Paradies (= von Jüterbog), Johannes Hagen, Dionysius van Rijkel, Vinzenz von Aggsbach, Bartholomäus von Maastricht.

⁷⁵ Zu diesem: Ludger Meier, *Die Werke des Erfurter Kartäusers Jakob von Jüterbog in ihrer handschriftlichen Überlieferung*, Münster 1955; Dieter Mertens, *Iacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1381–1465)*, Göttingen 1976; Johann Auer, *Die Theologia mystica des Kartäusers Jakob von Jüterbog (†1465)*, in: *Kartäuser in Österreich II* (wie Anm. 73), 19–52; Thomas Wunsch, *Konziliarismus und Polen. Personen, Politik und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien*, Paderborn 1998, 82–84 (mit der polnischen Literatur) und 402 s. v.

Nach seinem Eintritt in den Kartäuserorden 1443 scheint er sich weitgehend von der *Vita activa* als konziliaristischer Publizist zurückgezogen zu haben.⁷⁶ Die noch weitgehend unbekannten Schriften des Erfurter Kartäusers Johannes Hagen (†1475) stehen nach Einschätzung seines Biographen Johannes Klappert der Basler Ekklesiologie nahe, vermeiden aber eine eindeutige Stellungnahme im Basler Schisma.⁷⁷

Der sicher engagierte Konziliarist des Kartäuserordens war der Prior von Roermund Bartholomäus von Maastricht (†1446), der mit polemischen Schriften sowohl innerhalb des Kartäuserordens als auch auf Reichstagen der 1440er Jahre die Legitimität des Basler Konzils verteidigte.⁷⁸ Sein Roermunder Mitbruder Dionysius van Rijkel (†1471), der in der Forschung lange Zeit unter die Konziliaristen gezählt wurde,⁷⁹ lieferte sich mit ihm einen wahren publizistischen Schlagabtausch. Auf drei Stellungnahmen Bartholomäus zugunsten des Basler Konzils entgegnete Dionysius mit drei umfassenden Streitschriften, in denen Grundüberzeugungen der Basler Ekklesiologie angegriffen werden.⁸⁰

⁷⁶ Mertens, Iacobus Carthusiensis (wie Anm. 75), 36–43 mit einer chronologischen Liste der nach 1443 entstandenen Werke, die vor allem Aspekte mystischer Theologie betreffen. Unklar ist die Zuschreibung einer Denkschrift für den Nürnberger Reichstag 1444; RTA XVII, 370–377. In die Kartäuserzeit könnte auch die ‚Disputatio pro utraque parte concilii Basiliensis‘ (Anfang 1443) gehören, in der Jakob den Plan eines „dritten Konzils“ erörtert; siehe Mertens, Iacobus Carthusiensis, 33f. Vgl. die Einschätzung bei Wünsch, Konziliarismus und Polen (wie Anm. 75), 83: „die weitere Entwicklung des Basler Konzils und der Konziliarismus scheinen ihn nicht mehr sonderlich interessiert zu haben.“

⁷⁷ Johannes Klapper, *Der Erfurter Kartäuser Johannes Hagen: Ein Reformtheologe des 15. Jahrhunderts*, 2 Bde., Leipzig 1960–1961, Bd. I, 119f.

⁷⁸ Antonius P.J. Meijknecht, Bartholomeus van Maastricht (†1446). Monnik en conciliarist. Met een inventarisatie van zijn nagelaten geschriften en een kritische uitgave van het traktaat ‚Victus modestia‘, Assen 1982; Joachim Vennebusch, Bartholomäus von Maastricht gegen Eugen IV. Stellungnahmen eines Konziliaristen während des Nürnberger Reichstags 1444, in: AHC 17 (1985), 209–230; Dirk Wassermann, Dionysius der Kartäuser. Einführung in Werk und Gedankenwelt (Analecta Cartusiana 133), Salzburg 1996, 205–207; Lundell, Bartholomeus van Maastricht (wie Anm. 4); Thomas Wünsch, Ein ‚Dritter Weg‘? Postkonziliarismus in den Traktaten des Petr Chelčický und des Bartholomäus von Maastricht um 1440, in: Jürgen Dendorfer/Claudia Märkl (Hgg.), *Nach dem Basler Konzil. Die Neuordnung der Kirche zwischen Konziliarismus und monarchischem Papat* (ca. 1450–1475), Berlin 2008, 19–43. – Eine weitere konziliaristische Stellungnahme Bartholomäus von Maastricht ist ediert bei Meuthen, *Acta Cusana* I,2 (wie Anm. 66), 325f., Nr. 474 (1441 März/April).

⁷⁹ So Paul de Vooght, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance. Le décret Haec Sancta Synodus* du 6 avril 1415, Paris 1965, 198; Black, *Council and commune* (wie Anm. 42), 24; Bligny, *Grande Chartreuse* (wie Anm. 5), 46; Stieber, *Pope Eugenius* (wie Anm. 4), 100. – Hermann Josef Sieben, *Traktate und Theorien zum Konzil vom Beginn des großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521)*, Frankfurt/M 1983, 52 sieht hingegen keine deutliche Parteinahme und eine Betonung der päpstlichen Gewalt.

⁸⁰ Die drei Texte bilden zusammen den ‚Tractatus de auctoritate summi pontificis et generalis concilii‘, ed. in: Dionysius Carthusiensis, *Opera omnia*, Bd. 36, Tournai 1908, 531–674. Vgl. Meijknecht, Bartholomeus van Maastricht (wie Anm. 78), 13–15; Vennebusch, Bartholomäus von Maastricht (wie Anm. 78), 210, 222; Tewes, *Kölner Universität* (wie Anm. 70), 159; Erich Meuthen, Nikolaus von Kues und Dionysius der Kartäuser, in: Ludwig Hagemann/ Reinhold Gleis (Hgg.), *En kai plethos. Einheit und Vielfalt. Festschrift Karl Bormann, Würzburg-Altenberge 1993*, 100–120,

Doch diese Traktate waren eben herausragende Einzelleistungen, die kaum als repräsentativ für größere Teile des Ordens verstanden werden dürfen. Das Generalkapitel wird bei seinen Obödienzentscheidungen sicher ekklesiologische Standpunkte berücksichtigt haben, hat aber darüber keine Aufzeichnungen hinterlassen. Eine mögliche Annäherung an die theoretische Fundierung der Obödienzpolitik der Kartäuser liefert eine Denkschrift des Bartolomäus von Maastricht an ein Generalkapitel.⁸¹ Diese vielleicht zum Generalkapitel 1442 verfassten Avisamenta fordern eine eindeutige und disziplinarisch durchgesetzte Positionierung zugunsten des Basler Konzils und greifen dabei die offenbar im Orden verbreiteten Argumentationsmuster an.⁸² Nach dieser Darstellung gründete der Verzicht auf jeglichen Obödienzzwang vor allem auf Ausführungen des im Orden hochverehrten und viel gelesenen Jean Gerson (†1429), der im Großen Schisma die französische Subtraktionspolitik mit einem unüberwindlichen Zweifel an den rechtlichen Positionen der verschiedenen Päpste verteidigte.⁸³ Wo die wissenschaftlich unwiderlegbare Wahrheit nicht ermittelbar sei, bleibe ein Ermessensraum für die Gewissensentscheidung des Einzelnen. Nachdem in jahrelangen Debatten die fähigsten Juristen und Theologen der gesamten Christenheit jedes nur denkbare Argument erwogen und dennoch zu keiner unanfechtbaren Lösung gekommen waren, setzte sich gerade diese Haltung auch auf den Reichstagsdebatten immer mehr durch und wurde zum Hauptargument für die kurfürstliche Neutralitätspolitik.⁸⁴ Die *perplexitas* der offensichtlich Unzugänglichkeit der Wahrheit öffnete den Weg für politische Erwägungen. Die Haltung der Kartäuser im Basler Schisma war also keineswegs von einem weltfremden Idealismus geprägt, sondern schöpfte pragmatisch den theologisch vorgegebenen Handlungsrahmen zum Wohle der Ordenseinheit aus.

hier 104f.; Wassermann, Dionysius der Kartäuser (wie Anm. 78), 202–226. Bei der Wassermann (206) noch unbekannten Schrift Bartolomäus' des Kartäusers, die Dionysius van Rijkel im dritten Buch seines Konzilstraktats angreift, dürfte es sich um den bei Wünsch, Dritter Weg (wie Anm. 78), 30f. in zwei Handschriften nachgewiesenen Traktat handeln.

⁸¹ Bartholomäus von Maastricht, Avisamenta missa ad capitulum generale, ed. Lundell, Bartholomeus van Maastricht (wie Anm. 4), 269–274.

⁸² Zur Datierung siehe Lundell, Bartholomeus van Maastricht (wie Anm. 4), 251, 258f.

⁸³ Ebd. 271: *quod ipsi non sunt certi de veritate alicuius partis, hinc ipsi estimant quod cum bona consciencia possunt tenere cum una parte, scilicet Eugenii, cum qua tenet eorum dyocesanus in cuius dyocesi ipsi resident, eo quod habeant ignoranciam invincibilem de veritate alterius partis, puta concilii generalis Basiliensis et Felicis etc.* Zitiert wird ausdrücklich Jean Gerson, De modo se habendi tempore schismatis, ed. Palémon Glorieux: Oeuvres complètes, Bd. VI: L'oeuvre ecclésiologique, Paris u. a. 1965, 29–34, hier 30f. Zum Einfluss der Schriften Gersons auf den Kartäuserorden vgl. Brian Patrick McGuire, Loving the Holy Order: Jean Gerson and the Carthusians, in: Die Kartäuser und ihre Welt: Kontakte und gegenseitige Einflüsse, 3 Bde. (Analecta Cartusiana 62,1–3), Salzburg 1993, Bd. I, 100–139.

⁸⁴ RTA XIII 218,5, Nr. 130. Vgl. Helmuth, Basler Konzil (wie Anm. 4), 290 Anm. 439 mit weiteren Nachweisen zur Verwendung des Begriffs ‚perplexitas‘. Zur Neutralitätspolitik auch Stieber, Pope Eugenius (wie Anm. 4), 132–155. Mit einer ähnlichen Argumentation verteidigt Thomas Ebendorfer 1441 den Plan eines ‚dritten Konzils‘; RTA XV, Nr. 354, 800–848, hier 802f.

4. Schluss

Das in der Forschung bislang dominierende Bild eines vom Reformidealismus getriebenen Kartäuserordens, der das Basler Konzil auch dann noch vorbehaltlos unterstützt habe, als der größte Teil der europäischen Fürsten sich vom Konzil distanziert hatte, ist bei genauerem Hinsehen nicht haltbar. Allenfalls in den ersten Monaten des Konzils wirkten mehrere Kartäuser aktiv an der Konzilsbürokratie und -diplomatie mit. In den folgenden Jahren standen das Mutterkloster und einige süddeutsche Kartäuser zwar weiterhin dem Basler Konzil nahe und erreichten 1440 sogar einen offiziellen Übertritt in die Obödienz Felix' V., wobei freilich stets auf eine ordensweite Verpflichtung zur Obödienzerklärung verzichtet wurde. Letztlich scheiterte die konzilfreundliche Politik am Widerstand der italienischen Kartäuser und an der Furcht vor einem erneuten Ordensschisma. Ab 1442 kehrte das Generalkapitel in die eugenianische Obödienz zurück, wobei aber einzelne Kartäuser, darunter auch die Grande Chartreuse selbst, weiterhin Felix V. anerkannten. Ein besonderes publizistisches Engagement für den Basler Konziliarismus ist lediglich bei einzelnen Kartäusern zu beobachten. Die eindeutige Parteinahme eines Bartolomäus von Maastricht war nicht repräsentativ für die Haltung des gesamten Ordens, widersprach ihr aber auch nicht. Denn der Kartäuserorden verfolgte zwar keine offizielle Neutralitätspolitik wie die deutschen Kurfürsten, zwang seine Mitglieder aber auch nicht zur Übernahme der im Generalkapitel getroffenen Obödienzentscheidung.

Abstract

Based on the official Declaration of Obedience solemnly celebrated in May, 1440, scholars have generally supposed that the Carthusian Order supported the Council of Basel and the Conciliar pope Felix V without any reservation and for the full duration of the synod. However, the General Chapter's liturgical directives of intercession and commemoration make it clear that the Order – in spite of a significant sympathy on the part of many Carthusians for the reform projects of the Council, as well as the geographical location of the Grande Chartreuse on Savoy territory – left the decision open to its individual members while ultimately returning in silence to obedience to Eugenius IV. One aim of this pragmatic policy, which had the effect of preventing a renewed schism within the Order, was to allow individual members to take ecclesiological positions for or against the Council. This explains how Bartholomeus of Maastricht, for example, could take a pro-Conciliarist position, although it was not representative of the attitude of the Order as a whole.

Ein Atheist auf der Kanzel? Die Kontroverse um Albert Kalthoffs Beitritt zum Deutschen Monistenbund

Thomas Auwärter

I.

Pastor Albert Kalthoff war eine schillernde Figur des Bremer Kirchenlebens um 1900 und gleichzeitig ein Exempel der wechselvollen Kirchengeschichte Bremens. Die Strahlkraft seiner Persönlichkeit reichte allerdings weit über Bremen hinaus. Er war 1850 im pietistischen Wuppertal, in Barmen, geboren worden. Nach einem Studium der evangelischen Theologie in Berlin trat er mit 25 Jahren seine erste Pfarrstelle in Brandenburg an und wurde dem dortigen Kirchenregiment sogleich zum Ärgernis. 1878 leitete man gegen ihn ein Disziplinarverfahren wegen „strafbaren Trotzes“ gegen die Weisungen der Kirchenobrigkeit ein, das mit seiner Amtsenthebung in Preußen endete. Nach langen Wanderjahren, während derer er sich unter anderem als Prediger unter freiem Himmel oder in öffentlichen Sälen durchschlug, gelang ihm der Wiedereinstieg in ein Pfarramt, zunächst in der Schweiz, dann in Bremen, wo er bis zu seinem Tod im Jahr 1906 als Pastor an der St. Martini-Kirche wirkte.¹

¹ Vgl. zur Person und Biographie Kalthoffs: Friedrich Steudel, Art. Albert Kalthoff, in: Das Freie Wort. Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens, 6. Jg, Nr. 6, (2. Juniheft 1906), 227–233; ders., Biographische Einleitung des Herausgebers, in: Albert Kalthoff, Zukunftsideale. Nachgelassene Predigten mit einer Lebensskizze von Friedrich Steudel, Jena 1907; Julius Burgraf, Nach Kalthoffs Tode, in: ders., Was nun? Aus der kirchlichen Bewegung und wider den kirchlichen Radikalismus in Bremen, Gießen 1906, 30–54; Otto Veeck, Art. Kalthoff, in: Historische Gesellschaft des Künstlervereins (Hg.), Bremische Biographie des neunzehnten Jahrhunderts, Bremen 1912, 241–247; Hans Windisch, Art. Kalthoff, in: RGG¹ 3 (1912), Sp. 891–893; Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, 67; ders., Art. Kalthoff, in: RGG⁴ 4 (2008), Sp. 757; Johannes Abresch, *Enfant terrible im Talar. Albert Kalthoff (1850–1906)*, in: Geschichte in Wuppertal 5 (1996), 18–51; Horst Kalthoff, *Eine Jugend in Bremen und Hamburg 1926–1956*, Bremen 2001, 10–15. Vgl. weiterhin Thomas Auwärter, *Albert Kalthoff. Ein Bremer Pastor im Übergangsfeld von linkem Reform-Protestantismus und freigeistiger Bewegung*, in: ZRGG 62 (2010), 28–51. Vgl. ebd. auch zu Einschätzungen Kalthoffs in der zeitgenössischen Presse und in der Forschungsliteratur, die über die in der vorliegenden Arbeit thematisierten Aspekte hinausgehen.

Im Fokus meines Aufsatzes steht eine Episode aus dem letzten Lebensjahr Kalthoffs: sein öffentliches Eintreten für den Monismus, das durch die Übernahme des Vorsitzes im *Deutschen Monistenbund* dokumentiert wird. Der Monistenbund verfolgte unter dem maßgeblichen Einfluss Ernst Haeckels das Ziel, „für eine einheitliche, auf Naturerkenntnis gegründete Welt- und Lebensanschauung [zu] wirken, ihre Anhänger [zu] sammeln und in Verbindung [zu] setzen.“² Der Haeckelsche Monismus ging von der „Wesenseinheit alles Seins“ aus und lehnte die Vorstellung von „außer- oder überweltlichen Wesen oder Kräften“ ab. „Die alte dualistische Ansicht, dass die Gegenüberstellung von Gott und Welt, Geist und Natur, Seele und Leib, Kraft und Stoff, wirklichen Gegensätzen entspräche“, lehnte er ab.³ Mit diesen Grundsätzen wies sich der Monistenbund in den Augen vieler Zeitgenossen als kirchenkritische Kampforganisation aus.

Über die Motive, die Kalthoff bewegten, den Vorsitz des Monistenbundes zu übernehmen, habe ich bereits an anderer Stelle etwas gesagt.⁴ Seiner Entscheidung ging ein sich über einen längeren Zeitraum erstreckender Prozess der Annäherung an die Freigeistige Bewegung voraus. Möglicherweise verstärkten Enttäuschungen über einen missglückten Versuch der Zusammenarbeit des Bremer *Goethebundes* mit dem revisionistischen Flügel der SPD diesen Annäherungsprozess.⁵ Kalthoff hoffte, – das dürfen wir nicht übersehen, wenn wir uns fragen, wie er als amtierender Pastor ausgerechnet den Vorsitz des Monistenbundes übernehmen konnte, – die kirchen- und religionskritischen Tendenzen führender Monisten in religionsreformerische Bahnen umlenken zu können.⁶ Es ging also nicht schlicht um eine Annäherung christlicher Positionen an eine naturwissenschaftliche Weltdeutung.

Von den meisten bekennenden Protestanten und Katholiken wurde die neue monistische Weltanschauung gleichwohl als ein schwerer und beunruhigender Angriff auf das Christentum empfunden – und natürlich erst recht das Eintreten eines evangelischen Pastors für dieselbe. Kalthoff hatte sich mit diesem Schritt zu einem der exponiertesten Vertreter der Freigeistigen Bewegung in Bremen und darüber hinaus gemacht und war damit quasi zum kirchlichen Amtsträger und Konkurrenten des Protestantismus in Personalunion geworden. In diesem Umstand ist auch der Grund dafür zu suchen, dass Kalthoffs Zeitgenossen im Hinblick auf seine religiöse

² Blätter des Deutschen Monistenbundes, Nr. 1 (Juli 1906), 12.

³ Blätter des Deutschen Monistenbundes, Nr. 1 (Juli 1906), 7.

⁴ Vgl. Auwärter, Albert Kalthoff (wie Anm. 1), 41, 43–48.

⁵ Ebd. 42f. Dies muss jedoch Spekulation bleiben.

⁶ Ebd. 45–48. Vgl. zusätzlich: Otto Hartwich, Zur Verständigung über kirchlichen Radikalismus, in: Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche, 1. Jahrgang 1906/7, 1. Heft, 14–39, hier 18: Kalthoff hatte vor, „Haeckels materialistischen Monismus im Monistenbunde selber allmählich in einen religiösen Monismus umzugestalten [...]. Dies wurde noch zu Kalthoffs Lebzeiten hier in Bremen in einer literarischen Gesellschaft im Frühling d. J. durch einen der radikalen Pastoren unter einem Ausfall auf die ‚Flachheit des Haeckelschen Monismus‘ zum großen Erstaunen aller Anwesenden öffentlich ausgesprochen.“ Nebenbei sei hier noch bemerkt, dass eine genaue Analyse der Werke Kalthoffs zeigen wird, dass dieser viele Auffassungen des Monistenbundes, etwa in der Frage des Antisemitismus und der Eugenik, nicht teilte.

Entwicklung vom „Bremer Radikalismus“ sprachen.⁷ Exzeptionell erschienen den Zeitgenossen die Bremer kirchlichen Verhältnisse, weil man hier „den Feind im eigenen Lager“ zu haben glaubte. Zudem hatte Kalthoff mit den Pastoren Friedrich Steudel und Oscar Mauritz zwei weitere „radikale“ Reformchristen als Mitstreiter in Bremen gewonnen. Die kleine Bewegung trug das gesellschafts- und religionskritische Erbe des Vormärz weiter, verstand sich aber in erster Linie als *kirchliche* Reformbewegung und zeichnete sich durch eine kompromisslose Bereitschaft zur Transformation traditionell christlicher Vorstellungen – dazu gehörte etwa die Bestreitung einer besonderen Bedeutung des historischen Jesus für Kirche und Glaube – sowie eine Frontstellung gegenüber hierarchischen Organisationsstrukturen in der Kirche aus.

Der Begriff „Bremer Radikalismus“ stammt aus dem liberalkirchlichen Umfeld und bezieht sich somit primär auf die Ablehnung kirchlicher – und nicht etwa bürgerlicher – Normen. Es wäre auch eine Fehleinschätzung, Kalthoff als radikalen Bürger einzustufen. Auch seine kirchenkritischsten Predigten richteten sich an ein liberales bis linksliberales, aber eben immer noch bürgerliches Publikum, das grundsätzlich in die wilhelminische Gesellschaft integriert war.

Um besser zu verstehen, auf welche Form von Radikalität der Begriff anspielt, müssen wir zwischen den Formen des Umgangs mit innerkirchlichen Gegnern im konservativ-kirchlichen und im liberal-kirchlichen Lager unterscheiden. Im liberalen Lager wurde innerkirchliche Kritik in bestimmten Grenzen toleriert. Das galt ebenso für die Annäherung an die moderne biologisch-naturwissenschaftliche Weltansicht.⁸ Im konservativen Lager konnte hingegen in ein und demselben Fall der Abweichung von kirchlichen Lehrmeinungen ein Lehrzuchtverfahren gegen den Abweichler auf den Weg gebracht werden. Mit Blick auf die Provenienz des Begriffes „Bremer Radikalismus“ kann also gesagt werden, dass dieser auf die radikale Überbietung liberalprotestantischer Positionen zielte. Kalthoff überschritt mit anderen Worten eine Grenze, bis zu der er zumindest von seinen liberalen Kollegen noch toleriert worden wäre. Seine Radikalität bestand vor allem darin, dass er den Erwartungen vieler Kollegen, sein Predigeramt aufzugeben, nicht entgegenkam, nachdem seine Annäherung an die freireligiöse Bewegung sich immer deutlicher abzeichnete.⁹ Das

⁷ Vgl. zur Genese des Begriffes: Hans-Walter Krumwiede, *Kirchengeschichte Niedersachsens*, Göttingen 1996, 390f. sowie Andreas Schulz, *Vormundschaft und Protektion. Eliten und Bürger in Bremen 1750–1880*, München 2002, 375. Vgl. zur zeitgenössischen Diskussion vor allem: Arthur Titius, *Der Bremer Radikalismus*. Vortrag in der Versammlung der Freunde der christlichen Welt zu Marburg am 10. Oktober 1907, Tübingen 1908.

⁸ Beispiele für solche Schriften von Theologen waren: Rudolf Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, Tübingen 1904 und Arthur Titius, *Religion und Naturwissenschaft. Eine Antwort an Prof. Ladenburg*, Tübingen 1904. Auf diese Schriften und die damit verbundenen Konsequenzen für die Entwicklung des protestantischen Glaubens soll in einer anderen, Kalthoffs religiöser Weltansicht gewidmeten Arbeit näher eingegangen werden.

⁹ Für diese liberale Richtung der Kritik standen in Bremen die von Julius Burggraf begründeten und herausgegebenen *Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche* – nach eigenem Bekunden „in erster Linie ein polemisch-apologetisches Organ der freigesinnten Theologie“, dessen Gegner die Bremer radikalen Pastoren waren (*Grund, Zweck und Richtung unseres Werkes*, 1. Jahrgang 1906/7 Heft 1., 2–13, hier 6f.; vgl. ebd. Otto Hartwich, *Zur Verständigung über kirchlichen Radikalismus*, 14–39).

unterschied seinen „Fall“ auch von den bekannten „Fällen“ Carl Jatho (Köln zwischen 1906 und 1911) und Gottfried Traub (Dortmund 1911), die beide zwar wie Kalthoff religionsreformerisch und kirchenkritisch wirkten und als Symbolfiguren einer Bewegung des freien Protestantismus im Rheinland und in Westfalen galten, aber eben nicht *aktiv* in der freireligiösen Bewegung mitwirkten. Die Sympathie und Unterstützung für die beiden war und blieb in liberalprotestantischen Kreisen groß. Traub übernahm nach seiner Amtsentlassung als Pastor eine wichtige Funktion im Präsidium des *Protestantenvereins*, der in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit trotz der in ihm vertretenen liberalen Tendenzen mit einiger Selbstverständlichkeit – auch von seinen Kritikern – als christliche Organisation eingestuft wurde. Der Monistenbund galt hingegen, es wurde bereits gesagt, weit eher als eine *gegen das Christentum* gerichtete atheistische Kampforganisation.

So nimmt es nicht wunder, dass sich im Jahr 1906 viele Vertreter der evangelischen Kirche Bremens wie auf einer öffentlichen Bühne fühlten, auf der das Verhältnis von protestantischem Christentum auf der einen sowie freier Religion und Weltanschauung auf der anderen Seite stellvertretend für das gesamte Deutsche Reich bestimmt wurde. Es mehrten sich die besorgten Stimmen innerhalb, aber auch außerhalb Bremens. Der Bremer Theologe Julius Burggraf zitierte 1906 in einem Aufsatz in Martin Rades *Christlicher Welt* eine solche Stimme: „Es sieht fast so aus [...], als sollte die Zukunft der evangelischen Kirche, ihr Sein oder Nichtsein, wenigstens, ob sie bleiben werde, was sie ist, oder etwas gänzlich anderes werde, dem Prinzip nach in der kleinen Landeskirche der Weserstadt entschieden werden.“¹⁰ Martin Rade selbst, der noch Anfang 1905 über den Martini-Pastor an Adolf Harnack schrieb: „Kalthoff soll man ruhig sich austoben lassen“¹¹, zeigte sich eineinhalb Jahre später über die Vorgänge im Bremer Kirchenleben alarmiert: „[A]uf die Zustände in Bremen schauen alle kirchlich Interessierten, Katholiken eingeschlossen, mit wachsender Spannung. Ist dies das Ende eines freien Protestantismus? [...] Kurz, diese Auseinandersetzungen und Entwicklungen jetzt in Bremen sind vielleicht der wichtigste Prozess, den der deutsche Protestantismus soeben erlebt [...]“¹²

In der Tat gehören die „Auseinandersetzungen“ in Bremen in eine Reihe von Stellvertreterkonflikten in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg, in denen die Belastbarkeit des Protestantismus durch alternative Weltdeutungsmodelle gleichsam getestet wurde. Aus einer spezielleren religions- und wissenschaftsgeschichtlichen Perspektive betrachtet, gehört der Fall in eine Phase der konfligierenden Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaften und Christentum, als deren Beginn ca. das Jahr 1890 angegeben werden kann. Seit der letzten Dekade des 19. Jahrhunderts war es für Naturwissenschaftler leichter geworden, ihre häufig christentums- und religionskritischen Auffassungen, ohne Scheu vor beruflichen und privaten Repressionen, auch in der Öffentlichkeit und nicht mehr bloß als Privatmeinung zu vertreten. Ein

¹⁰ Auf vulkanischem Boden, in: Die christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände, 20. Jahrgang, Nr. 16 (19.4.1906), Sp. 361–366, hier Sp. 361.

¹¹ Brief vom 15.2.1905, in: Johanna Jantsch (Hg.), Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade. Theologie auf dem öffentlichen Markt, Berlin–New York 1996, Nr. 386.

¹² Nach Kalthoffs Tode, in: Die christliche Welt (wie Anm. 10), Nr. 31 (2.8.1906), Sp. 733–736, hier Sp. 735f.

prominentes Beispiel und ein Vorreiter dieser neuen Tendenz war eben Ernst Haeckel. Er setzte sich erstmals 1863 auf der Naturforscherversammlung in Stettin kritisch mit den Glaubensansichten der Kirchen auseinander und war schon zu diesem Zeitpunkt nicht bereit, seine Ansichten nur im kleinen Kreis der Fachkollegen zu erörtern. Damit war er allerdings 1863 noch eine Ausnahme. Spätestens in seiner *Altenburger Rede* von 1892 aber formulierte er seinen Monismus nicht mehr nur als „Privatansicht“, sondern, stellvertretend für alle „denkenden“ Naturwissenschaftler wie er meinte, als öffentliche Stellungnahme der „modernen Naturwissenschaft am Schlusse des 19. Jahrhunderts“ zu weltanschaulichen Fragen, und trat damit in den ‚Kampf um eine neue Leitkultur‘ ein.¹³ Seine gleichermaßen naturwissenschaftliche und ideologische Kritik an den Kirchen, wie er sie in seinen *Welträtseln* von 1899 übte, brachte die Vertreter christlicher Positionen in der Öffentlichkeit erstmals eindeutig in die Defensive. Die Auflagenhöhe dieses Werkes überstieg bei weitem die aller populären Schriften, welche traditionell christliche Standpunkte verteidigen wollten.¹⁴

Bezeichnend für diese Epoche ist aber auch, dass Religionsfragen nun, vielleicht erstmals überhaupt in Deutschland, unter Beteiligung von Naturwissenschaftlern in der breiten Öffentlichkeit thematisiert wurden. Ereignisse wie die Bremer Kontroverse um den Monistenbund bezeichnen die religions- und kulturhistorische Scheidegrenze zwischen einem rationalistisch-mechanistischen, generell religions- und metaphysikfeindlichen Materialismus, wie er für die fünfziger bis achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts typisch gewesen war – Beispiele waren Ludwig Büchners auf-lagenstarkes Werk *Kraft und Stoff* (1860) sowie die Schriften von Karl Vogt und Jakob Moleschott – und einem neu erwachten, auch naturwissenschaftlich begründeten Interesse an der Etablierung alternativer Religions- und Weltanschauungsentwürfe in der Öffentlichkeit. Dieser Wandel wurde angestoßen oder zumindest begleitet von einem allgemeineren und umfassenderen Interesse an Religion, das von einer facettenreichen bürgerlichen Lebensreformbewegung getragen wurde. Die das Verhältnis von Naturwissenschaften und Christentum betreffende und als Teil dieses

¹³ Vgl. Ernst Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (= Gemeinverständliche Werke. Band 3, Leipzig und Berlin [o. J.]), 410. Das vollständige Zitat lautet: „Meine Gegner tun mir übrigens viel zu viel Ehre an, wenn sie immer den Monismus, wie ich ihn 1892 in meiner Altenburger Rede entworfen und in den Welträtseln ausgeführt habe, als Privatansicht meiner Person behandeln. Derselbe ist vielmehr der Ausdruck der klaren einheitlichen Weltanschauung der modernen Naturwissenschaft am Schlusse des 19. Jahrhunderts. Was ich hier als mein persönliches Bekenntnis formuliert habe, das ist in derselben (– oder in einer sehr ähnlichen –) Form die Innerste Überzeugung der großen Mehrzahl der denkenden modernen Naturforscher – wohlverstanden der denkenden!“ Zu Haeckels Positionierung gegenüber seinen Naturwissenschaftlerkollegen seit 1863 vgl. jetzt auch Tilman Matthias Schröder, *Naturwissenschaften und Protestantismus im Deutschen Kaiserreich. Die Versammlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte und ihre Bedeutung für die Evangelische Theologie*, Stuttgart 2008, 124–144, bes. 129 ff.

¹⁴ Zur dieser Phase der Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und Naturwissenschaften vgl. Jochen-Christoph Kaiser, *Christlicher Glaube und Naturwissenschaften: Der Keplerbund*, in: *Jahrbuch für europäische Wissenskulturr / Yearbook for European Culture of Science*, 3. (2007) [realiter 2008], 241–256. Als einen ‚Kampf um die neue Leitkultur des Zeitalters‘ bezeichnet der Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Nowak die Zeitspanne von ca. 1890 bis 1914.

größeren Prozesses zu verstehende Diskussion wurde in dieser Phase allerdings sowohl von den beteiligten christlichen Verbänden und Vereinen als auch von Seiten der Naturwissenschaftler vornehmlich polemisch geführt. Erst gegen Ende des Kaiserreichs wuchs auf der Seite christlicher Vereine und Verbände das Bemühen, die Konfrontation zwischen Wissenschaften und Christentum durch ernsthafte Auseinandersetzungen mit naturwissenschaftlichen Sachthemen zu entschärfen, nachdem mit der Generation prominenter Physiker wie Einstein, Planck und Heisenberg Religion und Glaube nicht mehr – wie noch eine Generation vorher – grundsätzlich als durch naturwissenschaftliches Denken überholte Weltdeutungsansätze verstanden wurden.¹⁵ Doch war dies in der hier in Rede stehenden Phase noch Zukunft. Haeckels Monismus der vorhergehenden polemischen Phase nimmt in den Naturwissenschaften eine Randstellung ein und ist – im Unterschied zur neuen Haltung der „regulären“ Naturwissenschaften: gleichzeitige Anerkennung der Existenzmöglichkeit einer metaphysischen neben der empirischen Welt *und* Erklärung der Unzuständigkeit für diese Weltdimension – wohl angemessen im Kontext des seit ca. 1890 wiedererwachten allgemeinen bildungsbürgerlichen kritischen Interesses an Religion zu verstehen. Dass christliche Kirchen, Vereine und Verbände sich in dieser Zeit noch mit einiger Selbstverständlichkeit – entgegen der Tendenz zur Pluralisierung des Meinungsspektrums und der spürbar werdenden Ausrichtung der gesellschaftlichen ‚Sinnproduktion‘ nach Marktgesetzen – als alleinzuständige gesellschaftliche Instanz für Werte verstanden und mit gleichem Öffentlichkeitswillen auftretende alternative Instanzen gesellschaftlicher Werteproduktion nicht als gleichberechtigte Gesprächspartner akzeptierten, trug nicht gerade zum Abbau der Konfrontation bei. Kalthoffs Eintreten für die Ziele des Monistenbundes, zumal im Rahmen einer solchen alternativen Organisation, war insofern ein Unikum.

In diesem Punkt berührte sich das konfliktreiche Ringen um eine moderne Leitkultur unmittelbar mit einem Aspekt der zeitgenössischen Wertediskussion, nämlich den weit verbreiteten latenten Annahmen über den Zusammenhang der gesellschaftlichen Integration und der Verankerung religiöser Grundwerte im kulturellen Bewusstsein. Die kultur- und religionswissenschaftliche Analyse des „Falles“ Kalthoff ermöglicht es, die Wechselbeziehung von Religion und religiös motivierten Debatten mit gesellschaftlichen Grundproblemen wie Wirtschaft, Politik, Administration und Recht zu untersuchen. Als individuelle Gottesbeziehung ist sie im kulturellen Bewusstsein diesen Problemen nachgeordnet. Religion ist in diesem Sinne für das Individuum im Vergleich mit den „wirklich wichtigen Problemen“ eine Nebensache. Soweit sich die Religion allerdings ideologisch auf den Staat oder die Nation bezieht, ist ihre positionelle Nachrangigkeit in der Matrix gesellschaftlicher Teilsystembeziehungen sehr viel schwächer ausgeprägt.¹⁶ Religion gilt in dieser Beziehung als Garant sozialmoralischer Stabilität des Gemeinwesens. Umgekehrt sieht der „gesunde

¹⁵ Vgl. Kaiser, *Christlicher Glaube* (wie Anm. 14), 255. Vgl. auch T. Schröder, *Naturwissenschaften und Protestantismus* (wie Anm. 13).

¹⁶ Zu der hierbei zugrunde gelegten kulturellen Grundproblemsyntax und der Positionalität der Religion innerhalb derselben: Hermann Schulz, *Symbolic Representation as Simulation. Cultural Correlates of Religious Consciousness*, unveröffentlichtes Manuskript, 2008 und ders., *Stammesreligionen. Zur Kreativität des kulturellen Bewusstseins*, Stuttgart u. a. 1993, 220–227.

Menschenverstand‘ die allgemeine Wertegemeinschaft bei einem generellen Verlust der Religion vom Zusammenbruch bedroht. In paradoxer Weise können Individuen, die privat der Religion eher skeptisch gegenüberstehen, dennoch einen gefühlten allgemeinen Niedergang religiöser Werte in der Gesellschaft bedauern. Eine solche Situation war für das Deutschland der Kaiserzeit charakteristisch – und stellte gleichsam die Kehrseite des neuen Phänomens öffentlich zur Schau gestellten Agnostizismus und Atheismus dar.¹⁷ So war es gewiss keine „Heuchelei“, wie Fritz Mauthner in seiner Darstellung des Atheismus und seiner Geschichte zu Recht meint, wenn etwa der Reichskanzler Bismarck als Privatperson nicht an ein Jenseits glaubte und gleichzeitig als treuer Diener seines Kaisers die Notwendigkeit einer „Staatsreligion“ anerkannte.¹⁸ Aus Gründen des Zusammenhaltes der Gesellschaft müsse ‚dem Volk die Religion erhalten bleiben.‘ Atheisten waren aus dieser Perspektive betrachtet eine Gefahr für den Fortbestand der Gesellschaft. So hatte sich selbst der rein naturwissenschaftliche Darwinismus in jener Zeit gegen den Vorwurf zu erwehren, eine potentielle Gefährdung der bestehenden Gesellschaftsordnung darzustellen. Der bekannte Mediziner und Abgeordnete für die *Freisinnige Partei*, Rudolf Virchow, warnte vor der politischen Gefährlichkeit des Darwinismus. Er spielte damit auf den ‚Irrtum‘ an, dem in Frankreich die Denker der Pariser Kommune aufgesessen seien, dass sich ein Staat ohne Lenkung von oben, quasi evolutionär entwickeln könne. Solches Denken könne in Kreisen der Sozialisten aus einer halbverdauten Interpretation der darwinistischen Abstammungslehre erwachsen.¹⁹ Dieses Urteil hat um so mehr Gewicht, als Virchow ein Gegner der protestantischen Orthodoxie war, in diesem Punkt aber, ob gewollt oder ungewollt mit ihr übereinstimmte. Die sich auf den Darwinismus berufende Monistenbewegung war damit auch in den Augen vieler kirchenkritischer Bürger in ein Zwielicht gerückt.

Durch die Analyse des „Falles“ Kalthoff werden darüber hinaus mit der vorliegenden Studie Einblicke in die für Deutschland einmalige Religionspolitik des Bremer Senats gewährt. Zunächst sollen die Ereignisse dargestellt werden, die die Affäre um Kalthoff begleiteten.

¹⁷ Vgl. zum religionstheoretischen Hintergrund: Thomas Auwärter, *Spiritualität um 1900. Historisch-epistemologische Untersuchungen der protestantischen Pneumatologie der Religionsgeschichtlichen Schule*, Bremen 2006, URN (NBN): urn:nbn:de:gbv:46-diss000106816, 232–243 u.ö.

¹⁸ Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, 4. Bde., Stuttgart–Berlin 1923, 304 i. V. m. 303, 309. Vgl. ebd. 309 auch das Beispiel des Philosophen Eduard Zeller.

¹⁹ Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat, Rede, gehalten in der dritten Sitzung der fünfzigsten Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu München am 22. September 1877, Berlin 1877, 12, vgl. 5. Zu gesellschaftlichen Gefahren, die man im Darwinismus witterte vgl. auch Frank Simon-Ritz, *Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland*, Gütersloh 1997, 39. Vgl. auch Schröder, *Naturwissenschaften und Protestantismus* (wie Anm. 13), 131, 137f.

II.

Wenige Tage nach dem Tod Albert Kalthoffs am 11.5.1906 löste die Veröffentlichung einer Eingabe, die von einer den meisten Bremern wohl unbekannten kirchlichen Institution stammte, ein Gewitter der Polemik aus, dessen Donnerschläge noch längere Zeit nachhallten.

Was war geschehen? In Bremen gab es das ‚geistliche Ministerium‘, ein kirchliches Beratungsgremium, das sich aus zwölf Pastoren der stadtbremischen Gemeinden zusammensetzte und das seiner ursprünglichen Intention nach, den Senat bei religionspolitischen Entscheidungen unterstützen sollte. 1906 besaß dieses Gremium als solches nur noch wenig Einfluss. Das hing mit religionspolitischen Weichenstellungen des Senats im 19. Jahrhundert zusammen. Der Senat, genauer die Senatskommission für kirchliche Angelegenheiten, besaß formell zwar das so genannte ‚Episkopalrecht‘, das Interventionsrecht in die Angelegenheiten der Kirchengemeinden, doch in Religionsfragen hielt er seit dem 19. Jahrhundert an dem Grundsatz der Nichteinmischung in die Belange der Gemeinden fest – soweit er nicht von diesen selbst, etwa im Fall einer Beschwerde über einen Pastor, zur Einmischung aufgefordert wurde. Solche Fälle kamen vor, 1905 etwa wurden Taufen des Dompastors Oscar Mauritz für ungültig erklärt. Das war, im Vergleich mit der Praxis anderer deutscher Staaten, eine sehr moderate Form der Ausübung der staatlichen Religionsaufsicht. In Preußen, Baden oder Württemberg etwa waren disziplinarische Maßnahmen bis hin zur Amtsenthebung eines Pastors nicht unüblich. In Bremen war letzteres im ganzen 19. Jahrhundert nur in einem einzigen Fall vorgekommen, in dem die politische Betätigung eines Pastors den Machtinteressen des Senates zuwiderlief. Grundsätzlich brauchte der Senat das ‚geistliche Ministerium‘ nun nicht mehr als beratende, Gutachten erstellende Behörde für seine religionspolitischen Entscheidungen, besonders eben nicht in disziplinarischen Fragen. Das machte das Ministerium um so überflüssiger, was freilich den Mitgliedern, aus denen es sich in der Zeit um 1900 zusammensetzte, selbst nur zu bewusst war. Der Pastor Otto Veeck, er gehörte selbst zu den Ministerialen, hat den Niedergang dieser altbremischen Institution dokumentiert und kommentiert.²⁰ Hinzu kam eine Spaltung des Gremiums in zwei theologische Lager: ein traditionsbewahrendes (positives) und ein kirchlich-liberales. Beide Lager trugen ihre Gegnerschaft immer wieder in das Ministerium hinein.

Auch Kalthoff gehörte als Hauptpastor an St. Martini nach alter Tradition diesem Gremium an. Er hatte schon manchen Streit mit seinen Kollegen gehabt, aber als er 1906 den Vorsitz des *Deutschen Monistenbundes* übernommen hatte, kam es zur Eskalation. Die der positiven, bibel- und dogmentreuen Richtung angehörenden sieben Mitglieder des Ministeriums fühlten sich zum Handeln genötigt und bewirkten gegen ihre liberalen Kollegen einen Majoritätsbeschluss, der ihr Vorgehen gegen

²⁰ Geschichte der Reformierten Kirche Bremens. Im Auftrage des Ministeriums der stadtbremischen Pfarrkirchen bearbeitet von Dr. phil Otto Veeck, Bremen 1909. Zum Obigen: 140, 157f., 186f. Zur Bremer Kirchengeschichte dieser Epoche vgl. auch Karl H. Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800–1918, in: Andreas Röpke (Hg.), Bremische Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, Bremen 1994, 15–173, hier 91.

Kalthoff formal legitimierte. Es kam ein Prozess in Gang, den man in der Literatur über Kalthoff als „Amtsenthebungsverfahren“ verstanden hat.²¹ Eine Beschwerde aus seiner eigenen St. Martini-Gemeinde über Kalthoff lag nicht vor. Es handelte sich also um eine Auseinandersetzung unter Pastoren. Es war geplant, die Eingabe des Ministeriums an den Senat weiterzuleiten. Aufgrund des Todes von Kalthoffs kam es aber dazu nicht mehr.

Zu einer Affäre wurde die Angelegenheit, als eine größere Öffentlichkeit von der „Aktion des hiesigen geistlichen Ministeriums gegen Kalthoff“ – so der Titel des Leitartikels der *Bremer Nachrichten* vom 18.5.1906 – zu hören bekam. Schon einen Tag vorher hatte die *Weser-Zeitung* in derselben Sache einen Artikel herausgebracht.²² Aus diesen beiden Artikeln kennen wir den Wortlaut der Beschwerde gegen Kalthoff. Der Originaltext sowie die Protokolle der Sitzungen des geistlichen Ministeriums, die eigentlich im Bremer Staatsarchiv unter den „Acta Venerandi Ministerii“ archiviert sein sollten, sind verschollen. So müssen wir uns mit den beiden Zeitungsartikeln begnügen. Aus ihnen geht hervor, dass die Mitglieder des Ministeriums Kalthoffs Präsidentenfunktion im Monistenbund „als eine mit den bestehenden Ordnungen des Ministeriums in unerträglichem Widerspruch stehende Tatsache“ erachteten. „Dass ein Vertreter und Verkündiger dieses modernen Monismus mit seinem theoretischen und praktischen Gegensatz gegen alle Grundlagen des Protestantismus und der evangelischen Kirche zugleich auch Mitglied ven. ministerii zu Bremen ist, steht mit den von allen Mitgliedern desselben ausdrücklich anerkannten und anzuerkennenden leges ... im offenbaren Widerspruch.“ Insbesondere sei es „gänzlich unzulässig und unerträglich, dass ein öffentlicher Vertreter des Monismus als Direktor dem Ministerium vorsitzt“ und Amtshandlungen für dieses vollzieht. „So beantragen die Unterzeichneten 1) ven. min. wolle die Erklärung abgeben, dass es mit der bestehenden gesetzlichen Ordnung ven. min. in prinzipiell und praktisch gleich unerträglichem Widerspruch steht, wenn ein Ministeriale, zumal ein ev. zum Direktorat berufener, öffentlich für den Monismus eintritt; 2) ven. min. wolle diese Erklärung nebst der Anlage einem hohen Senat ... mit der Bitte unterbreiten, die geltenden, aber jetzt verletzten Ordnungen ven. min. zu schützen.“ Nicht die Amtsenthebung *als Prediger von St. Martini* strebte das Ministerium an, sondern „nur“ Kalthoffs Ausschluss aus demselben. Aber ein Laie musste schon zweimal nachlesen, um zu verstehen, dass hier von keiner generellen Amtsenthebung die Rede war.

Eigentlich hätte es zu diesen Veröffentlichungen in der Presse gar nicht kommen sollen, glaubt man den Verlautbarungen des Ministeriums. Warum Kalthoffs Kollegen 1906 nicht von Anfang an beabsichtigen, ihre Eingabe zu veröffentlichen, wissen wir nicht. Man wollte womöglich erst einmal die Reaktion des Bremer Senats auf die Eingabe in Sachen Kalthoff abwarten. Aber nun war ein Stein ins Rollen gekommen.

²¹ Vgl. z.B. Jürgen Kaube, Der Zarathustra-Pastor von Bremen – Albert Kalthoff und die Gründung des Deutschen Monistenbundes, Radiosendung vom 28.1.2006 (Radio Bremen, Religion und Gesellschaft). Diese Auffassung beruht auf einem Missverständnis, wie im Folgenden gezeigt wird.

²² Nr. 21387 (Mittagsausgabe): Ein Vorgehen des hiesigen geistlichen Ministeriums gegen Pastor Dr. Kalthoff. Vgl. auch *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrgang, Nr. 21 (27.5.1906), 166–168. Dort auch die Namen der Sieben.

Einige Tage nach den beiden ersten Veröffentlichungen nahmen die *Bremer Nachrichten* zu den Ereignissen Stellung. Der Artikel bezog sich auf einen Kommentar zu der bremischen Affäre in einem der wichtigsten deutschen Blätter, der Berliner *Vossischen Zeitung*.²³ Weite Teile dieses Artikels wurden wörtlich zitiert. Starke Töne wurden nun angeschlagen. Seit den Tagen des „Atheismusstreites“ um den Philosophen Fichte hätte es so etwas nicht mehr gegeben; eigentlich gehöre es doch in der evangelischen Kirche schon lange „nicht mehr zu den guten Sitten, den Anhänger einer verpönten Überzeugung des Atheismus zu beschuldigen... Nur wo das höchste Maß des Hasses die Fessel der ruhigen Erwägung zerreißt, hört man von neueren Stimmen die alte Schmähung ausstoßen: ‚Atheismus!‘“. Von einer von langer Hand geplanten Perfidie ist da die Rede. Mit dem Atheismusvorwurf habe man Kalthoff „den schwersten sittlichen Makel“ angehängt, „um auf diese Weise den Bremer Senat, den trefflichen Hüter kirchlicher Freiheit zu nötigen, einen glaubensrichterlichen Apparat einzurichten, mit dessen Hülfe der gesamte religiöse Liberalismus dieses Freistaates hätte unschädlich gemacht werden können. Mit klugem Bedacht ist dieser Prozess eingeleitet worden, um die milde Bremer Behörde vor aller Welt als Protektorin des krassesten Unglaubens bloßzustellen.“ Der Artikel lässt sich als ein Beleg dafür lesen, dass ein Atheismusvorwurf in dieser Zeit immer noch einem Angriff auf die Ehre des Beschuldigten gleichkam. Der Beleg zeigt indirekt, wie man Atheisten in der zeitgenössischen Wertediskussion unterstellen konnte, für die Zersetzung der öffentlichen Sozialmoral mitverantwortlich zu sein: Sie seien mithin schlechte Staatsbürger und negative Vorbilder.

Andererseits ging in der Öffentlichkeit die Akzeptanz für ein solches Vorgehen zurück, wenn nicht abstrakt der Atheismus, sondern die Überzeugung einer konkreten Person des öffentlichen Lebens angegriffen wurde. Das Ministerium sah sich deswegen, nicht erst durch diesen Artikel, sondern schon durch die Veröffentlichung von Auszügen aus seinen Akten, zur Klarstellung genötigt. Um einer differenzierteren Sichtweise willen ließ das Ministerium eines seiner liberalen Mitglieder, den Ansgari-Pastor Julius Burggraf, in der *Weser-Zeitung*²⁴ zu Wort kommen: „Das innerste Motiv des Antrags“, den das Ministerium gestellt habe, sei „ein religiöses und ein religiös berechtigtes. Durch Pastor Dr. Kalthoffs Eintritt in den Monistenbund [...] hat er in unserer Kirche einen Notstand heraufgeführt, der auch von liberalem Standpunkte [...] als eine tiefe Schädigung des religiösen Lebens selbst bezeichnet werden muss.“ Das „Evangelium Jesu Christi“ sei durch Kalthoffs Verhalten „innerhalb der Bremer Landeskirche jetzt auf den Boden einer im Grunde durchaus materialistischen Weltauffassung gerückt, auf dem es verdorren, jedenfalls an Heilswert und Heilskraft die ärgste Einbuße erleiden muss.“ Dennoch könne Burggraf nicht gutheißen, „dass dieser Notstand dem Kirchenregimente als eine Rechtsfrage zur Entscheidung vorgelegt werden soll! Glaubensdifferenzen durch amtliche Entscheidungen schlichten [...] zu wollen, ist [...] ein Zeichen der inneren Schwachheit und des Mangels an Vertrauen auf den Geist, der uns in alle Wahrheit

²³ Ein Urteil über die kirchliche Freiheit in Bremen, 25.5.1906, Nr. 142, 2. Blatt. Ich zitiere aus diesem Artikel. Vgl. *Vossische Zeitung* Nr. 240 (Morgen-Ausgabe) vom 24.5.1906.

²⁴ Beilage zur zweiten Morgenausgabe, Nr. 21396, 26.5.1906 unter dem gleichen Titel wie der Artikel vom 17.5.1906.

leitet: damit unevangelisch, unprotestantisch.“ Ein plumper und verletzender Atheismusverdacht wird gegenüber Kalthoff also nicht (mehr) erhoben. Indes blieb noch einiges unklar, so dass weiterhin der Eindruck bestehen blieb, es sei um die Enthebung Kalthoffs aus seinem Pastorenamt an St. Martini gegangen, was, wenn dies so wäre, ein Frontalangriff auf das Prinzip der Gemeindeautonomie gewesen wäre und den Bremer Senat in eine schwierige Lage gebracht hätte.

Vielleicht den Höhepunkt der Polemik stellte ein Artikel in der von Kalthoff mitbegründeten Berliner Zeitschrift *Blaubuch* dar. Hier meldet sich also wieder das Lager der Kalthoff-Anhänger zu Wort. In einer Ausgabe, die Kalthoffs Gedenken gewidmet war, wurden die orthodoxen Mitglieder des geistlichen Ministeriums nur wenig verschleiert als „Priester des Todes“ titulierte, die die Zeichen der Zeit nicht erkannt hätten: nämlich eine immer mehr auf das religiöse Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen und eine Enthierarchisierung religiöser Institutionen hinstrebende Entwicklung. Der Erhalt der Macht bzw. ihr gutes Einvernehmen mit den Herrschenden sei den „Priestern des Todes“ wichtiger als der Fortschritt. Weil Kalthoff das moderne Bewusstsein verkörpere und propagiere, sei er ihr erklärter Feind gewesen, den sie durch Amtsenthebung unschädlich zu machen gesucht hätten.²⁵ In derselben Nummer des *Blaubuches* erhob dann auch ein Mitglied der Martini-Gemeinde, Heinrich Bösking, ähnlich schwere Vorwürfe gegen das Ministerium.²⁶

Was aber hinter den Kulissen einer größeren Öffentlichkeit, kirchenintern und in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat, vor sich gegangen war, lässt sich durch eine weitergehende Lektüre der in Bremen erschienenen Kirchenblätter und durch einen Blick in die Aktenbestände des Bremer Staatsarchivs besser erhellen.

III.

Wie es überhaupt zu einer solchen Eskalation des Falles kommen konnte, können wir besser begreifen, wenn wir Äußerungen, Appelle und Absichtserklärungen von Bremer Pastoren *vor* dem Öffentlichwerden der Angelegenheit in den lokalen und überregionalen Zeitungen untersuchen. Eine solche Materialsichtung kann helfen, zwischen Absichten, beziehungsweise Wunschdenken und tatsächlichem offiziellem Handeln der Bremer Positiven zu unterscheiden.²⁷ Beginnen wir zunächst mit einer

²⁵ Heinrich Ilgenstein, Art. Priester des Todes, in: *Blaubuch*, Wochenschrift für öffentliches Leben, Literatur und Kunst, 1. Jahrgang, Nr. 23 (14. Juni 1906), 901–907, vgl. bes. 903f.

²⁶ Ilgenstein, Priester des Todes (wie Anm. 25), 929. In einer Replik der konservativen Bremer Pastorenschaft auf Böskings Artikel (Art. Eine *Blaubuch*-Nummer, in: *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrgang, Nr. 29 [22. Juli 1906], 229f., hier 229) wurde – unscheinbar versteckt als Kommentar der Redaktion – der Vorwurf zu entkräften versucht, das Ministerium habe Kalthoffs Amtsenthebung als Pastor angestrebt: „NB. Es handelte sich nur um den Austritt aus dem Ministerium, zu dessen Satzungen K. sich nicht mehr bekennen mochte!“ Wäre dies von Anfang an in der Öffentlichkeit klargestellt worden, hätte das den Konflikt wohl etwas entschärft. Das Missverständnis von der intendierten generellen Amtsenthebung wurde noch in weiteren Nachrufen auf Kalthoff verbreitet, schließlich trug der unbeabsichtigt veröffentlichte Text der Eingabe auch nicht gerade zur Klarheit in der Sache bei.

²⁷ Dazu gehört auch der Fragenkomplex, ob man eine Amtsenthebung als wünschenswert empfunden hätte.

Sichtung der Äußerungen im *Bremer Kirchen-Blatt*, dem Organ der positiven Mitglieder des Ministeriums in Bremen zwischen Januar und Mai 1906.

Das *Kirchen-Blatt* wurde vom Bremer Evangelischen Verein finanziert und war als Konkurrenzunternehmen zum liberalen *Protestantenblatt*, dem Organ des Protestantenvereins, konzipiert.²⁸ Beide Blätter gehörten zum kirchennahen Verbandsspektrum. Seit Kalthoffs Eintritt in den Monistenbund im Januar 1906 veröffentlichte das *Kirchen-Blatt* eine ganze Reihe von Leserbriefen, Materialien zum Monistenbund, Gutachten zur Lehrfreiheit, Mahnungen von Beobachtern der Vorkommnisse in Bremen und ähnlichem.

Einerseits dokumentierten Leserbriefe von Protestanten anderer Landeskirchen die Besorgnis über die Bremer Ereignisse. Bereits im Januar 1906 fragte sich ein Leser aus Hamburg angesichts der Bremer Vorkommnisse: „Ist es möglich, zugleich ein Monist im Sinne Haeckels zu sein und die Einkünfte eines evangelischen Pfarramts zu beziehen? Es ist eine sehr ernste Frage für den deutschen Kirchenausschuss, ob er seine Beziehungen zu Bremen noch aufrechterhalten kann, wo das Pfarramt zum Gespött gemacht wird.“²⁹ Die Sorge um den Ruf der bremischen Kirche und die Diskussion um Kalthoffs Gewissen sollten in künftigen Veröffentlichungen zu diesem Fall stets wiederkehrende Topoi werden.

Ein anderer Leserbrief stammte von einem Pfarrer aus Ostpreußen,³⁰ der sich über die Verbreitung von Kalthoffs *Christus-Problem*, einer religionsgeschichtlichen Untersuchung, die als Leugnung der historischen Existenz Jesu Christi verstanden werden konnte, in seiner Gemeinde beklagt. Er habe bei einem Hausbesuch ein Leihexemplar dieses Buches gesehen, das „schon durch die fünfte oder sechste Hand gegangen“ war. „Sie sehen: die Bremer Landeskirche steht in hellen Flammen und die Funken fliegen nach allen Richtungen. Es kann uns in Ostpreußen nicht gleichgültig sein, ob der Brand gelöscht wird oder nicht.“

Andererseits sollte der Hinweis auf einen Hauptartikel aus der *Kölnischen Volkszeitung*, der zur Beteiligung von drei Bremer Pfarrern am Monistenbund Stellung nahm, den Lesern zeigen, mit welcher Schadenfreude und Genugtuung ein maßgebliches Blatt aus dem *katholischen* Deutschland die Bremer Angelegenheiten kommentierte und zum Schaden des Protestantismus als „Gottesleugnung“ auf Bremer Kanzeln auslegte.³¹

²⁸ Vgl. Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800–1918 (wie Anm. 20), 143f.

²⁹ Art. Religion ohne Gott. Abrechnung mit dem Monismus, in: *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrgang, Nr. 4 (28.1.1906), 28f., hier 29: Ein bedauerliches Vorkommnis (Abdruck eines Leserbriefes aus dem *Hamburgischen Kirchenblatt*).

³⁰ Der Autor hebt hervor, dass durch den technischen Fortschritt man auch in entfernten Regionen von der Auseinandersetzung Kenntnis besitze: „Im Zeitalter der Eisenbahn sind wir uns alle näher gerückt. [...] Die Zeitungen sorgen dafür, dass auch unsere ostpreußischen Gemeinden von den skandalösen Vorgängen in Bremen Kenntnis erhalten.“ In: *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrgang, Nr. 8 (25.2.1906), dieses und folgende Zitate: 62.

³¹ Art. Protestantismus und Gottesleugnung, in: *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrgang, Nr. 10 (11.3.1906), 75–78, hier 75.

Im März folgte ein aufschlussreicher Beitrag des Bremer Pastors E. R. Vietor, der sich mit den Grenzen der Lehrfreiheit in Bremer Kirchen auseinandersetzte.³² Vietor spricht sich indirekt für die Absetzung Kalthoffs aus: Pastoren, die nur noch äußerlich Christen seien, müsse man „so lange immer wieder sagen: ‚Ihr seid zu Unrecht, ihr seid nur auf Grund eines Verrates an der historisch gewordenen Kirche Jesu Christi in eurer Stellung‘, bis ihr Taktgefühl und ihr Gewissen aufwacht und sie von selbst ihr Bündel schnüren.“³³

Dem Gefühl, durch die Heraufkunft des Monismus einer gut organisierten und schlagkräftigen Christentums- und Kirchenkritik ausgesetzt zu sein, gibt ein Artikel vom April³⁴ Ausdruck: „Gegen die christliche, zumal die evangelische Kirche wird zurzeit eine Agitation betrieben, wie wir sie in diesem Umfange lange nicht erlebt haben. Sie geht aus von monistischen, freireligiösen und sozialdemokratischen Kreisen, die hierbei teils getrennt, teils vereint in verschiedenen Kombinationsformen vorgehen. Auch die Agitationsmittel und -ziele sind verschieden, gemeinsam aber ist der blinde Hass gegen die evangelische Kirche und der heiße Wunsch, ihr nach Kräften zu schaden. [...] Es ist [...] nicht nur [ein] antichristliches, sondern auch gemeingefährliches Spiel, das jetzt freireligiöse, freidenkerische und monistische Organisationen hin und her in Deutschland spielen.“³⁵ Gemeingefährlich – mit diesem Ausdruck werden diffuse Ängste vor der Gefährdung der allgemeinen Ordnung durch Atheismus und Religionskritik heraufbeschworen. Speziell für Bremen gelte: „Wir aber haben den Feind im eigenen Lager.“³⁶

In der nächsten Ausgabe des *Bremer Kirchen-Blattes* folgte eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem „Bremer Radikalismus.“³⁷ Der Artikel trägt das Medienecho auf die ‚Bremer Radikalen‘ zusammen. Es werden zunächst Äußerungen aus dem liberalen Lager zitiert. Die *Christliche Welt* spricht von „Anarchie“ in der Bremer Kirche.³⁸ Sodann wird die Auffassung des moderat liberalen Pastors von St. Ansgari, Burggraf, wiedergegeben, wonach der Monistenbund durch seine antichristliche Ausrichtung zusammengehalten werde, womit Kalthoff und seine beiden monistischen Kollegen „ihr Amtsleben dem [...] Aufbau einer neuen Kultusgemeinschaft geweiht“ haben. Damit sei die „letzte Brücke der Verständigung zwischen den drei radikalen und den liberalen Theologen Bremens definitiv abgebrochen.“ Im übrigen wird den liberalen Bremer Amtskollegen vorgehalten, auf sie sei „ganz und gar nicht zu rechnen“, wenn es darum gehe, ein vereintes Vorgehen gegen Kalthoff, Steudel und Mauritz zu organisieren. Die meisten liberalen Kollegen seien „müde

³² Art. Ein kleiner Beitrag zur Frage der Lehrfreiheit, in: *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrgang, Nr. 11 (18.3.1906), 83–85.

³³ *Bremer Kirchen-Blatt* (wie Anm. 32), 84.

³⁴ Art. Zur gegenwärtigen antikirchlichen Agitation (o. V.), in: *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrgang, Nr. 16 (22.4.1906), 124f.

³⁵ *Bremer Kirchen-Blatt* (wie Anm. 34), 125. Zum tatsächlichen Ausmaß atheistischer Agitationsbestrebungen in der Monistenbewegung vgl. Kaiser, *Christlicher Glaube und Naturwissenschaften* (wie Anm. 14), 246f. mit weiteren Literaturhinweisen.

³⁶ *Bremer Kirchen-Blatt* (wie Anm. 34)

³⁷ Art. Über den Bremer Radikalismus, in: *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrgang, Nr. 17 (29.4.1906), 131–134.

³⁸ *Bremer Kirchen-Blatt* (wie Anm. 37), 131; die folgenden Zitate ebd. 132f.

und untätig“. Die Lösung des Problems sehe auch Burggraf in einer Trennung der Landeskirche von ihren „Feinden“, ohne dass er von einer Amtsenthebung spricht. Er meine vielmehr, „das Drängen ihrer Hintermänner wird sie dann doch viel mehr, wie bisher, in gießbachartiger Entwicklung zu Konsequenzen treiben, die sie im freireligiösen Gemeindetum und damit im *Nichts* enden lassen werden.“

In einer Fortsetzung des Artikels in der nächsten Nummer des *Kirchen-Blattes* werden die Vorwürfe teils wiederholt, teils wird der Appell zum geschlossenen Vorgehen gegen die ‚Heiden im protestantischen Amtskleid‘, die „Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte“ anrichten, schärfer und deutlicher formuliert, wie nicht anders zu erwarten ist, wird hier doch aus Gemeindeblättern positiver Gemeinden zitiert.³⁹ Da „diese Zustände auf die Dauer völlig unhaltbar“ seien, „sollten alle, die auf ihren Christenglauben noch etwas halten, sich erheben wie ein Mann und energisch Front machen gegen das Eindringen des modernen Heidentums in die evangelische Kirche unserer guten alten Stadt Bremen.“ Die Redaktion des *Kirchen-Blattes* pflichtet diesem Aufruf bei, gehe es doch um das „Ansehen der Bremer Kirche. [...] Man versteht es draußen einfach nicht, dass wir Bremer Positiven es nicht fertig bringen, ein ausgesprochenes modernes ‚Heidentum‘ aus unserer Kirche, die doch noch ein geltendes evangelisches Kirchenrecht und den Senat als unbestrittenen Träger der Kirchengewalt habe, hinauszubringen.“ Der Atheismus-Vorwurf gegen Kalthoff und seine Kollegen wird unverhohlen ausgesprochen, ist doch von „Duldung der ‚Gottesleugnung‘ auf Bremer Kanzeln“ und „Atheismus auf der Kanzel“ die Rede. „Dass Kalthoff nach allen Proben, die er von seiner Amphibien-Natur gegeben hat, sich dazu hergegeben hat, ist ja nicht zu verwundern.“ Auch wird Kalthoff noch einmal die Problematik vorgehalten, die daraus resultiere, dass er „zu gleicher Zeit als Prediger des Christentums und als Vorsitzender des antichristlichen Monistenbundes“ fungiere. „Was für ein Kautschukgewissen muss dieser Mann haben.“ Selbst im Nachruf auf Kalthoff wird noch einmal klargestellt, „[...] dass das ernste Ereignis an unserer sachlichen Beurteilung des modernen Radikalismus nicht das Geringste ändert.“⁴⁰

Das in Berlin und Bremen erscheinende liberale *Protestantenblatt* stellte sich in den Monaten vor Kalthoffs Tod weder auf dessen Seite, noch kommentierte es die Kampagne der Bremer Positiven. Erst in zwei Nachrufen auf Kalthoff bezieht das Blatt Stellung zu den Geschehnissen der vorigen Monate: „Wir haben die Übernahme des Vorsitzes im Monistenbund, womit er sich an Haeckels Seite stellte, tief bedauert: es war mindestens taktisch ein großer Fehler, und der ursprünglich idealistisch gerichtete Theologe rückte damit in bedenkliche Nähe zum Materialismus und Naturalismus!“⁴¹ Doch letztlich sei die Gewissensentscheidung von Kalthoff zu respektieren.

³⁹ Art. Über den Bremer Radikalismus (Fortsetzung), in: Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrgang, Nr. 18 (6.5.1906), 141–143; die folgenden Zitate stammen von 141f.

⁴⁰ Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrgang, Nr. 20 (20.5.1906), 159.

⁴¹ Nachruf Kalthoff, in: Protestantenblatt Nr. 20 (19.5.1906), Sp. 478–480; Zitat Emde: Sp. 478; Zitat Veeck: Sp. 480.

Ein Artikel, der sich mit der Frage auseinandersetzt, ob Kalthoff „noch zur evangelischen Kirche“ gehöre, lag ebenfalls auf dieser Linie.⁴² „Wer sich selbst zur Christenheit, zur Kirche und zum Protestantismus zählt“, heißt es da, „dem können wir das Recht dazu, auch das Recht, in der Kirche ein Amt zu bekleiden, nimmermehr streitig machen. Wir kennen ja doch wohl alle nur *eine* entscheidende Instanz in solchen Sachen: das in Gott eingebundene Gewissen.“ Argwohn gegenüber subjektiven Gewissensentscheidungen sei müßig. „Wir werden deshalb als Glaubensgenossen jeden anerkennen müssen, der von irgend einer Seite her an dem riesengroßen Gedankenkomplex des Evangeliums partizipiert; eine Übereinstimmung aller in diesen Dingen herbeiführen zu wollen, ist der reine Wahnsinn.“⁴³

Auch die Haltung der Liberalen im Ministerium wies in die gleiche Richtung, sie äußerten ihr Bedauern über Kalthoffs Verhalten, verzichteten aber darauf, in der Sache den Senat einzuschalten, „da theologische Gegensätze in der protestantischen Kirche mit geistigen Waffen ausgekämpft werden müssen.“⁴⁴

IV.

Wie verhielt sich nun aber der Bremer Senat in dieser Sache, die schon so weite Kreise gezogen hatte und längst keine Bremer Angelegenheit mehr war? Diese Frage beantwortet ein Blick in die Senatsakte, die in der Angelegenheit angelegt worden ist.⁴⁵

Wohl am 18.5.1906, dem Tag der Veröffentlichung der Eingabe in der Tagespresse (die Senatsakte ist hier unklar), erschien in seiner Funktion als zweiter Direktor des geistlichen Ministeriums Pastor Reinhard Groscurth vor der Senatsitzung bei dem für kirchliche Angelegenheiten zuständigen Senator Diedrich Rudolph Ehmck.⁴⁶ Der Senatskommission für kirchliche Angelegenheiten war an einer schnellen Beendigung der Affäre gelegen. „[J]ede weitere Veröffentlichung in der Angelegenheit“ solle „im Interesse des kirchlichen Friedens vermieden werden [...]“.

Das Senatsprotokoll vom 25.5.1906 vermerkt nun weiter, was wir schon wissen: Das Ministerium hielt sich nicht an den Rat, weil ihm daran gelegen war, öffentlich klarzustellen, dass die Veröffentlichung der Eingabe vom 9. Mai nicht von ihm ausgegangen war.

Wie wäre der Senat aber verfahren, wenn Kalthoff vorher nicht verstorben wäre? Diese kontrafaktische Frage muss nicht rein hypothetisch beantwortet werden, da mit Steudel und Mauritz immer noch zwei namhafte monistische Pastoren auf

⁴² Franke, Art. Albert Kalthoff, in: Protestantenblatt Nr. 21 (26.5.1906), Sp. 488–491; Zitate Sp. 488, 490.

⁴³ Franke (wie Anm. 42), Sp. 490.

⁴⁴ Die Aktion des hiesigen geistlichen Ministeriums gegen Kalthoff, in: Bremer Nachrichten vom 18.5.1906, zweites Blatt.

⁴⁵ Akte Staatsarchiv Bremen, Senatsregistratur: StAB 3-K.1.a. Nr. 141/1.18.–25.5.1906.

⁴⁶ Von diesem Gespräch handelt der erste Auszug aus dem Senatsprotokoll vom 22.5.1906: Das geistliche Ministerium, so teilte Groscurth mit, habe einstimmig beschlossen, dem Senat sein Bedauern über die Veröffentlichung seiner geplanten Eingabe auszusprechen und dem Senat zu eröffnen, dass es nun die Eingabe als gegenstandslos ansehe. Der Besuch sollte also mehr oder weniger nur der „Aufklärung über die auffällige Veröffentlichung“ dienen.

Bremer Kanzeln verblieben waren. Wohl schon im Hinblick auf diese beiden noch ausstehenden Fälle tritt in der Bearbeitung der Eingabe in Sachen Kalthoff das Bestreben des Senats deutlich hervor, sich nicht auf eine bestimmte Haltung festlegen zu lassen, die einen Präzedenzfall für kirchenpolitische Entscheidungen in der Zukunft geschaffen hätte. Der zuständige Senator war sichtlich bemüht, jede Stellungnahme zu möglichen disziplinarischen Maßnahmen zu vermeiden. Das Ministerium wiederum hat bei seiner Eingabe in den Fällen Steudel und Mauritz, die schon im Juni 1906, also nur einen Monat nach der Kalthoff-Affäre, erfolgte, die zurückhaltende Religionspolitik des Senats von vornherein einkalkuliert. Zudem stellte man die Eingabe auf eine breitere Basis und nahm bei ihrer Formulierung auch auf die Haltung liberaler Pastoren Rücksicht. Unterzeichnet war die Eingabe von 25 Bremer Pastoren; darüber hinaus von Bremer ‚Bauherren‘ – Gemeindevorstehern, zuständig unter anderem für die Vertretung der Gemeinden nach außen sowie für die Verwaltung des Gemeindevermögens – und weiteren Bremer Bürgern: „Auch wir glauben, dass der Sieg über den Monismus lediglich durch *geistige* Waffen errungen werden wird. Auch uns ist die Glaubens- und Gewissensfreiheit des einzelnen ein unantastbares Gut.“⁴⁷ Diese Formulierungen spiegeln die liberale Haltung wider. Es sollte nicht der Eindruck entstehen, dass man ein Amtsenthebungsverfahren anstrebe oder gar ein Ketzergericht über religiöse Abweichler halten wolle. Ein Austritt der Pastoren aus dem Monistenbund oder alternativ, deren *freiwilliger* Austritt aus der Bremer Landeskirche, sei indes unumgebar.⁴⁸

Das folgende Verfahren ist ein Exempel für die Vermeidung einer Amtsenthebung auf „bremische Art“. Der Senat ergriff nämlich auf die Eingabe hin *keine* Maßnahmen, sondern legte diese den beiden Betroffenen mit der Aufforderung vor, sich dazu zu äußern – und wartete geduldig auf ihre Antwort. Diese kam am 23.2.1907 in Form eines gemeinsamen Briefes von Mauritz und Steudel an die Senatskommission für kirchliche Angelegenheiten. Zwar würden sie nicht anerkennen, dass der satzungsgemäße Zweck des Monistenbundes, für eine in sich einheitliche, auf Naturerkenntnis begründete Welt- und Lebensanschauung zu wirken, eine christentumsfeindliche oder materialistische Tendenz in sich schließe. Doch distanzierte man sich von Kundgebungen einzelner Mitglieder des Bundes. Damit es in der Öffentlichkeit nicht zur Identifikation solcher Kundgebungen mit der Position der beiden Pastoren komme und im Interesse des kirchlichen Friedens, habe man sich zum Austritt aus dem Monistenbund entschlossen. Der Senat sah nach dieser Erklärung die Sache für erledigt an, was Mauritz und Steudel in lapidarer Form mitgeteilt wurde.⁴⁹

Steudel blieb dennoch dem Monismus treu. 1908 nahm er die Einladung an, als „Wanderredner“ für den Monistenbund einen Vortrag in Schwerin zu halten. Das Konsistorium der Schweriner Landeskirche legte daraufhin Beschwerde bei der Senatskommission für kirchliche Angelegenheiten in Bremen ein.⁵⁰ Die Senatskom-

⁴⁷ Akte Staatsarchiv Bremen, Senatsregistratur: StAB 3-K.1.a. Nr. 141/2. 28.6.1906: Eingabe der Bremer Pastoral-Konferenz, betreffend Beitritt der Pastoren Steudel ... und Mauritz ... in den deutschen Monistenbund.

⁴⁸ Akte Staatsarchiv Bremen (wie Anm. 47).

⁴⁹ Akte Staatsarchiv Bremen (wie Anm. 47).

⁵⁰ Akte Staatsarchiv Bremen, Senatsregistratur: StAB 3-K.1.a. Nr. 141/3. 14.12.1908–3.4.1909.

mission legte Steudel auch die Beschwerde aus Schwerin zur Stellungnahme vor. Dieser antwortete darauf, er wolle die Aktenstücke seiner Gemeinde vorlegen und sein weiteres Verhalten von deren Entschließung abhängig machen. Dieses Verfahren bot dem Senat die Möglichkeit, sein Gesicht als Protektor der Religionsfreiheit in Bremen zu wahren und gleichzeitig doch indirekt Einfluss auf Steudel zu nehmen. Die kirchliche Kommission des Senats beschloss nämlich, man „solle doch bei den Bauherren von St. Remberti streng vertraulich anfragen, ob sie nicht auf Steudel behufs Unterlassung solcher Reden einwirken könnten.“⁵¹

Die Gemeindeleitung ließ sich auf diesen in der Politik durchaus normalen, vor der Öffentlichkeit aber tunlichst zu verheimlichenden Winkelzug ein. Der Kirchenvorstand der Rembertikirche, dem die Bauherren vorsäßen, teilte dem Senat in einem Schreiben aus dem Jahr 1909 mit, dass Steudel „seine öffentliche Vortragstätigkeit in Zukunft einschränken wolle, wie es der Mehrheit unserer Gemeinde entspreche.“⁵² Aber auch Steudel gelang es auf diese Weise, sein Gesicht zu wahren. Schließlich ahnte er nicht, dass Senat und Gemeindevorstand insgeheim die Fäden gezogen hatten. Er konnte sich bei seinem Rückzug vom Monistenbund auf das Selbstbestimmungsrecht seiner Gemeinde berufen.

Wir wissen nicht, ob der Senat auch im Fall Kalthoff diesen Weg gewählt hätte und schon gar nicht, ob der Kirchenvorstand von St. Martini sich auf einen solchen Handel eingelassen hätte und so in gewisser Weise Verrat an Kalthoff begangen hätte. Doch können wir festhalten, dass es auch im Fall Kalthoff wohl kaum zu einer offenen Amtsenthebung gekommen wäre. Wenngleich, aus historischer Distanz betrachtet, die Haltung des Senats weniger glorios erscheint, als sie von Vertretern der kirchlichen Freiheit damals wahrgenommen wurde. Das Verfahren verdeutlicht eine Besonderheit der bremischen Kirchenpolitik im 19. und frühen 20. Jahrhundert: es ist ein Paradebeispiel dafür, wie in Bremen der Senat über die Bauherren in die protestantischen Gemeinden hineinregieren konnte, ohne dass dies in der Öffentlichkeit gleich bemerkt wurde. Im Gegenteil, der Senat konnte so seinen Ruf als Wahrer des Glaubensliberalismus pflegen. Die Bauherren spielten dabei eine besondere Rolle, weil sie oft dem Senat nahestanden, respektive selbst dem Senat angehörten. Damit waren Möglichkeiten der Einflussnahme wie im Fall Steudel gegeben. Bei aller Liberalität in Glaubensfragen waren die evangelischen Gemeinden in Bremen bis in das zweite Kaiserreich hinein – wie die übrigen deutschen Landeskirchen auch – „Honoratiorenkirchen“.⁵³

V.

War schließlich der zentrale Vorwurf der gesamten Affäre aufrecht zu erhalten und Kalthoff mit Recht als ein Atheist zu bezeichnen? Trotz aller Radikalität seiner religiösen Positionen wohl kaum, wenn man den Begriff ‚Atheismus‘ im Sinne der Kalthoff-Kritiker versteht – als ‚gemeingefährlichen Angriff‘ auf die öffentliche Ord-

⁵¹ Akte Staatsarchiv Bremen (wie Anm. 50).

⁵² Akte Staatsarchiv Bremen (wie Anm. 50).

⁵³ Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800–1918 (wie Anm. 20), 16f., 33ff.

nung. Wie radikal konnte der Atheismus Kalthoffs eingeordnet und aufgefasst werden?

Zunächst einmal stellte sich Kalthoff stets entschieden *gegen* die allgemeine Verurteilung des Atheismus. Er empfand sie als eine Ungerechtigkeit. In einem wahrscheinlich 1904/05 vor dem *Bremer Goethebund* gehaltenen Vortrag prangert Kalthoff die Methoden einer Orthodoxie an, die sich im Alleinbesitz der Wahrheit wähne und das Recht beanspruche, sie gegen ihre „Feinde“ zu verteidigen. Genauerhin erörtert Kalthoff die Frage, ob der „Religionsparagraph“ gegen Gotteslästerung noch zeitgemäß sei.⁵⁴ Solche Bemerkungen lesen sich wie ein Kommentar zu dem weiter oben beschriebenen, zwar im Rückgang begriffenen, aber gleichwohl noch wachen Bewusstsein weiter Bevölkerungskreise, wonach eine atheistische Grundhaltung in der öffentlichen Diskussion noch mit einem charakterlichen „sittlichen Makel“ gleichgesetzt werden konnte.

Eine andere Frage ist indes, ob man in Kalthoffs Schriften Formen eines *religiös* gefärbten Atheismus erkennen kann. Die Frage, ob der Atheismus selbst religiöse Qualität annehmen kann, gehört zu den Grundproblemen der historischen Aufarbeitung des Freidenkertums. Kalthoff selbst beantwortete die Frage nach einer möglichen religiösen Qualität des Atheismus positiv. Er bemängelte, „dass man vielfach den Atheismus noch gar nicht für eine Erscheinung des religiösen Lebens hält, sondern für das dämonische Widerspiel aller Religion.“ Damit werde „der Atheismus nicht einmal *verstanden*, geschweige denn *überwunden*. Dem *bewussten* Atheisten [...] ist sein Atheismus *Religion*.“⁵⁵

Atheismus und Religion lassen sich nach Auffassung Kalthoffs sehr wohl miteinander vereinbaren. Allerdings unter einer Bedingung: Der Atheismus dürfe nicht zu eng mit einem institutionalisierten Dogmatismus korreliert sein, sonst verliere er seine religiöse Konnotation. Diese Einschränkung ist gemünzt auf den zeitgenössischen Sozialismus. Der nämlich stecke „noch ganz und gar in der atheistischen Dogmatik.“⁵⁶ Aber auch Vertretern des freigeistigen Spektrums warf er vor, freie Religiosität mit der Befreiung *von* der Religion zu verwechseln.⁵⁷ In einem konstruktiv und undogmatisch vertretenen Atheismus sah Kalthoff hingegen eine

⁵⁴ Im „Innern der Kirchen“ ist „das Verächtlichmachen, das Verketzern der Anschauungen, die der Kirchenmann als eine Abweichung von seinem alleinseligmachenden Glauben beurteilt, seit Jahrhunderten altbewährte, nur selten widersprochene Praxis geworden. Als ob dem Ungläubigen sein Unglaube nicht ebenso heilig, nicht eine ebenso ernste Gewissenssache sein könnte, wie dem Gläubigen sein Glaube, gilt der Unglaube, ja schon der Zweifel in der Kirche als vogelfrei. Von ihm darf jegliche Karikatur entworfen, ihm darf alle Schande nachgesagt, vor ihm darf zur größeren Ehre Gottes wie vor einer verderblichen Krankheit gewarnt werden, so dass in kleinstädtischen Verhältnissen, oder wo sonst das Glaubensritual noch Ansehen genug besitzt, der kirchlich Gezeichnete auch bürgerlich und gesellschaftlich geächtet, oft wie ein Aussätziger gemieden wird.“ Zit. in: Gotteslästerung, in: *Bremer Goethebund* (Hg.), *Volk und Kunst. Reden und Aufsätze von Albert Kalthoff*, Bremen o. J., 136–145, hier 142.

⁵⁵ Die Religion und der Atheismus, in: *Neues Freireligiöses Sonntagsblatt. Zentral-Organ der Freireligiösen, Deutschkatholischen und Freiprotestantischen Gemeinden Deutschlands*, Nr. 7ff. (Magdeburg, 29.5.1887), 51–52, 59–60, 69–70, 87–88, hier 52.

⁵⁶ Christliche Theologie und sozialistische Weltanschauung. Ein Wort zur Verständigung, Berlin o. J. [1894], 12.

⁵⁷ Vgl. dazu Auwärter, Albert Kalthoff (wie Anm. 1), 32–33.

Chance für einen religiösen Neuanfang. Religionshistorisch sei die Verneinung des Theismus eine wesentliche Funktion des Atheismus gewesen, der in diesem Kontext seine Berechtigung gewinne: „Nach dieser kritischen, negativen Seite hat sich der Atheismus in der Geschichte der Religion als ein wichtiger Faktor für den religiösen Fortschritt erwiesen.“ So sei die Vergeistigung der Gottesauffassung schon durch den Atheismus eines Xenophanes ermöglicht worden. Und auch der moderne Atheismus könnte sich als „Durchgangsmoment zu einer reineren und geistigeren religiösen Denkweise“ bewähren.⁵⁸ In diesem Punkt macht sich Kalthoffs reformatorisches Bewusstsein bemerkbar: Ohne eine atheistische Religionskritik wären innerkirchliche Reformbestrebungen nicht möglich geworden. Er beruft sich auf die religionswissenschaftlichen Einsichten Max Müllers, der erkannt habe, dass ohne den Atheismus „alle Religion schon lange zu einer versteinerten Heuchelei geworden wäre [...]“. Man müsse „nur der Gottesverneinung der Gegenwart tiefer ins Herz schauen, um auch in ihr das tiefe Sehnen der Menschen nach einer reineren, besseren Gottesbejahung wahrzunehmen.“⁵⁹ Aus dieser Perspektive rechnet Kalthoff gerade auf den Atheismus eine besondere moralische Qualität zu: Nicht der Atheismus weise ein „Sündenregister“ auf, sondern umgekehrt der kirchliche Theismus.⁶⁰

War für Kalthoff der Atheismus ein Motor religiöser Reform, so war die Matrix dieser Reform für ihn das einfache ‚Volksleben‘ als dessen Ausdruck er zum Beispiel die Arbeiterbewegung betrachtete. Und das motivationale Potential sozialer Klassengegensätze schien Kalthoff im Blick auf die religiöse Entwicklung seiner Zeit bedeutsam.⁶¹ Es gehe in diesen nicht bloß um ökonomische Interessen, vielmehr könnten sich diese nur dann durchsetzen, wenn sie zuvor religiös fundiert worden seien. In seiner Schrift *„Das Christus-Problem“* behauptet er, die im Klassenkampf wirksamen Kräfte „müssen und werden in jeder neuen großen Entwicklungsphase des Lebens der Menschheit wieder erscheinen, es wird keine ökonomische und soziale Entwicklung großen Stiles geben, ohne dass die treibenden sozialen Kräfte des Klassenkampfes ethisiert und humanisiert, d. h. religiös gebildet werden.“⁶²

⁵⁸ Die Religion und der Atheismus (wie Anm. 55), 52.

⁵⁹ Religiöse Weltanschauung. Reden, Leipzig 1903, 68. Vgl. Christliche Theologie (wie Anm. 56), 12f.; Volk und Kunst (wie Anm. 54), 140; ebd.: Der Atheismus „ist die Macht, das hinzugeben, was wir in den besten, in den ehrlichsten Stunden unseres Lebens als nicht wahr erkannt haben. Er ist die Bereitschaft, das weniger Vollkommene, so lieb und teuer, ja so heilig es uns gewesen sein mag, hinzugeben für das Vollkommenere, so sehr es auch von der Welt verurteilt wird. Er ist die wahre Selbstüberwindung, das wahre Opfer seiner selbst, das wahre Vertrauen auf die Wahrheit, der wahre Glaube. Ohne diesen Atheismus wäre alle Religion lange schon zu einer versteinerten Heuchelei geworden; ohne diesen Atheismus wäre jede Religion, jede Reform unmöglich [...]“.

⁶⁰ Das sei „so unbestreitbar zutreffend, dass es wohl begreiflich ist, wie der Atheismus grade in seiner Opposition gegen die theistische Moral schnell Boden in den Massen gefunden hat. Der Atheismus war ursprünglich nicht weniger Moral, sondern mehr.“ Zit. in: Die Religion und der Atheismus (wie Anm. 55), 60. Vgl. zur moralischen Relevanz des Atheismus ebd. 69f.

⁶¹ Albert Kalthoff, Christliche Theologie (wie Anm. 56), 3.

⁶² Albert Kalthoff, Das Christus-Problem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie, Leipzig 1902, 79f.

Die Bemühungen der „Gelehrten“ um die religiöse Reform waren für ihn weitgehend gescheitert.⁶³ Gerade die Arbeiter seien am Werk, eine zeitgemäße „theologiefreie“ und „unkirchliche Religion auszugestalten und auszuleben.“⁶⁴

Kalthoff teilte diese Auffassungen mit anderen Intellektuellen. Spürbar wird besonders eine Nähe zu undogmatischen sozialistischen Denkern seiner Zeit, die nicht einseitig in den ideologischen Mustern der Theorie des „Klassenkampfes“ argumentieren. Ein Beispiel ist etwa Gerhard Hildebrand, ein Autor der *Sozialistischen Monatshefte*, der in einem Artikel zum Thema *Sozialismus, sittliches Bewusstsein und Religion* im Unterschied zur Marxschen These, die ein Verschwinden der Religion nach einer radikalen Umwandlung der Eigentumsverhältnisse prophezeite, ein „bleibendes Daseinsrecht“ der Religion behauptet. Doch setze das einen historischen Prozess der religiösen Transformation und Befreiung der Religion aus „ihrer Gebundenheit an unhaltbar gewordene Vorstellungen und an eine kindliche Katechismusweisheit“ voraus, der gerade von den unteren Schichten der Bevölkerung, insbesondere der „Arbeiterbewegung“ getragen werden solle und der der Religionsentwicklung „neuen Inhalt, neue Ausdrucksformen, neue Wucht im eigenen Leben und damit immer stärkere Wirksamkeit“ geben solle.⁶⁵ Hierin läge „eine große geschichtliche Mission [der] Arbeiterbewegung.“ Eine „aktive Rolle“ in diesem Prozess könne die Bewegung davor bewahren, „zu einer bloßen Arbeiterinteressenvertretung herabzusinken und statt dessen bewusst und vorurteilsfrei die Entfaltung aller schöpferischen Kräfte der Gesellschaft von der Grundlage der vorgefundenen Gesellschaftsordnung aus“ mit voranzutreiben.

Kalthoff gibt indes bei allem Gleichklang mit sozialistischen Denkern in dieser Frage die Hoffnung auf einen bürgerlichen Beitrag zu den Bemühungen um die Entfaltung religiöser Reformkräfte nicht ganz auf. Als theoretische Seite dieses Prozesses sieht Kalthoff „[i]m Sinne einer vergeistigten Naturbetrachtung“ etwa die Arbeiten von Haeckel, Bölsche, Wille und Ostwald.⁶⁶ Den Wert bürgerlicher Bemühungen um eine Neubelebung der Religion außerhalb des Theologiebetriebes, wie sie sich in der Naturmystik, neoromantischer Kunstreligion oder der Theosophie zeigten, machte er allerdings davon abhängig, wie weit sie noch in Verbindung mit den ‚Lebenskräften des Volkes‘ stünden. Viele Formen dieser Religiosität betrachtete Kalthoff als Dekadenzerscheinungen, ‚Todeszuckungen‘ und nicht Verjüngung der

⁶³ „Darum ist eine Neubelebung der Religion im modernen Leben nie zu erhoffen von den Männern der Schule, den Arbeiten der Gelehrten, sondern allein von den schöpferischen Kräften des Menschengesistes, von einer Neubelebung der dichterischen Lebensauffassung und Lebensgestaltung im Volke.“ Zit. in: Religiöse Weltanschauung (wie Anm. 59), 180.

⁶⁴ Volk und Kunst (wie Anm. 54), 93. Vgl. ebd. 77f. zur Verknüpfung mit der „sozialen Frage“. Vgl. auch Christliche Theologie (wie Anm. 56), 11; Die religiösen Probleme in Goethes Faust. Ernste Antworten auf ernste Fragen, Berlin 1901, 327 (das „Volksgemüt“ als „Jungbrunnen“ für Kultur, Kunst und Religion).

⁶⁵ In: Sozialistische Monatsblätter 15=17 (1911), Heft 10, 627–636, hier 634, Electronic ed.: Bonn: FES Library, 2006. Folgendes ebd.

⁶⁶ Volk und Kunst (wie Anm. 54), 93f.

Religion,⁶⁷ was gerade im Hinblick auf seine eigene Religiosität, etwa seine Einstufung als Mystiker in der Nähe zur Theosophie, noch Thema künftiger Untersuchungen sein muss.

Die Kalthoff-Gegner der positiven Richtung in Bremen vertraten, verglichen mit Kalthoffs eigenen Auffassungen, eine einseitige Sichtweise des Atheismus. Man kann ihnen nach den zahlreichen Äußerungen im Vorfeld der Eingabe an den Senat tatsächlich den Versuch attestieren, über eine Kampagne Einfluss auf Kalthoff und die Kirchenbehörde zu nehmen. Damit befanden sie sich zu den meisten liberalen Kollegen, die sich zum Fall äußerten, in einem fundamentalen Gegensatz. Sie blieben mehrheitlich dem Grundsatz der individuellen Gewissensfreiheit treu – zumindest in ihren öffentlichen Statements. Die „geistlichen Waffen“, die nach ihrer Auffassung in der Auseinandersetzung mit den radikalen Gegnern das obrigkeitliche Disziplinarrecht ersetzen sollten, ließen sich indes leicht in den Dienst der subtilen Verketzerung durch Polemik stellen.

Doch waren paradoxerweise gerade diese Bremer Bedingungen für die beispiellose Radikalität der konservativen Pressekampagne gegen Kalthoff mit verantwortlich. Da vom Staat, anders als etwa in Preußen, wenig Hilfe zur Maßregelung von religiösen Abweichlern zu erwarten war, müsse man selbst aktiv werden, indem man die Radikalen dazu dränge, freiwillig ihr Amt aufzugeben.⁶⁸ Die Gewissenskampagne gegen die Radikalen folgt also in gewisser Weise einer Logik der bremischen kirchlichen Verhältnisse. Und indirekt war die Verurteilung Kalthoffs durch die konservativ-protestantische Presse auch ein Verdikt über die Religionspolitik des Bremer Staates und Bremens liberale Eliten, die diese Politik machten. Dass der Senat wie keine andere Regierung in Deutschland, besonders seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die Liberalisierung aller Lebensbereiche konsequent vorangetrieben hatte – auch im Bereich des kirchlichen Lebens, indem er durch Aufhebung des Parochialzwangs 1860 den einzelnen Bürger aus der Vormundschaft durch die Kirche endgültig befreite und quasi „die Freiheit des Christenmenschen auch kirchenrechtlich dekretiert“ hatte –, setzte ihn dem grundsätzlichen Argwohn der konservativ-kirchlichen Öffentlichkeit Bremens aus.⁶⁹ Über die Landesgrenzen hinaus galt Bremen als abschreckendes Beispiel dafür, was passierte, wenn der Staat durch eine Kirchenpolitik, die qua Lösung der Bindung an die Wohnortgemeinde

⁶⁷ Vgl. z.B. Volk und Kunst (wie Anm. 54), 75: „[D]as gefährliche Spiel mit den phantastischen Formen und Schalen der alten Mystik, das alles findet seine tiefere Begründung in der Lebensmüdigkeit, die unserem Zeitalter nun einmal von seiner Vergangenheit her anhaftet. Die religiöse Neubelebung, die allein ihren Namen verdient, kündigt sich überall an nicht als eine Schwäche, sondern als eine Kraft, sie erweist sich durchweg als schöpferisch, als ein Ausfluss der Lebensfülle und eine Tat der Lebensbejahung. Darum suchen wir die Spuren einer religiösen Neubelebung nur da, wo wirklich ein Neues, ein Werden im Leben sich ankündigt.“

⁶⁸ Vgl. den Artikel Zur kirchlichen Lage in Bremen, in: Bremer Kirchen-Blatt, 39. Jahrgang, Nr. 30 (26.7.1903), 235–237, hier 236. Der Artikel kann als repräsentatives Beispiel für die verbreitete Meinung in konservativ-kirchlichen Kreisen Bremens aufgefasst werden.

⁶⁹ Schulz, Vormundschaft und Protektion (wie Anm. 7), 610. Vgl. Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800–1918 (wie Anm. 20), 23: „Stärker denn je unterlag die städtische Politik deshalb der kritischen Beurteilung durch die konservativ-kirchliche Öffentlichkeit, die auf den weltanschaulich neutralen Staat verunsichert, zum Teil verbittert reagierte.“

den religiösen Individualismus förderte und nicht durch Maßnahmen gegen kirchliche *enfants terribles* wie Kalthoff, Steudel und Mauritz zum Zusammenhalt der Kirchen beitrug. Die staatstragenden Bremer Eliten standen also mit auf der Anklagebank, da sie solche Zustände zuließen. „Wie kann es der Hohe Senat der Hansestadt Bremen mit seiner obrigkeitlichen Stellung vereinigen, dass er ruhig zusieht und selbst dringenden Bitten gegenüber jedes amtliche Einschreiten ablehnt, wenn Geistliche, die auf die heilige Schrift verpflichtet sind, den Kern der Schrift zerstören? [W]ie können gläubige Christen den Summepiskopat einer Stadtobrigkeit anerkennen, die alle mit dem Begriff der landesherrlichen Kirchengewalt verbundenen Obliegenheiten außer acht lässt und der Christusleugnung denselben staatlichen Schutz wie dem Christusglauben gewährt?“⁷⁰ Doch trotz dieser vehementen konservativ-kirchlichen Kritik ließ sich der Staat von seiner weltanschaulich neutralen Haltung nicht abbringen – nicht nur in den Jahren 1906–1907, sondern grundsätzlich schon das ganze 19. Jahrhundert hindurch.⁷¹ Das lief auf die staatliche Förderung einer allgemeinen bürgerlichen, kirchlich-konfessionell nicht gebundenen, aber dennoch in ihrem Wertgehalt sich am Christentum orientierenden Zivilreligion hinaus, die ohnehin schon lange das heimliche Bekenntnis der Angehörigen der führenden Bremer Familien war, und nun auch auf die gesamte Bevölkerung ausgeweitet wurde. In seinem politischen Kern war dieses Bekenntnis ein von oben verordneter Liberalismus, der das Zugeständnis völliger Gedanken- und Glaubensfreiheit mit dem Anspruch an die Bevölkerung auf Loyalität gegenüber der herrschenden Oligarchie verband. Demokratieorientiert oder gar sozialismusfreundlich eingestellt war dieser Bremer Liberalismus also nicht. Der christliche Gehalt dieses der Bevölkerung verordneten Konzeptes kommt in etwa im Zuschnitt des Schulfaches ‚Biblische Geschichte‘ zum Ausdruck, der bremischen Variante schulisch-religiöser Werterziehung. Und auch diese Form der Zivilreligion impliziert die oben dargelegten religionstheoretischen Prämissen.

Kirchengeschichtlich ist die Auseinandersetzung um Kalthoffs Eintritt in den Monistenbund als ein Höhepunkt in einer längeren Folge kultureller Abwehrreaktionen auf die als Bedrohung empfundenen Erfahrungen der ‚Entchristlichung‘ der Gesellschaft in Form einer Rechristianisierungsbewegung zu werten und einzuordnen. Die Bemühungen christlicher Milieus, auf die Konkurrenz religiöser und nicht-religiöser Alternativangebote zur traditionellen christlichen Religion, beziehungs-

⁷⁰ So zitiert das Bremer Kirchen-Blatt (wie Anm. 68) eine konservative auswärtige Pressestimme, 235. Vgl. als ein Beispiel für die Enttäuschung über die Religionspolitik des Senats auch E. R. Vietor, Ein Vorschlag über die Zukunft der Bremer Kirche, in: Bremer Kirchen-Blatt, 40. Jahrgang, Nr. 47 (20.11.1904), 372–374, bes. 373: Der Senat „kann von Rechtswegen nicht eines großen Teiles seiner Pflichten sich entschlagen und nur seine Rechte ausüben. Der preußische Staat nimmt die – wie jeder anerkennen muss – schwere Last auf sich, in der Kirche für Ordnung zu sorgen und verhindert – event. durch Absetzung – allzuschroffe Lehrabweichungen. [M]anch einem Konsistorialrate ist es auch höchst peinlich, als ‚Ketzerrichter‘ durch die Zeitungen verschrien zu werden. Aber dann tritt dort eben das eiserne Pflichtgefühl ein, das keine Rücksichten als die auf das Gesetz kennt. [...] Wie die letzten fünfzig Jahre lehren, hat unser Senat diese Pflicht nicht ausgeübt im Blick auf die Lehrordnung der bremischen Landeskirche.“

⁷¹ Dies hat Andreas Schulz in seiner Untersuchung über die Bremer Eliten auch für das 18. und 19. Jahrhundert gezeigt. Vgl. Schulz, Vormundschaft und Protektion (wie Anm. 7).

weise auf die massive Verbreitung dieses neuen Gedankengutes in der Öffentlichkeit, angemessen und ebenso öffentlichkeitswirksam zu reagieren, wurden aus den oben schon angegebenen Gründen in ganz Deutschland unternommen.⁷² Die Mobilisierung von Gegenkräften vollzog sich vornehmlich im konservativen Vorfeld der Amtskirchen. Als direktes Konkurrenzunternehmen im Kampf gegen den Monistenbund wurde so zum Beispiel, allerdings erst im Jahr nach der Kalthoff-Affäre, in Frankfurt der *Keplerbund* gegründet.⁷³ Bremen war, nicht zuletzt bedingt durch das hohe Maß an Freiheiten und Selbstorganisationsmöglichkeiten, die das Kirchenrecht den protestantischen Gemeinden gewährte, schon im 19. Jahrhundert ein Vorreiter für das Entstehen solcher Gruppierungen geworden. In der Lösung des Falles von 1906 zeigte sich also eine gewisse Kontinuität der Haltung konservativer Bremer Kirchengemeinden gegenüber dem Staat – im Rahmen reichsweit zu konstatierender Entwicklungen. Wenn der Staat nicht für die religiöse Integration seiner Bürger im konservativ-christlichem Sinne sorgte, so musste das konservativ-protestantische Bremer Milieu eben selbst die Initiative auf den seiner Meinung nach staatlich vernachlässigten Gebieten ergreifen: Dazu gehörten verschiedene protestantische Vereine und Verbände im Vorfeld der Amtskirche wie die innere Mission, die Diakonie, der Verein vom Blauen Kreuz, mehrere Männer-, Jünglings- und Jungfrauenvereine, die Seemannsmission, Aktivitäten auf dem Gebiet der religiösen Bildung.⁷⁴ Und zu dieser Rechristianisierung gehörte auch die moralische Diffamierung religiöser Abweichler, die sich die Möglichkeiten des Bremer Kirchenrechts zunutze machten, um ihre Gemeinden quasi von unten her neu aufzubauen.

VI.

Auf einer tiefergehenden kultur- und religionsgeschichtlichen Analyseebene wird jedoch auch klar, warum Kalthoffs Gegner kaum anders reagieren konnten als sie es taten. Der dargestellte Konflikt geht weit über seine lokale religionshistorische Dimension hinaus und wird damit exemplarisch für den deutschen Protestantismus des Wilhelminischen Zeitalters. Zu Grunde liegen tief im kulturellen Bewusstsein der Epoche verankerte Optionen möglichen Verhaltens, die mit weiteren kognitiven und sozialmoralischen Optionen verbunden sind. Dass für die Mehrheit der Protestanten und auch der nur religionsbewussten Bürger sich bisherige Formen des Christentums – zumindest in Bezug auf das Verhältnis von Staat/Nation und Religion – nicht einfach in so grundsätzlicher Weise aufgegeben ließen, wie es manchen Darwinisten, Monisten und einflussreichen Pastoren wie Kalthoff um 1900 vorschwebte, wurde schon gezeigt. Die Tolerierung des Atheismus und die Anerkennung seiner Anhänger

⁷² Vgl. Kaiser, Christlicher Glaube und Naturwissenschaften (wie Anm. 14), 247–250.

⁷³ Vgl. Kaiser, Christlicher Glaube und Naturwissenschaften (wie Anm. 14), 247–250. In Bremen widmete sich der Bekämpfung des radikalen Protestantismus nach Kalthoffs Tod die Zeitschrift *Bremer Beiträge* (wie Anm. 9).

⁷⁴ Andreas Schulz, Vormundschaft und Protektion (wie Anm. 7), 612, vgl. 611: „Die Bestrebungen des konservativ-kirchlichen Protestantismus, auf allen Gebieten der sozialen Fürsorge und der Glaubensstärkung die Initiative zu ergreifen, waren in Bremen besonders intensiv.“

als gleichwertige Diskurspartner durch einen protestantischen Amtsträger, war in dieser Situation schon eine absolute Ausnahme – gegenläufig zum vorherrschenden Zeitgeist. Erst recht mussten natürlich aktive Protestanten beziehungsweise Amtskollegen gegen Kalthoff einschreiten. Es war noch nicht mit dem protestantischen Bewusstsein vereinbar, nur einer unter anderen Anbietern auf dem Markt der religiösen Sinnstifter in einer pluralistischen, sich richtungsoffen entwickelnden Gesellschaft zu sein. Kirchen und konfessionelle Milieus waren noch lange nicht zum Verzicht auf ihren geistigen Alleinvertretungsanspruch in der Gesellschaft bereit.⁷⁵ 1906 war es noch eine für die meisten Christen nicht zu tolerierende Grenzüberschreitung, als Kalthoff darauf beharrte, gleichzeitig Pastor einer protestantischen Gemeinde und aktives, ja führendes Mitglied einer kirchenfeindlichen Organisation zu sein.

Weitere Gründe für die Ablehnung Kalthoffs differierten je nach Zugehörigkeit zum liberalen oder konservativen „Lager“ des Protestantismus. Bei den Liberalen überwog die Angst vor dem Ende des freien Protestantismus, beziehungsweise vor dem Verlust mühsam im 19. Jahrhundert der Orthodoxie abgerungener Freiheiten wie zum Beispiel der Anwendung der historisch-kritischen Bibelsexegese. Befürchtungen, dass in Bremen ein Kirchenregiment eingeführt werden könnte, machte die Bremer liberalen Protestanten kompromissbereit, und ließ sie es als ratsam erscheinen, wissenschaftliche Freiheiten, wie Kalthoff sie sich herausgenommen hatte, besser außerhalb der Kirche zu entfalten.⁷⁶ Begründet waren derartige Befürchtungen in den Bedingungen des Systems Kirche selbst: Letztlich blieb man als Amtsträger institutionell bedingten Verhaltensdispositionen unterworfen, die die persönliche Gewissensfreiheit einschränkten und denen man sich allenfalls durch das Verlassen des Systems Kirche entziehen konnte. Kalthoff ersparten nur die besonderen Bedingungen in Bremen einen solchen Schritt. Aber eben dieser Umstand, dass er nicht freiwillig von seinem Pastorenamt zurücktrat, wurde ihm als unverzeihliche Inkonsistenz angekreidet. Auch das belegen die Materialien zum „Fall“ Kalthoff.⁷⁷ Einzelne

⁷⁵ Kaiser, Christlicher Glaube und Naturwissenschaften (wie Anm. 14), 250: „Erst nach 1945 akzeptierten die meisten Protestanten endlich das Faktum einer richtungsoffenen paritätisch-pluralistischen Gesellschaft, in der die Kirche einen legitimen Platz besitzt, aber auf allgemeinverbindliche Festlegungen moralisch-politischer Normen verzichten muss.“

⁷⁶ Mit diesen Argumenten wird etwa in einem Nachruf auf Kalthoff in der Frankfurter Zeitung vom 17.5.1906 das Zerwürfnis mit seinen liberalen Kollegen begründet. Vgl. zum Problem auch das Zitat bei Rades (wie Anm. 12).

⁷⁷ Die dahinter stehende Logik des „Entweder-oder“ („wer Christ ist, kann kein Monist sein“) funktionierte übrigens auch aus Sicht mancher Monisten. So zeigte z. B. Wilhelm Breitenbach, ein Wegbereiter und Mitbegründer des Monistenbundes, die Tendenz, die Mitgliedschaft im Bund und in einer Kirche für unvereinbar zu erklären. Vgl. Rosemarie Nöthlich/Heiko Weber/Uwe Hoßfeld/Olaf Breidbach/Erika Krauß, Weltbild oder Weltanschauung? Die Gründung und Entwicklung des Deutschen Monistenbundes, in: Jahrbuch für Europäische Wissenschaftskultur 3 (2007), 19–67, hier 33f. (Zit. Breitenbach, ebd. Anm. 70: „Es will mir nicht recht in den Sinn, wie ein Mann, der sich Monist nennt, Kinder tauft, konfirmiert, im Talar Sonntags auf die Kanzel steigt und predigt, kurzum eben Pfarrer ist und bleibt.“) Vgl. Frank Simon-Ritz, Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland, Gütersloh 1997, 151 (Wilhelm Ostwald). Insofern hätte sich Kalthoff längerfristig wohl auf einen Platz „zwischen den Stühlen“ Monistenbund und Priesteramt manövriert.

versöhnlich klingende Stimmen aus der Zeit nach Kalthoffs Tod, man denke etwa an die Nachrufe des *Protestantenblattes*, stehen nicht für die grundsätzliche Haltung der Liberalen. Letztendlich beharrten die liberalen Kollegen Kalthoffs auf dem Standpunkt der Unvereinbarkeit von Priesteramt und freireligiösen Aktivitäten, wenngleich sie ihr Einschreiten gegen Kalthoff mit dem Schutz der fortschrittlichen liberalen Errungenschaften begründeten.

Für die konservativen Kalthoffgegner waren es hingegen gerade diese neuen wissenschaftlichen und persönlichen Freiheiten bzw. die damit verknüpften Befürchtungen vor einer weiteren ‚Entkirchlichung‘ der Gesellschaft, die Bremen „für die Orthodoxie in ganz Deutschland [...] bête noire“ werden ließen.⁷⁸

Die wohl am tiefsten liegenden Gründe für das Festhalten der Pastorenkollegen – und darüber hinaus für das mehrheitliche Festhalten des Protestantismus – an der um 1900 für viele Menschen seit langem schon rational nicht mehr plausiblen dogmatischen Tradition des Christentums blieben aber die beschriebenen sozial-moralischen Überzeugungen, die im Grundanliegen einer gesamtgesellschaftlichen Integration durch geistige Werte kumulierten. Dieses Interesse bestimmte maßgeblich auch das protestantische Verhältnis zum ‚modernen‘ religiösen Individualismus, wie ihn Kalthoff vertrat. Die Distanzierung der meisten einflussreichen konservativen aber auch liberalen Protestanten von Kalthoff und dem freigeistigen Spektrum hängt mit der polarisierenden Wirkung zusammen, die von ihm innerhalb des Protestantismus ausging, und welche wiederum dem erklärten Wunsch nach kulturnationaler Integration *aller* Bürger entgegenwirkte. Kalthoff und seine gleichgesinnten Kollegen traf der Vorwurf, dass die modernitätskritische Individualmoral mehr zersetzendes als vergesellschaftendes Potential berge. Säkulare Alternativen zur christlichen Tradition beurteilte man in den Kreisen der Kritiker mit Skepsis. Das von konservativen und liberalen Protestanten immer wieder postulierte gesamtgesellschaftliche Bedürfnis nach wertefundierter Integration konnte nach Überzeugung der weit überwiegenen Mehrheit protestantischer Theologen im zweiten Kaiserreich in gewissem Sinne nur durch eine *allgemein christliche* Nationalreligion befriedigt werden, was sich angesichts eines überbordenden und folgenreichen Nationalprotestantismus als Hypothek für die Zukunft des deutschen Protestantismus erweisen sollte.

Abstract

In welchem Maß ist der Protestantismus bereit, Elemente neuer Religiosität zu integrieren? Wo zieht er Grenzen? Aus einer Zeit, in der die Bremer kirchlichen Verhältnisse durch eine kritische Öffentlichkeit in ganz Deutschland unter Beobachtung standen, wird ein exemplarischer Konflikt zu dieser Frage analysiert. Im Januar 1906 übernahm der Pastor Albert Kalthoff (1850–1906) den Vorsitz des von Ernst Haeckel gegründeten Deutschen Monistenbundes. Er verband damit positionell die Darwinsche Evolutionstheorie und die protestantische Theologie, so dass die liberalen Theologen Stellung beziehen mussten. Seine Gegner riefen ein Glaubensgericht auf den Plan, das nur durch Kalthoffs überraschenden Tod im Mai 1906 gegenstandslos wurde. Handelte es sich dabei „nur“ um den Versuch einer Inszenierung von Bremens letztem Ketzergericht oder lassen sich hinter dem Vorgehen seiner Amtskollegen grundsätzlichere Motive ausmachen?

⁷⁸ Vgl. Nachruf Kalthoff (wie Anm. 76).

Liturgische Großveranstaltungen als kirchengeschichtliche Ereignisse. Impulse einer deutschen Teilkirche für die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums

Hanns Peter Neuheuser

Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils ist über die Analyse der neu geregelten Details hinaus längst insgesamt zu einem „neuen Thema“ der Theologie und insbesondere der Liturgiewissenschaft avanciert.¹ Die Entwicklung der inhaltlichen Positionen sowie der Textdokumente nachzuvollziehen, erfordert indes auch die Realisation eines genuin kirchen- und theologiegeschichtlichen Ansatzes.² In einem ersten umfassenden Überblick gelang es bereits, frühere Liturgiereformen zu betrachten und in ihnen geradezu einen „bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes“ zu erkennen.³ Deutlich wurde der reformerische Ansatz im Prozesshaften der Kirchengeschichte einerseits, und andererseits die vielschichtige Entwicklung innerhalb eines Reformprozesses im kirchlich-spirituellen Umfeld. Es erscheint demnach nicht nur von Bedeutung, die letztlich verabschiedeten Texte einer Liturgiereform zur Kenntnis zu nehmen, sondern auch ihr Zustandekommen, die auf verschiedene Textfassungen einwirkenden Einflüsse, die vorbereitenden Studien, die Vorgeschichte allgemein, somit die zeitgebundene Genese mit ihren vielfältigen Faktoren – Gegenstände der Liturgiegeschichtsforschung bereits ihrer traditionellen Ausprägung.⁴

¹ Vgl. Angelus A. Häußling, Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: Martin Klöckener u. a. (Hg.), Angelus A. Häußling, Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, Münster 1997, 11–45.

² Vgl. auch Pierre-Marie Gy, La réforme liturgique en perspective historique, in: Pierre Journel u. a. (Hg.), *Liturgia opera divina e umana*, Rom 1982, 45–48.

³ Vgl. Martin Klöckener/Benedikt Kranemann (Hgg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, 2 Bde., Münster 2002; hierzu Jürgen Bärsch, Reform der Liturgie als Grundgegebenheit christlicher Liturgiegeschichte, in: ALW 45 (2003), 46–65. Vgl. auch ders. Wozu Liturgiereform? Motive und Anliegen gottesdienstlicher Erneuerungsprozesse in der Geschichte der abendländischen Kirche, in: TThZ 113 (2004), 205–222.

⁴ Vgl. bereits Kunibert Mohlberg, Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschungen, Münster 1919. – Zu der neu gestellten Problematik vgl. Burkhard Neunheuser, Liturgiewissenschaft – exakte Geschichtsforschung oder (und) Theologie der Liturgie, in: EcOra 4 (1987), 87–102.

Eine mit den Mitteln geschichtswissenschaftlicher Methodik vorgehende Sichtung des Materials zu kirchlichen Reformprozessen zeigt, dass ihrem organischen oder autoritär dekretierten Abschluss oft eine hochkomplexe Entwicklung vorausging, an welcher Personen aus vielen Regionen beteiligt waren, nicht selten auch Kräfte aus den Teilkirchen. Die letztgenannte Fragestellung eines Einflusses von Bistümern, Pfarrgemeinden, Orden, Hochschulen oder Verbänden auf universalkirchliche Reformprozesse ist hingegen nur selten Gegenstand der wissenschaftlichen Erforschung gewesen. Gerade das Zweite Vatikanum zeichnete sich aber dadurch aus, dass – in Vorwegnahme des von ihm entworfenen Kollegialitätsprinzips – viele Teilkirchen zu Stellungnahmen aufgerufen wurden und die spezifischen regionalen Erfahrungen in den Diskurs zu integrieren suchten. Als aufschlussreich erweist sich hierfür die Periode seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs, da die politischen, gesellschaftlichen, geistigen sowie kulturellen Umwälzungen und Neuorientierungen in dieser Zeit auch zu einer kritischen Betrachtung des liturgischen Erbes führten; dies gilt speziell für die Gläubigen und Gemeinden im Nachkriegsdeutschland.

Die nachfolgenden Untersuchungen beabsichtigen demgemäß, bei der Erörterung der Vorgeschichte des Zweiten Vatikanums und des Reformprozesses um die Neuordnung der Liturgie nicht primär das in abundanter Fülle bereits behandelte Wirken der Hierarchiestufen mit Papst, Konzil und Kurie in den Blick zu nehmen,⁵ sondern die Ebene der deutschen Teilkirchen zu betreten.⁶ Hinsichtlich der Liturgieentwicklung drängt sich etwa auf, die reformerischen Ansätze bei bistumsinternen oder bistumsübergreifenden Großveranstaltungen zu analysieren: Hier lässt sich oft ablesen, welches liturgische Profil eine Teilkirche ausprägen möchte resp. auszubilden vermag, welche inneren Zielsetzungen im Bereich der Liturgie gefördert werden sollen und welche ästhetischen Instrumente zur Akzentuierung eingesetzt werden. Die Veranstaltung von liturgischen Großfeiern zwingt in kommunikativer Hinsicht zu klaren Strukturen und zu einer markanten Zeichensprache, aber auch zu Vereinfachungen und zur Rücksichtnahme auf die Dynamik des Festes. Auch ist bekannt, dass Reformbedarf und Lösungsvorschläge bis zur Gegenwart bevorzugt in diesem Rahmen artikuliert werden. Nun liegt es aber nahe, zu unterscheiden zwischen liturgischen Großveranstaltungen aufgrund eines zentralkirchlichen Feieranlasses (Übernahme des Petrusamtes, Begräbnis eines Papstes, Konklave, Heiligsprechungen) und solchen anlässlich von Versammlungen und Kongressen (Eucharistischer Weltkongress, Marianischer Kongress, Weltjugendtag, Katholikentag, Bistumsjubi-

⁵ Vgl. den bisher umfassendsten geschichtlichen Überblick über das Zweite Vatikanum in dem Sammelwerk: Giuseppe Alberigo/Klaus Wittstadt (Hgg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 3 Bde., Mainz 1997–2002. – Über die Liturgiereform berichtet aus hochrangiger persönlicher Sicht Annibale Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*, Freiburg i.Br. u. a. 1988.

⁶ Vgl. Peter Hünemann, *Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum*, in: Wilhelm Geerlings/Max Seckler (Hgg.), *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform*. Festschrift für Hermann Josef Pottmeyer, Freiburg 1994, 141–162; vgl. allgemein das Sammelwerk: Hubert Wolf/Claus Arnold (Hgg.), *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, Paderborn 2000, darin zur Liturgiekonstitution Rudolf Zinnhobler, *Österreich und das Zweite Vatikanum*, 103–132, speziell 119–125; der Beitrag von Günther Wissilowsky, *Einblick in die „Textwerkstatt“ einer Gruppe deutscher Theologen auf dem II. Vatikanum*, 61–87, beschäftigt sich nicht mit der Liturgiekonstitution.

läum, regionale Gedenkveranstaltung), wobei letztere Gruppe liturgischen Innovationen erfahrungsgemäß besonders offen gegenübersteht. Das Beispiel des Erzbistums Köln zu beleuchten mag hierbei besonders reizvoll sein, da in dem entscheidenden Zeitraum unserer engeren Fragestellung mit Kardinal Josef Frings eine Persönlichkeit an der Spitze zugleich der Deutschen Bischofskonferenz sowie der Erzdiözese Köln stand, welcher auch innerhalb der Konzilsverhandlungen eine aktive Rolle spielte und die (liturgiebezogenen) Vorarbeiten seiner Teilkirche bis zur Ausformulierung der Konzilsdokumente begleiten konnte. Dass sich der Kölner Erzbischof zudem der Mitarbeit gewichtiger persönlicher Berater wie des Konzilshistorikers Hubert Jedin und des Dogmatikers Joseph Ratzinger versichern konnte, unterstreicht die Bedeutsamkeit dieser Perspektive.

Entsprechend dem chronologischen Verlauf sollen die von einer deutschen Teilkirche in liturgischen Großveranstaltungen gesetzten Impulse darauf hin untersucht werden, welche Positionen hier zum Vortrag kamen und später in das Reformcorpus des Zweiten Vatikanums eingegangen sind. Am Anfang müssen hierbei die Veranstaltungen zum Kölner Domjubiläum 1248–1948 stehen (I.), sodann folgen die Maßnahmen im Rahmen der Diözesansynode 1954 (II.) und vor allem die Durchführung des Katholikentags 1956 (III.) sowie bei den Liturgischen Kongressen und Studientreffen (IV.). Schließlich ist noch das Engagement der Kölner Kirche beim Eucharistischen Weltkongress 1960 (V.) zu bedenken, bevor dann die amtliche Vorbereitungsphase des Konzils unter Kölner Beteiligung zu betrachten ist (VI.). Zum Schluss soll noch einmal der Blick geweitet werden auf den Ertrag, den die verschiedenen Diözesen Deutschlands insgesamt in den Reformprozess der konziliaren Liturgiereform eingebracht haben (VII.).

I. Die Veranstaltungen zum Kölner Domjubiläum 1948

Es war vor allem eine kirchliche Veranstaltung, welche in der unmittelbaren Nachkriegszeit das Leben in der Kölner Region geprägt und den Namen der Rheinmetropole wieder in das öffentliche Bewusstsein gehoben hat: das Domjubiläum von 1948 mit der großen Prozession durch die Trümmerlandschaft.⁷ Das Fest zur Siebenhundertjahrfeier der Grundsteinlegung der Kathedrale musste in der kriegsbedingt verwüsteten Kölner Innenstadt begangen werden: einerseits ein Spiegelbild des geistigen und kulturellen Zustandes der Gesellschaft, andererseits ein Prüfstein, um die Wirksamkeit des Kirchenbildes und das Funktionieren der amtlichen Repräsentation auszuloten; dies galt sowohl für die staatlichen und städtischen, aber auch für die kirchlichen Organe. Ein solches Ereignis hätte in normalen Zeiten natürlich auch nach einem Rahmenprogramm verlangt, und eine „Normalisie-

⁷ Vgl. Kölner Domjubiläum 1948. Dokumentenband, hg. vom Kölner Metropolitenkapitel, Düsseldorf 1950 [im Folgenden zitiert: Jubiläumsdokumentation]; Norbert Trippen, Das Kölner Domfest 1948. Rückbesinnung auf die mittelalterlichen Wurzeln in der Not der Gegenwart, in: Ludger Honnefelder u. a. (Hg.), Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln, Köln 1998, 349–366.; Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings, Bd. 1: Sein Wirken für das Erzbistum Köln und für die Kirche in Deutschland, Paderborn 2003, 215–226.

„strebte man – entgegen dem suggestiven Szenario – auch im Rheinland an. Die Vorbereitungen setzten ungeahnte emotionale Energien frei: Sie galten als Zeichen für den Wiederaufbau der materiellen Umgebung, aber mehr noch ließen sie in den Bedrängnissen der Zeit die geistigen, kulturellen und spirituellen Ebenen erkennen.

Das Domjubiläum bestand dann tatsächlich nicht nur in dem protokollarischen Empfang des päpstlichen Legaten und dem Pontifikalamt in der Kölner Kathedrale, vielmehr war ein umfangreiches Veranstaltungsprogramm ausgearbeitet worden: Der Verein für christliche Kunst führte eine Vortragsreihe durch, der Zentralkombauverein gab eine Festschrift heraus, die Diözesan-Bild- und Filmstelle schuf eine Serie von Dias, die Kirchenzeitung bereitete das Fest von Anfang des Jahres mit einer Artikelserie vor, die Universität bot eine Reihe hochkarätiger Vorträge an, der Nordwestdeutsche Rundfunk strahlte vom 10. bis 20. August 1948 tägliche Sonder-sendungen aus und die Städtischen Bühnen zeigten ein speziell abgestimmtes Programm. Die kirchlichen Feiern waren somit umgeben von einem Kranz kultureller Angebote, wie sie im Nachkriegsdeutschland noch selten verfügbar waren. Hier hinein sollte nunmehr ein geistliches Programm verwirklicht werden, das angesichts unzulänglicher Ressourcen organisatorisches Können abverlangte und überdies nur bange erhoffen ließ, dass es angenommen wurde – alles war gleichwohl nicht ohne persönlichen „Wagemut“ des Erzbischofs durchführbar, wie Kardinallegat Micara bezeugte.⁸

Das Fest selbst bestand aus einer ganzen Oktav vom 15. bis 22. August 1948. Jeder Tag war mit geistlichen und liturgischen Veranstaltungen ausgefüllt.⁹ Am eindrücklichsten blieben wohl das Pontifikalamt mit dem Legaten, die Schreinsprozession und die öffentliche Kundgebung im Kölner Stadion in Erinnerung. Alle Veranstaltungen waren stark spirituell geprägt und versuchten, unabhängig von der Anwesenheit zahlreicher weltlicher Würdenträger, die säkularen und rein kulturellen Elemente in den Hintergrund zu drängen. Auch auf kirchlicher Seite wurde eine Balance angestrebt. Der päpstliche Legat Clemente Kardinal Micara wurde an der Bistumsgrenze eingeholt und nach vorgeschriebenem Zeremoniell an St. Andreas begrüßt. Das Pontifikalamt im Chorraum der aufgrund der Kriegsschäden nur halb zugänglichen Kathedrale vollzog sich nach den traditionellen liturgischen Regeln. Andererseits war man um eine Vermittlung des Geschehens an die Bevölkerung bemüht, versuchte, sie nach Möglichkeit zu integrieren und spirituell zu begleiten. So fand neben der Lautsprecherübertragung der Predigt eine parallel am Südportal des Domes gefeierte Messe statt. Auch wurde der päpstliche Segen nach Schluss des Pontifikalamtes durch den Kardinallegaten vom Südportal aus erteilt. Auf diese Weise wurden die auf dem südlichen Domvorplatz wartenden Gläubigen in die Liturgie einbezogen. Auch wurde die nachmittägliche Laienkundgebung im Stadion mit einer „stillen heiligen Messe“ eröffnet, „damit auch die von auswärts kommenden Katholiken ihrer religiösen Sonntagspflicht genügen können“.¹⁰ Neben den Messfeiern und geistlichen

⁸ Ansprache des Kardinallegaten: „so recht seinem Wagemut angemessen“, zitiert nach: Des Domes Ruf. Gesamtbericht der Kölner Jubiläumsfeierlichkeiten August 1948, Köln 1948, 35. Vgl. Jubiläumsdokumentation (wie Anm. 7), 99.

⁹ Das Folgende nach der Jubiläumsdokumentation (wie Anm. 7).

¹⁰ Jubiläumsdokumentation (wie Anm. 7), 71, 77–78.

Vorträgen fällt im Programm vor allem das reiche Angebot an Andachten auf, ferner stechen hervor die Wallfahrten der „verschiedenen Lebensstände“ und die Feierlichkeiten zur Weihe des Erzbistums Köln an das Unbefleckte Herz Mariens.¹¹ Auch diese Weihe war zu einer liturgischen Großfeier unter Einbezug des Platzes vor dem Domsüdportal ausgestaltet worden und gipfelte in dem von der Versammlung gemeinschaftlich gesprochenen Weihegebet.¹² Ein weiterer, öffentlich wahrgenommener liturgischer Höhepunkt des Domfestes bestand in der Krönung des Marienbildes im Kölner Karmel durch den Kardinallegaten, wozu die amtliche Dokumentation ausdrücklich vermerkt, dass „die durch das Pontificale Romanum vorgeschriebenen Weihegebete“ verrichtet worden seien.¹³ Rückblickend ist festzustellen, dass das Domjubiläum in Bezug auf die Veranstaltungselemente und speziell im Hinblick auf die religiöse Beteiligung der Bevölkerung bereits die Atmosphäre des Katholikentags von 1956 vorwegnahm. Das Traditionelle hatte sich als stabilisierender Faktor in unwirtlicher Umgebung und innerhalb des protokollarischen Rahmens herausgestellt, zugleich war der Sinn geschärft worden für die pastoralen Anliegen der breiten Bevölkerung; diese war mit wirksamen seelsorglichen Mitteln erreicht und berührt worden. Die Gläubigen hatten eine Pontifikalliturgie erlebt, welche bei all ihrer „Feierlichkeit“ einen echten „Feiercharakter“ annahm, sie hatten zudem einen Kardinallegaten „mit gewinnendem Lächeln, in der schwebenden Grandezza des Südländers“ kennen gelernt¹⁴ – so, wie ihn Toni May in einem farbenfrohen Prozessionsbild porträtiert hat.¹⁵ Kardinal Frings charakterisierte noch in einem 1948 gehaltenen Referat das Domfest so, man habe „den katholischen Glauben von seiner sympathischen Seite gezeigt“, denn „die Seelsorge (soll) eines heiteren Untertons [...] nicht entbehren“.¹⁶ Wohl unerwartet hatte die liturgische Formensprache in kommunikativer und menschenfreundlicher Weise gewirkt und das bisherige Bild steifen Zeremoniells korrigiert: Der Gottesdienst hatte sich als Kraftquelle erwiesen. Beim Domjubiläum wirkte zum ersten Mal der seit 1943 als Professor am Erzbischöflichen Priesterseminar amtierende Theodor Schnitzler¹⁷ verantwortlich planend und durch-

¹¹ Vgl. Karl-Heinz Tekath, Die Unbefleckte Empfängnis Mariens, Hauptpatronin des Erzbistums Köln, in: August Leidl (Hg.), Bistumspatrone in Deutschland. Festschrift für Jakob Torsy, München-Zürich 1984, 58–77, hier 74.

¹² Vgl. Jubiläumsdokumentation (wie Anm. 7), 30, 83–84.

¹³ Vgl. Jubiläumsdokumentation (wie Anm. 7), 18, 84–86.

¹⁴ Vgl. Johannes Dahl, Die 700-Jahr-Feier des Kölner Domes, in: Jubiläumsdokumentation (wie Anm. 7), 11–20, hier 12.

¹⁵ Vgl. das Gemälde von Toni May: „Prozession zur 700-Jahr-Feier des Kölner Doms“ im Kölnischen Stadtmuseum, Inv.-Nr. KSM 1986/175.

¹⁶ Nach Trippen, Fringsbiographie Bd. 1 (wie Anm. 7), 224.

¹⁷ Vgl. Hermann Joseph Hecker, Chronik der Regenten, Dozenten und Ökonomen im Priesterseminar des Erzbistums Köln 1615 bis 1950, Düsseldorf 1952, 277–278; Dieter Froitzheim, Personalchronik des Kölner Priesterseminars 1951–1976, Siegburg 1976, 27–29; vgl. Augustinus Frotz, Das Priesterseminar zwischen Zweitem Weltkrieg und Zweitem Vatikanischen Konzil, in: Norbert Trippen (Hg.), Das Kölner Priesterseminar im 19. und 20. Jahrhundert, Siegburg 1988, 180–208, hier 189; vgl. auch die Studie von Andreas Odenthal/Theodor Simon Schnitzler, in: Sebastian Cüppers (Hg.), Kölner Theologen, Köln 2004, 477–491; Hanns Peter Neuheuser, Theodor Schnitzler und die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums, in: Pastoralblatt der Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim, Köln und Osnabrück (im Druck).

führend mit, um einer liturgische Großveranstaltung ein dezidiert spirituelles Gesicht und eine pastorale Atmosphäre zu verschaffen.

II. Die Veranstaltung der Kölner Diözesansynode 1954

Innerkirchlich wirkte das Kölner Domjubiläum integrierend innerhalb der Stadt und innerhalb des katholischen und gesellschaftlichen Deutschlands. Gemeinsam mit der 1954 durchgeführten Diözesansynode¹⁸ bildete das Jubiläum zudem einen Anlass, über den Wert der kirchlichen und näherhin liturgischen Tradition sowie die Anforderungen der neuen Zeit zu reflektieren, nicht zuletzt Positionen zu klären. Dass man aus diesem Grunde ausgerechnet das Instrument einer förmlichen Diözesansynode wählte, mochte einigen Zeitgenossen als Anachronismus erschienen sein, doch ist bereits dieser Rückgriff auf eine – nach dem 1860 veranstalteten Kölner Provinzialkonzil¹⁹ und den 1922 und 1937 ausgerichteten Diözesansynoden²⁰ – kaum mehr bekannte,²¹ aber rechtlich unstrittige, ja privilegierte Einrichtung bezeichnend für die Standortbestimmung überhaupt. Gleichwohl muss gesehen werden, dass zu dieser Zeit auch in anderen Teilkirchen die Idee nach einer Diözesansynode aufkam, um die pastoralen – und damit vielleicht auch die liturgischen – Fragen zu regeln, so etwa in Würzburg²² und Münster.²³

Zur Einschätzung der 1954 veranstalteten Kölner Diözesansynode ist vorauszuschicken, dass sie streng kanonistisch orientiert war und ihr Ziel ausschließlich in einer verbindlichen Kodifizierung des Diözesanrechts respektive der Interpretation und Adaption des universalkirchlichen Rechts bestand. In den 1448 Dekreten der Synode stehen – einer Charakterisierung von Peter Berglar folgend – „das Festhalten

¹⁸ Vgl. Kölner Diözesan-Synode 1954, hg. und verlegt durch das Erzbischöfliche Generalvikariat in Köln, Köln 1954 [im Folgenden zitiert: Diözesansynode].

¹⁹ Vgl. Matthäus Bernards, Zum Anteil der Provinzialkonzile am Ausbau der Ekklesiologie im 19. Jahrhundert. Die Kölner Partikularsynode von 1860, in: Franz Groner (Hg.), Die Kirche im Wandel der Zeit. Festschrift für Joseph Kardinal Höffner, Köln 1971, 149–167.

²⁰ Vgl. Die Diözesan-Synode des Erzbistums Köln 1922, Köln 1922. – Die Diözesan-Synode des Erzbistums Köln 1937, Köln 1937.

²¹ Die einschlägige Fachliteratur über Diözesansynoden entstammte der Mitte des 19. Jahrhunderts, vgl. wohl zuletzt Alois von Schmid, Die Bistumssynode. Auf- und Ausbau ihrer Verfassung, ihr Einsturz in der neuern Staatskirche, ihr Neubau in der freieren Kirche, Regensburg 1851.

²² Vgl. Balthasar Fischer, Die liturgische Erneuerung im Spiegel der jüngsten Synodalgesetzgebung, Würzburg 1954, Münster 1958, in: LJ 10 (1960), 104–109; Georg Langgärtner, Die Würzburger Diözesansynoden von 1931 und 1954 als Spiegel des Aufbruchs der Kirche vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Heinz Fleckenstein u. a. (Hg.), Ortskirche – Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Würzburg 1973, 251–268.

²³ Wilhelm Damberg, Gesellschaftlicher Wandel und pastorale Planung. Das Bistum Münster und die Synoden von 1897, 1924, 1936 und 1958, in: Werner Thissen (Hg.), Das Bistum Münster, Bd. 2: Pastorale Entwicklung im 20. Jahrhundert, Münster 1993, 13–57; Benedikt Kranemann, Liturgie als Thema münsterscher Diözesansynoden von 1897–1958, in: Klemens Richter/Thomas Sternberg (Hgg.), Dem Konzil voraus. Liturgie im Bistum Münster auf dem Weg zum Vatikanum, Münster 2004, 39–68.

am Altüberkommenen und die Offenheit für Neues noch recht harmonisch nebeneinander, verklammert in der Persönlichkeit des Erzbischofs Frings“.²⁴

Der besondere Charakter der Kölner Diözesansynode lässt sich authentisch bei einem Blick in die dort verabschiedeten Dekrete begreifen. Hier wird deutlich, wie die Synodalen versuchten, oft gegensätzliche Positionen zu vereinen und das überkommene Recht weiterzuentwickeln. Die wichtigsten Beschlüsse der Kölner Diözesansynode lassen sich – stark verkürzend – in folgenden Postulaten zusammenfassen, wobei der Schwerpunkt in dieser Übersicht bei dem liturgischen Reformbedarf seiner Zeit²⁵ liegen soll:

- Charakterisierung der Gemeinde als hierarchisch verfasstes Subjekt der Liturgie
- Ausdifferenzierung der Feierformen der Messe bei Bevorzugung des Hochamtes (sog. „Hochamtsregel“)
- Stärkung der volkssprachigen Elemente bei Berücksichtigung des Lateins als eigentlicher Liturgiesprache
- Einrichtung des Dienstes eines Vorbeters respektive einer Vorbeterin als Moderatoren der Gemeinde
- ausnahmsweise Zulassung weiblicher Vorbeter und Messdiener
- Forderung einer allgemeinen Rücksichtnahme der Liturgiefeiernden aufeinander, Stärkung des Prinzips der „Tätigen Teilnahme“ der Gemeinde, Anerkennung liturgischer Rollen, Aufwertung von Interaktionen (Akklamationen, Wechselgesang, Wechselgebet)
- Nutzung des Gebetbuches zur Orientierung innerhalb der Liturgie
- Kennzeichnung der obligatorischen Predigt als Teil der Liturgie, Betonung der biblischen Ausrichtung
- Akzeptierung des optischen und kommunikativen Mitvollzugs der priesterlichen Handlungen (ggf. durch ausnahmsweise Zelebration versus populum)
- Verbindung des Kommunionempfangs mit der aktuell gefeierten Messe
- konsequente Raumgestaltung für Altarbereich und Tabernakel unter Berücksichtigung der liturgischen Postulate
- Integration der Feiern der Sakramente und Sakramentalien in Liturgie und Gemeinde, Zurückdrängung aller individuellen Gestaltungswünsche (bei Texten, Musik, liturgischen Farben)
- Kennzeichnung des Chors und der Kirchenmusik als genuin liturgische Instrumente bei Betonung der Gregorianik
- Unterstreichung der Notwendigkeit einer Liturgiekatechese, um das Verständnis für liturgische Elemente zu fördern

²⁴ Peter Berglar, Der Bischof der Weltkirche (seit 1945), in: Peter Berglar/Odilo Engels (Hgg.), Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche, Köln 1986, 429–467, hier 448; vgl. Trippen, Fringsbiographie Bd. 1 (wie Anm. 7), 452–468.

²⁵ Vgl. zu den Auswirkungen der Diözesanbeschlüsse auf die liturgische Reformdebatte jetzt auch Hanns Peter Neuheuser, Liturgierecht und Liturgiepastoral. Synodales Partikularrecht als Wegbereiter der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums, in: ZSRG.K 95 (2009), 341–396, hier 371–372.

Zudem wurden die Funktion des Vorbeters respektive der Vorbeterin und der Wert des eigenen Vorbeterbuchs (vgl. auch Dekrete 538 und 895) nochmals betont.²⁶ Das Vorbeterbuch war das Werk von Theodor Schnitzler, welcher im Hinblick auf gottesdienstliche Fragen zu den Vorbereitern der Synode zählte,²⁷ an der Diözesansynode teilnahm und sich noch später lebhaft an das Ereignis der Synode erinnerte. Schnitzler war mitsamt dem Vorstand des Priesterseminars auch an der Erarbeitung des neuen Diözesangebetbuches²⁸ beteiligt, wie der Erzbischof in seinem Vorwort vom 19. Juli 1949 dankbar vermerkte. Das neue Gebet- und Gesangbuch legte nach Dekret 532 § 1 besonderen Wert auf jene Teile, welche das Messgeschehen begleiten – im Gegensatz zu früheren bloßen Gebetssammlungen, die nur im vagen Bezug zum liturgischen Vollzug standen.

Die Synodalen hatten jedoch bereits die gesamtkirchliche Perspektive im Blick, denn die „neue“ Leitlinie war zwar zuerst für die Diözesansynode verbindlich, doch suchte der Text selbst immer wieder die Rückbindung an die weiterhin geltenden Vorschriften: Man findet Rekurse auf das kirchliche Gesetzbuch und das Pontificale Romanum ebenso wie auf die am 20. November 1947 erlassene Enzyklika „Mediator Dei“²⁹ und die am 30. Juni 1952 verfügte, so genannte Unterweisung des Heiligen Offiziums.³⁰ Nach der amtlichen Rehabilitation jedenfalls des purifizierten Zweiges der Liturgischen Bewegung durch „Mediator Dei“ und durch die hierdurch in Deutschland erzeugte allgemeine „liturgische Aufbruchstimmung“ konnte zumindest das Grundprinzip der *participatio actiosa*³¹ nunmehr auch öffentlich propagiert werden.

Mit diesen Beschlüssen der Kölner Diözesansynode war nicht weniger als ein Programm für eine Liturgiereform entwickelt worden, soweit dies auf der Ebene des

²⁶ Vgl. Theodor Schnitzler, Vorbeterbuch zum Kölner und Aachener Gebetbuch, Köln 1950, 562 Seiten.

²⁷ Vgl. Augustinus Frotz, Das Priesterseminar zwischen Zweitem Weltkrieg und Zweitem Vatikanischen Konzil, in: Norbert Trippen (Hg.), Das Kölner Priesterseminar im 19. und 20. Jahrhundert, Siegburg 1988, 180–208, hier 189.

²⁸ Vgl. Gebet- und Gesangbuch für das Erzbistum Köln, Köln [1949]. Vgl. hierzu Adolf Kolping, Orate fratres. Zu zwei neuen Diözesangebetbüchern und zumal der darin enthaltenen Meßgestaltung, in: ThRv 47 (1951), Sp. 195–202; Augustinus Frotz, Zehn Jahre Gebet- und Gesangbuch für das Erzbistum Köln, in: Pastoralblatt für die Erzdiözese Köln 11 (1959), 343–345; vgl. auch Kurt Küppers, Diözesangesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert, Münster 1987, 97, Nrn. 616–617; vgl. hierzu die Rezension in: ALW 30 (1988), 41–48.

²⁹ Vgl. Papst Pius XII., Enzyklika „Mediator Dei“ vom 20. November 1947, in: AAS 39 (1947), 528–580 (deutsche Übersetzung Vatikanstadt 1948); vgl. hierzu Theodor Maas-Ewerd, „Mediator Dei“ – Vor 50 Jahren ein Signal. Die Liturgie-Enzyklika Papst Pius XII., in: LJ 47 (1997), 129–150. – Jetzt auch Bert Wendel, Die Liturgie-Enzyklika „Mediator Dei“ vom 20. November 1947. Zur liturgisch-zeitgeschichtlichen und theologischen Bedeutung einer lehramtlichen Äußerung Papst Pius' XII. über den Gottesdienst der Kirche, Regensburg 2004.

³⁰ Heiliges Offizium, Instruktion über die kirchliche Kunst vom 30. Juni 1952, für Köln veröffentlicht in: Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln 92 (1952), 328–332.

³¹ Vgl. zu den Implikationen Stefan Schmidt-Keiser, Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffs in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts, Bern 1985; vgl. zuletzt Martin Stuflesser, Actiosa participatio zwischen hektischem Aktivismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur „tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften, in: LJ 59 (2009), 147–186.

Partikularrechts möglich erschien. Zugleich war aber ein Markstein gesetzt worden, der aus der pastoralen Praxis gespeist und rechtlich überprüft worden war. Die Stoßrichtung bestand in der Legalisierung bereits bestehender Übungen und in der sachten Ermutigung für die Erprobung von Gestaltungselementen, welche in damaliger Sicht lokal und überregional als Innovationen anzusehen waren.

Als wesentliche Information ist nachzutragen, dass die Veranstaltung der Kölner Diözesansynode sich nicht nur zu liturgischen Fragen theoretisch äußerte, sondern selbst von der vollzogenen Liturgie geprägt wurde. Theodor Schnitzler hat an versteckter Stelle zurückblickend die drei Stationen seines Lebens reflektiert, die ihn mit konziliaren Gegebenheiten konfrontierten, sein Dissertationsthema des Chalcedonense, die Diözesansynode und das Zweite Vatikanum: „[...] Bei der Kölner Diözesansynode 1953 [sic] erlebte ich zum ersten Mal den groß angelegten Konzilsritus des Pontificale Romanum [...]“.³² In der Tat ist es Schnitzler gelungen, in seinem Leben bis zum Schluss das Interesse sowohl für die pontifikalischen Riten als auch für die Pastoralliturgik zu vereinen. Seine Erinnerung an die Diözesansynode ist freilich ganz von den strengen liturgischen Vollzügen nach dem Pontifikale geprägt. Als Zeremoniar fungierte der Domvikar Msgr. Wilhelm Bußmann.³³ Die liturgische Eröffnung, wie sie den Synodalen mit Schreiben vom 4. März 1954 mitgeteilt wurde, folgte strikt dem Ordo ad synodum.³⁴ Es ist charakteristisch für den Vorsitzenden Kardinal Frings, dass er sich an jenem 9. März 1954 um 9 Uhr an den vorgegebenen Ritus hielt, welcher keinerlei Variationen zuließ, bei der Eröffnung der Synode um 11.45 Uhr aber die Eröffnungsansprache nutzte, um diese Einengung wenigstens zu thematisieren. Wie an vielen Stellen führte das Pontifikale innerhalb des Eröffnungsritus einer Diözesansynode eine Modellansprache an die Teilnehmenden an und schrieb sogar die Anredeformel vor.³⁵ Vielleicht mit einer leicht ironischen Akzentuierung formulierte Frings: „Die kleine Ansprache, die das Pontifikale dem Bischof am ersten Tag der Synode in den Mund legt, lässt ihn die Synodalen begrüßen mit der tiefsinnigen Anrede ‘Venerabiles consacerdotes et fratres nostri carissimi’. Mit diesen Worten begrüße ich [...]“³⁶ – und es folgte eine lange Liste der Teilnehmenden, von den Weihbischöfen über die Vertreter der Seelsorgepraxis, der Verwaltung, des Schulwesens etc. bis hin zu den Kaplänen, „die ich eigens mit Stimmrecht berufen habe“ sowie zu den Ordensangehörigen, „ohne die ich mir die Seelsorge in unserer großen Erzdiözese nicht denken könnte“. Die nüchternen Worte des Pontifikale wurden also von Frings in jene Richtung interpretiert, wie weit er „consacerdos et frater“ aufzufassen gedachte; die Einlösung dieses Postulats ist im Dankeswort an den Kardinal durch Robert Grosche eigens bestätigt worden.³⁷ Ansonsten wurden die Sitzungen der Synode stets von der Liturgie umrahmt, bis hin zu jener feierlichen

³² Theodor Schnitzler, Eine Sonderform des Konzilsritus, in: Walter Dürig (Hg.), Liturgie. Gestalt und Vollzug, München 1963, 297–315, hier 297.

³³ Vgl. Froitzheim, Personalchronik des Kölner Priesterseminars (wie Anm. 17), 55.

³⁴ Vgl. Klöckener, Diözesansynode (wie Anm. 95), 490 u. 501–502.

³⁵ Vgl. Martin Klöckener, Die Liturgie der Diözesansynode. Studien zur Geschichte und Theologie des Ordo ad synodum des Pontificale Romanum, Münster 1986, insb. 172–173.

³⁶ Diözesansynode (wie Anm. 18), 502.

³⁷ Diözesansynode (wie Anm. 18), 513–514.

Schlusszeremonie im Chor des Domes.³⁸ Die Ausdrucksformen der gestrengen Pontifikalliturgie mögen für manche der Teilnehmenden in gewissem Gegensatz zu den recht modernen Beschlüssen der Synode, auch in Bezug auf gottesdienstliche Formen, gestanden haben.

Der Blick auf die Kölner Diözesansynode von 1954 war erforderlich, um die rechtlichen und letztlich liturgietheologischen Positionen zu verdeutlichen, welche die Zeitgenossen in der Mitte der fünfziger Jahre des 20. Jhs. vertraten, als sie der Herausforderung gegenüber standen, den Deutschen Katholikentag inhaltlich, aber auch liturgisch zu gestalten. Im Gegensatz zur Vorlage des Diözesanrechts kam es nunmehr darauf an, einer zumindest deutschlandweiten Öffentlichkeit, aber auch unter Beobachtung ausländischer Gäste und der Liturgieexperten teils neue liturgische Gewichtungen und Akzentuierungen vorzuführen, ja mit den Teilnehmenden des Katholikentags Liturgie zu feiern.

III. Die Liturgie als Programmpunkt und Feier des Kölner Katholikentages von 1956

Waren Domjubiläum und Diözesansynode letztlich eher Veranstaltungen regionaler Bedeutung, so rief die turnusmäßige Versammlung der Glaubenden aus allen Teilen Deutschlands auch aufgrund der langen Geschichte der Katholikentage³⁹ andere Erwartungen hervor. Das Thema des 77. Deutschen Katholikentags „Die Kirche – das Zeichen Gottes unter den Völkern“ formulierte gewiss nicht die ausdrückliche Absicht, die Liturgie in den Mittelpunkt der Erörterungen dieses Treffens zu stellen.⁴⁰ Einer solchen Absicht hätte die Themenstellung schon begrifflich nicht genügt, da sich in der theologischen Reflexion die Liturgie nicht in der Zeichenhaftigkeit erschöpft, sondern eine zugleich reale Wirkweise für sich in Anspruch nimmt. Überdies war das Thema zeitgeschichtlich aus der unmittelbaren Nachkriegszeit konnotiert, d. h. die Intention ging dahin, in der Phase des Wiederaufbaus der materiellen Güter auch die Notwendigkeit der geistigen und geistlichen Fundierung zu betonen und das Angebot der Kirche in die Gesellschaft einzubringen. Allerdings waren in Köln die Zerstörungen durch den Zweiten Weltkrieg noch so gravierend, dass sich die Stadt – trotz des beim Domjubiläum dargebotenen Bildes – als Veranstaltungsort nicht sofort anbot. So räumt Kardinal Frings in seinen Erinnerungen ein, dass Köln als Austragungsort für den Katholikentag erst nach entsprechender Überzeugungs-

³⁸ Diözesansynode (wie Anm. 18), 514–518.

³⁹ Vgl. die geschichtlichen Rückblicke bei Johannes B. Kißling, *Geschichte der Deutschen Katholikentage*, 2 Bde., Münster 1920–1923; Ephrem Filthaut, *Deutsche Katholikentage 1848–1948 und die Soziale Frage*, Essen 1960; Karl-Heinz Grenner, *Die deutschen Katholikentage. Entwicklung ihrer Ziele und organisatorischen Struktur*, in: *Civitas. Jahrbuch für Sozialwissenschaften* 8 (1969), 104–125; Joachim Giers, *Katholikentage im Wandel von Gesellschaft und Kirche. Notizen zum gesellschaftlichen Ordnungsbild der deutschen Katholikentage seit 1948*, in: *Münchener theologische Zeitschrift* 25 (1974), 214–234, und bei Heinz Hürten, *Spiegel der Kirche, Spiegel der Gesellschaft. Katholikentage im Wandel der Welt*, Paderborn 1998.

⁴⁰ Vgl. die weitgehend noch nicht ausgewerteten Handakten Prälat Böhlens im Historischen Archiv des Erzbistums Köln, Bestand Gen. II, 3.8a (Akten 123–167).

arbeit in Vorschlag gebracht werden konnte.⁴¹ Dennoch konnte ein Angebot vorlegt werden, das gerade die geistig-geistliche Aufbauarbeit thematisierte.

Auf subtile Weise wurde in die Konzeption des Kölner Katholikentags auch die Liturgie einbezogen, indem sie weniger diskursiv-theoretisch erörtert, sondern tatsächlich gefeiert wurde. Die Ausrichtung des Kölner Katholikentages wird deutlich, wenn man das Programm betrachtet. Es setzte sich in der Tradition der Vorgängertagungen zusammen aus den großen Rahmenveranstaltungen mit den üblichen Ansprachen, den Gottesdiensten (von der Gemeinschaftsliturgie für alle Teilnehmenden bis zur Betstunde aus bestimmten Anlässen oder für besondere Gruppen), den öffentlichen Vorträgen mit bekannten Rednerpersönlichkeiten, den Tagungen der Arbeitskreise, daneben vielfältigste Veranstaltungen der kirchlichen Verbände und insbesondere das abwechslungsreiche Programm für die Jugend (von Filmvorführungen über Puppenspiel, Theater und Sport bis zum Offenen Singen), veranstaltet im Jugendlager Köln-Deutz. Insbesondere hatten die 21 Kommissionen des Kölner Lokalkomitees gemeinsam mit dem Zentralkomitee der Deutschen Katholiken die thematischen Arbeitskreise vorbereitet, welche sich folgenden 15 Aufgabefeldern widmeten: Ehe und Familie, Schule und Erziehung, Erwachsenenbildung, Eigentumsbildung in Arbeitnehmerhand, Soziale Bildung, Kirche im heutigen Dorf, Caritas, Presse, Rundfunk und Fernsehen, Film, staatspolitische Arbeit, internationale Arbeit, Diaspora, Glaube und Muttersprache, Weltmission. Es fällt auf, dass gottesdienstliche Fragen kein eigenes Gesprächsforum erhielten: Zwar waren gerade die Katholikentagsgottesdienste von der Öffnung zur Gemeinde und zu den Laien geprägt, doch war der Klerus offensichtlich (noch) nicht bereit, liturgische Fragen in öffentlichen Foren zu diskutieren. Allerdings war durch den Vortrag des Missionars Hofinger aus Manila beinahe überdeutlich die gottesdienstliche Situation in Deutschland angesprochen worden: Er lobte das liturgische Niveau und den „beispielgebenden Aufschwung der liturgischen Erneuerung“ sowie konkret „das Privileg des Deutschen Hochamtes“, forderte aber auch eine „Vervollständigung dieses Ansatzes“ indem er feststellte, dass „der fast ausschließliche Gebrauch der lateinischen Sprache in der Liturgie eine bedenkliche Mauer bildet“.⁴² Insofern kamen Themen der Liturgiereform auf dem Umweg über die Mission durchaus auch in Köln zur Sprache, und zwar im Hinblick auf das Deutsche Hochamt als eine Feierform, die – wie oben erwähnt – in der Kölner Erzdiözese als „nicht üblich“ galt.⁴³ Als Besonderheit des Kölner Katholikentags seien noch die Bemühungen um die Katholiken in den östlichen Teilen Deutschlands genannt, welche das letzte Mal und wohl in dieser Vorahnung in großer Zahl den Weg in den Westen gesucht hatten, ferner die Veranstaltungen für die Heimatvertriebenen, die sich in erheblichem Umfang im Rheinland niedergelassen hatten und eine Herausforderung für Gesellschaft und Kirche darstellten. Hierneben gab es ein umfangreiches Rahmenprogramm, und

⁴¹ Vgl. Josef Kardinal Frings, Für die Menschen bestellt. Erinnerungen des Alterzbischofs von Köln, Köln 1973, 170.

⁴² Vgl. Hofinger, Die Kirche. Das Zeichen Gottes in der Welt, in: Die Kirche, das Zeichen Gottes unter den Völkern. 77. Deutscher Katholikentag [1956], Paderborn 1957, 62–72, hier speziell 66–68 [im Folgenden zitiert: Dokumentationsband].

⁴³ Vgl. Diözesansynode (wie Anm. 18), Dekret 909 § 2.

viele Maßnahmen wurden gleichsam anlässlich des Katholikentages vollzogen, so Grundsteinlegungen, Wallfahrten, Einweihung von Siedlungen etc. Ferner fand am 1. September 1956 die aus Anlass des 80. Geburtstages von Papst Pius XII. feierlich gestaltete Übergabe des Pius-Fensters an den Kölner Dom statt.⁴⁴

Das thematische und gemeinschaftswirkende Bestreben des Kölner Katholikentages wurde überdies gleichsam durchsetzt von dem bereits genannten großen Angebot an Gottesdiensten. Im Zentrum der allgemeinen Öffentlichkeit standen vor allem die liturgischen Großereignisse, das Pontifikalamt im wiederhergestellten Dom am 30. August 1956, die Schiffsprozession am 1. September 1956 und die abschließende Pontifikalmesse im Kölner Stadion am 2. September 1956, vor der Schlusskundgebung mit einer Ansprache des Bundeskanzlers Konrad Adenauer und der Übertragung einer Ansprache des Papstes. Des weiteren zu nennen sind die Abendkundgebungen am Dom und – vor der Einführung der obligatorischen Konzelebration – die zahlreichen Pontifikälämter der einzelnen Diözesan- und Weihbischöfe in verschiedenen Kölner Kirchen, die Weihe des Minoritenklosters und die Übertragung der Franziskus- und Duns-Skotus-Reliquien zur Minoritenkirche, die eucharistische Anbetung im Dom und in anderen Kirchen sowie der sogenannte Nachtgottesdienst mit mitternächtlicher Messe im Dom und gleichzeitig in zahlreichen Kölner Kirchen am 1. September 1956. Darüber hinaus waren immer wieder Betstunden für besondere Anliegen und bestimmte Gruppen angesetzt, so das Friedensgebet im Dom am Abend des 30. August 1956, ferner kirchenmusikalische Andachten im Stadtgebiet, die Eröffnung der Marianischen Woche am 26. August 1956 in der Minoritenkirche und die Ansarius-Kundgebung am 3. September 1956 in Bonn in Anwesenheit der nordischen Bischöfe. Auch im Jugendlager der Kölner Messe fanden Gottesdienste statt. Ein Hinweis auf das Spektrum der Liturgiegestalt bietet ein Vorspann im Katholikentagsgebetbuch; hier heißt es: „Für die Feier der Heiligen Messe (*missa lecta*) in Gemeinschaft sind vom Heiligen Stuhl approbiert und von den deutschen Bischöfen angeordnet: Die Gemeinschaftsmesse (Grundform), die Erweiterte Gemeinschaftsmesse, die Betsingmesse und die *Missa recitata* (lateinische Gemeinschaftsmesse nach der Grundform)“.⁴⁵ Gerade in dieser sehr bemühten Formulierung ist noch die verbleibende Gestaltungsunsicherheit erkennbar. Das Katholikentagsgebetbuch verrät jedoch ein charakteristisches Detail über die liturgische Gestaltung, wenn es die Rollenzuständigkeit eines Lektors verankert, welcher in deutscher Sprache sowohl die Epistel als auch das Evangelium vortragen soll.

Ohne Zweifel stellten die erwähnten liturgischen Großereignisse eine besondere Herausforderung dar, bei deren Beurteilung der organisatorische Aspekt nicht als zu banal angesehen werden sollte. Spirituelle Zielsetzungen können im Vorfeld noch so gut vorbereitet werden, wenn in der konkreten Realisierung, unter dem Wirken der materiellen Rahmenbedingungen (Verkehrsverbindungen zwischen Messe, Dom

⁴⁴ Vgl. Paul Dahm, Das Piusfenster in der Sakramentskapelle, in: Kölner Domblatt 12–13 (1957), 150–153. – Hannes Roser, Quellen zur Stiftung und zum Programm des Piusfensters von Wilhelm Geyer in der Marienkapelle des Kölner Domes, in: Kölner Domblatt 69 (2004), 297–310.

⁴⁵ *Una voce* [Zusatz auf dem Außentitel: Katholikentagsgebetbuch]. Ausgabe zum 77. Deutschen Katholikentag zu Köln, hg. vom Liturgischen Institut Trier, Köln [1956].

und Stadion sowie den Innenstadtkirchen, Massenverpflegung und -unterkünfte, Einrichtungen der Hygiene und der Müllentsorgung, Bauten und Bühnenkonstruktionen, Mikrofonanlagen, Beleuchtung etc.) und der Eigendynamik von Massenveranstaltungen atmosphärische Fehlstimnungen aufkommen. Als Dauerteilnehmende wurde eine Zahl von 150 000 Personen kolportiert,⁴⁶ hinsichtlich der Zahl der Besucher der Schlussveranstaltung auf dem Stadion-Nordfeld schwanken die Angaben zwischen 700 000 und 800 000, die Schiffsprozession soll eine Million Menschen erlebt haben. Insbesondere die Beleuchtung und die Beschallung von großen Freiflächen oder die Übertragung aus dem Dom auf den Vorplatz – ganz zu schweigen von der Schiffsprozession mit dem Schlussegens auf dem Dombunker⁴⁷ – stellten im Jahr 1956 noch große Schwierigkeiten dar, welche bei der Planung der Veranstaltungen zu berücksichtigen waren. Die wesentlichen Elemente von Orientierung und Kommunikation, die optische und die akustische Verbindung zu den Orten des Geschehens erhielten gleichsam eine spürbar theologische Dimension. Dies wird noch rückblickend im Bericht des Kölner Erzbischofs vor der Bischofskonferenz deutlich, wenn er hervorhob: „Eine vorzügliche Lautsprecheranlage ermöglichte die Gemeinsamkeit des Betens und Singens auf den Schiffen und an den Ufern“.⁴⁸ Die beiden Vorsitzenden der liturgischen Kommission Theodor Schnitzler und Wilhelm Bußmann waren darauf bedacht, dass nicht nur jeweils die technischen Voraussetzungen für die „Massenliturgie“ erfüllt waren, sondern auch eine gehaltvoll-berührende und Gemeinschaft stiftende Feier zustande kam sowie, dass speziell die Messen und die Kommunionausteilungen in würdigem Rahmen verliefen. Kardinal Frings schrieb rückblickend: „Vor allem hatte Professor Schnitzler sowohl an dieser Feier [der Schiffsprozession] und ihrer Vorbereitung wie an allen anderen liturgischen Veranstaltungen großen Anteil“.⁴⁹ Auf Schnitzler geht wohl auch das detaillierte Angebot an Wechselgebeten und Gesängen zu dieser Schiffsprozession zurück.⁵⁰

Die beiden anderen von der Öffentlichkeit besonders beachteten und von vielen Tausenden besuchten Gottesdienste waren jene im Kölner Dom und im Stadion, insbesondere der Auftritt des päpstlichen Legaten. Das Pontifikalamt in der nach weitgehender Behebung der Kriegsschäden erstmals wieder ganz zugänglichen Kathedrale sollte in besonderer Weise vom alten Glanz und der wiedererstandenen Kraft der Kölner Kirche zeugen. Zudem beabsichtigte man, die Zeichenhaftigkeit des Doms als Wahrzeichen Deutschlands und als Symbol für die Überwindung der deutschen Teilung und der Diasporasituation Ostdeutschlands in der Einheit der katholischen Kirche zu nutzen. Bereits bei der Eröffnungsveranstaltung in der Kölner Messe hatte Ministerpräsident Fritz Steinhoff betont, dass sich die Katholikentage „nicht nur kirchlich, sondern auch politisch gesehen als Ereignisse von gesamt-

⁴⁶ Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 31. August 1956.

⁴⁷ Vgl. den anonymen Artikel „Die eucharistische Schiffsprozession auf dem Rhein“ in: Dokumentationsband (wie Anm. 42), 188–190.

⁴⁸ Josef Kardinal Frings, Die Kirche in Deutschland 1955/56. Jahresbericht von Kardinal Frings an den deutschen Episkopat, in: HerKorr 11 (1956), 72–78, hier 77.

⁴⁹ Frings, Erinnerungen (wie Anm. 41), 173.

⁵⁰ Abgedruckt in: Dokumentationsband (wie Anm. 42), 190–199.

deutscher und übernationaler Bedeutung erwiesen“ hätten.⁵¹ Die Anwesenheit höchster Repräsentanten, darunter Bundespräsident Theodor Heuss, Bundeskanzler Konrad Adenauer und der Apostolische Nuntius Aloysius Muench, unterstrich diese Ansprüche und verlangte eine makellose Darstellung. Auch innerkirchlich waren Ambitionen entstanden: Nachdem der Papst unerwartet über die Entsendung eines Apostolischen Legaten entschieden hatte, wollte man diesem gegenüber den Fortschritt zeigen, welche die Kölner und die deutsche Kirche gegenüber dem Domjubiläum von 1948 gemacht hatten, als der von der Bevölkerung begeistert aufgenommene Clemente Kardinal Micara durch die Trümmerlandschaft gezogen war und die Liturgie am Hauptaltar des Domes von vielen Improvisationen begleitet sein musste. Zudem galt es, das Zeremoniell von 1956 in eine übergreifende Zeichenhaftigkeit einzuordnen: Hatte man 1948 an die 1248 vollzogene Grundsteinlegung der Kathedrale in mittelalterlicher Zeit erinnert,⁵² um den Aufbauwillen der Gegenwart (Staatsgründung, gesellschaftlicher Aufbruch, geistige und religiöse Neubesinnung) zu demonstrieren, so war es kein Zufall, dass Kardinal Frings in seiner Predigt im Pontifikalamt 1956 von einem Vers aus der Kirchweihliturgie ausging und damit die Weihe des nunmehr fertigen Hauses Gottes ins Gedächtnis rief.⁵³

Die hohen Ansprüche, welche man mit dem zentralen Pontifikalamt, das durch eine eigens entworfene und angefertigte Lautsprecheranlage sowohl innerhalb des Kölner Domes aber auch auf den Vorplatz hin „mit verblüffendem Erfolg“ übertragen wurde,⁵⁴ verband, bezogen sich also auch auf die Liturgie, welche als neues Zentrum die Vierung der Kathedrale erhalten hatte, während der historische Hauptaltar weiterhin vor dem Dreikönigenschrein im Scheitelpunkt des Binnenchores platziert war. Auf diese Weise konnten die Gläubigen im Langhaus und in den beiden Querhäusern dicht an die Altarinsel herantreten und diese dreiseitig umklammern. Der Binnenchor hingegen bot Platz für die Geistlichkeit, welche nun nach Westen [!] zum liturgischen Geschehen blickte. Aus der Sicht der Gläubigen im Mittelschiff und den Querschiffen handelte es sich um eine Zelebration *versus populum*. Diese stand dem Kölner Erzbischof seit unvordenklichen Zeiten hinsichtlich des Hochaltars *ad personam* zu, galt insofern den Kölnern nicht als Besonderheit, war aber gesamtkirchlich nicht vorgesehen. Erst im Rahmen der Liturgischen Bewegung waren – u. a. wie wir betonen durch die Kölner Diözesansynode – entsprechende Vorschläge erhoben worden und war die der Gemeinde zugewandte Zelebration in kleinen Zirkeln wohl auch bereits in Einzelfällen inoffiziell praktiziert worden.⁵⁵ Die neue Altaranordnung galt also keineswegs als eine *Petitesse* für einen

⁵¹ Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 30. August 1956.

⁵² Vgl. Trippen, Das Kölner Domfest 1948 (wie Anm. 7).

⁵³ Vgl. Josef Kardinal Frings, *Terribilis est locus iste. Hic domus Dei est et porta coeli*, in: Dokumentationsband (wie Anm. 42), 157–159.

⁵⁴ Vgl. Adolf Strässer, Die Besprechungsanlage im Kölner Dom, in: *Instrumentenbau Zeitschrift* 10 (1956), 321–322; Hans F. Kutschbach, Hier wird Akustik korrigiert. Elektroakustische Anlage im Kölner Dom, in: *Das Tonmagazin. Eine Zeitschrift für Freunde des Tonbandes und der Schallplatte* 2 (1959), 12–13.

⁵⁵ Vgl. hierzu Burkhard Neunheuser, *Eucharistiefeier am altare versus populum*. Geschichte und Problematik, in: Domenico Gobbi (Hg.), *Florentissima proles ecclesiae*. Festschrift für Reginaldo Grégoire, Trento 1996, 417–444, insb. 433–437.

kleinen Kreis von Experten der Liturgiewissenschaft, sie wurde vielmehr sofort von der Öffentlichkeit bemerkt, so dass sogar die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ am 31. August 1956 berichtete: „Den Hauptteil der Messe feierte der Kardinal [Piazza] nicht am Hochaltar, sondern an einem schlichten kleinen Altar, der – nach allen [sic!] Seiten den Gläubigen zugewandt – in der Mitte der Vierung des Doms errichtet worden war“. Zwar letztlich Intentionen des Kölner Diözesanrechts von 1954 aufgreifend – die Synode sprach von einer dreiseitigen Umfassung des Altars –, musste die Altargestaltung und die Zelebrationsrichtung doch für viele Anwesende und für Auswärtige eine Überraschung darstellen. Die Herder-Korrespondenz berichtete: „[...] feierte der Sekretär der Päpstlichen Konsistorialkongregation, Kardinal Giovanni Adeodato Piazza, vor mehr als 12 000 Gläubigen im Dom, diesen zugewandt, und vor über 30 000 Gläubigen vor dem Dom das feierliche Pontifikalamt“. ⁵⁶ Die Tatsache, dass der Legat den Gläubigen zugewandt zelebrierte, war dem Artikel eine besondere Betonung wert. Zelebrationsort und Zelebrationsrichtung des Pontifikalamtes werden nicht nur in der Presse, sondern auch von der allgemeinen Öffentlichkeit wahrgenommen worden sein, zu deutlich stand den Zeitgenossen noch das von der Presse verbreitete Bild aus den Zeiten des Domjubläums 1948 vor Augen, als Kardinal Micara – mit Blickrichtung gen Osten – vor dem alten Hochaltar und dem Dreikönigenschrein im Binnenchor der Kathedrale stand. Nunmehr 1956 war das liturgische Zentrum in den Schnittpunkt der sich kreuzenden Gebäudeachsen verlegt worden: Die Geistlichkeit im Binnenchor – immerhin 75 Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte und 300 Prälaten aus allen Erdteilen ⁵⁷ – blickte nach Westen und wendete dem nun abseits liegenden Dreikönigenschrein den Rücken zu. Die Geistlichkeit blickte ihrerseits auf den Rücken des prominenten Hauptzelebranten; insofern konnte auch nicht von einer reinen Zelebration *versus populum* gesprochen werden. Andererseits war durch die vierseitige [!] Umklammerung des Altars der Eindruck eines Zentralraums geschaffen worden, den die Diözesansynode von 1954 in ihrem Dekret 803 § 1 ausdrücklich vermeiden wollte. Die Kathedra des Erzbischofs war seinerzeit jedoch – wie Kardinal Frings sich ausdrückte – „vor dem alten Hochaltar“ belassen worden, „so daß sich jedesmal eine große Prozession entfaltete, ähnlich wie in St. Peter zu Rom, wenn der Zelebrant sich von seinem Sitz zum Altar bewegt“. ⁵⁸ Diese Anmutung könnte von Theodor Schnitzler stammen, welcher später auch vorschlug, die (tragbaren) Sedilien nach römischem Vorbild vor dem Altartisch zu platzieren. Im Pontifikalamt am 29. August 1956 diente also die 1952 nach einem Entwurf des nicht immer stilsicheren Willy Weyres neu geschaffene Kathedra ⁵⁹ als Thron für den Apostolischen Legaten, während Kardinal Frings und der Apostolische Nuntius Muench auf den flankierenden Thronsesseln Platz nahmen. ⁶⁰ Die Kathedra blieb

⁵⁶ Die 77. Generalversammlung der deutschen Katholiken in Köln, in: HerKorr 11 (1956), 8–41, hier 20.

⁵⁷ Vgl. den anonymen Bericht „Die Kathedrale am Rhein, triumphaler Mittelpunkt des Deutschen Katholikentages“, in: Dokumentationsband (wie Anm. 42), 156.

⁵⁸ Frings, Erinnerungen (wie Anm. 41), 172.

⁵⁹ Vgl. den anonymen Bericht „Die neue Kathedra des Erzbischofs“, in: Kölner Domblatt 8–9 (1954), 188.

⁶⁰ Vgl. den anonymen Bericht „Die Kathedrale am Rhein, triumphaler Mittelpunkt des Deutschen Katholikentages“, in: Dokumentationsband (wie Anm. 42), 156.

somit zunächst dem alten Hochaltar zugeordnet, welcher diese Eigenschaft nicht einbüßen sollte. Übrigens wurde zeitgleich der neue Tabernakel des Kölner Doms eingesetzt, welcher – im Gegensatz zur damals vorgeschriebenen Praxis – weder auf dem Hochaltar noch dem neuen Zelebrationsaltar, sondern davon getrennt, in der Marienkapelle, Aufstellung gefunden hatte und erst am 26. August 1956 aufgebaut worden war.⁶¹

Die Ankündigung eines Legaten für den Katholikentag war in Köln mit Erstaunen aufgenommen worden, da man den Heiligen Stuhl ausdrücklich nicht um die Entsendung eines solchen gebeten hatte, vielmehr war der vom Domjubiläum 1948 bekannte Kardinal Micara ad personam eingeladen worden.⁶² Daraufhin sagte Micara zu, während Adeodato Giovanni Kardinal Piazza in seinem Amt als Migrantenseelsorger 1956 Reisen in westdeutsche Länder durchführte und ebenfalls in Köln Station machen sollte;⁶³ die Funktion als Legat blieb hingegen unklar. In seinen Erinnerungen hat Kardinal Frings diese Angelegenheit ein wenig heruntergespielt,⁶⁴ wenn er schrieb: „Er [Kardinal Piazza] war eigentlich unerwartet erschienen und kam, um Gruß und Segen des Heiligen Vaters zu überbringen“. Ein wenig formell fügte Frings hinzu: „Es ist nicht ganz klar geworden, ob dieser Auftrag ihm schriftlich erteilt war oder ob es nur eine mündliche Beauftragung gewesen ist.“ Andererseits hatte Frings – und dies in Anwesenheit Piazzas – schon in seiner Festpredigt gesagt: „Wir hatten gehofft, daß [der erkrankte] Kardinal Micara, der im Jahre 1948 das erste feierliche Meßopfer nach der Zerstörung hier dargebracht hatte, auch diesmal uns mit seiner Anwesenheit beehren würde“. Mindestens aber die weitere Bemerkung in seinen Erinnerungen: „Das Programm, wie wir es überlegt hatten, wurde durch dieses unerwartete Kommen ein wenig umgestaltet, aber wir sind damit fertig geworden“, muss als Untertreibung und die Überraschung als Enttäuschung über die entsandte Persönlichkeit angesehen werden. Jedenfalls sind die Bemerkungen des sonst zurückhaltend formulierenden Kardinals als Ausdruck des damaligen Unbehagens der Kölner zu betrachten. Der Fringsbiograph Norbert Trippen mutmaßt gewiss zu Recht einen speziellen Anlass für das Unbehagen, wenn er schreibt: „Es ist denkbar, dass Frings den ihm unbekannten Kurienkardinal, zumal als Zelebranten des ersten Pontifikalamtes am neu errichteten Vierungsalter des Domes, scheute, weil man nicht wissen konnte, wie Kardinal Piazza auf eine ‘liturgische Neuerung’ reagieren und darüber in Rom berichten würde, die für diesen Gottesdienst geplant war.“⁶⁵ Da es in der Folgezeit zu keinen negativen Reaktionen auf die Besonderheiten des Pontifikalamtes kam, welche Trippen übrigens „ohne Zweifel“ dem Kölner Liturgiker Theodor Schnitzler zuschrieb, konnte man nun den Hauptzelebranten Kardinal Piazza umgekehrt für die ‘liturgische Neuerung’ in Anspruch nehmen und ihn als Schutzschild benutzen.⁶⁶

⁶¹ Vgl. Joseph Hoster, Das neue Tabernakel in der Marienkapelle des Kölner Domes, in: Kölner Domblatt 14–15 (1958), 7–10.

⁶² Vgl. Trippen, Fringsbiographie Bd. 1 (wie Anm. 7), 494–495.

⁶³ Vgl. Trippen, Fringsbiographie Bd. 1 (wie Anm. 7), 494 Anm. 84.

⁶⁴ Frings, Erinnerungen (wie Anm. 41), 172–173.

⁶⁵ Vgl. Trippen, Fringsbiographie Bd. 1 (wie Anm. 7), 495.

⁶⁶ Vgl. Trippen, Fringsbiographie Bd. 1 (wie Anm. 7), 496–497.

Nachzutragen sei, dass von beinahe ebensolcher Bedeutung wie das Pontifikalamt im Kölner Dom der Abschlussgottesdienst auf dem Stadion-Nordfeld, wo der Architekt Rudolf Schwarz drei 40 Meter hohe Baukräne eine von Theo Heiermann geschaffene Dornenkrone aus Eisenblech über einer zentralen Altarinsel halten ließ,⁶⁷ eingeschätzt werden muss. Diese von 400 000 Menschen besuchte Veranstaltung war „das erste Mal, dass eine Eucharistiefeier auf freiem Feld mit so vielen Menschen bis hin zu einer würdigen Kommunion-Spendung zu gestalten war“.⁶⁸ Auch hier wird deutlich, wie eine liturgische Großveranstaltung zugleich mit ästhetischen und liturgischen Neuerungen verknüpft und mit pastoralen Zielsetzungen verbunden wurde.

Die überwältigend positive Beurteilung des Kölner Katholikentages⁶⁹ formulierte als eine der wichtigsten Erfahrungen, dass ausgerechnet bei einer Großveranstaltung „Verinnerlichung und Gebet im Mittelpunkt standen“; so resümiert der offizielle Abschlussbericht: „Ausgehend von dieser Tatsache, kommen die Berichterstatter zur Feststellung eines Wendepunktes und einer Wandlung in der Geschichte der deutschen Katholikentage“.⁷⁰ Die Zeitung „Die Welt“ berichtete am 2. September 1956 von einem Katholikentag, „auf dem diesmal Lehre und Kultus vor Meinung und Diskussion dominieren“. Die „Westfälischen Nachrichten“ vom 4. September 1956 charakterisierten: „Köln war ein betender, ein 'frommer' Katholikentag“. Der offizielle Bericht ist jedoch freimütig genug einzuräumen, dass diese Akzentuierung auch negativ aufgefasst werden konnte, so dass die Katholische Nachrichtenagentur am 2. September 1956 Stellung bezog: „Es ist dem Katholikentag schon vor seinem Beginn vorgehalten worden, er ziehe sich auf Religion und Liturgie zurück, und dies sollte ein Vorwurf sein“. Aber die „Allgemeine Sonntagszeitung“ vom 9. September 1956 betonte die besondere Rolle der Gottesdienste im Programm und in der Realisation, wobei die innere Beteiligung der Teilnehmenden die Ausgewogenheit bestätigt hätten; der Artikel schließt: „Hätten die Tage von Köln dem katholischen Deutschland nichts anderes als diese Fülle und Kraft des Gebetes geschenkt, sie wären dennoch wahrhaft große Tage gewesen“. Selbst neutrale Blätter wie die „Frankfurter Allgemeine“ (1. September 1956) und „Die Zeit“ (8. September 1956) anerkannten die Leistung, dass der Kölner Katholikentag durch sein positives Selbstverständnis der Gemeinde das Negative einer Massenveranstaltung überwunden hatte: „Eine Masse, die betet, ist eine Gemeinschaft“ („Die Zeit“). Selten ist liturgischen Vollzügen von der öffentlichen Meinung ein so hoher Rang eingeräumt worden und ist dies durch sehr spezifische Elemente der Liturgiegestalt erreicht worden, welche die nachfolgende universalkirchliche Liturgiereform noch prägen sollten.

⁶⁷ Vgl. Wolfgang Pehnt/Hilde Strohl, Rudolf Schwarz. Architekt einer anderen Moderne, Ostfildern–Ruit 1997, 32–33 u. 287–288.

⁶⁸ Vgl. Trippen, Fringsbiographie Bd. 1 (wie Anm. 7), 500–501.

⁶⁹ Vgl. Der Kölner Katholikentag im Urteil der Presse, in: Herder-Korrespondenz 11 (1956), 81–88; vgl. auch den Überblick bei Ruth Floßdorf, Die Kirche, das Zeichen Gottes unter den Völkern. Der Katholikentag 1956 in Köln im Spiegel der Berichterstattung, in: JKGv 76 (2005), 185–218; vgl. bereits früher Giers, Katholikentage im Wandel von Gesellschaft und Kirche (wie Anm. 39), mit ungünstiger Beurteilung der Kölner Wahl einer dezidiert spirituellen Akzentuierung: „Es liegt ein noch unangefochtenes und frommes Kirchenbewusstsein vor [...]. Die kritische Besinnung auf den möglichen Beitrag der Kirche in der sich wandelnden Gesellschaft hat noch nicht eingesetzt“ (230); vgl. ferner Hürten, Spiegel der Kirche (wie Anm. 39).

⁷⁰ Vgl. Dokumentationsband (wie Anm. 42), 544–555.

IV. Liturgische Kongresse und Studententagungen

Die bislang im Vordergrund dieser Untersuchung gestandenen Wirkungen der liturgischen Praxis und der in ihnen zum Ausdruck kommenden Reformbestrebungen würden jedoch vollständig unterschätzt, wenn sie nicht im Zusammenhang mit den großen liturgischen Diskursen ihrer Zeit gesehen würden. Auch die liturgischen Großveranstaltungen verrieten in ihrer Kraft, neue liturgische Gehalte und Gestaltungen zu entwickeln, eine übergreifende „Konzeption“. Der Verweis der Kölner Diözesansynode von 1954 auf die päpstliche Enzyklika „*Mediator Dei*“⁷¹ bietet einen ersten Einblick in das geistige Gedankengerüst, dem die Synode verpflichtet war, nämlich der Liturgischen Bewegung⁷² und der unter Papst Pius XII. intendierten und seinerzeit schon vollzogenen Liturgiereform.⁷³ Die Neuübersetzung des Psalters zur Erleichterung der Tagzeitenliturgie, die Milderung des Nüchternheitsgebots, die Reform der Karwochenliturgie, die Erlaubnis der Abendmesse und die Einführung der Volkssprache im Rituale bildeten die wesentlichen Elemente und zugleich die Intention des pianischen Reformwerks, nämlich der auch in „*Mediator Dei*“ erkennbare Wille zur Zugänglichmachung liturgischer Vollzüge und Gehalte sowie zur Förderung der Beteiligung durch die Gemeinde. Gerade diese Enzyklika hatte – um ihr Initium in Anspruch zu nehmen – zwischen den theoretischen Idealen und den Unzulänglichkeiten in der Praxis zu „vermitteln“ versucht und die Liturgische Bewegung somit anerkannt. Zum pianischen Reformwerk gehörten aber auch jene Maßnahmen, die ganz allgemein unter dem Ziel der „Riten – respektive Rubrikenvereinfachungen“ zusammengefasst werden konnten – ein Terminus, welcher 1955 allgemein die Liturgik prägen sollte.⁷⁴ Leider fehlen bislang weithin Berichte, wie sich die Reformbemühungen dieser Zeit in der Praxis auf Pfarrebene ausgewirkt haben.⁷⁵

Aber auch „*Mediator Dei*“ war nicht der Anfang, sondern gleichsam offizielle Bündelung von Anliegen der Liturgischen Erneuerung. Bereits zum Jahrhundertbeginn waren entscheidende Begrifflichkeiten für eine Liturgiereform geprägt worden. Das Postulat von der „*Participatio actiosa*“ fand sich immerhin als Bestandteil des am 22. November 1903 erlassenen päpstlichen *Motu proprio* „*Tra le sollecitu-*

⁷¹ Papst Pius XII., Enzyklika „*Mediator Dei*“ vom 20. November 1947 (wie Anm. 29).

⁷² Zur Geschichte und zu den Beweggründen der Liturgischen Bewegung vgl. Waldemar Trapp, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung* vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet, Regensburg 1940, Theodor Maas-Ewerd, *Was wollte die Liturgische Bewegung?* Zu den liturgischen Entwicklungen in den Jahren zwischen den Weltkriegen, in: *Erbe und Auftrag* 69 (1993), 223–246, Theodor Maas-Ewerd und Klemens Richter, *Die liturgische Bewegung in Deutschland*, in: Martin Klöckener/Benedikt Kranemann (Hgg.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, Münster 2002, 629–648.

⁷³ Zur aktuellen Würdigung der Reform vgl. Theodor Maas-Ewerd, *Papst Pius XII. und die Reform der Liturgie im 20. Jahrhundert*, in: *Liturgiereformen* (wie Anm. 72), 606–628.

⁷⁴ Vgl. Ritenkongregation, Dekret „*Cum nostra hac aetate*“ vom 23. März 1955, in: AAS 47 (1955), 218–224. Vgl. hierzu Theodor Schnitzler, *Das Dekret „Cum nostra hac aetate“ vom 23. März 1955 über die Rubrikenvereinfachung*, in: LJ 5 (1955), 54–57.

⁷⁵ Vgl. aber den Bericht von Theo Gunkel, *Pastoralliturgische Erfahrungen einer Leipziger Pfarrgemeinde zwischen 1932 und 1952*, in: LJ 3 (1953), 29–40.

dine“.⁷⁶ Hinter das Postulat von der Tätigen Teilnahme gab es fortan kein Zurück mehr.⁷⁷ Zudem fand am 23. September 1909 das „Mechelner Ereignis“ mit dem Referat „La vraie prière de l'église“ durch Dom Lambert Beauduin statt,⁷⁸ welches auch in den fünfziger Jahren durchaus präsent war.⁷⁹ Die Enzyklika „Mediator Dei“ führte in den deutschen Teilkirchen geradezu zu einer Enthusiasmierung und zur Motivation, am gemeinsamen Werk auch gemeinsam weiterzuarbeiten. Über die Liturgische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz hinaus kam es zur Einladung eines Gesprächskreises nach Porz-Ensen bei Köln durch den Hausherrn Theodor Schnitzler, um die heute noch bestehende Arbeitsgemeinschaft der Liturgikdozenten und -dozentinnen zu gründen.⁸⁰ Schnitzler wurde sodann auch 1947 Gründungsmitglied des Liturgischen Instituts in Trier;⁸¹ zudem war er schon seit 1946 ständiges Mitglied der Liturgischen Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz.⁸²

In dieser Tradition sahen sich auch die Liturgischen Kongresse⁸³ und vor allem die Internationalen Liturgischen Studientreffen, welche ab dem Sommer 1951 regelmäßig veranstaltet wurden und Fragen einer umfassenden Liturgiereform zum Gegenstand hatten – ja letztlich die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums faktisch vorbereiteten.⁸⁴ Für unsere engere Fragestellung sind die Treffen von besonderer Bedeutung wegen der personellen Verklammerung mit der Kölner Kirche: So nahm an allen dem Kölner Katholikentag vorausgehenden Treffen auch Theodor Schnitzler teil.⁸⁵ 1951 in Maria Laach, 1952 in Odilienberg/Straßburg, 1953 in Lugano und 1954 in Leuven. Seine Teilnahme erfolgte aufgrund persönlicher Reputation und als Mitglied von Liturgischer Kommission und Liturgischem Institut. Die Behandlungsthemen der Treffen waren breit gestreut und umfassten zunächst den Ordo missae, die Liturgiesprache, die Messperikopen, den Kalender, die liturgischen Symbole, die Großstadtseelsorge, den Kommunionteil der Messe, den Erwachsenenaufruf sowie die Feier der Karwoche, überdies durchgehend die Fragen der tätigen Teilnahme der

⁷⁶ Papst Pius X., *Motu proprio* „Tra le sollecitudine“ vom 22. November 1903, in: AAS 36 (1903–1904), 329–339.

⁷⁷ Vgl. Schmidt–Keiser, *Aktive Teilnahme* (wie Anm. 31).

⁷⁸ Vgl. Lambert Beauduin, *La vraie prière de l'église*, in: *Questions liturgiques et paroissiales* 40 (1959), 218–221.

⁷⁹ Vgl. Bathasar Fischer, *Das „Mechelner Ereignis“ vom 23. September 1909. Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgischen Bewegung*, in: LJ 9 (1959), 203–219.

⁸⁰ Vgl. Benedikt Kranemann, *Liturgiewissenschaft angesichts der „Zeitenwende“*, in: Hubert Wolf (Hg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962*, Paderborn u. a. 1999, 351–375, hier 360–361.

⁸¹ Vgl. Theodor Maas-Ewerd, *Förderung des Gottesdienstes im Sinne der Enzyklika „Mediator Dei“*. Das vor 50 Jahren im Kloster Maria Stern zu Augsburg gegründete Deutsche Liturgische Institut Trier, in: *Klerusblatt* 77 (1997), 255–259.

⁸² Vgl. Maas-Ewerd, *Förderung des Gottesdienstes* (wie Anm. 81), 256. – Zu diesen Einrichtungen vgl. Johannes Wagner, *Liturgisches Referat, Liturgische Kommission, Liturgisches Institut*, in: LJ 1 (1951), 8–14.

⁸³ Vgl. Theodor Schnitzler, *Der Ertrag des [Ersten Deutschen] Liturgischen Kongresses*, in: *Seelsorgehilfe* 2 (1950), 93–95.

⁸⁴ Vgl. Siegfried Schmitt, *Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951–1960. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution*, Trier 1992.

⁸⁵ Vgl. Schmitt, *Studientreffen* (wie Anm. 84), 81, 104, 134 und 181.

Gläubigen. Die Teilnehmenden brachten jeweils ihre wissenschaftliche Reflexion, aber auch ihre praktischen Erfahrungen ein; so etwa Schnitzler seine Arbeit an der 1949 von Kardinal Micara als dem seit 1947 amtierenden Präfekten der Ritenkongregation approbierten *Collectio rituum*.⁸⁶

Zudem kam es zu Wechselwirkungen zwischen den erörterten Gegenständen und den in den Bistümern erprobten oder doch erwünschten Formen, so in Bezug auf die 1949 von Kardinal Frings im Namen der deutschen Bischöfe beim Papst angeregte Erneuerung der Osternachtfeier.⁸⁷ Es ist wohl Theodor Schnitzler, seinerzeit mit Johannes Wagner Sekretär der Liturgischen Kommission und Mitverfasser dieser Adresse, gelungen, über Aimé-Georges Martimort die französischen Bischöfe zu einer eigenen Eingabe zu veranlassen, die dann 1950 erfolgte⁸⁸ und zum Erfolg dieses Reformansatzes beitrug: 1951 wurde die Osternacht erneuert,⁸⁹ 1955 fiel die Entscheidung, die Reform der ganzen Heiligen Woche zu realisieren.⁹⁰ Die Diskussion insbesondere um die Neugestaltung der Ostervigil traf nicht nur das Zentrum der Liturgie überhaupt, sondern zeigte zudem die Kriterien auf, die man künftig bei Vorhaben der Liturgiereform anzuwenden gedachte: Es ging um das Anliegen einer echten „Reform“, d. h. um die Wiederherstellung der verlorenen Nachtliturgie am Vorabend respektive am Morgen des Ostersonntags,⁹¹ aber auch um die Beherrschung der äußerst vielfältigen rituellen Formen (Osterfeuer, Osterkerze, Exsultet, Bereitung des Taufwassers, Taufenerneuerung etc.) innerhalb einer einheitlichen Liturgie. Diese Elemente galt es, aus der Vergessenheit respektive aus peripheren Vollzügen heraus hin zur Hochform weiter zu entwickeln.

Doch zudem sollte noch als Großereignis der Kongress in Assisi einen bedeutenden Impuls bei der Weiterentwicklung der Liturgiereform setzen, und zwar wiederum unter Kölner Beteiligung. Denn nur wenige Tage nach dem fulminanten Abschluss des Kölner Katholikentags fand im September 1956 in Assisi in Verbindung mit dem fünften internationalen liturgischen Studientreffen der viel beachtete Erste Internationale Pastoraliturgische Kongress mit der berühmten Rede Pius XII. statt.⁹² Aus der am 22. September gehaltenen Rede ist insbesondere das Wort des Papstes nachhaltig bekannt geworden, als er die Liturgische Bewegung als ein „Hindurch-

⁸⁶ Vgl. Theodor Schnitzler, Kleiner Kommentar zum Ritenbuch der deutschen Bistümer, in: Seelsorgehilfe 3 (1951), 166–168, und Theodor Schnitzler, Acht Jahre *Collectio rituum*, in: Pastoralblatt 10 (1958), 46–50.

⁸⁷ Vgl. Theodor Maas-Ewerd, Ein Zeugnis für die Bemühungen der deutschen Bischöfe um die Wiedergewinnung der Feier der Osternacht. Eine Eingabe des Kölner Erzbischofs Josef Kardinal Frings an Papst Pius XII. vom 22. November 1949, in: ALW 30 (1988), 1–20.

⁸⁸ Vgl. Aimé-Georges Martimort, Souvenir sur Monsigneur Theodor Schnitzler, in: Notitiae 18 (1982), 871–872.

⁸⁹ Ritenkongregation, Dekret vom 9. Februar 1951, in: AAS 43 (1951), 128–137.

⁹⁰ Ritenkongregation, Dekret vom 16. November 1955, in: AAS 47 (1955), 842–847.

⁹¹ Vgl. Balthasar Fischer, Die Wiederherstellung der Ostervigil, in: Albert Gerhards/Andreas Heinz (Hgg.), *Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation*, Paderborn 1992, 28–33 [Erstveröffentlichung 1951]. Vgl. auch Andreas Heinz, *Volksliturgische Kargottesdienste und deutsche Ostervigil am Ostermorgen. Ein umstrittener Versuch in Trier zehn Jahre vor der Wiederherstellung der Osternacht durch Papst Pius XII.*, in: AMRhKG 55 (2003), 401–435.

⁹² Vgl. Schmitt, Studientreffen (wie Anm. 84), 200–240.

gehen des Heiligen Geistes durch die Kirche“ bezeichnete⁹³ und damit nicht nur die Initiative selbst und ihre Geschichte rehabilitierte, sondern zudem das hierdurch ausgelöste Reformwerk positiv würdigte. Wichtigster Beratungsgegenstand des Studententreffens war die Reform der Tagzeitenliturgie, während der Pastoralliturgische Kongress mit den Themen „Seelsorge als Schlüssel der Liturgiegeschichte“, zweisprachige Ritualien, Wort Gottes in der Liturgie, Kirchenmusik und Rubrikenvereinfachung weitere Praxisbezüge in die Reformdebatte einbrachte. Als einer der vier Vizepräsidenten fungierte Kardinal Frings aus Köln, weiterer Teilnehmer aus der Domstadt war Theodor Schnitzler, welcher ein Referat über die Besonderheit des Tagzeitengebetes für Laien in Verbindung mit den Formen der Andacht darbot⁹⁴ – der Versuch einer Aktualisierung von traditionellen Formen der Liturgie. Frings hingegen verstand es, noch ganz unter dem Eindruck der Kölner Ereignisse, den soeben abgeschlossenen Deutschen Katholikentag in der spezifischen liturgischen Ausprägung zum Gegenstand seiner Ausführungen zu machen. In einer Rede sagte er: „Die bei diesem liturgischen Kongress [in Assisi] vielfach zur Sprache gekommenen Anliegen wurden beim Katholikentag in schönster Weise verwirklicht und führten zu einem Triumph der Liturgie, und die Liturgie gab dem Katholikentag eine besondere Größe und Würde. Dabei handelte es sich vor allem um drei Gottesdienste: 1. Das Pontifikalamt des Hochwürdigsten Herrn Kardinals Piazzas zur Eröffnung des wiederhergestellten Domes. Dabei machten wir einen dreifachen Fortschritt in der *participatio actiosa* des Volkes an der Liturgie: a) ein neuer Altar wurde in der Vierung des Domes errichtet. Der zelebrierende Kardinal stand am Altar, zum Volke hin gewandt [...]. So konnte das Volk von drei Seiten den Altar umringen und der heiligen Handlung besser folgen, während der Klerus den großen Raum zwischen Altar und Thron im Chorgestühl einnahm. b) Die Antworten zum Hochamt wurden vom ganzen Volk gesungen [...]. c) Wie es zahlreichen Entscheidungen des Hl. Offiziums entspricht, wurden Epistel und Evangelium vom Subdiakon und Diakon am Orte der lateinischen Verkündigung [gesungen] und sofort nach dem lateinischen Gesang in der deutschen Muttersprache vorgelesen.“⁹⁵ In weiteren Punkten nannte der Kardinal die Fortschritte [2.] während der Pontifikalmesse auf dem Stadionnordfeld, nämlich die Feier als *missa dialogata* (Bet- und Singmesse), die Tätigkeit des Vorbeters in Bezug auf die Rezitation der Antiphonverse zum Introitus, Offertorium und zur Communio sowie die Verwendung von Liedrufen, schließlich die würdige Organisation der Kommunionausteilung (Prozession mit Ziborien, Verwendung einer Kommunionpatene, Begleitung durch Ministranten mit einer Kerze) an 18 000 Gläubige. Schließlich [3.] erwähnte Frings noch die Schiffsprozession und hob auch hier die Bedeutung der Kommunikation (Lautsprecherübertragung) für das Mitbeten der Gläubigen an den Ufern hervor. Er betonte, dass auch die viermalige

⁹³ Vgl. Papst Pius XII., Rede am 22. September 1956, in: AAS 48 (1956), 712.

⁹⁴ Vgl. Theodor Schnitzler, Stundengebet und Volksandacht, in: Joseph Andreas Jungmann (Hg.), *Brevierstudien. Referate aus der Studententagung von Assisi*, Trier 1958, 71–84.

⁹⁵ Josef Kardinal Frings, *Triumph der Liturgie beim 77. Deutschen Katholikentag in Köln*, in: Johannes Wagner (Hg.), *Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius XII. Akten des Ersten Internationalen Pastoralliturgischen Kongresses zu Assisi*, Trier 1957, 308–310.

Segensspendung jeweils von Andachten vorbereitet worden sei. – Offensichtlich waren in diesen Worten das Herzensanliegen des Kardinals und die Botschaft für die Liturgiereform ausgesprochen. Dieser Auszug aus der Rede wurde noch nachträglich in den Dokumentationsband des Katholikentages eingefügt,⁹⁶ welcher zugleich als Rechenschaftsbericht diente und nach Rom eingesandt wurde. Dies gehörte für Frings mitsamt der Einvernahme des Kurienkardinals für die liturgischen „Experimente“ zu den Absicherungsmaßnahmen, welcher der Biograph Norbert Trippen in diesem Zusammenhang mit „rheinischer Schlitzohrigkeit“ angesichts der nun einmal gegebenen Rechtslage umschrieben hat.⁹⁷ Zu dieser Rechtslage gehörte auch das soeben noch 1950 vom Hl. Offizium eingeschränkte Gebot der can. 1268 § 2 und 1269 § 1 des CIC von 1917, den Tabernakel auf der Altarmensa zu platzieren, so dass eine Zelebration *versus populum* an diesem Altar unmöglich wäre und bei einem vorgezogenen Altar dem Tabernakel der Rücken zugewandt werden müsste.⁹⁸ Entsprechende Konflikte im Einzelfall – etwa bei der Altarlösung von Neu-St. Alban – lösten auch bei Kardinal Frings Gewissensnöte und gelegentlich ein autoritäres Auftreten aus.

Gleichwohl war es gelungen, während des Kölner Katholikentages Marksteine für eine Liturgiereform zu setzen. Als oberstes Ziel galt die Stärkung der inneren Beteiligung der Liturgiegemeinde, konkret bedeutet dies, die räumliche Entfernung vom Altar aufzuheben und Sichtbezüge herzustellen, breite Verwendung der Volkssprache, Betonung des Gebets- und Gesangsanteils der Gläubigen, Bedeutungserhöhung der Homilie als obligatorischer Bestandteil der Liturgie, Tätigkeit eines Vorbeters als Vermittler zwischen Gemeinde und Altar, Kommunion in der Messe und Auskleidung des Altartischs als „Tisch des Herrn“. Die Erfindung des Vorbedienstes galt als echter Kompromiss: Die Messe sollte einerseits den kanonistischen Anforderungen hinsichtlich Rechtmäßigkeit und Gültigkeit, andererseits den pastoralen Bedürfnissen der Gemeinde entsprechen. Die Tätigkeit eines Vorbeters war aber Indiz für das mangelnde Vertrauen in die Selbsterklärungsfähigkeit der liturgischen Zeichen, andererseits ein ungeschönter Aufweis für den Mangel an Kommunikation zwischen Altar und Gemeinde.

Mochten also die vorstehenden Postulate auch in anderen Regionen Deutschlands diskutiert und vereinzelt eingeübt worden sein, so bot die Kölner Kirche Ende der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts ein geschlossenes Konzept unter Einbezug der baulich-ästhetischen Dimensionen, der personalen Auskleidung und des spirituellen Gehalts, unter Berücksichtigung der historischen und rechtlichen Formen sowie unter liturgiepastoraler Erprobung: Der geistliche Ertrag des Kölner Katholikentags hatte den liturgischen Reformansätzen Aufschwung verliehen. Durch die Integration der Reformansätze in den Kreis der Fachkongresse und der Liturgischen Studientreffen wurden die praktisch bereits erprobten neuen Formen der wissenschaftlichen Diskussion zugänglich. In den dem Kölner Katholikentag 1956 folgenden Jahren

⁹⁶ Vgl. Dokumentationsband (wie Anm. 42), 160–162.

⁹⁷ Vgl. Trippen, Fringsbiographie Bd. 1 (wie Anm. 7), 497.

⁹⁸ Vgl. Hl. Offizium, Instruktion über die kirchliche Kunst vom 30. Juni 1952, für Köln veröffentlicht im Kirchlichen Anzeiger für die Erzdiözese Köln 92 (1952), 328–332.

wurden die Erkenntnisse in der Fortentwicklung der Liturgie weiter vertieft. So konnten insbesondere die Studientreffen der Liturgiewissenschaftler und Pastoralliturgiker auf internationalem Niveau fortgesetzt werden. Nach dem im gleichen Jahre erzielten, bisherigen Höhepunkt von Assisi traf man sich 1958 beim sechsten Kongress in Montserrat, um Fragen der Tauftheologie und -liturgie zu besprechen, um schließlich dann 1960 beim siebten Kongress in München speziell die Eucharistie in den Mittelpunkt zu stellen; die Kölner Kirche war jedes Mal durch Theodor Schnitzler vertreten.⁹⁹

V. Der Eucharistische Weltkongress in München 1960

Speziell der in München 1960 veranstaltete Eucharistische Weltkongress¹⁰⁰ ist über die Person von Theodor Schnitzler auch mit der Kölner Kirche verbunden, hatte man ihm doch aufgrund seiner Erfahrungen beim Kölner Katholikentag die Sorge um die liturgischen Feiern übertragen, welche angesichts der eucharistischen Thematik eine herausragende Bedeutung beanspruchen sollten. In seinem Bericht über die liturgische Gestaltung¹⁰¹ entfaltet der hierfür verantwortliche¹⁰² Schnitzler zunächst die Überprägung der Kongresstagung mit dem Gedanken des sonntäglichen Wochenpascha und entwickelte die auf diesen Höhepunkt hinarbeitende spirituelle Dramatisierung, welche auch in der Akzentuierung der Feiern als Gründonnerstags-, Karfreitags- und Karsamstagsgedächtnis der Liturgie ein thematisches Programm unterlegte. Im Hinblick auf die Messfeier entwarf Schnitzler eine Grundgestalt, die von einem dreifachen Lichterzug ausging: zur Begleitung des Zelebranten beim Einzug, zur Umgebung des Evangeliums und zur Huldigung der Eucharistie bei Wandlung und Kommunion. Dies sollte die dreifache Gegenwart Christi versinnbildlichen: Christi Gegenwart in der versammelten Gemeinde, in seinem Wort sowie in Brot und Wein. Die drei Lichterprozessionen werden hergeleitet: die erste aus dem *Caeremoniale episcoporum*, die zweite aus „dem uralten legitimen Brauch vieler deutscher Diözesen“ und die dritte aus dem *Missale Romanum*. Die Schilderung schließt mit der für Schnitzler typischen Frage: „Was hindert den Pfarrer, beim sonntäglichen Amt durch diesen dreifachen Lichterzug der Ministranten seiner Gemeinde die dreifache Gegenwart des Herrn zu künden?“, woraus der prototypische Charakter dieses Rituals deutlich wird. In der Tat galt dieser Gebrauch der Flambeaux seit jener Zeit als üblich. Als weiteres Köln-Münchner Ergebnis galt nach Schnitzler, dass der Pontifikalritus „alles kirchenfürstliche Gepränge (verlor)“ und dem „Hereinschreiten des Hohenpriesters in seine Gemeinde“ glich. Ferner galt als

⁹⁹ Vgl. Schmitt, Studientreffen (wie Anm. 84), 241–262 und 305–321.

¹⁰⁰ Vgl. zum Kongress allgemein den Sammelband: Peter Pfister (Hg.), *Für das Leben der Welt. Der Eucharistische Weltkongress 1960 in München*, Regensburg 2010, jedoch ohne Thematisierung der Kongressgottesdienste.

¹⁰¹ Vgl. Theodor Schnitzler, *Die Gestaltung der Eucharistiefeier im Kongreß*, in: Richard Egenter (Hg.), *Statio orbis. Eucharistischer Weltkongreß 1960 in München*, München 1961, Bd. 1, 97–107.

¹⁰² Vgl. Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings (1887–1978), Bd. 2: *Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre*, Paderborn u. a. 2005, hier 70.

Köln–Münchner Erfindung die Verbindung des „Opfergangs“ mit dem Hereintragen der Ziborien, bei Gruppenmessen angereichert durch Symbole der Gemeinde (z. B. Arbeitsinstrumente bei arbeitenden Brüderorden). Die Liedrufe, die Fürbitten, die Austeilung des Friedensgrußes und die würdige Organisation der Kommunion-austeilung – als Bild für die wunderbare Brotvermehrung – konnten ebenfalls beim Eucharistischen Weltkongress „neu erprobt“ werden. Betont werden von Schnitzler zudem die Anlegung der Paramente in *secretario*, nicht am Altar, zudem das feierliche Hereintragen des Evangeliars beim Einzug. Als innovativ muss bezeichnet werden, dass bei der Kreuzfeier vier Laienlektoren in unterschiedlich farbigen Dalmatiken ihre Lesungen vortrugen. In seinem Bericht über die Kritik am Weltkongress kommt der spätere Konzilsperitus von Kardinal Frings, Joseph Ratzinger, naturgemäß auf die Liturgie zu sprechen, welche durch ihre spezifische Gestalt das Dynamische der Opfer- und Mahlfeier dem Statischen der schauenden Anbetung übergeordnet habe: „Damit ist der Eucharistische Kongreß von München zu einem Markstein der liturgischen und theologischen Entwicklung geworden, wegweisend für die ganze Kirche“.¹⁰³ Ratzinger zitierte auch eine Stimme, welche die offensichtliche Qualität der liturgischen Vollzüge mit den eher routinemäßig zelebrierten Alltagsgottesdiensten verglich. Konkret wurde Ratzinger bei seiner Forderung, in der Liturgie künftig zur Muttersprache zu greifen.

VI. Die amtliche Vorbereitungsphase des Konzils unter Kölner Beteiligung

Die geschilderten wissenschaftlichen Reflexionen und pastoralen Einübungen von Seiten der theologischen und näherhin liturgiewissenschaftlichen Community wurden gleichsam überprägt von den Ankündigungen des neu gewählten Papstes Johannes XXIII., ein Konzil einzuberufen. Im Hinblick auf die Reflexionsweise liturgischer Reformbestrebungen trat damit ein Bruch insoweit ein, dass die freie Arbeit von Fachleuten – etwa im Rahmen der oben erwähnten Studientreffen – nunmehr durch das reglementierte Verfahren von berufenen oder gewählten Persönlichkeiten, in der Regel Bischöfen, ersetzt wurde und Externe durch Verschlussvermerke von der Lektüre der Texte zunächst separiert waren.¹⁰⁴

Im Januar 1959 begann die amtliche Vorbereitungsphase des Konzils¹⁰⁵ und schon ab dem 17. Mai desselben Jahres konnte unter dem Vorsitz von Domenico Kardinal Tardini¹⁰⁶ und dem Sekretariat des späteren Generalsekretärs des Konzils

¹⁰³ Vgl. Joseph Ratzinger, *Der Eucharistische Weltkongreß im Spiegel der Kritik*, in: *Statio orbis*, Bd. 1 (wie Anm. 101), 227–242, hier 232.

¹⁰⁴ Vgl. Trippen, *Fringsbiographie* Bd. 2 (wie Anm. 102), 244–245. Kardinal Frings fühlte sich noch in den späten 70er Jahren an diese Vermerke gebunden.

¹⁰⁵ Das Nachstehende folgt im wesentlichen dem Überblick von Giuseppe Alberigo, Etienne Fouilloux und Joseph A. Komonchak in dem Sammelband: Giuseppe Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* (wie Anm. 5), Bd. 1, insb. 48–60, 102–187, 194–202, zu liturgischen Fragen vgl. 122.

¹⁰⁶ Vgl. Vincenzo Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini e la preparazione del concilio Vaticano II.*, in: *Rivista di storia della chiesa in Italia* 45 (1991), 42–88.

Pericle Felici¹⁰⁷ das erste Gremium, die in die römische Kurie integrierte, so genannte Antepreparatoria, damit beginnen, die zum Schluss 2 812 zählenden Postulate mit über 9 000 Beratungsgegenständen – von denen die wenigsten liturgische Fragen und dann auch nur einzelne Teilaspekte behandelten – zu sammeln und zu ordnen. Zu den eingesandten Materialien gehörte auch die Kölner Eingabe vom 6. September 1959, die sich zu zahlreichen kirchenrechtlichen und pastoralen Fragen äußerte sowie die vage Bitte enthielt, die Liturgiereformen von Pius XII. fortzusetzen und auf die Tagzeitenliturgie auszudehnen.¹⁰⁸ Auch die Fuldaer Bischofskonferenz als Ganzes hatte sich der Mühe unterzogen, eine Eingabe auszuarbeiten, wobei die liturgischen Themen von den Bischöfen Matthias Wehr aus Trier und Albert Stohr aus Mainz vorbereitet wurden.¹⁰⁹ Am 5. Juni 1960 wurde dann die eigentliche Vorbereitungskommission, die Praeparatoria, eingerichtet;¹¹⁰ die operative Textarbeit vollzogen die Fachkommissionen. Am 21. Februar 1962, wenige Tage vor seinem Tod, unterzeichnete Kardinal Gaetano Cicognani die endgültige Fassung des Konzilsschemas zur Liturgie¹¹¹ und übersandte es an das Konzilssekretariat. Kardinal Frings gehörte der schon am 16. Juni 1960 eingerichteten, aber zunächst arbeitslosen, koordinierenden Zentralkommission an.¹¹² Er richtete sein hauptsächlichstes Augenmerk auf die Zurückdrängung des dominanten kurialen Einflusses und der Stärkung der Ortsbischöfe sowie auf den pastoralen Ansatz, nicht zu sehr auf Detailfragen; darin vermag man sehr wohl aber auch eine Stärkung der Liturgiereform zu erblicken. Zudem wusste Frings das Liturgieschema aufgrund der vorangegangenen Arbeiten auf einem guten Weg: Siegfried Schmitt hat darauf hingewiesen, dass von den 67 Mitgliedern der liturgischen Vorbereitungskommission einander allein 26 aus den jahrelangen Arbeiten der internationalen liturgischen Studientreffen kannten.¹¹³

Das Engagement Joseph Ratzingers als Peritus des Kölner Erzbischofs richtete sich nicht schwerpunktmäßig auf die liturgiebezogenen Fragen, sein Interesse galt den theologischen Lehrinhalten, d. h. der vorzubereitenden Offenbarungskonstitution, der Kirchenkonstitution und der Konstitution über die Kirche in der Welt von

¹⁰⁷ Vgl. Vincenzo Carbone, Pericle Felici. Segretario generale del concilio ecumenico Vaticano II, in: Andrea Chiarelli u. a. (Hg.), *Il cardinale Pericle Felici*, Rom 1992, 159–194.

¹⁰⁸ Eingabe vom 6. September 1959, in: *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*, Series I (Antepreparatoria), Bd. 2, Teil 1, Vatikanstadt 1960, 611–618; vgl. Trippen, *Fringsbiographie* Bd. 2 (wie Anm. 102), 214–215.

¹⁰⁹ Vgl. Fuldaer Bischofskonferenz, *Consilia quaedam et animadversiones circa res liturgicas*, in: *Acta et documenta*, Series I, Bd. 2, 759–762; vgl. Trippen, *Fringsbiographie* Bd. 2 (wie Anm. 102), 215–226; vgl. auch Klaus Wittstadt, *Das gemeinsame Votum der Fuldaer Bischofskonferenz zum II. Vatikanum* (27. April 1960), in: Hildegard Keul/Hans-Joachim Sander (Hgg.), *Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung. Festschrift für Elmar Klinger*, Würzburg 1998, 54–64.

¹¹⁰ Papst Johannes XXIII., *Motu proprio „Superno Dei nutu“* vom 5. Juni 1960, in: AAS 52 (1960), 433–437; vgl. auch Carlo Braga, La „Sacrosanctum concilium“ nei lavori della commissione preparatoria, in: *Notitiae* 20 (1984), 87–134.

¹¹¹ Vgl. den Text in: *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*, Series II (Preparatoria), Bd. 3, Teil 2, Vatikanstadt 1969, 9–68.

¹¹² Vgl. Trippen, *Fringsbiographie* Bd. 2 (wie Anm. 102), 230–299; vgl. auch Joseph Ratzinger, *Stimme des Vertrauens*, Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vatikanum, in: Norbert Trippen/Wilhelm Mogge (Hgg.), *Ortskirche im Dienste der Weltkirche*, Köln 1976, 183–190.

¹¹³ Vgl. Schmitt, *Studientreffen* (wie Anm. 84), 325.

heute;¹¹⁴ freilich war auch er über die speziellen Umstände des Liturgieschemas unterrichtet.

Die Zentralkommission behandelte das Liturgie-Schema in ihrer fünften Sitzung vom 26. März bis zum 3. April 1962. Nach der Einarbeitung der Debattenbeiträge wurde der Text des Liturgieschemas am 13. Juli 1962 vom Papst unterzeichnet und am 23. Juli 1962 mit sechs weiteren (von insgesamt sieben vorbereiteten!) Schemata von Kardinalstaatssekretär Amleto Kardinal Cicognani den Konzilsvätern zur Lektüre und gegebenenfalls bereits Stellungnahme zugesandt. Waren viele andere Schemata von den Bischöfen als eher unzulänglich aufgenommen worden,¹¹⁵ so galten die Vorarbeiten am Liturgieschema dennoch als so fundiert und ausgereift, dass das Konzil bereits in seiner zweiten Generalkongregation am 16. Oktober 1962 das Liturgieschema als erstes Dokument auf die Tagesordnung setzte.¹¹⁶ In der dritten Generalkongregation am 20. Oktober 1962 wählte das Konzil sodann die Mitglieder der Konzilskommission für Liturgie; als Präsident fungierte bereits seit dem 4. September 1962 der neue Präfekt der Ritenkongregation Arcadio Kardinal Larraona, als einziger deutscher Bischof gehörte Otto Spülbeck aus Meissen diesem Gremium an, während ansonsten aus Deutschland nur noch Peter Schweiger, Johannes Overath und Johannes Wagner mitwirkten. Doch mehr noch als alle theologische Reflexion und Strategie erwies sich die feierliche Eröffnungsfeier des Konzils am 11. Oktober 1962 als ein Plädoyer für die Liturgiereform: Die Stilisierungen und Verdopplungen der Riten des päpstlichen Gottesdienstes in seiner Hochform sowie die angeordnete Teilnahmslosigkeit der 2500 Bischöfe stellten die tradierte Liturgiegestalt mehr in Frage als jede gelehrte Stellungnahme dies hätte tun können.¹¹⁷ Umgekehrt hatte die Liturgie „in der Art“ des Kölner Katholikentages oder des Münchner Kongresses ein positives und zukunftsweisendes Signal in die Welt gesendet.

Die synodale Diskussion des Liturgieschemas vollzog sich vom 22. Oktober bis zum 13. November 1962 in 15 Generalversammlungen, auf welchen 328 Interventionen von 253 Konzilsvätern mündlich und 297 Interventionen schriftlich eingebracht wurden.¹¹⁸ Kardinal Frings selbst ergriff in der 4. Generalkongregation am 22. Oktober mit einer bedeutsamen Interpretation das Wort; er lobte das Schema insgesamt, kennzeichnete es als das Testament Pius XII.¹¹⁹ und verunmöglichte damit sogleich eine pauschale Ablehnung. Die Bezeichnung des Liturgieschemas als „Testa-

¹¹⁴ Vgl. zusammenfassend Norbert Trippen, Joseph Ratzinger als Mitgestalter des II. Vatikanischen Konzils, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 35 (2006), 541–544; vgl. auch Blanco Sarto, Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II, in: *Anuario de historia de la iglesia* 15 (2006), 43–66; vgl. zuletzt Jared Wicks, Six texts by Prof. Joseph Ratzinger as peritus before and during Vatican Council II, in: *Gregorianum* 89 (2008), 233–311.

¹¹⁵ Vgl. zusammenfassend *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* (wie Anm. 5), Bd. 1, 472–483.

¹¹⁶ Vgl. Bugnini, *Liturgiereform* (wie Anm. 5), 50–60.

¹¹⁷ Vgl. auch den Eindruck von Joseph Ratzinger, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Köln 1963, 9–11.

¹¹⁸ Zur Diskussion vgl. vor allem Mathijs Lamberigts, in: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* (wie Anm. 5), Bd. 2, 129–199.

¹¹⁹ Josef Frings, Intervention vom 22. Oktober 1962, in: *Acta synodalia Sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, Bd. 1 (Periodus prima), Teil 1, Vatikanstadt 1970, 309–310.

ment Pius XII.“ muss als rhetorisch-taktische Wendung angesehen werden, denn bereits diese erste Textfassung ging weit über die eher zaghaften Reformbemühungen des Pacellipapstes hinaus, band allerdings die Reformgegner, welche immer noch die Idee eines gänzlich anderen Konzils verfolgten,¹²⁰ ein. Ratzinger bezeichnete einmal diese Charakterisierung des Liturgieschemas als den glücklichen Abschluss [!] der liturgischen Erneuerung als Stimmungsbericht darüber, wie das Konzil in diesen Tagen über die Liturgiereform gedacht habe¹²¹ – abgesehen davon, dass Ratzinger die erhebliche, von Frings wohl richtig eingeschätzte Opposition übersah. Einige Gegner (Larraona, Dante, Ottaviani) wandten sich ganz generell gegen das Liturgieschema. Kardinal Alfredo Ottaviani bemängelte grundsätzlich die fehlende Klarheit des Schemas und desavouierte die vorbereitenden Liturgiker – nicht nur aus den Reihen der Teilkirchen – mit seinem Vorschlag, den Text einmal „von Theologen“ überarbeiten zu lassen. Darüber hinaus dürfe der Text keine Forderungen für künftige Prüfungen von Sachverhalten enthalten, da man dem Papst keine Befehle erteilen dürfe.¹²² Andere Konzilsväter wie Bischof Wilhelm Bekkers¹²³ und Kardinal Giacomo Lercaro¹²⁴ lobten den pastoralen Ansatz. Bischof Marcus McGrath hielt die Sprache des Liturgieschemas sogar als vorbildlich für die vom Konzil künftig zu erarbeitenden Dokumente.¹²⁵ Programmatisch erscheint auch das Wort des reformfreudigen Mailänder Kardinals Montini, dass die Liturgie für die Menschen da sei und die liturgische Sprache kein Hindernis darstellen dürfe.¹²⁶ Die lange Rednerliste führte dazu, dass in der Aula eine liturgische Theologie entfaltet werden konnte, welche zwar auch rituelle Details aufwies (Vermehrung der biblischen und auch alttestamentlichen Texte, zum lauten und volkssprachigen Vortrag des Kanons etc.),¹²⁷ aber hauptsächlich die Grundzüge darstellte, scheinbar ohne expressis verbis die „großen Theologoumena“ zu berühren.¹²⁸

Die am 21. Juni 1963 erfolgte, maßgeblich von Kardinal Frings protegierte Wahl von Kardinal Montini zum neuen Papst¹²⁹ mag man unter den genannten Vorzeichen ebenfalls als eine Maßnahme zur Vorbereitung der Liturgiereform betrachten – gerade im Rückblick auf den großen persönlichen Anteil des neuen Papstes an

¹²⁰ Es kursierte gelegentlich die Darstellung, bereits Pius XII. habe ein Konzil vorbereiten wollen. Dies diene den Reformgegnern dazu, die Initiative Johannes XXIII. zu relativieren. Der Kreis um Pius XII. hatte jedoch das Instrument des Konzils lediglich zur Bündelung vorangegangener päpstlicher Entscheidungen – nicht als Diskussionsforum – aufgefasst.

¹²¹ Vgl. Ratzinger, *Stimme des Vertrauens* (wie Anm. 112), 190.

¹²² Alfredo Ottaviani, Intervention vom 23. Oktober 1962, in: *Acta synodalia* 1,1, 349–351.

¹²³ Wilhelm Bekkers, Intervention vom 26. Oktober 1962, in: *Acta synodalia* 1,1, 441–445.

¹²⁴ Giacomo Lercaro, Intervention vom 22. Oktober 1962, in: *Acta synodalia* 1,1, 311–313.

¹²⁵ Marcus McGrath, Intervention vom 27. Oktober 1962, in: *Acta synodalia* 1,1, 515–519.

¹²⁶ Vgl. Giovanni Battista Montini, Intervention vom 22. Oktober 1962, in: *Acta synodalia* 1,1, 313–316, hier 315.

¹²⁷ Vgl. Wilhelm Josef Duschak, Intervention vom 5. November 1962, in: *Acta synodalia* 1,2, 109–112.

¹²⁸ Die 1964 erschienene und weit verbreitete Sammlung von Konzilsreden: Yves Congar/Hans Küng/Daniel O’Hanlon (Hgg.), *Council speeches of Vatican II*, Glen Rock 1964, verzeichnet keine einzige Konzilsrede zum Liturgieschema.

¹²⁹ Vgl. Trippen, *Fringsbiographie* Bd. 2 (wie Anm. 102), 361–362.

der nachkonziliaren Liturgiereform¹³⁰ wird man diese Einschätzung teilen müssen. Die zweite Sitzungsperiode des Konzils wurde am 29. September 1963 von Papst Paul VI. eröffnet. Nachdem die Frage über die Fortsetzung des Konzils positiv entschieden war, konnte auch das Liturgieschema zu einer endgültigen Fassung entwickelt werden. Die Arbeiten der Konzilskommission im April und Mai sowie die Verhandlungen in der Aula im Oktober 1963 mit den abschnittsweisen Abstimmungen über die Abschnitte II bis VII führten schließlich zum abstimmungsreifen Text. Am 22. November 1963 wurde das Gesamtschema mit 2158 zustimmenden und 19 ablehnenden Voten angenommen. Der Text erhielt am 4. Dezember die päpstliche Approbation und somit als erstes Dokument den Rang einer Konzilskonstitution. Als erste symbolträchtige Frucht der Liturgiereformdebatte mag man ansehen, dass die dritte Sitzungsperiode des Konzils am 14. September 1964 – unter Beteiligung von Kardinal Frings – mit einer konzelebrierten Messe begonnen wurde.¹³¹

Die Liturgiekonstitution ist nach der Intention der Konzilsväter vor allem ein Werk der Liturgietheologie geworden, wie etwa an der Formulierung zu den Gegenwartsweisen Christi in der Liturgie (SC 7) hervorgeht.¹³² Das Postulat der „tätigen Teilnahme“ erscheint nur mehr als Selbstverständlichkeit und durchgängiges Prinzip (SC 14, 30, 48, 50, 114). Doch verabsäumte der Text nicht, auch Aussagen zur konkreten Liturgiegestalt zu treffen und Entscheidungen zu den umstrittenen Diskussionspunkten vorzulegen. So wird in SC 29 die Aufgabe der Ministranten, Lektoren, Kommentatoren und Chormitglieder als wahrhaft liturgischen Dienst bezeichnet. SC 35,2 und 52 beschreiben die Homilie als Teil der Liturgie. SC 35,4 möchte reine Wortgottesdienste (auch an Vorabenden und bei Priestermangel) fördern. SC 53 führt das Allgemeine Gebet wieder ein. SC 36 und 54 lassen die Muttersprache bei den Lesungen, einzelnen Gebeten und dem Allgemeinen Gebet zu. SC 55 erlaubt grundsätzlich die Kommunion unter beiden Gestalten. In SC 56 werden Wortgottesdienst und Eucharistiefeier als zwei (beinahe gleichberechtigte) Teile der Messfeier bezeichnet. SC 57 weitet die Möglichkeiten der Konzelebration aus. SC 101 erlaubt Ausnahmen bei der lateinischen Rezitation des Breviergebetes. Viele andere Details verraten den durchgängig reformerischen und pastoralen Ansatz der neuen Liturgietheologie des Zweiten Vatikanums, wobei die Herkunft einzelner Positionen bis tief in die Vorbereitungsphase zurückzuverfolgen ist. Jedenfalls spricht eine große Erleichterung und inniger Dank an die Helfer aus den Zeilen, die Kardinal Frings noch am Tag der Promulgation der Liturgiekonstitution, am 4. Dezember 1963, an den deutschen Klerus sandte.¹³³ Als Vorsitzender der Bischofskonferenz wirkte Frings ferner mit an den Dokumenten zur Konkretisierung der Konzilsbeschlüsse vor allem in Bezug auf die Messfeier, sofern spezifisch deutsche Besonderheiten zu berücksichtigen waren: am Beschluss vom 6. November 1964 hinsichtlich der Volks-

¹³⁰ Vgl. Bugnini, Liturgiereform (wie Anm. 5), passim.

¹³¹ Vgl. Trippen, Fringsbiographie, Bd. 2 (wie Anm. 102), 417.

¹³² Vgl. Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Mainz 1982.

¹³³ Vgl. Josef Kardinal Frings, Pastorale vom 4. Dezember 1963, Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln 103 (1963), 321–325.

sprache¹³⁴ und an den am Folgetag beschlossenen „Richtlinien für die Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft.“¹³⁵ Auf diese Weise gelangten viele „Kölner Vorstellungen“ wieder an ihren Ursprungsort zurück.

VI. Die Diözesen Deutschlands und der Reformprozess der konziliaren Liturgiereform

Das Erzbistum Köln hat – wie andere Teilkirchen auch¹³⁶ – durch die Beteiligung an der vorausgehenden theologischen und insbesondere pastoraltheologischen Reflexion auf die Inhalte des Zweiten Vatikanischen Konzils eingewirkt. Eine Besonderheit gegenüber anderen Initiativen konkret zur Liturgiekonstitution¹³⁷ lag hingegen in dem Einbringen praktischer Erfahrungen sowohl bei Verfahrensfragen und näherhin in Bezug auf erprobte liturgische Praxismodelle, welche den konkreten Diskurs um die Liturgiekonstitution bereicherten. Von innerkirchlicher und theologischer Bedeutung war – um dies noch einmal zusammenzufassen –, dass nicht allein durch Reflexion, sondern durch die liturgischen Feiern selbst die liturgische Gestalt weiterentwickelt worden war. Die Kölner Kirche hat durch ihre Praxis an der Liturgiegeschichte mitgeschrieben. Es war gelungen, theologische und insbesondere pastorale Positionen in die Tat umzusetzen und hierbei zusätzlich – vor allem im Rahmen von liturgischen Großveranstaltungen – die Akzeptanz der Gemeinde zu erfahren. Die einzelnen Ziele wurden von Kardinal Frings und seinen Helfern – von mannigfachen Gegenargumenten bedrängt – angestrebt, bestimmt von dem eingangs erwähnten „Wagemut“ und der Frings immer wieder unterstellten Vorsicht und „Gewissensängstlichkeit“,¹³⁸ letztlich aber durchgesetzt im Bewusstsein, eine pastorale Verbesserung der liturgischen Situation anzustreben. Zum Erfolg der „Kölner“ Argumentationsweise trug jedoch auch ein Aspekt der kirchlichen Zeitgeschichte bei: Das Surplus des Kölner Beitrags, die pastorale Ausrichtung der Liturgie, konnte zu einem Zeitpunkt in den Diskurs eingebracht werden, als die nicht nur an der Kurie herrschenden konservativen theologischen Positionen ihrer einseitig juristischen und neoscholastischen Ausrichtung wegen allgemein gescholten wurden. Viele Konzilsväter haben in diesen „Kölner“ Positionen ihre Erfahrungen als Diözesanbischöfe wiedererkannt. Darüber hinaus entfalteten liturgische Vollzüge in der Art der Gottes-

¹³⁴ Vgl. Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln 104 (1964), Nr. 427, 392–395.

¹³⁵ Vgl. Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln 105 (1965), Nr. 58, 62–93.

¹³⁶ Vgl. Karim Schelkens, *Deus multifariam multisque modis locutus est. De redactie van het preconconciliaire schema De fontibus revelationis. Een theologiehistorisch onderzoek met bijzondere aandacht voor de Belgische bijdrage*, Löwen 2007.

¹³⁷ Vgl. Andreas Heinz, Die liturgischen Reformvorschläge im Votum der Theologischen Fakultät Trier für das Vaticanum II und ihre Resonanz in der Liturgiekonstitution, in: *TThZ* 91 (1982), 179–194. – Klemens Richter, Votum der Katholisch-Theologischen Fakultät [Münster] zur Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *ThRv* 99 (2003), 367–372. – Klemens Richter, Der Einfluss des Bistums Münster auf die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Dem Konzil voraus* (wie Anm. 23), 69–93.

¹³⁸ Vgl. Heinz Finger in seiner Besprechung der Fringsbiographie in: *Analecta Coloniensa* 4 (2004), 332.

dienste beim Kölner Katholikentag und beim Eucharistischen Weltkongress in München ihre Wirkung.

Die deutschen Teilkirchen haben auf vielfältige Weise an der Vorbereitung der vom Zweiten Vatikanum beschlossenen Liturgiereform mitgewirkt. Dies erfolgte ganz unmittelbar durch die deutschen Konzilsväter in den Konzilskommissionen und zuletzt in der Konzilsaula, etwa durch Julius Kardinal Döpfner.¹³⁹ Zuvor war bereits innerhalb der Praeparatoria der deutsche Einfluss sichtbar geworden. Nicht unerheblich sind hier die Voten, die Einzelbischöfe wie der Münsteraner Michael Keller¹⁴⁰ zur Vorbereitung einer Liturgiekonstitution an die römische Kurie gerichtet hatten. Auf die Maßnahmen der Deutschen Bischofskonferenz und der Erzdiözese Köln wurde oben schon aufmerksam gemacht. Erst allmählich werden die diözesanen Aktivitäten um eine Liturgiereform innerhalb einer Bistumsgeschichtsforschung thematisiert.¹⁴¹ Auch hier müssen wiederum zuerst einzelne Persönlichkeiten genannt werden, man denke nur an Emil Joseph Lengeling,¹⁴² Johannes Wagner,¹⁴³ Simon Konrad Landersdorfer,¹⁴⁴ Balthasar Fischer¹⁴⁵ oder den oben bereits öfter herangezogenen Theodor Schnitzler. Erste Forschungsergebnisse schildern auch die auf Bistums- oder Pfarrebene artikulierten Bestrebungen um eine Liturgiereform. Hier reicht das Spektrum von der Gastgeberrolle für einen der Deutschen Liturgischen Kongresse oder für einen der Deutschen Katholikentage bis hin zu den Kirchbautagungen und Ausstellungen zur zeitgenössischen Sakralkunst, letztlich sogar bis zur Volksmission und zu sonstigen Veranstaltungen auf Pfarrebene. Solche Untersuchungen gehen von der Vorkonzilszeit in die Nachkonzilszeit über und demonstrieren damit kontinuierliche reformerische Bestrebungen, aber auch die Komplexität des Gegenstandes; erste Überblicke liegen für Essen,¹⁴⁶ München-Frei-

¹³⁹ Vgl. Klaus Wittstadt, Julius Kardinal Döpfner. Ein Lebensbild im Spiegel des Zweiten Vatikanums, in: Peter Pfister (Hg.), Julius Kardinal Döpfner und das Zweite Vatikanische Konzil, Regensburg 2002, 12–20.

¹⁴⁰ Vgl. Emil Joseph Lengeling, Bischof Michael Keller zum Gedenken. Seine Vorschläge für das Zweite Vatikanische Konzil, in: Unsere Seelsorge 26 (1976), Nr. 1, 25–27.

¹⁴¹ Vgl. Klemens Richter, Der Einfluss des Bistums Münster auf die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Dem Konzil voraus (wie Anm. 23), 69–93. – Andreas Heinz, Die liturgischen Reformvorschläge im Votum der Theologischen Fakultät Trier für das Vaticanum II und ihre Resonanz in der Liturgiekonstitution, in: TThZ 91 (1982), 179–194.

¹⁴² Vgl. Klemens Richter, Emil Joseph Lengeling, Forscher, Lehrer und Förderer des liturgischen Lebens der Kirche, in: ALW 34 (1992), 154–167.

¹⁴³ Vgl. Johannes Wagner, Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerungen, Freiburg 1993.

¹⁴⁴ Vgl. Theodor Maas-Ewerd, Simon Konrad Landersdorfer. Wegbereiter und Steuermann der liturgischen Erneuerung im deutschen Sprachgebiet, in: BiLi 45 (1972), 42–52.

¹⁴⁵ Vgl. Balthasar Fischer, Erinnerungen aus fünfzig Jahren, in: Benedikt Kranemann u. a. (Hg.), Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, Freiburg 1999, 165–171.

¹⁴⁶ Vgl. Jürgen Bärsch, Winfried Haunerland, Liturgiereform und Ortskirche. Nachkonziliare Praxisgeschichte als Forschungsaufgabe am Beispiel des Bistums Essen, in: LJ 55 (2005), 199–234.

sing,¹⁴⁷ Münster,¹⁴⁸ Trier¹⁴⁹ und Würzburg¹⁵⁰ vor.¹⁵¹ Deutlich wird die Bandbreite, in welcher sich der Reformbedarf und die Ziele, aber auch die Reflexionen und die Erfahrungen zeigen. Neben den personen- und regionalbezogenen Untersuchungen fragt der kirchengeschichtliche Ansatz zudem nach einer systematischen Analyse von übergreifenden Erscheinungen. Die Darstellung von mindestens bistumsweiten Großveranstaltungen, bei denen sich liturgischer Reformbedarf und liturgische Gestaltungsvorschläge äußern, gehört zum Spektrum der kirchengeschichtlichen *Desiderata*, welche in den Blick genommen werden sollten, um den nicht selten unterschätzten Einfluss der Teilkirchen auf zentralkirchliche Entscheidungen und Entwicklungen aufzuzeigen. Die vorliegende Studie wollte hier erste Markierungen vornehmen.

Abstract

The participation of more than 2000 prelates from all over the world enabled the Second Vatican Council to integrate the findings of bishoprics and religious orders perceptions into the reform of liturgy. Moreover, this regional knowledge exerted particular influence on the Holy Liturgy's constitutions. The partial churches' contributions to the liturgical reform debate, based on years of practical experience, have not yet received the attention they deserve. This paper explains how a German bishopric has celebrated major liturgical events on particular occasions (the anniversary of a cathedral, a Catholic convention, the world congress on the Eucharist, liturgical congresses) during the period between the Second World War and the beginning of *Vaticanum Secundum*. It shows that unique and innovative forms of liturgy were invented in this context and successfully tested for their spiritual impact on the liturgical community. The bishopric was thus able to pave the way for a reform of liturgy by influencing its actual practice. At the same time, this approach strengthened the argumentative position of the bishopric and enabled it to exert a crucial influence on the Council's decisions.

¹⁴⁷ Vgl. Wolfgang Steck, *Der Beginn der Liturgiereform in der Erzdiözese München und Freising. Eine chronologische Spurensuche*, in: LJ 57 (2007), 135–151.

¹⁴⁸ Vgl. Dem Konzil voraus (wie Anm. 23); vgl. auch Benedikt Kranemann, *Die Liturgiereform im Bistum Münster nach dem II. Vatikanum*, in: Bernhard Hey (Hg.), *Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945*, Bielefeld 2001, 67–85.

¹⁴⁹ Vgl. Andreas Heinz, *Das Bistum Trier und das Zweite Vatikanische Konzil*, in: Bernhard Schneider/Martin Persch (Hgg.), *Geschichte des Bistums Trier*, Bd. 5: *Beharrung und Erneuerung*, Trier 2004, 731–747; vgl. auch Heinz, *Reformvorschläge* (wie Anm. 137).

¹⁵⁰ Vgl. Stephan Steger, *Die Liturgiereform im Bistum Würzburg nach dem Zweiten Vatikanum*, in: LJ 57 (2007), 266–288.

¹⁵¹ Vgl. auch den allgemeinen Überblick in: Jürgen Bärsch/Winfried Haunerland (Hgg.), *Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei*, Regensburg 2010.

KRITISCHE MISZELLE

Johann Heinrich Callenbergs (1694–1760) osmanisch-türkische Ausgaben biblischer Texte¹

von Michael Knüppel

I.

Aus vielerlei Gründen kommt den Übersetzungen biblischer Texte in türkische Sprachen eine besondere Bedeutung zu. Zum einen stellte die Anfertigung solcher Übersetzungen häufig den Beginn einer „eigenständigen“ Literatur bei den Sprechern dieser Sprachen (vor allem bei den Turkvölkern Sibiriens) dar, zum anderen wurden die biblischen Texte in zahlreiche Turksprachen übertragen und erlauben uns heute, historisch-sprachvergleichende Betrachtungen anzustellen. Darüber hinaus geben aber gerade auch die Transkriptionstexte, die nicht in semitischen Alphabeten niedergeschrieben sind (was auf die Übersetzungen biblischer Texte bisweilen zutrifft), Auskunft über die historische Phonologie der betreffenden Sprachen. Zudem lassen sich anhand dieser Übersetzungen und ihrer Entstehungsumstände interessante Rückschlüsse auf die Befassung mit *den* Türken und dem Islam in Europa ziehen.

Wann immer von den türkischen Bibelübersetzungen die Rede ist, so werden stets die Namen A(da)lbert Bobowski (Ali Bey), William Seaman, Heinrich Friedrich von Diez und Jean Daniel Kieffer genannt. Obgleich diese Übersetzer die wichtigsten Personen sind, die sich im 17. und 18. Jahrhundert um die Übersetzung der Bibel ins Türkische bemüht haben, sind sie keineswegs die einzigen – obwohl bisweilen gerade dieser Eindruck in der Literatur vermittelt wird.²

In jüngerer Zeit hat sich dies jedoch ein wenig geändert. Vor allem die bis vor einigen Jahren unbeachtet gebliebene türkische Bibelübersetzung Yaḫya Bin 'İşāḫs

¹ Der besondere Dank des Verfassers gilt Frau Anke Mies (Bibliothek der Franckeschen Stiftungen, Halle/ Saale) sowie Frau Heike Haarländer (Universitätsbibliothek Rostock).

² A. A. Cooper, *The Story of the (Osmanli) Turkish Version with a brief account of related Versions*, London 1901; Paul H. Nilson, *Western Turkish Versions of the Bible*, in: *The Bible Translator* 17 (1966), 133–138; Charles T. Riggs, *The Turkish Translations of the Bible*, in: *The Moslem World* 30 (1940), 236–248.

(genannt Haki) aus dem Jahre 1659 war Gegenstand verschiedener Untersuchungen.³

Neben den Arbeiten Ali Beys, Yahya Bin 'Ishak und der übrigen genannten Übersetzer entstand aber gerade im 17. und 18. Jahrhundert, zumeist in Kleinasien, eine ganze Reihe von Übersetzungen biblischer Texte ins Türkische. Die osmanisch-türkischen Handschriften und Bruchstücke von Handschriften in den Bibliotheken von Paris, London, Berlin und Rom zeugen von dieser Übersetzertätigkeit.⁴ Obwohl es sich bei den Manuskripten teilweise lediglich um Abschriften handelt,⁵ finden sich unter ihnen auffallend viele offensichtlich eigenständige Werke. Eine ausführliche Behandlung dieser Texte steht heute noch ebenso aus, wie eine bloße zusammenfassende Darstellung der Bemühungen, aus denen diese hervorgegangen sind.

Die wenigen Autoren, die osmanisch-türkische Übersetzungen biblischer Texte aus diesem Zeitraum – wenn nicht ausführlicher behandeln, so doch – erwähnen, beschränken dies zumeist auf Übersetzungen in anderen Schriftsystemen (graeco-türkisch oder armeno-türkisch), wie sie gerade im 18. Jahrhundert entstanden oder nennen hier die osmanische Übersetzung der ersten vier Kapitel des I. Buch Moses von Bobowski,⁶ die 1739 von Nikolaus Wilhelm Schröder ediert wurde.⁷ Die übrigen Arbeiten fanden hingegen so gut wie keine Berücksichtigung – allenfalls stößt man auf einige verstreute Verweise auf Th. Petraeus⁸ oder auf ein Manuskript in Uppsala,

³ Hannah Neudecker, *The Turkish Bible Translation by Yahya Bin 'Ishak, also called Haki (1659)*, Leiden 1994. Rezensionen hierzu: Mark Kirchner, in: *Turkic Languages* 2 (1998), 320–323 und Michael Knüppel, in: *Materialia Turcica* 20 (1999), 183–185; Mark Kirchner, *Relativkonstruktionen in der hebräisch-osmanischen Bibelübersetzung des Haki*, in: *Mediterranean Language Review* 11 (1999), 277–282.

⁴ Edgar Blochet, *Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits turcs*, I. Paris 1932, 166f. (Nr. 1–2 u. 4–5); Wilhelm Pertsch, *Verzeichnis der türkischen Handschriften. Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Bd. VI., Berlin 1889, 484 (Nr. 511); Charles Rieu, *Catalogue of the Turkish manuscripts in the British Museum*. London 1888, 1 (Harl. 576), 1f. (Add. 7830), 2 (Add. 19,001 u. Sloane 3089), 234 (Harl. 5486, III); Ettore Rossi, *Elenco dei manoscritti turchi della Bibliotheca Vaticana*, Roma 1953, 44 u. 200 (Nr. 358); Hanna Sohrweide, *Türkische Handschriften*, Teil 5, Wiesbaden 1981 (*Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*. Bd. XIII, 5), 246f. (Nr. 308 u. 309).

⁵ So entsprechen die Texte in den Handschriften Add. 7830 und Add. 19,001 (vgl. Rieu, *Catalogue* [wie Anm. 4.]) den jeweiligen Passagen der Übersetzung des Neuen Testaments, die William Seaman 1666 anfertigte.

⁶ Zu A(da)lbert Bobowski (Albertus Bobovius) vgl. St. Kot, *Anglo-polonica*, in: *Nauka Polska*, Tom XX. Warszawa 1935, 115; G. N. de Rieu, *Levini Warneri de rebus turcicis epistolae ineditae 1645–1665*, *Lugduni Batavorum* 1883; Jacob Spon, *Italianische, dalmatische, griechische und orientalische Reise-Beschreibung worin allerhand merkwürdige, vormals in Europa unbekannte Antiquitäten enthalten ...* 1678, 53f.; Albert Vandal, *L'Odyssée d'un ambassadeur. Les Voyages du Marquis de Nointel 1670–1680*, Paris 1900; Franz (Carl Heinrich) Babinger, Bobowski, in: *Polski Słownik Biograficzny*, Bd. 2, Kraków 1936, 156f.; Graf v. Lüttichau, Ali Bey, ein mohammedanischer Sklave, übersetzte vor 300 Jahren die Bibel ins Türkische, in: *Bibelblatt* 79 (1953), 9–13; hier 10; Michael Knüppel, A(da)lbert Bobowski und seine osmanisch-türkische Bibelübersetzung, in: *ZKG* 110 (1999), 251–259.

⁷ *Quatuor prima capita Geneseos Tvrcice et Latine. Ex gemino Pentatevchi Mosaici mss. codice Tvrcico ervit Latine vertit, notvlasque adpersit Nicolavs Guilielmvs Schroederus. Lipsiae 1739.*

⁸ Zu Theodorus Petraeus (Petrejus) vgl. Albert Bartholin, *Alberti Bartholini de scriptis Danorum liber posthumus, auctior editus a fratre Thoma Bartholino: nunc denuo accurate recensius, passim*

das von J. G. Sparvenfeld beschrieben wurde.⁹ Spärlich und vage sind auch die Hinweise im Falle der osmanisch-türkischen Übersetzungen, die bei Johann Heinrich Callenberg im „Institutum Judaicum et Muhammedicum“ entstanden sind bzw. von diesem herausgegeben wurden. Abgesehen von Aufzeichnungen und Katalogen aus dem Verlag J. H. Callenbergs – sowie unedierten Archivmaterialien, die sich heute in den Beständen der Franckeschen Stiftungen in Halle (Saale) befinden – liegen solche Hinweise zumeist nur in Arbeiten zu Callenberg und dem von ihm begründeten „Institutum Judaicum et Muhammedicum“ vor.¹⁰

II.

Hier seien zunächst einige Angaben zu Johann Heinrich Callenberg und seinem „Institutum Judaicum et Muhammedicum“ gegeben: Callenbergs Person und Werk wurden in der Forschung (zumindest bis in die 1990er Jahre) kaum beachtet.¹¹ In einschlägigen theologischen und religionsgeschichtlichen Nachschlagewerken sind sie – wenn überhaupt – nur am Rande gewürdigt worden.¹²

Callenberg wurde als Sohn eines Bauern am 12.1.1694 in Molschleben bei Gotha geboren und studierte nach dem Schulbesuch in Gotha ab 1715 in Halle Theologie und Philologie. Im Jahre 1727 erhielt er dort eine außerordentliche und im Jahre 1735 eine ordentliche Professur für orientalische Sprachen. Hinzu trat im Jahre 1739

emendatus, supplementis plurimis auctus atque illustratus a. Joh. Mollero, cujus etiam scorsim accedunt observationes ad eundem prolixiores. 2 Bde. Hamburgi 1699, 136 u. 413; Johann Heinrich Zedler (Hg.), Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste, Bd. XXVII, Leipzig-Halle 1741, 1109; Christian Gottlieb Jöcher, Allgemeines Gelehrten-Lexicon. Dritter Theil, Leipzig 1751, 1439; Else Pauly (Fr. de Fontenay), Petrus, Theodor, in: Dansk Biografisk Leksikon 11 (1982), 339–340; zu seiner Veröffentlichung der osmanisch-türkischen Übersetzung des Buches Isaiah vgl. M. J. de Goeje, Catalogus Codicum Orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae, Bd. 5, Lugduni Batavorum 1873, 99, MMCCCVII (Cod. 1117a Warn.).

⁹ Zu Johann Gabriel Sparvenfeld (1655–1727) vgl. Zedler, Universal-Lexicon (wie Anm. 8), Bd. XXXVIII (1743), 1210; zu dem von ihm 1686 in Moskau erworbenen Manuskript, das sich heute in der Sammlung der orientalischen Handschriften der Universität Uppsala befindet, vgl. Ioannis Gabriel Sparvenfeldius, Catalogus Centuriae Librorum Rarissimorum Manuscriptorum & partim Impressorum Arabicorum, Persicorum, Turcicorum, Graecorum, Latinorum &c. Qua anno MDCCV Bibliothecam Publicam Academiae Upsaliensis auxit et exornavit ... Ioan. Gabr. Sparvenfeldius. Upsaliae 1706, 48, Nr. XXXIX bzw. C. J. Tornberg, Codices Arabici, Persici et Turcici Bibliothecae Regiae Universitatis Upsaliensis. Upsala 1849, 314 (Nr. 499).

¹⁰ Angaben, die freilich sehr verstreut sind, kaum bibliographische Einzelheiten enthalten und zudem kein geschlossenes Bild ergeben – so ist nicht einmal ersichtlich, wie viele und welche osmanisch-türkischen Schriften bei Callenberg eigentlich gedruckt bzw. verlegt wurden.

¹¹ So Thomas J. Müller, Die Archivalien zu J. H. Callenberg und dem Institutum Judaicum, in: Eveline Goodman-Thau/Walter Beltz (Hgg.), Von Halle nach Jerusalem, Halle 1994, 24–44, hier 24.

¹² Verwiesen sei an dieser Stelle – neben dem Beitrag Müllers (wie Anm. 1) – bloß auf Christoph Rymatzki, Hallischer Pietismus und Judenmission. Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728–1736), Tübingen 2004. Eine Zusammenstellung der Literatur findet sich auch in Christoph Boehinger, Literatur zu Johann Heinrich Callenberg und dem Institutum Judaicum, in: Walter Beltz (Hg.), Biographie und Religion – zur Persönlichkeit der Mitarbeiter des Institutum Judaicum et Muhammedicum J. H. Callenbergs. III. Internationales Callenberg-Kolloquium in Halle vom 15.-17.10.1997, Halle 1997, 109–121.

noch eine Professur für Theologie. Im Jahre 1728 gründete Callenberg das „Institutum Judaicum et Muhammedicum“ in Halle (Saale), wo er am 16.7.1760 nach langjähriger und sehr ausgedehnter Publikationstätigkeit starb.¹³

Die Gründung des Institutum Judaicum durch Callenberg ging vor allem auf Anregungen des Theologen Johann Christoph Wagenseil (1633–1705) sowie von Johannes Müller (1649–1727) aus Gotha zurück.¹⁴ Die entscheidenden Impulse zur Judenmission jedoch gingen von dem Württemberger Pietisten Johann Georg Widmann aus. Callenberg wiederum gelangte auf ganz anderem Wege zum Missionsgedanken. Hier waren es seine akademischen Studien – und vor allem die Befassung mit dem Islam, die ihn hierzu motivierten.¹⁵ Er hatte bei dem von Jesuiten ausgebildeten Syrer Salomon Negri (ca. 1665–1729) Arabisch gelernt und später unter dessen Anleitung auch Übersetzungen ins Arabische unternommen.¹⁶ Die Bemühungen Callenbergs um die Judenmission hatten ihren Ausgang in seinem Versuch eine „jüdisch-deutsche“ Schrift Johann Müllers zu publizieren.¹⁷ Er warb hierfür Spendengelder ein, mit denen die Drucklegung des Werkes ermöglicht werden sollte, beschaffte die erforderlichen Lettern für den Druck und ließ das Buch schließlich in Kommission herausbringen. Das Datum der Publikation wurde schließlich von ihm selbst als Zeitpunkt der Institutsgründung gewertet: 3.4.1728.¹⁸

In der Folgezeit wurden vom Institutum Judaicum zahlreiche Übersetzungen biblischer Texte in einer Reihe von Sprachen herausgebracht. Zu diesen traten darüber hinaus Traktate, die zumeist die Judenmission zum Gegenstand hatten. Eine gewisse Rolle bei der Gründung des „Institutum Judaicum et Muhammedicum“, das bis 1792 Bestand haben sollte,¹⁹ hatten allerdings auch Johann Andreas Hochstetter und August Hermann Francke gespielt, obgleich es sowohl unter der Leitung Callenbergs, als auch seiner Nachfolger²⁰ weitgehend unabhängig von den Unternehmungen Franckes arbeitete. Insgesamt waren vom Institut – neben der reichen Publikation²¹ – auch rund zwanzig Missionare ausgebildet worden, deren erste bereits im Jahre 1730 ausgesandt wurden.

¹³ Zu J. H. Callenberg vgl. auch die biographischen Skizzen in verschiedenen Nachschlagewerken: Friedrich Wilhelm Bautz, Johann Heinrich Callenberg, in: BBKL 1 (1975), 863–864; Franz Lau, Callenberg, Johann Heinrich, in: NDB 3 (1957), 96; Gustav Leopold Plitt, Callenberg, Johann Heinrich, in: ADB 3 (1876), 707f.

¹⁴ Müller, Archivalien (wie Anm. 11), 25; Bochsinger, Geschichte des Institutum Judaicum, in: Von Halle nach Jerusalem (wie Anm. 12), 45–47; zur Gründung des „Institutum Judaicum et Muhammedicum“ vgl. Bochsinger, Literatur (wie Anm. 12), 47–49 und Rymatzki, Pietismus (wie Anm. 12), 123ff.

¹⁵ Bochsinger, Literatur (wie Anm. 12), 47.

¹⁶ Bochsinger, Literatur (wie Anm. 12), 47f.

¹⁷ Rymatzki, Hallischer Pietismus (wie Anm. 12), 463ff.; Bochsinger, Literatur (wie Anm. 12), 48.

¹⁸ Bochsinger, Literatur (wie Anm. 12), 48f.

¹⁹ Im Jahre 1792 wurde das „Institutum Judaicum et Muhammedicum“ aufgelöst und seine Nachlässe an die Franckesche Stiftungen überführt.

²⁰ Als Nachfolger Callenbergs wirkten Stephan Schultz (1714–1776) und Israel Beyer (1728–1813).

²¹ Rymatzki, Hallischer Pietismus (wie Anm. 12), 495–530.

III.

Neben den hebräischen und jiddischen Werken waren allerdings bei Callenberg auch Übersetzungen biblischer Texte in andere „orientalische“ Sprachen herausgekommen. Das Gros bildeten dabei die arabischen Texte. Daneben wurde mindestens ein syrischer Druck angefertigt, mehrere Werke in osmanisch-türkischer und persischer Sprache publiziert und eine Reihe von Schriften ins Hindi und Urdu²² übertragen und gedruckt. Während die hebräischen und jiddischen Werke späteren Generationen eher bekannt waren und im Kontext der vielbehandelten Problematik der Judenmission immer wieder Beachtung fanden, fielen – auch in der Forschung – die Bemühungen des „Institutum“ auf den übrigen Feldern dem Vergessen anheim. Allenfalls die arabischen Übersetzungen waren später gelegentlich Gegenstand vor allem wissenschaftsgeschichtlicher Darstellungen (zumeist zur Entwicklung der deutschen Islamwissenschaft, Arabistik oder ganz allgemein der Orientalistik).²³

Die Gründe für die Vernachlässigung etwa der osmanisch-türkischen Texte bestanden einerseits in dem Überwiegen der Publikationen, die in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Judenmission standen, zum anderen aber auch darin, dass die Mohammedaner-Mission weithin folgenlos geblieben war. So wundert es dann auch nicht weiter, dass selbst in der bei Christoph Rymatzki gegebenen „Bibliographie der Publikationen des Institutum Judaicum“²⁴ keine der osmanisch-türkischen Titel aufgeführt sind.²⁵ Bei Boehinger werden die osmanisch-türkischen Schriften, die bei Callenberg produziert wurden, zwar erwähnt, aber nicht weiter behandelt. Es findet sich hier nur der Hinweis, dass es sich – wie bei den neupersischen Texten um Teilausgaben des NT (und hier wiederum um „Nachdrucke bestehender Übersetzungen“) handelt.²⁶ Welche Texte ins Osmanisch-Türkische übertragen wurden, bleibt dabei ebenso unklar, wie die Frage, welche „bestehenden Texte“ hier gemeint sind. Die einzige zu dieser Zeit im Druck erschienene osmanisch-türkische Ausgabe des NT war die bereits erwähnte Übersetzung des zeitweilig in Istanbul wirkenden Gesandtschaftsgeistlichen William Seaman, die 1666 in Oxford erschienen war.²⁷ Tatsächlich diente diese als Vorlage zumindest der osmanisch-

²² Was sich unter dem häufiger genannten „Hindustani“, in das die biblischen Texte übertragen wurden, verbirgt, lässt sich ohne Prüfung der Materialien nicht genau sagen. Möglicherweise ist dies in den Titeln der Schriften des „Institutum Judaicum et Muhammedicum“ synonym für Urdu gebraucht worden.

²³ Vgl. etwa Hartmut Bobzin, Arabistische Publikationen des Callenberg-Verlags, in: Walter Beltz (Hg.), Übersetzungen und Übersetzer im Verlag J. H. Callenbergs. Internationales Kolloquium in Halle (Saale) vom 22.–24. Mai 1995, Halle 1995, 14–22.

²⁴ Rymatzki, Hallischer Pietismus (wie Anm. 12), 495–530.

²⁵ Lediglich ein neupersischer Titel wird dort erwähnt. Allerdings fehlen in der Bibliographie auch die Publikationen biblischer Texte in den indischen Idiomen.

²⁶ Boehinger, Literatur (wie Anm. 12), 50.

²⁷ Guilelmi Seaman, Domini nostri Jesu Christi Testamentum Novum turcie redditum opera Gu. Seaman, Oxoniae 1666; zu W. Seaman vgl. H. Thomson Lyon, William Seaman, in: Dictionary of National Biography, Bd. XVII, London 1909, 1102f., zu seiner Übersetzung des NT vgl. Ewa Siemienieć-Golaś, Forgotten Turkish Translation of the New Testament, in: Folia Orientalia 31 (1995), 145f.

türkischen Ausgabe eines Exzerpts aus dem Matthäus-Evangelium von 1735, welches die Bergpredigt wieder gibt.²⁸

Die im vorliegenden Beitrag gegebene Liste der Arbeiten, die vom „Institutum Judaicum et Muhammedicum“ herausgebracht wurden, stellt im Grunde bloß einen ersten Schritt hin zu einer umfassenderen Behandlung der osmanisch-türkischen Bibelübersetzungen dar. Ist zunächst einmal geklärt, was im Wirkungsbereich Callenbergs entstanden ist, so können die Vorlagen ermittelt und die möglichen Einflüsse auf das Wirken späterer Übersetzer und Missionare, die auf diesem Feld gewirkt haben, untersucht werden.

IV.

Die verstreuten Hinweise und Angaben hinsichtlich der in Callenbergs Druckerei entstandenen Ausgaben beziehungsweise Teilausgaben biblischer Schriften ergeben allerdings kaum ein einheitliches Bild.²⁹ Einige der Drucke sind nur sehr vage, andere wiederum im Rahmen der Erfassung der Bibliotheksbestände im Verbund-Katalog eher gut nachgewiesen und mit den gängigen bibliographischen Angaben erfasst, wieder andere hingegen nur noch aus den Verlagskatalogen Callenbergs dem Titel nach bekannt. Die folgende Aufstellung enthält – den bibliographischen Angaben nachgestellt – die Belege bzw. Standorte und Signaturen in Bibliotheken nachgewiesener osmanisch-türkischer Drucke aus dem „Institutum Judaicum et Muhammedicum“:

1. Deny = Deny (1956);
2. BFSt = Bibliothek der Franckeschen Stiftungen;
3. Boehinger = Christoph Boehinger, Abenteuer Islam. Zur Wahrnehmung fremder Religion im Hallenser Pietismus des 18. Jahrhunderts, München 1996;
4. Cat. 1739 = Catalogus ... Was zum Gebrauch der Muhammedaner ediret worde; ... B. in Türkischer Sprache ... Halae 1739;
5. Cat. 1748 = Catalogus ... Was zum Gebrauch der Muhammedaner herausgegeben; ... und zwar ... C. in Türkischer Sprache ... Halae 1748;
6. GBV = Nachweise in Bibliotheken, die dem „Gemeinsamen Verbundkatalog“ angeschlossen sind;

(1) Bibliotheca Sacra: Concio Christi Montana turcica. Halae 1735, 8E - [Deny, p. 33; identisch mit (2); BFSt: -; Boehinger: -; Cat. 1739: -];

²⁸ Concio Christi Montana turcica. Halae 1735. Diese mangelhafte Beachtung der osmanisch-türkischen Texte J. H. Callenbergs gilt auch für die Literatur zur Geschichte der türkischen Bibelübersetzungen ebenso wie für turkologische Arbeiten. Eine rühmliche Ausnahme bildet hier allenfalls Jean Deny, der diese Arbeiten in einem Aufsatz zumindest am Rande erwähnt und einige der Titel mit Erscheinungsjahren gibt. Vgl. Jean Deny, À propos des traductions en turc osmanli des textes religieux chrétiens, in: Welt des Islams IV, Leiden 1956, 30–39, hier 33.

²⁹ Auch ist anzunehmen, dass Jean Deny die von ihm aufgeführten Schriften nicht vorgelegen haben und sich hier möglicherweise Fehler finden, zumal Drucke gleichen Titels für andere Jahre nachgewiesen sind. Vgl. Deny, Traductions (wie Anm. 28).

(2) *Concio Christi montana. Matthaeus Apostolus.* Johann Heinrich Callenberg. [Halae], [1735] - [Deny, p. 33; identisch mit (1); BFSt: -; Boehinger: Nr. 1735: 1, im chronologischen Register ist hierzu notiert: „Dis ist die Bergpredigt unseres Heylandes aus Math. 5.6. und 7. in türckischer sprache. Die Übersetzung hat man aus des Seamans, eines engländers, türckischem neuen testament genommen“; Cat. 1739: Nr. 1; GBV: Niedersächsische Staat- und Universitätsbibliothek Göttingen (Sign.: 8 BIBL II, 6427), Universitäts- und Landesbibliothek Halle (Sign.: Ic 7561), Universitätsbibliothek Rostock (Sign.: Fb 3447)]; → Anhang II;

(3) *Initium Evangelii Johanni I, 1–18.* Halae 1735 - [Deny, p. 33; BFSt: -; Boehinger: -; Cat. 1739: Nr. 2];

(4) *Ioannis apostoli epistola prima, turcice.* [Halae], [1735] - [v. Le Long, *Bibliotheca Sacra*, ed. Masch. Pars II. Vol. I. p. 168] [Deny: -; BFSt: -; Boehinger: -; Cat. 1739: Nr. 4; GBV: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (Sign.: 8 BIBL II, 6432), Universitäts- und Landesbibliothek Halle (Sign.: Ic 7563)]; → Anhang I;

(5) *Particula I. Petr. II, 11–25, turcice.* Halae 1735 - [Deny, p. 33; BFSt: -; Boehinger: -; Cat. 1739: Nr. 3];

(6) *Lucæ Evangelium Turcice. Seorsum recudi curavit D. Jo. Henr. Callenberg.* Halae: Institutum Judaicum & Muhammedaicum, 1745. Umfang: [1] Bl., 186 pp. 8E - [Deny: -; BFSt: 145 I 8 [1]; Boehinger: -; Cat. 1748: Nr. 1; GBV: Staatsbibliothek Berlin (Sign.: 8^o By 3617), Universitätsbibliothek Rostock (Sign.: Fb 3434.5 und Fb 3435), Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek (Cl I: 221 [i])]; → Anhang III;

(7) *Acta Apostolorum turcice.* Halae 1746 - [Deny, p. 33; vermutlich identisch mit (8); BFSt: 145 I 8 [1]; Boehinger: -; Cat. 1748: -];

(8) *Acta Apostolorum Turcice. Seorsum Recudi Curavit D. Jo. Henr. Callenbergius Th. & Phil. Prof. publ. ord.* Halae in *Typographia orientali Instituti Judaici*, 1749 - [Deny: -; vermutlich identisch mit (7); BFSt: CANST: 1672 [1]; Boehinger: Nr. 1749: 3, nur hindustänische (hier wahrscheinlich = Urdu) Ausg. nachgewiesen; Cat. 1748: -]; → Anhang IV;

(9) *Pauli apostoli epistola ad Romanos turcice.* Halae 1747 - [Deny, p. 33; identisch mit (10); BFSt: -; Boehinger: -; Cat. 1748: -];

(10) *Pauli apostoli Epistola ad Romanos turcice. Curavit Jo. Henr. Callenbergius.* Halae: *Typographia Instituti judaici*, 1747. Umfang: [2] Bl., 68 pp., 8E - [Deny: -; identisch mit (9); BFSt: -; Boehinger: Nr. 1747: 11, Verweis auf das Exemplar in der UB Rostock; Cat. 1748: Nr. 2; GBV: Staatsbibliothek Berlin (Sign.: 8^o By 3621), Universitätsbibliothek Rostock (Sign.: Fb 3434.6)]; → Anhang V u. VI;

(11) *Pauli apostoli epistola ad Hebraeos turcice.* Halae 1748 - [Deny, p. 33; BFSt: -; Boehinger: nur eine hebr. Ausg. unter Nr. 1748: 7: „Pirusch al Pauli Hebr. 12. [hebr.] UB Rostock: Fb 3089 1a (ohne Titels.)“; Cat. 1748: -];

(12) *Johanni apostoli epistola prima turcice.* Halae 1758 - [Deny, p. 33; BFSt: -; Boehinger: -; Cat. 1748: im Katalog ist eine Ausg. gleichen Titels für 1748 angegeben – vielleicht ein Fehler bei Deny (?)].

V.

Über die bloße Zusammenstellung der osmanisch-türkischen Ausgaben biblischer Texte durch J. H. Callenbergs „Institutum Judaicum et Muhammedicum“ hinaus, soll an dieser Stelle zugleich auf die Notwendigkeit der Ermittlung der möglichen Vorlagen beziehungsweise Prüfung der Eigenständigkeit der Übersetzungen und der weitergehenden Untersuchung der zahllosen bislang weithin unbeachtet gebliebenen Editionen bzw. Teileditionen biblischer Texte in osmanisch-türkischer Sprache allgemein hingewiesen werden, – stellen diese doch nicht nur bedeutsame Zeugnisse des Kultur- und Sprachkontaktes sowie verschiedene Ausdrucksformen eines sich über Jahrhunderte hinweg ziehenden Missionsgedanken dar, sondern zugleich literaturhistorische Denkmäler, welche die Kenntnis des jeweiligen Standes der Forschungen zum Osmanischen an unterschiedlichen Standorten in Europa zu verschiedenen Epochen widerspiegeln. Der vorliegende kleine Beitrag möge andere anregen, unbekannte oder als verloren geltende Ausgaben bzw. Standorte derselben mitzuteilen (darunter vielleicht auch den einen oder anderen Titel aus der gegebenen Liste).

*****:*****

یوحنا نکی قانونیکه اوکی رسالتی در،

Ioannis apostoli epistola prima, turcice.

بدایتدن موجو اولانی انی که ایشندوک
 انی که کونلرمنز ایله کورپوک انی که
 کورپوک و لمس اتدی اللرمنز کلمه
 حیاتدن اوترو، و حیات عیان اولدی و
 کورپوک و شهادت ایدهنرو اول حیات
 جاوانی سینه منزه لرونز که بدر یاننده
 اولوب بینه اشکاره اولدی، انی که
 کورپوک واستماع ایندوک سینه بشارت
 ایدهنر تا که سینه دخی بینوم ایله شرکت
 اولسون و بینوم شرکتمنز بدر ایله و اوغلی
 یسوع مسیح ایله در، و دی نسنه لری سینه
 یانه رونا فرحو کنر کامل اوله، و اندن
 ایشندوکمنز و سینه با درپوکمنز بشارت دی
 در که الله نور در و کندوه هیچ ظلمت
 یوقدر، اکر بینرینه ونر که انی کله
 شرکتمنز اوله و ظلمتده یورورنر یلان
 سولرونز و حقی اینتمرونز، و اکر بینر نورده
 یورورنر

A

كراتو يسوع المسيح وهو عيسى النبي

Concio Christī montana, turcice.

وجماعتلري كوروب بيسر طاغە جيقدي
 واول اوتوروب انوك شاكريلرب اكا
 كيديلر ، واغزيب اُجوب انلره نعليم
 ايدرايدي ديو ، طوبى موحده فقيران لانلره
 نيزا سمواتك ملكوتي كندولر وكدر ،
 طوبى اغلايانلره نيزا كندولر منسلي اوللر ،
 طوبى حلبلره نيزا كندولر بيدري ميرات
 بوللر ، طوبى انلره كه عدله اچ وتشنه
 اولورلر نيزا انلر طوف اوله لر ، طوبى
 مرشندولره نيزا مرحمت انلروك اوزرنه اوله ،
 طوبى قلمده باك اولانلره نيزا انلر اللهـي
 كوره لر ، طوبى سلامت ايدنلره نيزا انلر
 قكري اوغوللري دينلمش اوله لر ، طوبى
 مطروبلغه كرفتار اولانلره عدل ايچون
 نيزا سمواتك ملكوتي كندولر وكدر ،
 صبارك سيمر جون سينه لعنت ايده لرو طرف
 ايليه لرو سينه قام شوهر يانلو سوزي كذب
 ايده رك بنوم خاطر وم ايچون ديه لر ،
 شانلق وتهليل ايلك نيزا كه سينوك
 اجر توكر جوق در سمارنه نيزا شويـله
 سيزن

A

F

الانجيل
لوقا

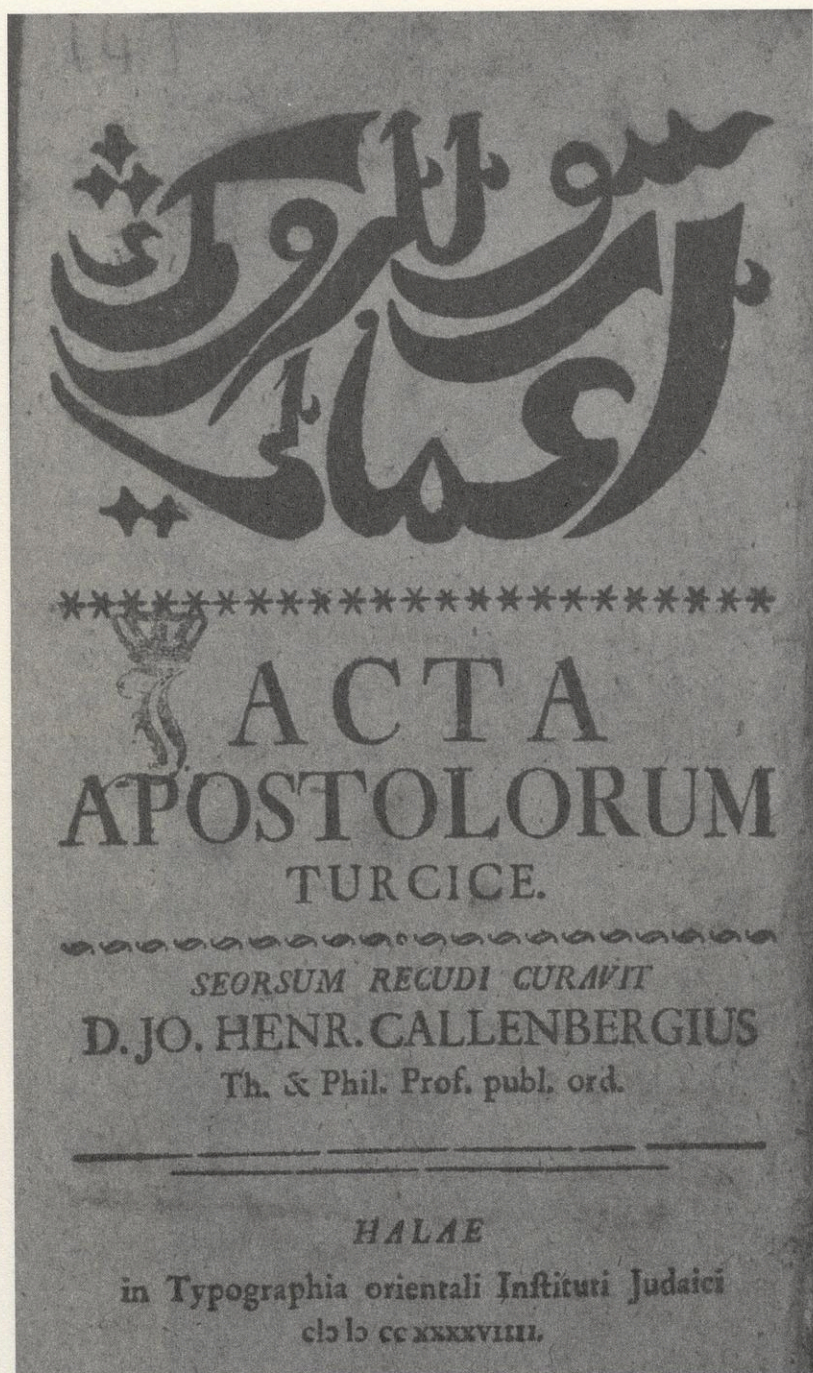
LUCÆ
EVANGELIUM
TURCICE.

~~~~~  
*SEORSUM RECUDI CURAVIT*  
D. JO. HENR. CALLENBERG.

---

H A L Æ  
In Typographia orientali Instituti Judaici  
& Muhammedici. clolo cxxxxv.





Anhang IV: Deckblatt von „Acta Apostolorum Turcice“ (s. o. Nr. 8)



PAULI  
APOSTOLI  
EPISTOLA  
AD  
ROMANOS  
TURCICE.

~~~~~  
SEORSUM RECUDI CURAVIT
D. JO. HENR. CALLENBERGIUS
Theol. & Phil. Prof. Publ. Ord.

HALAE
In Typographia orientali Instituti Judaici
& Muhammedici. cl^o l^o cc xxxvii.

*) o (*

پولس رسولک موعیلره رسالتی سر

اولکی فصل

 * پولس * یسوع مسیحک قولی رسول
 ***** (اولمغه) دعوت اولنمیش
 تکرینک انجیلده ایرلش ۵ ۲ که
 مقدس کتابلره آنوک پیغمبرلری ایله
 پیشین وعده ایتیش ایدی ۵ ۳ کندو
 اوغلینک حقنده که جسده کوره داوردک
 تخمندن اولمشدر ۵ ۴ که تکرینک
 اوغلی متهمین اولمشدر قدرده تقد یسک
 روحنه کوره امواتنک انیماتندن یسوع
 مسیح دیزوم رتیزوک ۵ ۵ کیم اندن
 نعمتی ویرولمکی الدوق ایمانک اطاعتنه
 جمیع امتلر ایچنده آنوک اسمی ایچون ۵
 ۶ کیم سینر بخي انلر ایچنده یسوع
 مسیحک

A

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Dr. des. Thomas Woelki
Humboldt-Universität zu Berlin
Lehrstuhl für
Mittelalterliche Geschichte II
Unter den Linden 6
Sitz: Friedrichstr. 191–193
10099 Berlin

Dr. Kerstin Hitzbleck
Universität Bern
Historisches Institut
Abteilung für Mittelalterliche
Geschichte
Unitobler
Länggassstrasse 49
3000 Bern 9
Schweiz

Dr. Thomas Auwärter
Bremer Bureau für
Kultur- und Religionsgeschichte e. V.
Donaustr. 83
28199 Bremen

Dr. Dr. Michael Knüppel
Georg-August-Universität Göttingen
Seminar für Turkologie und
Zentralasienkunde
Waldweg 26
37073 Göttingen

Dr. Hanns Peter Neuheuser
LVR-Archivberatungs-
und Fortbildungszentrum
Postfach 2140
50250 Pulheim

Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 01/2011:

Heribert Müller, Köln – Ein Erinnerungsort des Christentums in Mittelalter und Früher Neuzeit

Andreas Odenthal, Gottesdienst, Sakraltopographie und Saliermemorie. Zum Liber Ordinarius des Speyerer Domes aus dem 15. Jahrhundert

Heinz Ohme, *„Gottes Zügel für das Abendland“* – *„Gottes Gesandter zu unserer Rettung“*. Das Osmanische Reich in der Sicht des Ökumenischen Patriarchates im Kampf gegen Aufklärung und Freiheitspropaganda am Vorabend der griechischen Revolution

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Wolfgang Hage: Das orientalische Christentum, Stuttgart: W. Kohlhammer 2007 (= Die Religionen der Menschheit 29,2), 545 S., ISBN 978-3-17-017668-3 geb., € 98,00.

Vorliegende Arbeit setzt das vor gut dreieinhalb Jahrzehnten beendete Werk „Christentum des Ostens“ aus der Feder von Peter Kawerau (Stuttgart 1972) fort, als dessen Erbe sich Wolfgang Hage versteht (Vorwort, S. 13). Nach dieser langen Frist erschien ihm eine Neubearbeitung unerlässlich. Da der christliche Orient mit seinem ganzen Facettenreichtum für einen einzelnen Forscher kaum noch zu überblicken ist, erschien gegenüber Kawerau eine schärfere Abgrenzung notwendig. Der geographische Rahmen wurde deutlich enger gesteckt, auch wenn der „Orient“ im weitesten Sinne verstanden wird: von den östlichen Küsten des Mittelmeeres bis zum indischen Subkontinent (im Verlauf der Geschichte auch bis Ostasien) und vom Kaukasus an Europas Grenze bis zum afrikanischen Äthiopien. Weit gefasst ist aber auch der Begriff des in diesem geographischen Raum beheimateten orientalischen Christentums. Denn der Blick richtet sich nicht allein auf diejenigen, die im engeren Sinne Christen in ihren „orientalischen Nationalkirchen“ sind, sondern auch auf die im Orient verwurzelten Christen byzantinischer Tradition sowie auf die aus dem hier ansässigen Christentum hervorgegangenen, mit Rom Unierten der östlichen Riten. Diese alle sind nämlich auf ihre je verschiedene Weise durch die Geschichte des Orients geprägte „Orientalen“, und sie unterscheiden sich damit von den hier nun längst ebenfalls anzutreffenden abendländischen Katholiken des lateinischen Ritus, Anglikanern und Protestanten, wie auch den zum Protestantismus übergetretenen Orientalen, die unter Verlust ihrer alten Tradition die westliche Gestalt des Christentums übernommen haben. Ganz bewusst nimmt der Verfasser die Christen abendländischer Prägung aus seiner einführenden Betrachtung heraus, doch was dann noch übrigbleibt, ist für den unbedarften Betrachter derart komplex, dass er nicht

weiß, wie er die Einzelteilen zu einem umfassenden Ganzen zusammenfügen soll. Indes hält der Verfasser gleich zu Beginn den roten Faden bereit, mit dem der Leser aus dem Labyrinth der orientalischen Christenheit herausfinden kann. Methodologisch bot sich der Zugriff auf das Thema „orientalisches Christentum“ mit einer Einzeldarstellung der jeweiligen Orts- und Landeskirchen an, die durch Sprache, Herkommen und Ritus ihr je eigenes, unverwechselbares Gepräge besitzen. Verfasser beginnt daher mit den gemeinsamen Ursprüngen des Christentums im Orient (Kap. A, S. 17-68), um sodann mit den (im chalcedonischen Sinne!) orthodoxen Kirchen der alten Patriarchate von Antiochien, Alexandria und Jerusalem unter Einschluss der Georgier fortzufahren (Kap. B, S. 69-128). Terminologisch leicht missverständlich, aber kirchenpolitisch durchaus korrekt klingt die Eigenbezeichnung der orientalisch-orthodoxen Kirchen in Kap. C (gemeint sind die Miaphysiten, S. 129-268). Einen Sonderfall bildet die autokephale, nicht mit Rom unierte, früher häufig als „nestorianisch“ verunglimpfte „Apostolische Kirche des Ostens“ (Kap. D, S. 269-313). Indien hat als Subkontinent eine Vielzahl verschiedener Kirchentümer aufzubieten, die allesamt mit dem Namen des Apostels „Thomas“ (Kap. E, S. 315-377) verknüpft sind. Ein eigenes Kapitel (Kap. F, S. 379-448) bekommen die mit Rom unierte Katholiken der verschiedenen orientalischen Riten. Zum Schluss wirft der Verfasser noch einen Blick auf die Stellung des orientalischen Christentums im Gesamt der weltweiten Christenheit (Kap. G, S. 449-460).

Die allgemeine Einführung behandelt zunächst die frühe Mission des orientalischen Christentums in den ersten Jahrhunderten, die indes häufig von Legenden überwuchert wurde. Hier fallen die Namen des Apostels Thomas und der Apostelschüler Addai (und Mari) resp. Thaddäus, die als Missionare Parthiens anzusehen sind. Dass das Diasporajudentum Mesopotamiens Ausgangspunkt für die christliche Mission gewesen ist, steht außer Frage (S. 21); ebenso dürften auch die weit-

verzweigten Handelswege der Verbreitung der Frohbotschaft gedient haben. Für den Leser ist es nicht unerheblich zu erfahren, dass schon in Konstantinischer Zeit das Christentum außerhalb des Römischen Reiches Fuß gefasst hatte, ein historisches Faktum, das in einer auf die Reichskirche beschränkten Sicht oft vernachlässigt wird. Alles in allem ergibt sich für den Betrachter ein buntes Bild des frühen orientalischen Christentums. Nicht zuletzt die sprachliche Vielfalt hat zu einer raschen Ausprägung der Riten und Liturgieformulare geführt. Wer sich wissenschaftlich mit dem christlichen Orient beschäftigt, kommt an einer kurzen Betrachtung der christologischen Kontroverse (S. 30-41), die nicht unerheblich zur Kirchenspaltung beitrug, nicht vorbei. Zwar verweist der Verf. auf den neutestamentlichen Kanon als gemeinsame Grundlage aller christlichen Gemeinschaften, doch haben einige wie die Syrer (S. 31, Anm. 95) einen kleineren Kanon ohne die Offenbarung und die sog. Katholischen Briefe. Ferner ist darauf hinzuweisen, dass auch Kopten und Äthiopier viele „Apokryphen“ verarbeitet haben. Dass die orientalischen Christen über einen fixen Schriftkanon verfügt hätten, stellt eine Fiktion moderner protestantischer Bibelgesellschaften dar, die der komplexen Überlieferungs- und Übersetzungsgeschichte des Gotteswortes nicht gerecht wird. Völlig d'accord gehen die Orientalen hinsichtlich der Trinitätslehre, die gegen Arius und Macedonius auf den Synoden von 325 und 381 entwickelt wird. Anders ist es hingegen um die nachfolgenden Synoden von Ephesus (431) und Chalcedon (451) bestellt. Das zweite Konzil von Konstantinopel (553) vermochte die dissidenten Monophysiten nicht mit der Reichskirche zu versöhnen und auch die sechste Ökumenische Synode von Konstantinopel 680/81 erreichte mit der Verurteilung des Monotheletismus nur noch wenige abständige Christen. Als die Araber nach dem Tode Mohameds in den fruchtbaren Halbmond einfielen (S. 42-56), stießen sie auf ein breit ausgefächertes Christentum. Die Einflüsse des syrischen Christentums auf den entstehenden Islam werden entsprechend dargestellt, auch wenn der Theorie von einer möglichen syrischen Grundschrift des Urkoran vom Verf. mit gutem Grund eine Absage erteilt wird. Fraglich bleibt, ob der Koran in seiner heutigen Gestalt in Gänze auf Mohamed zurückgeht; hier hätte man durchaus auch noch kritische Töne moderner (nichtmuslimischer) Korandeutung heranziehen können. Doch bedeutete der Einfall der Araber einen tiefen Einschnitt in das Leben der orientalischen Christen, die fortan nur als Schutzbefohlene ein kümmerliches Nischendasein in einer sich allmählich islamisierenden Gesell-

schaft fristeten. Einzelne politische Karrieren am Kalifenhof, welche es auch schon vorher unter den Sasaniden gab, können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Gesamtsituation nach dem Verlust der byzantinischen Ostprovinzen eher beklemmend war. An eine Konversion der neuen Machthaber zum christlichen Glauben war anders als noch unter Hormizd IV. nicht mehr zu denken. Die von Bat Yeor so bezeichnete *dhimmitude* wurde zum Stigma des orientalischen Christentums bis in die Gegenwart (S. 52-56). Obwohl das orientalische Christentum gleichsam hinter dem Grünen Vorhang des Islam verschwand, gab es im Laufe der Geschichte immer wieder Kontakte zum christlichen Westen und zu Byzanz (S. 56-68). Vor allem die altherwürdigen Patriarchate des Ostens wie Alexandrien, Antiochien und Jerusalem hatten schwer unter der Auszehrung während der islamischen Vorherrschaft zu leiden (S. 69-112). Die Situation der kaisertreuen Melkiten mit ihrer Bindung an die chalcedonische Orthodoxie der Reichskirche war bedrückender als die jener autochthonen Christen, die sich aus der byzantinischen Oberherrschaft gelöst hatten und bei den muslimischen Machthabern nicht im Rufe standen, mit dem Erbfeind zu sympathisieren. Wichtig ist der Hinweis auf das griechische Geisteserbe in der arabischen Welt (S. 109-112), ohne das eine gelehrte islamische Theologie wohl kaum entstanden wäre. Eine Sonderentwicklung durchlief die Georgisch-Orthodoxe Kirche (S. 112-126), der auf Grund ihrer peripheren Lage eine dauerhafte Islamisierung erspart geblieben ist. Anders als die armenische Schwesterkirche wandten sich diese Kaukasier der reichskirchlichen Orthodoxie zu und blieben ihr treu, bis sie unter zaristischen Einfluss fielen. Die monophysitischen Gemeinschaften, vom Verfasser ebenfalls als „orthodoxe Kirchen“ bezeichnet, was zwar deren Eigenwahrnehmung entspricht, beim Leser indes für einige Verwirrung sorgt, zerfallen zunächst in die Syrer (S. 130-167), die heute über die Südosttürkei, Syrien und den Irak verstreut sind und inzwischen über eine ansehnliche Auslandsdiaspora verfügen. Sodann sind die Kopten (S. 167-192) zu erwähnen, die einen nicht geringen Anteil an der ägyptischen Gesamtbevölkerung stellen (statistische Angaben schwanken), mit ihrem „Papst“ Schenuda durchaus in der Öffentlichkeit präsent sind und um Selbstbehauptung in einer zunehmend radikaleren muslimischen Gesellschaft kämpfen. Die von der koptischen Kirche abhängige nubische Kirche (S. 196-200) ging in der Mameluckenzeit unter, hat aber doch einige kleinere literarische Dokumente hinterlassen. Ebenfalls hierarchisch abhängig war die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche (S. 200-

222), die einen langen Weg zur Autokephalie zurücklegen musste. Sie ist die einzige afrikanische Volkskirche, die auch trotz der furchtbaren Revolution ihre Sonderstellung in der Moderne behaupten konnte. Von ihr abgespalten hat sich die Eritreisch-Orthodoxe Kirche (S. 222-226), die ein relativ junges Produkt der politischen Entwicklung am Horn von Afrika darstellt. Relativ geschlossen in theologischer und geographischer Hinsicht ist auch die Armenisch-Apostolische Kirche (S. 226-262), die ihre Entstehung der Konversion des Tiridates verdankt. Sie ist die älteste orientalisch-volkskirchliche überhaupt und hat unter dem Türkentum wohl den längsten Leidensweg bis zum Genozid am Anfang des 20. Jahrhunderts zurückgelegt. Andere Kaukasier (S. 262-265) wie die Albanier sind völlig untergegangen. Bis auf den heutigen Tag stellen die Monophysiten eine nicht unbeträchtliche Konfessionsfamilie in kirchlicher Vielfalt dar (S. 265-268), die das ökumenische Leben erfrischend belebt.

Mit der Apostolischen Kirche des Ostens (Abschnitt D, S. 269-313) kommen wir zu einer Gemeinschaft, die sich aus den zarten Anfängen des Christentums östlich von Euphrat und Tigris während der arabischen Invasion behauptete und dann zur größten Missionskirche des Mittelalters entwickelte. Unter der Herrschaft der Mongolen, von denen einige Prinzen der ostsyrischen Konfession angehörten, schien es für einen kurzen Augenblick, als könnte das muslimische Joch dauerhaft zerschlagen werden. Doch mit der Islamisierung der Mongolen unter Tamerlan begann im vierzehnten Jahrhundert eine Zeit des Niedergangs, die bis heute anhält. Als kleine Missionskirche zunächst im Parther- und dann im Sasanidenreich hatte alles begonnen. Im sechsten Jahrhundert waren die Christen dann auch am persischen Hof vertreten und die Konversion zoroastrischer Adelter nahm stetig zu. Die missionarische Dynamik hätte vermutlich zu einer „nestorianisch-persischen“ Volkskirche im Mittelalter geführt, wären nicht die Araber und der restriktive Islam als Dämpfer im siebten Jahrhundert dazugekommen. Was der Verf. dann als „Blüte“ bezeichnet ist leider eine Stagnation auf hohem Niveau, die den missionarischen Schwung aus der späten Sasanidenzeit nicht auf die neuen Eroberer übertragen konnte. Im Mutterland eher beschränkt, entfalteten sich die missionarischen Aktivitäten rühriger Kaufleute und Mönche in China und Indien, ein faszinierender Prozess, dem der Verf. in zahlreichen eigenen Publikationen nachgegangen ist. Sofern die nach dem Mongolensturm verbliebenen Reste nicht von den katholischen Missionen (S. 398ff) aufgesogen wurden, exis-

tieren heute nur noch kleine Gemeinschaften, die sich zudem noch in weitere kirchliche Obödienzen verästeln. Folgerichtig schließt der Verf. die Thomaschristen Indiens (Abschnitt E, S. 315-377) unmittelbar an die Apostolische Kirche des Ostens an. Denn das Christentum Indiens geht in seiner Frühphase auf die syrische und persische Mission zurück. Verf. versteht es indes hervorragend, die äußerst komplexe und für den Außenstehenden kaum durchschaubare Konfessionsstruktur Indiens aufzuschlüsseln, ohne zu simplifizieren. Auf die alten ostsyrischen Metropolitankonstrukturen setzten die Portugiesen in Gestalt der Jesuiten ein latinisiertes Christentum westlicher Prägung. Doch auch den unerleuchteten Eifer der zahllosen protestantischen Gemeinschaften gilt es zu beklagen, welche die angeblich rückständigen Orientalen an den Errungenschaften der abendländischen Kirchenspaltung teilhaben ließen. Bei der Mar-Thoma-Kirche (S. 359-368) wurde die altherwürdige Liturgie derart verunstaltet, dass außer einer orientalischen Fassade inwendig nur ein kühler Calvinismus zurückblieb. Die angerichteten geistigen Verwüstungen waren um einiges schlimmer als jene von den Jesuiten zu verantworten, die zumindest das Lehrgebäude hinsichtlich des Messopfers und des hierarchischen Priestertums stehen ließen, während die Protestanten mit ihren Egalisierungsbestrebungen alles einebneten. Die Syro-Malabarische Kirche (S. 328-340) ist gewiss die größte orientalisch-ritengemeinschaft (die Lateiner bleiben außen vor), welche in der Portugiesenzeit mit der Römischen Kirche unierte wurde; sie hat allerdings auch eine lange Phase der Latinisierung durchlaufen, welche sie immer mehr von ihren syrischen und persischen Ursprüngen entfremdete. Die Modernisierungsbestrebungen in jüngerer Zeit als Folge einer eigenwilligen Interpretation vaticanischer Texte haben diesen Prozess eher beschleunigt als gebremst. Indes gibt es auch wieder Rückbesinnungen auf altes liturgisches Erbe; nicht selten sind die Unierten wieder in die Ursprungsgemeinschaften zurückgekehrt, um ihre angestammten Traditionen besser bewahren zu können. Auch die Malankaren verdanken sich einer Rückbesinnung auf das alte syrische Erbe, das sie aber nicht bei Ostsyryern der Apostolischen Kirche fanden, sondern eher bei den Westsyryern Antiochiens suchten, weshalb sie von dort ihre Hierarchie neu begründeten. Die Syro-Malankaren (S. 369) sind eine relativ junge mit Rom unierte Kirche, die erfreulicherweise sehr viel syrische Tradition in die Gesamtkirche einbrachte und erstaunlich wenig Korrektur seitens der römischen Ritenkongregation erfuhr.

Im Nahen Osten verliefen die kirchlichen Unionen mit der römischen Kirche unterschiedlich erfolgreich. Zu den größeren Gemeinschaften zählen die Maroniten (S. 380-397), die vor allem im Libanon stark verbreitet sind, und die Chaldäer (S. 398-407), die durch den jüngsten Nahostkonflikt wohl gefährdetste mit Rom unierte Kirche. Die Melkitischen Katholiken (S. 411-424) entstammen der griechisch-arabischen Tradition, haben sich indes der päpstlichen Jurisdiktion unterstellt. Die Armenier (S. 424-435) sind seit der Kreuzfahrerzeit immer in einem engen Kontakt mit den Lateinern gestanden, aus dem sich verschiedene enge Gemeinschaften bildeten. So haben die Mecharitharisten auf der Insel San Lazaro vor Venedig viel von dem alten Kulturerbe aus dem Osmanischen Reich bewahrt, aber auch in Osteuropa (in Lemberg) ihre Spuren hinterlassen. Weniger bedeutsam sind die kleineren unierten Gemeinschaften wie die Syrischen Katholiken (S. 407-411), die katholischen Kopten (S. 436-438), die vor allem auf italienische Missionare zurückgehenden katholischen Äthiopier sowie die katholischen Georgier. Alle orientalisch-katholische Kirchen (S. 444-448) spielen mit im großen Konzert des Weltkatholizismus, sind aber heute mehr denn je zu den gefährdeten Gemeinschaften des Nahen Ostens (S. 457) zu rechnen. Auf diese aktuelle Brisanz hingewiesen zu haben, ist das unstrittige Verdienst des Verf. und seiner Einführung in das orientalisch-christentum. Das moderne historische Gedächtnis ist kurz; für ein simples Gemüt war der Orient immer schon islamisch. Dass sich die Dinge gänzlich anders verhalten, kann der aufmerksame Leser dem neuen Handbuch entnehmen.

Fazit: Es handelt sich um ein hervorragendes Einleitungswerk, das in keiner Bibliothek fehlen darf. Mag man an der Bibliographie im einzelnen vielleicht auch kritisieren, dass hier und da Wissenschaftliches und Populärwissenschaftliches miteinander vermengt wurde, so helfen doch die Anhänge mit ihren Hierarchenlisten und dem kleinen Glossar kirchlicher Termini dem Leser über diese kleinen Schwächen hinweg.

Bamberg

Peter Bruns

Wolfgang Pauly (Hg.): Geschichte der christlichen Theologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, 288 S., ISBN 978-3-534-16733-3.

Laut Rückentext handelt es sich bei diesem aus Einzelbeiträgen mehrerer Autoren zusam-

mengesetzten Band um „eine wissenschaftlich fundierte, in Sprache und Darstellung auch an ein breiteres Publikum gerichtete Gesamtdarstellung“ der Theologiegeschichte. Auf weniger als 300 Seiten und zudem in ökumenischer Perspektive stellt dies ein ambitioniertes Unterfangen dar. Um es vorweg zu nehmen: Das Werk eignet sich durchaus für einen ersten, sicher fragmentarischen Überblick. Nicht immer jedoch gelingt die Balance zwischen Kürze und Verständlichkeit. An manchen Stellen wäre entweder noch mehr Mut zu Reduktion und Vereinfachung oder doch ein breiterer textlicher Raum angebracht gewesen.

Der Band beginnt mit einer kurzen „Geschichte der Theologiegeschichte“ aus der Feder des Herausgebers (9-15). Neben einem kommentierenden Überblick über theologiegeschichtliche Standardwerke ist diese Einleitung auch hilfreich für eine Kontextualisierung des Vorgehens, das im weiteren gewählt wird. Dass der Hauptteil des Werkes sodann mit einem Kapitel zur „Biblichen Theologie“ beginnen wird, begründet Pauly damit, dass Glaube letztlich nicht durch „die Übernahme eines Theoriegebäudes, sondern eine personale Kommunikation“ entstehe, „exemplarisch veranschaulicht durch den Umgang Jesu mit den ihm Begegnenden“ (15). Die Idee, eine Theologiegeschichte mit einem neutestamentlichen Teil beginnen zu lassen, hat sicher ihren Reiz. Freilich erscheint Rez. bedenklich, dass damit eine scharfe Diskontinuität des NT zum AT insinuiert wird – in dessen Geschichte sich alle neutestamentlichen Personen verstehen, nicht zuletzt Jesus selbst.

Das Kapitel zur „Biblichen Theologie“ ist von Christian Cebuly verfasst (16-34). Der Anfang der Theologie und damit der Theologiegeschichte wird hier näher bestimmt als der Moment des „Herauswachsens[s] des Christentums aus dem Judentum“ (18). Inhaltlich fokussiert der gut zu lesende Text „Theologische Konzepte im Neuen Testament“ und problematisiert am Ende ausdrücklich den Singular der „Theologie“ in der Kapitelüberschrift im Blick auf die unreduzierbare Vielfalt ntl. Theologien. Der Text erinnert an übliche „Einleitungen in das Neue Testament“: Hier wie in den weiteren Teilen des Bandes scheint die Idee, dass die Theologiegeschichte mit dem NT beginne, nicht wirklich prägend zu werden.

Im Kapitel „Patristik“ (35-64) legt Petra Heldt Schwerpunkte in der Darstellung der Gnosis sowie – vergleichsweise ausführlich – des ägyptischen und syrischen Raumes. Die ersten vier Konzilien werden hingegen auf insgesamt noch nicht einmal fünf Seiten abgehandelt, die Darstellung ist fast ausschließlich kirchen-, nicht theologiegeschichtlich. Im

Blick auf den Folgenreichtum der mit ihnen verbundenen theologischen Kontroversen und Lösungsvorschläge erscheint das selbst im Rahmen einer so knappen Einführung unzureichend.

Bernhard Brauns Darstellung der Theologie im Mittelalter (65–92) hingegen besticht durch ein ausgewogenes Verhältnis von kurzen (manchmal freilich recht anspruchsvollen) Einführungen zu einzelnen großen Theologen und einem Überblick über die grundsätzlichen Denkrichtungen und Veränderungen. Auch das frühe Mittelalter kommt zu seinem Recht. Hilfreich ist die Verortung der Autoren in ihrem denkerischen Kontext, z. B. der neu entstehenden Domschulen. Jüdische und islamische Theologie und Philosophie kommen in einem knappen Exkurs zu Wort.

Das Verhältnis von Überblick und Einzeldarstellungen scheint in Hubert Filsers Referat der „Theologie im Zeitalter der Reformation, der katholischen Reform und der Konfessionalisierung“ (93–135) etwas weniger gut ausbalanciert. Hier werden vorrangig Kürzest-Darstellungen von Einzelautoren aneinandergereiht: Luther, Melancthon, Zwingli und Calvin, dann mit Martin Bucer und Johannes Gropper zwei Vermittlungstheologen; auf katholischer Seite Petrus Canisius, Francisco de Vitoria, Melchior Cano und Robert Bellarmin. Die Darstellungen sind gut gegliedert und verständlich.

Die nächsten drei Kapitel, „Das Zeitalter der Aufklärung und deren Folgen bis zur Französischen Revolution“ (136–161), „Das 19. Jahrhundert: Die Entdeckung der Geschichtlichkeit“ (162–196) und „Theologien im 20. Jahrhundert“ (197–229) hat Wolfgang Pauly verfasst. Zunächst beobachtet er die Folgen der Aufklärung für Bibelwissenschaft, Praktische Theologie und Dogmatik, beleuchtet kurz Deismus und Pietismus und geht dann etwas ausführlicher auf Kants Religionsphilosophie und deren frühe theologische Rezeption ein. Das Kapitel schließt mit einem Blick auf jüdische Rezeptionen von aufklärerischem Gedankengut. Bezüglich des 19. Jahrhunderts kommen zunächst restaurative Tendenzen im katholischen Raum in den Blick, dann – ausführlich – Schleiermacher, Hegel und seine Rezeption durch Feuerbach und Marx, schließlich Kierkegaard (Rez. bezweifelt, dass dessen Darstellung ohne Vorkenntnisse verstehbar ist). Es folgen knappe, aber recht aufschlussreiche Darstellungen der Strömungen und Entwürfe auf protestantischer (Erlanger Schule, liberale Theologie) und katholischer (Tübinger Schule, Neuscholastik, Modernismus) Seite.

Auch das Kapitel zu „Theologien im 20. Jahrhundert“ (197–229) referiert im We-

sentlichen Einzelansätze. Während für den protestantischen Raum erwartbare Namen fallen: Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Tillich, Pannenberg (auf einer halben Seite!), Moltmann, Jüngel, überrascht die Auswahl in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts: So wird in der Darstellung des 2. Vatikanums auf Sacrosanctum Concilium, Lumen Gentium, Nostra Aetate und Gaudium et Spes Bezug genommen, Dei Verbum und Dignitatis Humanae z. B. hingegen nur am Rande erwähnt; die Rezeption des Konzils bleibt vollständig ausgeblendet. Insbesondere befremdet jedoch, dass sodann neben Vertretern der nouvelle théologie und Teilhard de Chardin als Wegbereiter des Konzils nicht nur K. Rahner, Metz, Peukert und Arens (letztere unter der Überschrift „theologische Sprach- und Handlungstheorie“) ein eigenes Teilkapitel erhalten, sondern auch Drewermann und Hasenhüttl, während man z. B. Guardini oder Balthasar vergebens sucht. Die Darstellungen scheinen Rez. nicht immer geglückt (das Unterfangen, z. B. Karl Rahner auf zwei Seiten verständlich darzustellen, kann vermutlich nur scheitern). Das Kapitel schließt mit „theologische[n] Aspekten zur Postmoderne“, wobei letzterer Begriff ohne jede Problematisierung verwendet wird und der Text auf zwei Seiten zentrale Überlegungen von Lyotard, Derrida, Vattimo und Foucault zusammendrängt. Hier wie bereits in der vorangehenden Darstellung herrschen leider die Verweise auf Sekundärliteratur vor; es wäre wünschenswert gewesen, dass die Dargestellten zumindest in Zitaten stärker selbst zu Wort kämen.

Die „außereuropäischen Theologien“ (230–246) sind in der Darstellung von Thomas Schreijäck gut zugänglich. Freilich ist das Kapitel nicht nur vergleichsweise kurz, es bleibt auch eher allgemein: Nach kurzen Überlegungen „zum Selbstverständnis der Befreiungstheologien“ geht Schreijäck länderspezifisch vor (Lateinamerika, Afrika, Asien) und reflektiert jeweils auf historische Entwicklungen und Rahmenbedingungen sowie Kernthemen und -methoden. Theologische Einzelentwürfe kommen nur im Rahmen von „Typologien“ zu Wort. Der Blick richtet sich stärker auf Strukturen und Institutionen – das wird auch am Schlusskapitel sichtbar, das sich der *Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT) widmet. Zumindest die exemplarische Einführung in einen großen befreiungstheologischen Entwurf hätte man sich hier gewünscht.

Das Kapitel von Monika Jakobs zur „Feministischen Theologie“ (247–269; der Titel steht im Singular, ihre Darstellung macht die Pluralität der Ansätze aber deutlich sichtbar) bietet zwar ebenfalls wenig theologische Ein-

zeldarstellung, gibt aber einen guten und ausgewogenen Überblick über Entwicklung und Strömungen in diesem Bereich. Exemplarisch diskutiert sie abschließend die Gottesfrage aus feministischer Perspektive.

Der leider formal nicht fehlerfreie Band schließt mit einem Literaturverzeichnis, das einen ebenso gemischten Eindruck hinterlässt wie der Textteil: Während die Länge mancher Literatursammlungen den nicht ohnehin mit

der Materie vertrauten Leser nur ratlos zurücklassen kann, haben andere Autoren hilfreiche Listen mit einigen wenigen empfehlenswerten Titeln zusammengestellt. Leider immer noch nicht selbstverständlich und deshalb erwähnenswert ist, dass sich hier auch englischsprachige Titel finden und so bereits theologische Anfänger ermutigt werden, über den deutschen Sprachraum hinaus zu schauen.

Erfurt

Veronika Hoffmann

Alte Kirche

Celia Chazelle/Catherine Cubitt: The Crisis of the Oikoumene: the Three Chapters and the failed quest for unity in the sixth-century Mediterranean, Turnhout 2007: Brepols Publishers Belgium, X, 304 S., ISBN 978-2-503-51520-5 geb., € 72,99

Dieser Sammelband verdankt sich einer Zufallsbegegnung anlässlich eines frühmittelalterlichen Dinners, welches Deborah Deliyannis (Indiana University) im Mai 2001 im Rahmen eines internationalen Kongresses über Mittelalterstudien in Kalamazoo veranstaltete. Bei ihrer weiteren Planung haben sich die Herausgeber dann bewusst für ein Thema entschieden, das an der Schwelle von der Spätantike zum Frühmittelalter liegt. Inspiriert und vorangetrieben wurde das gemeinsame Projekt schließlich von Robert A. Markus und Claire Sotinel, die eine längere Einleitung sowie ein kommentierendes Nachwort zu dem zeitraumübergreifenden Thema beisteuerten. Denn der sog. „Dreikapitelstreit“, von Kaiser Justinian zur Wiederherstellung der verlorenen Kircheneinheit in Gang gesetzt, führte paradoxerweise zu einer der hartnäckigsten und langwierigsten Spaltungen, welche die Christenheit über einige Jahrhunderte lang lähmen sollte. Ihr ursprüngliches Ziel, die Rückführung der dissidenten Monophysiten, verfehlte die kaiserliche Religionspolitik ebenso wie eine stärkere Anbindung des Westens an Konstantinopel. Die einzelnen Beiträge folgen einem gewissen geographischen Schema: Der erste Teil behandelt die Kirchenkrise im östlichen und südlichen Mittelmeerraum, der zweite Italien und das Papsttum, der dritte, etwas weniger konsequent, die fränkische und langobardische Reaktion auf die sog. „Drei Kapitel“, ein Begriff, der im ganzen Werk vorausgesetzt, aber nirgends ausführlich erklärt wird. Denn der Schwerpunkt des Sammelbandes liegt eindeutig auf Italien im sechsten Jahrhundert und weist eine westliche Schlagseite auf, was

den Herausgebern sehr wohl bewusst ist (S. 11). Das Mittelmeer wird auf Italien und die Anrainer reduziert, der christliche Osten der *Oikoumene* bleibt leider außen vor, obwohl der Dreikapitelstreit zunächst eigentlich nur Konstantinopel und die östlichen Patriarchate berührte, also jene Gebiete, in denen der Monophysitismus traditionell stark vertreten war. Doch gehören zum Mittelmeerraum des sechsten Jahrhunderts auch Syrien, Ägypten und Kleinasien, die von den nachkonziliaren Wirren heftig erschüttert wurden. Offensichtlich war es den Herausgebern nicht gelungen, einen Fachmann für das frühe Byzanz und die Ostkirche zu gewinnen, und so wurde eine Chance, die das Thema „Dreikapitelstreit“ bietet, bedauerlicherweise vertan. Der einzige Beitrag, der sich explizit mit den drei Kapiteln beschäftigt und von einigem theologischen Gewicht ist, ist jener von Richard Price (S. 17-37), der auch an anderer Stelle mit einer wortgetreuen Übersetzung diverser Konzilsakten (*The Acts of the Council of Chalcedon*, Liverpool 2005, und zuletzt *The Acts of the Council of Constantinople of 553*, Liverpool 2009) hervorgetreten ist und daher als ausgewiesener Fachmann auf dem Gebiet der Konzilienforschung angesehen werden kann. Price bietet (S. 17-37) eine nüchterne Nacherzählung der Ereignisse des Konzils von Chalcedon nach den Akten, wobei es ihm gelingt, pragmatische und theologische Motive zu verbinden, aber auch die Eigendynamik der Diskussion sichtbar werden zu lassen. Trotz einiger Stilisierungen und vor allem Lücken betrachtet Price die Akten als ein vergleichsweise zuverlässiges historisches Dokument. Es ist bedauerlich, dass sich an Price's Ausführungen keine Darlegung über das II. Konstantinopolitanum, um das es beim Dreikapitelstreit eigentlich geht, anschließt. Hier ist immer noch ein unerfülltes Desiderat der Forschung zu beklagen; die bisherigen Anstrengungen von Evangelos Chrysos sind auch noch zu keinem abschließenden Ergebnis

gekommen und liegen zudem nur in griechischer Sprache vor, was ihre Rezeption nicht eben gefördert hat. Von den Herausgebern des Bandes konnte die klaffende Lücke gleichfalls nicht geschlossen werden, was wohl auch mit einer eher okkasionell ausgerichteten Forschungsförderung zusammenhängt, die nach raschem Output strebt, Tagungsbände bezuschusst, dafür aber die Grundlagenforschung eher vernachlässigt oder in die Akademien auslagert. So bleibt es als spärliches Ergebnis bei einem knappen Verweis auf den erstarkten Neuchalzedonismus (S. 6), ansonsten bleibt der Leser etwas ratlos zurück und kann sich keinen Reim auf die theologischen Zwistigkeiten jener Tage machen. Es scheint, als drückten sich die Historiker, die profanen Althistoriker zumal, aber auch manche Kirchenhistoriker, gerne um die Konzilsakten herum. Die schwierige Überlieferungslage, die unübersichtlichen Texte, die theologische Sprache – all das wirkt auf den ersten Blick abschreckend. Auf den zweiten, tieferbohrenden Blick könnte man hingegen aus dem Studium der altkirchlichen Quellen viel für die Konzilsrezeption der Moderne lernen. Fehlgesteuerte konziliare Prozesse münden nicht selten in die kirchliche Selbstzerfleischung ein. Die Wirren um Chalcedon und das II. Constantinopolitanum bieten hierzu reichlich Anschauungsmaterial. Allzu leicht wird hingegen in der modernen Forschung übersehen, dass den alten Texten selbst ein theologischer Sprengstoff innewohnt, der die Glaubens- und Kircheneinheit in ihren Grundfesten zu erschüttern vermag. Ferner wird im Rahmen der Konziliengeschichte nicht immer hinreichend beachtet, dass die nachkonziliare Phase für das Geschick einer Synode die entscheidende ist. Im Falle der „Drei Kapitel“ war es eine kyrillische *relecture* der klassischen Zweinaturenlehre, welche in der klassischen Approbation der Zwölf Anathematismen des alexandrinischen Patriarchen gipfelte. Im Westen fehlten indes zu einer solchen *relecture* des Chalcedonense die entsprechenden theologischen Voraussetzungen, wie das Beispiel Nordafrika lehrt. Dort formierte sich nach Yves Modéran (S. 39–82) der politische und theologische Widerstand gegen die byzantinische Reconquista, welche zuerst den Anschluss Nordafrikas und hernach Italiens an den Osten mit sich brachte. Die einstigen Befreier vom Wandalenjoch hatten ihr politisches Kapital schnell verspielt und galten jetzt als die neuen Unterdrücker, gegen die der nordafrikanische Episkopat, im jahrzehntelangen Widerstand gegen Fremdherrschaft erprobt, aufbegehrte. Der Verfasser zeichnet minutiös die einzelnen Etappen der Kirchenkrise (544–569) nach und geht hinreichend auf die Hauptakteure des Streites wie

Facundus von Hermiane, Victor von Tunnuna und den Abt Felix ein. In Glaubenssachen lässt sich bei den Nordafrikanern eine gewisse Hartnäckigkeit und eine ausgeprägte Martyriumsbereitschaft beobachten (S. 59 mit Bezug auf die Donatisten), die auch im Dreikapitelstreit zum Tragen kam und sich schon zuvor im Kampf mit den Arianern bewährte. Eine politische Krise (S. 68–78) kam insofern hinzu, als das byzantinische Regiment Schwächen zeigte in der Bekämpfung der aufständischen Berber und die neugewonnene Provinz nicht dauerhaft befrieden konnte. Die lateinischen Bischöfe verstanden sich daher auch als Patrone einer aufs Neue schwer drangsaliierten Bevölkerung, doch blieb ihr Widerstand, folgt man Claire Sotinel (S. 78–82), praktisch folgenlos. In diesem Zusammenhang wäre es lohnend gewesen, noch stärker auf die doktrinären Differenzen zwischen Ost und West einzugehen, die wesentlich zur Verschärfung des schwellenden Konflikts beitrugen. Die italische Halbinsel des sechsten Jahrhunderts (S. 85–120) war in unterschiedlicher Weise von der unkontrollierten Migration der germanischen Stämme betroffen. Neben der romano-katholischen Bevölkerung hatten die Päpste zunächst die arianischen Goten und dann die Langobarden in ihrer Kirchenpolitik mit zu berücksichtigen. Der Zickzackkurs der Vorgänger Vigilius und Pelagius gegenüber dem fernen Byzanz hatte das Ansehen des Papsttums bei den italischen Bischöfen schwer beschädigt. Sieht man einmal von der Suburbicaria ab, so ließ der päpstliche Einfluss gerade in den nördlichen Kirchenprovinzen von Mailand und Istrien traditionell merklich ab, doch wurde die Entfremdung durch die kirchlichen Vorgänger noch verstärkt. Am Vorabend des zweiten Konzils von Konstantinopel (553) standen die Bischöfe, wohl auch aus einer gewissen Opposition gegenüber dem byzantinisch geprägten Ravenna, noch auf der Seite des Papstes Vigilius, der in die Hauptstadt einbestellt worden war. Ein Umschwung zeichnete sich in den letzten Lebensjahren des Vigilius ab, dem nach längerem Hin und Her die Zustimmung zur Verurteilung der Drei Kapitel schließlich doch noch abgetrotzt werden konnte. An diesem Punkt ist die neuere Forschung über Zettl (S. 94) bisher nicht hinausgekommen. Pelagius hat schließlich seine früheren theologischen Ansichten, die er noch als Diakon des Vorgängers Vigilius energisch vertreten hatte, der neu erlangten päpstlichen Würde geopfert. Ähnlich komplex verhält es sich mit der Sicht Gregors des Großen auf das V. Ökumenische Konzil, dessen fatale Folgen für die kirchliche Einheit er abzumildern bemüht war. Carole Straw geht in ihrem umfangreichen Beitrag (S. 121–160)

ausführlich auf die für Außenstehende schwer einsehbare (Kirchen-)Politik des Papstes ein, die von dem Dreiecksverhältnis zwischen Byzanz, den Langobarden und dem istrischen Episkopat bestimmt war. Nach Kräften suchte Gregor die Scharte seiner Vorgänger auszuwetzen und den Ansehensverlust des Papsttums vor allem bei den widerspenstigen westlichen Bischöfen wettzumachen. Doch waren die Vorgänge wirklich nur *much ado about nothing*, wie der Titel des Beitrags suggeriert? Gewiss, es lag im Sinne des Apostolischen Stuhles die Bedeutung der Drei Kapitel als Streitgegenstand herunterzuspielen, vor allem war ihm daran gelegen, Zweifel an der unerschütterlichen Orthodoxie der Vorgänger Vigilius und Pelagius zu zerstreuen. Gregor wollte die Spaltung der einen Kirche in eine vorkonziliare, welche das II. Constantinopolitanum für einen Abfall vom Chalcedonense hielt und es daher nicht annahm, und eine zweite konziliare, welche das Konzil mit seiner Verurteilung der Drei Kapitel und der Annahme der Zwölf Anathematismen als authentisches Zeugnis einer kyrillischen Neuinterpretation des klassischen christologischen Dogmas ansah, unbedingt verhindern. Dabei halfen ihm seine persönlichen Erfahrungen mit Byzanz, wo er einige Jahre als Apokrisiar zugebracht hatte, und sein außerordentliches diplomatisches Geschick. Den Niederschlag des Dreikapitelstreits in der Buchkunst beleuchtet der Beitrag von Celia Chazelle (S. 161-205). Dies geschieht vor allem an den Diagrammen der Institutiones des Cassiodor. Als Bamberger ist der Rezensent selbstredend erfreut, alte Bekannte aus der Staatsbibliothek wiederzuentdecken, doch muss er leider mit Bedauern feststellen, dass die Abbildungen mit einer Ausnahme (plate 1) nicht farbig sind. Der kunstgeschichtliche Bezug zur theologischen Kontroverse wird indes, wie die Autorin (S. 199) selber eingestehen muss, nicht so recht klar. So ist zwar die Rede von einem „interest in the Trinity and the mystical vision“ (S. 187), doch wird dabei geflissentlich unterschlagen, dass der Dreikapitelstreit eine christologische und keine trinitätstheologische Kontroverse darstellt. Doch wie ließe sich die Zweinaturenlehre in der kyrillischen Interpretation auch künstlerisch darstellen? So bleibt nur die sichere Erkenntnis (S. 201), dass Cassiodor mit keinem Wort das letzte Konzil erwähnt und es nicht unter die Ökumenischen Synoden der Kirche rechnet. Auch das ist freilich eine Antwort auf die Frage nach einer möglichen Rezeption des II. Constantinopolitanums. Der dritte Hauptteil des Sammelbandes beschäftigt sich mit der fränkischen und langobardischen Antwort auf die Drei Kapitel und die päpstliche Reaktion. Zunächst geht Claudio Azzara

(S. 209-222) auf das Langobardenreich in Italien ein, welches sich in den siebziger Jahren des sechsten Jahrhunderts allmählich stabilisierte und zu einem Machtfaktor auf der Halbinsel heranwuchs. Die päpstliche Diplomatie konnte die neuen politischen und implizit auch religiösen Realitäten nicht ignorieren. Auch wenn die Schaffung neuer Landeskirchen nicht das erklärte Ziel der Langobardenkönige war, so bildete doch ihr traditioneller Arianismus eine dogmatische und pastorale Herausforderung für Papst Gregor, der im Hinblick auf die romano-katholische Bevölkerung Italiens einen von Byzanz unabhängigen Kurs hielt. Dies ermöglichte ihm, sich mit den neuen Herren zu engagieren und schließlich durch eine geschickte Heiratspolitik mit der Bayernprinzessin Theodelinde einen langsamen Katholisierungsprozess in Gang zu setzen, der allerdings durch das binnenkirchliche katholische Schisma eher behindert als gefördert wurde. Den Zeitraum zwischen 550 und 660 untersucht Ian Wood (S. 223-241) in bezug auf die Franken und die päpstliche Theologie. Allgemein wird angenommen, dass der Dreikapitelstreit und das daran anschließende Schisma von Aquileia keine tiefen Spuren im Merowingerreich hinterlassen hätten. Doch gelingt es dem Autor durchaus überzeugend, die feinen Risse im Mauerwerk der lateinischen Kirche des Westens nachzuweisen, welche das Beben im fernen Byzanz hinterlassen hat. Ebenfalls in das Langobardenreich führt uns der letzte Beitrag des Wiener Althistorikers Walter Pohl (S. 243-262) über die Häresie bei Secundus und Paulus Diaconus. Was Paulus uns in seiner *Historia Langobardorum* über das katholische Schisma und den Arianismus der Langobarden hinterlässt, ist gleichfalls sehr dürftig, was einerseits mit seinem Eklektizismus zusammenhängt, andererseits wohl auch mit seiner diplomatischen Wesensart, die es sich mit keiner am Streit beteiligten Seite vollkommen verderben wollte. Es finden sich überraschende Anspielungen auf den Pelagianismus Justins II., auf die Diskussionen des jungen Apokrisiars und späteren Papstes Gregor mit den Konstantinopler Patriarchen Eutychius über dessen origenistisch gefärbten Theorien zur Auferstehung des Fleisches sowie einige westliche Reaktionen auf den aufkeimenden Monotheismus im Osten.

Am Schluss sei noch ein kurzer Hinweis auf das Kartenmaterial des Bandes gestattet. Grobflächig und mit höchstens einem Dutzend Städtenamen versehen, sind sie für den kundigen Althistoriker oder Kirchengeschichtler wenig aussagekräftig; unter dem didaktischen Aspekt betrachtet, wenn die Herausgeber vornehmlich an ein amerikanisches Lesepub-

likum gedacht haben, welches mit der europäischen Topographie wenig vertraut ist, mögen sie noch eben sinnvoll erscheinen. Das Literaturverzeichnis ist recht redundant, andererseits auch wieder sehr selektiv, wenn die Forschungen von Robert Devreesse zu Theodor von Mopsuestia unberücksichtigt bleiben. Dasselbe ließe sich auch über die Untersuchungen von Speigl bezüglich des Papstes Vigilius sagen. Und wer Michael Maas zu Iunillus Africanus zitiert, kommt eigentlich an der älteren Studie von Kihn zu Theodor und Iunilius als Exegeten nicht vorbei. Hinzukommen freilich unnötige Doppelungen, die dadurch entstehen, dass in den Fußnoten der einzelnen Beiträge nicht Kurztitel anstelle der vollen Zitation am Ende des Buches verwandt werden. Auf einigen Seiten (S. 41, 52) ist der Fußnotenapparat derart hässlich aufgebläht, dass den Leser dort gewaltige Textwüsten anstarren.

Fazit: Der Theologe und Dogmengeschichtlicher findet nur wenig für seine Studien in diesem Sammelband; ob ein Althistoriker sich das im Verhältnis zum Umfang relativ teure Buch anschaffen wird, dürfte wesentlich von seinem Etat abhängen.

Bamberg

Peter Bruns

Pietrina Pellegrina: Militia Clericatus – Monachi Ordines. Istituzioni Ecclesiastiche e Società in Gregorio Magno, Catania: Edizioni del Prisma, 2008, 380 S., ISBN 978-88-68608-33-0.

In den letzten Jahren hat es eine größere Zahl an Neuerscheinungen zu den exegetischen Schriften und zum geistigen Profil Gregors des Großen im Kontext seiner Zeit gegeben, was jedoch auf den juristischen und institutionellen Bereich nicht zutrifft. Wenn überhaupt, dann haben sich die Wissenschaftler vorrangig mit dem Verständnis des sehr breiten Aufgabenfeldes eines Bischofs der justinianischen Zeit beschäftigt. Damit will sich die vorliegende Untersuchung nicht noch einmal auseinandersetzen, vielmehr möchte sie etwas anderes:

„La presente ricerca si propone di ricostruire nei suoi aspetti istituzionale e sociali la storia dei chierici e dei monaci in rapporto al mondo secolare nell'età di Gregorio Magno“ (22).

Der Verfasserin geht es also auch darum zu fragen, welche Auswirkungen die von Kaiser Justinian mit der Pragmatischen Sanktion von 554 befohlene Reorganisation der Verwaltung auf die kirchliche Administration, insbesondere auf Kleriker und Mönche, gehabt hat. Dazu wertet sie in erster Linie Gregors umfangreiches Briefregister und die Dialoge sowie seine exegetischen Schriften aus. Darü-

ber hinaus kommen aber auch Konzilsakten aus den Jahren zwischen 595 und 601, Rechtsquellen wie der *Codex Theodosianus*, das *Corpus Iuris Civilis* und speziell für den päpstlichen Gebrauch angefertigte Sammlungen wie der *Liber Pontificalis* in Betracht.

Der oben genannten Aufgabenstellung entsprechend präsentiert sich die Darstellung als in drei größere Teile untergliedert: um den Klerus geht es im Abschnitt mit der Überschrift *Militia clericatus* (71-148); die Mönche werden unter *Monachi ordines* (149-206) behandelt, und mit dem Verhältnis von kirchlichen zu nichtkirchlichen Funktionsträgern beschäftigt sich das abschließende Kapitel *Dispositiones ecclesiasticae et res saeculares* (207-291). Doch bevor sie mit den Klerikern beginnt, schaltet sie noch einen kurzen, aber äußerst wichtigen Abschnitt über Gregors gesellschaftspolitische Vorstellungen ein, den sie nach der bekannten augustinischen Konzeption *Tres ordines fidelium* (41-69) benennt. Augustins Unterteilung der christlichen Gesellschaft in *boni coniugati*, *continentes* und *praedicatores* findet sich bei Gregor tatsächlich häufiger, doch muß die Verfasserin gleichzeitig einräumen, daß sie für Gregor nach Ausweis der *Moralia in Job* und der *Regula Pastoralis*, auf die sich Pellegrini an dieser Stelle im wesentlichen stützt, nicht so zentral ist wie eine hierarchisch gestaltete Zweiteilungen des *corpus christianorum* in Über- und Untergeordnete. Völlig zu Recht werden die *vita activa* und *vita contemplativa* als zwei verschiedene Weisen, der christlichen Gemeinschaft zu dienen, beschrieben (49), wobei sich Bischöfe und Mönche in einer privilegierten Position befinden, weil sie sich stärker der *vita contemplativa* widmen können. Mit dem Begriff des *praedicator* bezeichnet Gregor kein Amt, vielmehr kann jeder Christ an seinem Platz in der Gesellschaft das Wort Gottes verkündigen (55), doch sind gerade die höher Stehenden in besonderer Weise dafür verantwortlich. Nicht minder wichtig ist, daß die Verfasserin erläutert, daß Gregor den Leib Christi – angelehnt an Augustin, aber auch an die Engelshierarchie bei Ps. Dionysius Areopagita – als eine Folge der Sünde hierarchisch strukturiert versteht und den Übergeordneten die Aufgabe zuweist, die Untergebenen mit *auctoritas* et *benignitas* sowie *spes* et *metus* zu korrigieren.

Mit diesem ersten Kapitel ist also der Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen sich Pellegrini dann dem Klerus widmen kann. Mit ständigem Bezug auf die zugrundegelegten Quellen wird das Bedeutungsspektrum von *clerus*, *clericus* und *clericatus* erhoben, zwischen dem höheren und niederen Klerus differenziert, der *cursus clericorum* in seinen

Stufen und Zugangsvoraussetzungen versucht zu rekonstruieren und aufgezeigt, was passiert, wenn es hier zu Unregelmäßigkeiten kommt. Anschließend wird das administrative Personal genannt und dargestellt, was man über den Ordinationsritus und die räumliche Gliederung des Klerus sagen kann. Das Kapitel zum monastischen Leben beschreibt die Abgrenzung zwischen Mönchen und Klerikern, klärt die Begrifflichkeit, die Gregor für männliche und weibliche Gemeinschaften verwendet, und stellt dar, was er über Eremiten und über Kleriker im Kloster zu sagen hat. Des weiteren wird der Zugang zum Kloster und die klösterliche Lebensform mit ihren Pflichten, die Wahl der Vorsteher und das Verhältnis zur Welt erörtert, bevor Pellegrini Gregors Äußerungen zur Jurisdiktionsgewalt des Bischofs über die Klöster und zur spezifisch monastischen Begrifflichkeit zusammenstellt.

Im letzten Kapitel erörtert sie zunächst die Bezugnahmen Gregors auf die kaiserlichen Gesetzgebung. Um das Verhältnis zwischen kirchlicher und säkularer Gesetzgebung zu klären, greift sie interessanterweise auf Gregors berühmte Interpretation von Hiob 39,9-12 (*Moralia in Job* 31,4,4) zurück, in der der weltliche Herrscher als von der Kirche gezähmtes Rhinoceros bezeichnet wird, das sich nunmehr in ihrem Dienste stehend für die Verkündigung einsetzt (213). Insofern zeigt Gregor größten Respekt gegenüber den kaiserlichen Gesetzen. Anders als die *lex saeculi* speist sich die *lex divina* aus der Schrift, den Vätern, insbesondere aus Augustin, und den ökumenischen Konzilien, wozu er ausdrücklich auch das 5. Konzil von 553 zählt, das nach seiner Ansicht lediglich Chalcedon bestärken will. Ausführlich wird anschließend Gregors Bezug auf die Dekretalen, vor allem die von Leo dem Großen, und verschiedene Fragen der kirchlichen Gerichtsbarkeit dargestellt. Etwas unerwartet folgt nun eine längere Erörterung über den weltlichen Reichtum und seine Funktion (253-265), wobei Pellegrini erneut aus den exegetischen Schriften Gregors – allen voran aus den *Moralia in Job* – schöpft. Ohne das explizit zu sagen, versteht sie dieses Werk des römischen Bischofs ganz offensichtlich als seine theologische Grundlagentext, von der aus sich auch seine Stellungnahmen zur kirchlichen Armenfürsorge, zum Unterhalt, zu Privatbesitz und Erbmodalitäten von Klerikern, ja selbst zur Ausführung neuer kirchlicher Bauvorhaben besser verstehen und einordnen lassen.

Aufgrund der verhandelten Materie kann die vorliegende Untersuchung nicht für sich in Anspruch nehmen, eine besonders spannende Lektüre zu sein, doch bietet sie eine unentbehrliche Zusammenstellung all dessen, was

man über die Institution Kirche im Zeitalter Gregors des Großen sagen kann.

Bochum

Katharina Greschat

Prudentius: Contra Symmachum. – Gegen Symmachus. Lateinisch Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Hermann Tränkle, Turnhout 2008 (= Fontes Christiani 85), ISBN 978-2-503-52948-6.

Das Gedicht *Contra Symmachum* des Prudentius gilt als bedeutendes Zeugnis der religionspolitischen Auseinandersetzungen im spätantiken Rom des ausgehenden 4. Jahrhunderts. Prudentius antwortet mit dem hexametrischen Gedicht in zwei Büchern auf die Eingabe des heidnischen Senators Symmachus aus dem Jahr 384 und greift damit in den sogenannten Streit um den Victoria-Altar ein. Der historischen und literarischen Bedeutung dieses Hauptwerks christlicher Apologetik entspricht in der Forschung – wie schon häufig festgestellt wurde – nicht das Bemühen um den Text selbst. Sowohl Einzelstudien als auch ein durchgehender Kommentar zu *Contra Symmachum* fehlen. Der historisch und philologisch interessierte Leser ist bisher auf die mit Anmerkungen und französischer Übersetzung versehene Ausgabe von Lavarenne (1. Auflage 1948) verwiesen. Vor diesem Hintergrund ist es grundsätzlich begrüßenswert, daß Hermann Tränkle in der Reihe *Fontes Christiani* nun die erste vollständige deutsche Übersetzung des Gedichts vorgelegt hat.

Zur Ausstattung der vorliegenden Leseausgabe gehören eine Einleitung (S. 7–95), die auch den Text und die Übersetzung der *relatio* des Symmachus enthält, der lateinische Text (ohne Apparat) der Ausgabe von P. Cunningham (CCL 126, 1966) und die mit einigen Anmerkungen versehene Übersetzung von H. Tränkle (S. 96–251). Ein Anhang liefert Abkürzungsverzeichnisse, eine Bibliographie und verschiedene Register (S. 252–284).

In der Einleitung nimmt T. Stellung zu einigen Hauptproblemen der Prudentius-Forschung. Bei der Knappheit der Darstellung, die hier gefordert ist, geschieht das gleichsam im Vorübergehen, aber nichtsdestoweniger dezidiert. Die Argumente der Gegenseite werden aber nicht immer genügend zur Kenntnis gebracht. So behauptet T. die Funktion des Epilogus als Schlußgedicht des Werks (10, A. 7), die Zweifel, die Thraede äußert, abwehrend, ohne die vorgetragenen Argumente gegen die Schlußstellung zu erwähnen. Gnlika legt in jüngster Zeit überzeugend dar, daß aufgrund des Inhalts und des hss. Befundes eher an einen „programmatischen Begleittext“ zu den lyrischen Gedichten zu denken ist (Prudentiana II,

2001, 82; Philologische Streifzüge, 2007, 459–493). Auch in bezug auf die sog. Praefatio beantwortet T. die strittige Frage, ob es sich um die Vorrede zu einer Werkausgabe handelt, positiv. Die V. 37–42, das sog. „Werkverzeichnis“ der Praefatio, wertet er entsprechend als Rückblick auf alle vorliegenden Werke, wobei er den Vers 39 nicht nur auf den Inhalt der Lehrgedichte Apotheosis und Hamartigenie, sondern auch implizit auf die Psychomachie bezogen sehen will. Bastiaensen (Prudentius in recent literary criticism, in: J. den Boeft – A. Hilhorst [Hgg.], Early Christian Poetry, 1996 [Vig. Christ. Suppl. 22], 111) hat den entscheidenden Einwand gegen diese häufig vorgetragene Deutung formuliert: Warum sollte Prudentius sein zentrales Werk nicht expressis verbis genannt haben?

Bei der Behandlung des historischen Hintergrundes überrascht T., indem er gegen die gesamte Forschung behauptet, die Statue der Victoria sei nie aus der Kurie entfernt worden (S. 25–27). Die Inhaltsangabe ist zugleich paraphrasierend und erklärend angelegt (S. 28–44), arbeitet aber den gedanklich und formal feinen Aufbau der beiden Bücher oft nicht klar heraus (z. B. die entwicklungsgeichtliche Darstellung der Einübung der Idololatrie im Leben des Kindes 1, 197 ff.). Man vermißt zudem eine leserfreundliche detaillierte Übersicht über den Aufbau mit genauer Versangabe der einzelnen Abschnitte, wie sie etwa Lavarenne, 91–93, bietet. Bezeichnend sind wertende Überleitungen, wie „kommt hier etwas überraschend“, „recht unvermittelt schließt sich an“ (S. 30, 36, 43), die nicht vom Bemühen des Autors zeugen, den Gedankengang des Gedichts wirklich zu durchdringen. Dieses Überraschtsein im Einzelnen mündet im Pauschalurteil der „Verwunderung“ über die „Merkwürdigkeit“, daß die Konzeption so gar nicht der Absicht des Werks, der Widerlegung des Symmachus, entspreche (S. 44). Solche Wertungen in einer wohl weite Verbreitung findenden Leseausgabe sind irritierend und werden weder dem Gedicht noch der wissenschaftlichen Forschung zu dem Aspekt der ‚Einheit von Contra Symmachum‘ gerecht. In der damit verbundenen Frage der Aktualität des Gedichts, dessen Abfassungszeit wir auf 402/3 datieren können, das aber im zweiten Buch die viele Jahre zurückliegende *relatio* des Symmachus widerlegt, fällt es T. leicht, sich für eine „prinzipielle“ Aktualität und eine rein literarische polemische Situation zu entscheiden (S. 47 f.). Dabei bleibt vieles erklärungsbedürftig: Was ist der Anlaß für eine Antwort im Abstand von zwanzig Jahren? Warum läßt Prudentius Symmachus vor den Theodosius-Söhnen auf-

treten? Dafür gibt Gnika eine plausible Erklärung (Prudentiana II [2001], 262–317).

In der Echtheitskritik scheiden sich die Positionen am vieldiskutierten Problem der Doppelfassungen im Prudentius-Text (s. den Überblick bei Bastiaensen 104–108). T. urteilt, daß es sich dabei nicht um Autorvarianten, sondern um „Eingriffe von fremder Hand“ handle (S. 15, A. 25). Daß er aber nicht eine weitergehende absichtsvolle Bearbeitung des Textes durch Interpolatoren annimmt, dafür ist die Wahl des Textes von Cunningham schon ein Signal. Im Vergleich zu Bergman (CSEL 61, 1926) läßt Cunningham Interpolationen bei Prudentius fast gar nicht gelten, die urkundlich bezeugten Zusatz- und Ersatzfassungen erklärt er als Glossen, die vom Rande in den Text eingedrungen seien. Im Einklang mit Cunningham leugnet T. die Existenz von Interpolationen im Prudentius-Text und stellt sich damit in krassen Gegensatz zu Gnika, dessen von Bastiaensen gewürdigtes echtheitskritisches Bemühen sich in Athetesen teils durch den hss. Befund sichtbarer, teils äußerlich nicht sichtbarer Textzusätze niederschlägt, die den Umfang mehrerer Verse und ganzer Strophen annehmen können. Allein den Textproblemen in *Contra Symmachum* widmet Gnika 135 Seiten seiner Prudentiana I (2000, 1–8; 167–290; 368–372). Wenn T. sog. „schwierige und umstrittene Stellen“ in c. Symm. bespricht (S. 58–76), sind die Athetesen Gnikas als Folie immer greifbar. T. lehnt sie allesamt mit einer floskelhaften Formulierung ab, ohne die Argumente vollständig zu referieren und zu prüfen. Das wird z. B. deutlich in bezug auf die Verse c. Symm. 1, 274 f. Ein gewichtiger Anstoß liegt hier in der Prosodie des Namens *Hadrianus*, der dreisilbig verwendet wird. Eine solche konsonantische Wertung des i in Namen wie *Cassianus*, *Cyprianus* u. a. läßt Prudentius sonst nie zu, und er meidet daher sogar ein Wort wie *Christianus* in seinen hexametrischen Gedichten (Gnika, Prudentiana I, 2000, 262–265). T. läßt diese Beispiele beiseite und verweist stattdessen auf einen Vergilvers als Parallele für konsonantische Messung und im übrigen auf den freien Gebrauch der „Dichter“ (S. 60 f.). Schwer wiegt auch, daß Fälle hss. Divergenzen von T. nicht verzeichnet werden (z. B. c. Symm. 1, 367, 379, 480; 2, 143, 326, 817). Bezüglich der Athetese von c. Symm. 2, 423–427 geht T. zwar kurz auf die inhaltlichen Gründe Gnikas ein, die er nicht gelten läßt, er verschweigt aber den hss. Anstoß für die Tilgung, nämlich die abweichende Anordnung der Verse in einigen Codices, die oft Indiz für Textverfälschung sind. Der von Gnika identifizierte, offensichtliche glossematische Einschub des Verses 2, 302 (Prudentiana I, 2000, 219–221) wird von

T. nicht beachtet, den inhaltlichen Anstoß, die Bezeichnung Euander als *Tuscus*, erledigt er indirekt, indem er *Tuscus* kurzerhand mit römisch gleichsetzt (S. 187, A. 168; 108, A. 11).

Die Übersetzung selbst ist textnah und gut lesbar, aber nicht ganz fehlerfrei. So verkennt T. z. B. den Genitivus qualitat in 1 praef. 82f. *qui nullum statuis non operis tui mortalem* „der du (...) keinem Sterblichen die Bemühung verweigerst“ (103). Richtig Lavarenne, 136: „aucun mortel que tu créas“. Auch die Übersetzung von *falsae pietatis imago* (c. Symm. 1, 154) mit „verkehrte Vorstellung von Frömmigkeit“ trifft den Sinn nicht. *Imago* meint hier „Trugbild“ wie *umbra* in c. Symm. 1, 195,

nämlich das Trugbild, das die verkehrte Frömmigkeit ist (Genitivus epexegeticus).

Verwirrend ist die Behandlung der sog. Reminiszenzen im Text. Sie werden in willkürlicher Auswahl durch Anführungszeichen gleichsam als Zitate gekennzeichnet, was im Einzelfall zu Missverständnissen führen kann. Ist z. B. der Vers 1, 113 nun literarisches Zitat oder Wiedergabe des Volksglaubens?

Die Übersetzung des Gedichts, die Hauptleistung dieser Arbeit, kann man nur als verdienstvoll bezeichnen, aber man muß zugleich fragen: Welchen Wert hat eine Übersetzung, die nicht von einer gründlich reflektierten und erklärten Textbasis ausgeht?

Münster

Maria Becker

Mittelalter

Alain von Lille: Regeln der Theologie, Bd. 20, Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 2009, 266 S., ISBN 978-3-451-28709-1

Mit der Reihe „Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters“ hat der Herausgeberkreis die verdienstvolle Aufgabe in Angriff genommen, christliche, jüdische und islamische Autoren mit ihren zentralen Texten zu den Fragen der menschlichen Erkenntnis, der Entfaltung der Wissenschaften und der philosophischen und theologischen Weisheitslehren in Form mehrsprachiger Ausgaben zu präsentieren. Im vorliegenden Band wird mit den *Regeln der Theologie* des Alain von Lille (gest. 1202/03) ein theologie- und philosophiegeschichtlich äußerst spannender christlicher Autor bzw. Text vorgestellt.

Zur Annäherung an den aufgrund seines vielgestaltigen Wissens und Werkes als *doctor universalis* bezeichneten Alanus bieten die verantwortlich zeichnenden A. Niederberger und M. Pahlsmeyer neben einleitenden Ausführungen (17-46) im Anhang eine Auswahlbibliographie (259-264), in der auch Werkausgaben antiker und mittelalterlicher Autoren ein breiter Raum eingeräumt ist, sowie ein Register biblischer, antiker und mittelalterlicher Personen (265f.). Insofern im Inhaltsverzeichnis die „Regeln“ (auf deutsch) einzeln aufgeführt sind, kann man sich ohne größere Mühe einen schnellen Gesamtüberblick verschaffen bzw. gezielt bestimmte Regeln aufsuchen.

In der Einleitung wird das 12. Jh. eingangs zu Recht als reger Prozess vorgestellt, „in dem Gedanken und vor allem Fragen entwickelt und artikuliert werden, die zur Suche nach

neuen Denkmöglichkeiten und zur Differenzierung von Wissensbereichen und Wissenschaften geführt haben“ (19). Damit wird eine zu einseitige Konzentration auf die sukzessive Rezeption des ganzen *Corpus Aristotelicum* als Erklärungsmodell der folgenden Entwicklung vermieden und der Blick für andere Aspekte geschärft, so dass kreative Ansätze dieser Übergangsphase – wie eben Alains *Regeln* – angemessen gewürdigt werden können.

Im nächsten Schritt werden umsichtig die wenigen sicheren biographischen Daten Alains angeführt und seine intellektuelle Biographie nachgezeichnet (19-23) – zu dieser wohlthuenden Umsicht gehört auch, dass die von F. Hudry vertretene Identifizierung von Alain von Lille mit Alain von Canterbury bzw. Tewkesbury als zu spekulativ zurückgewiesen wird (23).

Es folgt eine Kurzcharakteristik seiner Werke, formal unterschieden in Texte mit „literarischem Charakter“, praktisch-religiöse Texte sowie philosophisch und theologisch theoretische Texte (24), worunter die nach 1185 bzw. in die 1190er datierten *Regeln* fallen.

Zur näheren Beschreibung dieses Werkes werden kurz und bündig die Schriften aufgezählt, mit denen die *Regeln* in ihrer axiomatischen Form verwandt sind – hier hätten vermutlich dem mit der Materie weniger vertrauten Leser einige ergänzende Hinweise gut getan. Wichtiger scheint den Übersetzern die Einordnung des Werkes in die weitere geistesgeschichtliche Entwicklung, die unter Rückgriff auf L. Honnefelder als „zweiter Anfang der Metaphysik“ auf den Punkt gebracht wird (26, 39-42). Weiterhin werden einleitend Ausführungen zum Titel der Schrift

gegeben (26f.). Der berühmte Prolog des Werkes wird kritisch auf seine Umsetzung im Werk selbst hinterfragt. Deshalb wird sich gegen Deutungen der *Regeln* gewendet, die „schlicht von einer Axiomatik der Theologie“ sprechen (29). Als Fazit wird gezogen: „Insgesamt bekommt man daher den Eindruck, dass bei aller Begründung von Axiomen die Argumentation der *Regeln* selbst holistischer Natur ist und die Regeln dementsprechend ein Ganzes bilden, in dem sich die einzelnen Regeln wechselseitig erhellen – womit zu fragen ist, ob das axiomatische Modell, das der Prolog in den Mittelpunkt rückt, wirklich das Modell für eine verwissenschaftlichte Theologie oder Metaphysik ist, wie sie Alain vorschwebt“ (ebd.). Von hier aus ist es nur konsequent, wenn bezüglich des Aufbaus konstatiert wird, „dass es keine offensichtliche Struktur des Textes über die einzelnen Regeln und Hinweise in ihnen auf Sinnabschnitte hinaus gibt“ (30). Entsprechend wird der Text in drei Themenkomplexe untergliedert: a) metaphysische Fragestellungen, philosophische Gotteslehre (I–LXVII); b) Moralphilosophie/-theologie (LXVIII–CXV); c) Regeln der *Zwettler Summe* (CXVI–CXXXIV). Ergänzend wird der detailliertere Gliederungsvorschlag von F. Hudry – ablehnend – referiert. Es verwundert jedoch etwas, dass weder das im Hintergrund aufscheinende Schema der Schule Abaelards, d.h. die Untergliederung in *fides* – *caritas* – *sacramentum* (vgl. hierzu auch J. Jolivet, „Remarques sur les *Regulae Theologicae* d’Alain de Lille“, in: Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Kaemart Géléel et leur temps, éd. par H. Roussel/ F. Suord, Lille 1980, 83–99, hier 93), noch die weitere im Text explizit greifbare Untergliederung mittels des – meiner Meinung nach weiterhin auf Abaelard und nicht Hugo von St. Victor zurückzuführenden – Ternars *potentia* – *sapientia* – *benignitas* (vgl. hierzu auch D. Poirel, „Alain de Lille, héritier de l’école de Saint-Victor?“, in: Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle, éd. par L. Solère/ A. Vasiliu/ A. Galonnier, Turnhout 2005, 59–82, hier 63f.) Erwähnung findet.

Ähnlich verwundert, dass die weitere interessante und wichtige Probleme – wie „Die *Regeln* und die Praxis der Disputation im 12. Jahrhundert“ (32–34), „Naturphilosophie vs. Theologie“ (34–36), „Sprachgenese und Bedeutungsübertragung“ (36–38), „Negative oder positive Theologie“ (38f.) – diskutierende thematische Auseinandersetzung ohne jeglichen Verweis auf die das Werk nicht minder bestimmenden theologischen Themen – wie z. B. die Trinitäts- und Zweinaturenlehre, die Wunderthematik, die Rechtfertigungslehre,

die Hamartologie oder die Sakramentologie – auskommt. Es lässt sich nicht ganz der Eindruck verwehren, dass diese zugunsten der bereits erwähnten Einordnung in den „zweiten Anfang der Metaphysik“ hintenangestellt werden. Einige Hinweise hätten auch hier dem weniger kundigen Leser den Zugang erleichtert – auch wenn „im Rahmen einer Einleitung keine Gesamtstudie der *Regeln der Theologie* vorgelegt werden [kann]“ (34). Am Ende dieser einleitenden Bemerkungen stehen informative Hinweise zur Rezeptionsgeschichte, die eindrucklich die Bedeutung des Werks vor Augen führen (42–44).

Was den lateinischen Text betrifft, so wurde die kritische Edition Härings (Alanus de Insulis, *Regulae caelestis iuris*, ed. Nikolaus M. Häring, in: Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 48 (1981) 97–226) bis auf wenige kenntlich gemachte Abweichungen übernommen. Dass bei der Übersetzung an einigen Stellen „einer freieren und interpretierenden Übersetzung der Vorzug vor wörtlicheren Optionen gegeben [worden ist]“ (45), kam der Lesbarkeit des deutschen Textes sehr zu Gute, ähnlich die Kursivierung ansonsten im Deutschen mehrdeutiger Worte oder die von Zitaten. Jedoch wirken manche Übersetzungen theologischer „Fachtermini“ etwas fremd (z. B. *innascibilis/innascibilis* als „Ungebärbbarkeit“/ „ungebärbbar“ statt „Ungeborensein“/ „ungeboren“, *filiatio* als „Abstammung des Sohnes“ statt „Sohnschaft“, *mundi constitutio* als „Erstellung der Welt“, *remissio peccati* als „Erlassen der Sünde“ statt „Sündenvergebung“). Das mag oftmals wenig Konsequenzen zeitigen, doch ist es z. B. theologisch unangemessen *gignens, genitus, procedens* als „Zeugender“, „Gezeugter“, „Hervorbringender“ anstatt als „zeugend“, „gezeugt“, „hervorgehend“ widerzugeben (Regel XXXII,5), da ansonsten die innertrinitarischen Werke falsch unterschieden werden. Ähnlich theologisch anstößig ist es, wenn *paenitere* bezogen auf Gott mit „Buße zu leisten“ (Regel XXI,2) übersetzt wird – Gott kann etwas gereuen, aber nur der Mensch kann Buße tun. Schade ist es auch, dass im Unterschied zu den bereits vorhandenen Übersetzungen der *Regeln* ins Französische (F. Hudry) bzw. Italienische (C. Chiurco) auf die Anfügung eines – auch bei Härings Edition leider fehlenden – ausführlichen Apparates verzichtet wurde, in dem Zitate und Anspielungen auf biblische, antike wie zeitgenössische Quellen bzw. Autoren kenntlich gemacht werden.

Nichtsdestotrotz ist es aufgrund des vorliegenden Bandes nun möglich, dass das bedeutende Werk des Alain von Lille auch im deutschen Sprachraum über die philosophischen wie theologischen Spezialisten hinaus

an den Universitäten oder von einer am Mittelalter interessierten Leserschaft verstärkt wahrgenommen und die Diskussion gewinnbringend vorangetrieben wird.

Tübingen

Ingo Klitzsch

Brigitte Kasten (Hrg.): Tätigkeitsfelder und Erfahrungshorizonte des ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft (bis ca. 1000). FS Dieter Hägermann (Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beihefte Nr. 184), München: Franz Steiner Verlag 2006, XVII+ 408 S.

Dieter Hägermann, der von 1976 bis 2004 als Mediävist an der Universität Bremen lehrte und 2006 in seinem 65. Lebensjahr verstarb, ist die von seiner Schülerin Brigitte Kasten herausgegebene Festschrift gewidmet. Sie befasst sich mit jenen Themenfeldern, denen Hägermanns Interesse über Jahrzehnte hinweg galt, wie man sowohl dem Verzeichnis seiner Schriften (341–350) als auch der Übersicht zu den von ihm betreuten Habilitationen und Dissertationen (350–351) entnehmen kann.

Die im Hintergrund dieses Sammelbandes stehende Tagung verfolgte das Ziel, aus der Sicht von Menschen im Frühmittelalter deren Verortung im Raum, ihr ökonomisches und religiöses Verhalten und die ihnen damals verfügbare Technik wissenschaftlich zu reflektieren. So ordnen sich die von namhaften KollegInnen des Jubilars verfassten Einzelbeiträge in die aktuell großen Frageperspektiven der Frühmittelalter-Forschung ein und werden vier thematischen Sektionen zugeordnet.

Die erste Sektion ist überschrieben mit „Der verortete Mensch“ und umfasst folgende Beiträge: Wolfgang Haubrichs, Verortung in Namen. Deskriptive Namengebung, Königsgut und das Interessenspektrum des agrarischen Menschen des frühen Mittelalters; Jean-Pierre Devroey, Peasant Mobility and Settlement. The Case of the Large Ecclesiastical Carolingian Manors; Brigitte English, Verortung im Wissen um den Raum. Die Darstellung des geographischen Wissens in den früh- und hochmittelalterlichen Weltkarten (8.-11. Jh.).

Die zweite Sektion unter dem Titel „Der tätige Mensch im säkularen Lebensbereich“ vereinigt diese Aufsätze: Werner Rösener, Vom Sklaven zum Bauern. Zur Stellung der Hörigen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft; Michel Parisse, Esclavage, servitude, servage d'après les chartes du Xe siècle; Yitzhak Hen, Food and Drink in Merovingian

Gaul; Hans-Werner Goetz, Die „private“ Grundherrschaft des frühen Mittelalters im Spiegel der St. Galler Traditionsurkunden; Brigitte Kasten, Agrarische Innovationen durch Prekarien?; Gesine Jordan, Wer war der Tradent? Methodische Überlegungen zur sozialgeschichtlichen Untersuchung von Privaturkunden des Frühen Mittelalters, besonders der St. Galler Urkunden; Jan Ulrich Büttner – Sören Kaschke, Grundherrlicher Fernbesitz und Reichsteilungen am Beispiel des Klosters Prüm.

Unter der dritten Überschrift „Der tätige Mensch im religiösen Bereich“ finden sich diese Beiträge: Cordula Nolte, *Devotio christiana* im ländlichen Gallien des 6. Jahrhunderts – die Perspektive des Gregor von Tours; Heinrich Schmidt, Heidnisch-christliche Akkulturation im frühmittelalterlichen Sachsen und Friesland.

Schließlich folgen in der vierten Sektion „Der Mensch und sein Werkzeug“ folgende Studien: Karl-Heinz Ludwig, Bergbau, Metall und Münzgold im Frühmittelalter; Konrad Elmsäuser, Schiffe und Schiffstransporte in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft; Udo Recker – Michael Schefzik, Wirtschaftsarchäologie. Gegenstand – Methode – Forschungsstand; Andreas Hedwig, Zum Stand des Handwerks im frühmittelalterlichen Hessen. Archäologische Grabungsergebnisse zur „Frankisierungsphase“ aus technik- und wirtschaftshistorischer Sicht; Ulrich Weidinger, ... nur wenn es dem Schiffer gefällt – Die Behandlung des Interessenkonflikts zwischen Verfrachtern und Befrachtern in den ältesten Seerechten.

In einer mit „Schluss“ überschriebenen und etwas „angehängt“ wirkenden Sektion findet sich lediglich die Darlegung von Matthias Sprenger, War man vor tausend Jahren im Volk verortet?

Die Mehrzahl der Einzelstudien thematisiert den Ablöseprozess der spätantiken Gutsherrschaft durch die frühmittelalterliche Grundherrschaft in den unterschiedlichen Facetten. Dieses inhaltliche Zentrum des Tagungsbandes findet durch technik- und wirtschaftshistorische Beiträge eine substantielle Ergänzung. Darüber hinaus wird die Leitfrage exemplarisch aufgegriffen, inwieweit sich religiöse Bindung unter anderem auf die Ausprägung der frühmittelalterlichen Grundherrschaft auszuwirken vermochte. Da im Westen während des Frühmittelalters mehr als 90 Prozent der Menschen auf dem Lande lebten, betreffen sämtliche im Tagungsband verfolgten Themenlinien die Lebenswelt fast aller damals lebenden Menschen.

Ausdrücklich sei herausgestellt, dass der vorgelegte Band auch für die Forschungs-

und Lehrthematiken einer religions- und sozialgeschichtlich rückgebundenen Christen-tumsgeschichte von großem Nutzen ist: Mit seinen verschiedenen Beiträgen eröffnet er hilfreiche (meist case study-artige) Zugänge zum frühmittelalterlichen Alltagsleben, so dass die vornehmlich sozialgeschichtlich ausgerichteten Beiträge wie von selbst die (im Tagungsband nur am Rande berücksichtigte) Frage provozieren, wie diese Bereiche der Alltagskultur auf die Religionswelt eingewirkt haben bzw. durch den Faktor „Religion“ mitgeprägt worden sind.

Essen

Hubertus Lutterbach

Thomas Ludwig: Die Urkunden der Bischöfe von Meißen. Diplomatische Untersuchungen zum 10.-13. Jahrhundert, Archiv für Diplomatik. Beiheft 10, Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2008, 337 S., Geb., € 54,90, ISBN 978-3-412-25905-1.

Die Diplomatik der Bischofsurkunde im frühen und hohen Mittelalter stellt ein lohnendes Forschungsfeld und nach wie vor ein Desiderat dar. Wenn auch Untersuchungen zu einzelnen Bistümern bereits in größerer Zahl vorliegen, so bedarf es doch vieler weiterer solcher Monographien, bevor sich der Entwicklungsprozess und das Erscheinungsbild der abendländischen Bischofsurkunde zuverlässig darstellen lässt. Die aus einer Dissertation an der Universität Osnabrück hervorgegangene Arbeit von Thomas Ludwig schließt also eine Forschungslücke; sie tut es umso mehr, als sie sich mit Meißen einem der mitteldeutschen Bistümer zuwendet, für die es bislang an modernen Untersuchungen mangelt, und sie tut es sowohl vom methodischen Vorgehen wie auch von ihren Ergebnissen her in überzeugender Weise. Gegenstand der Untersuchung sind sämtliche 156 Urkunden und Briefe, die Meißen Bischöfe zwischen dem Einsetzen der Überlieferung 1114 und dem Tod Bischof Alberts II. 1266 ausgestellt haben. Einbezogen werden darüber hinaus Urkunden des Domkapitels und seiner Mitglieder sowie alle Urkunden, die das Hochstift und die Bischöfe empfangen haben; insgesamt werden damit rund 300 Urkunden berücksichtigt. Ludwig wendet sich zunächst den ersten Anfängen der Meißenener Bischofsurkunden im 12. Jahrhundert zu; in äußerst umsichtiger Interpretation der Quellen kann er wahrscheinlich machen, dass entgegen dem äußeren Anschein die Urkundenausstellung durch die Bischöfe nicht voraussetzungslos mit dem Typus der Siegelurkunde einsetzte, sondern dass ältere Aktaufzeichnungen vorausgingen. Zudem bietet er einen überzeugenden

Erklärungsansatz für das späte Einsetzen der urkundlichen Tätigkeit, der strukturbedingt und durch die nur in Ansätzen vorhandene kirchliche Erschließung der Diözese Meißen bis weit in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts hinein zu erklären sei. Im Hauptteil der Untersuchung analysiert Ludwig zunächst in ausführlichen Kapiteln die Urkundenausstellung durch die Empfänger, sodann diejenige durch die bischöflichen Aussteller, um in einem zusammenfassenden Teil die aus den Detailuntersuchungen gewonnenen Ergebnisse vorzustellen und damit eine „Diplomatik der Meißenener Bischofsurkunden“ zu liefern (S. 191–231); kurze resümierende Ausführungen zum rechtlichen Charakter der Urkunden, zu den Schreibern und der Kanzlei, zur Rezeption fremder Einflüsse (durch kaiserliche, päpstliche, magdeburgische Urkunden) sowie von Meißen ausgehende Auswirkungen auf andere Urkundenlandschaften (Böhmen) und schließlich Beobachtungen zum Zusammenhang zwischen Urkundenausstellung und Synoden schließen sich an. Abgeschlossen wird die Darstellung durch eine Untersuchung der Meißenener Fälschungen auf Otto d. Gr., Otto II., Heinrich IV. und Heinrich V. sowie Papst Johannes XIII. von angeblich 968.

Der Reichtum an Einzelergebnissen sowohl diplomatischer wie vor allem auch historischer, insbesondere landesgeschichtlicher Natur entzieht sich der Wiedergabe im Rahmen einer Rezension. Es zeigt sich, dass die diplomatische Untersuchung der äußeren und inneren Merkmale der Urkunden mit Ziel der Echtheitsbestimmung eben auch Ergebnisse von hoher Relevanz für die Landesgeschichte und für die Geschichte allgemein liefert, wie der Autor eingangs zu Recht betont; seine Untersuchungen führen zu einer Revision der bisher gültigen Vorstellungen über die Gliederung der Magdeburger Kirchenprovinz im 10. und 11. Jahrhundert sowie einer differenzierten Sicht auf die Gründungsstände und die Geschichte des Meißenener Chorherrenstifts St. Afra. Wie Thomas Ludwig selbst resümierend ausführt, zeigen „der Anstieg der bischöflichen Urkundenproduktion seit dem zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhundert und das dabei erkennbare Bemühen um Kontinuität und Wahrung des bischöflichen Einflusses bei der Urkundenherstellung ... ein erwachendes Bewusstsein für die herrschaftsrechtlichen Komponenten der Urkundenausstellung an und lassen somit Rückschlüsse auf den Prozeß zu, den die ältere Forschung mit dem Begriff ‚Entstehung der Landesherrschaft‘ beschrieben hat“ (S. 2). Von allgemeinem kulturgeschichtlichem Interesse ist schließlich der ab 1230 über Magdeburg vermittelte Anschluss Meißen an die modernsten zeitgenössischen

Lehren der *Ars dictandi*, den Thomas Ludwig aufzeigen kann.

Alles in allem also eine gelungene Arbeit, die trotz oder gerade wegen ihrer Qualitäten weitere Wünsche beim Leser und Nutzer weckt: Angesichts der Fülle der Detailergeb-

nisse wäre ein Personen- und Ortsregister sinnvoll gewesen, und zusätzlich zu den kleinen Detailwiedergaben hätte man sich einige Abbildungen ganzer Urkunden gewünscht.

München

Irmgard Fees

Reformation und Frühe Neuzeit

Heike Bock: Konversionen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Zürich und Luzern im konfessionellen Vergleich, Epfendorf: bibliotheca academica 2009 (Frühneuzeit-Forschungen 14), 455 S., ISBN 978-3-928471-73-2, 49,00 €.

Glaubensübertitte von einer Religion, von einer Konfession zu einer anderen gehören in der Frühen Neuzeit in Europa zu alltäglichen Vorgängen. In jüngerer Zeit erfahren die mit religiösen und speziell innerchristlichen Konversionen verknüpften Themenfelder im Zuge der Erschließung neuer Quellengattungen sowie aufgrund der Konjunktur historisch-anthropologischer, kultureller und mentalitätsgeschichtlicher Fragestellungen in der internationalen Geschichtswissenschaft neue Beachtung. Auf das aktuelle Interesse der Forschung verweisen unter anderem mehrere internationale und interdisziplinäre Tagungen, aber auch die Themenschwerpunkte einschlägiger historischer Zeitschriften. Bislang liegen allerdings nur wenige Monographien zu diesem Forschungsgegenstand vor.

Die Verfasserin versteht Konversionen als sozio-kulturelles Phänomen und nähert sich ihnen in einer Kombination aus mikro- und makrogeschichtlichen Zugängen, die sowohl die Perspektive und Motivation der Betroffenen als auch die Haltung der kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten berücksichtigen. Damit steht auch die Frage nach der Bedeutung des Faktors Konfession für das Individuum und die Gesellschaft im Zentrum des Interesses. Mit dem reformierten Zürich und dem katholischen Luzern geraten zwei monokonfessionelle Gemeinwesen der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft in den Blick, die sich aufgrund ihrer politischen und konfessionellen Struktur für eine vergleichende Untersuchung besonders gut eignen.

Vor dem Hintergrund der politischen, rechtlichen und konfessionellen Strukturen in der Alten Eidgenossenschaft im Allgemeinen bzw. in Zürich und Luzern im Besonderen analysiert die Verfasserin zunächst die strukturellen und institutionellen Rahmenbedin-

gungen beider Untersuchungsorte. Während Konversionen im katholischen Luzern im Rahmen allgemeiner kirchenrechtlicher Bestimmungen weitgehend eine Angelegenheit der Reformorden waren, und der Rat sich erst dann mit Konvertiten befasste, wenn es um ihre finanzielle Unterstützung oder um rechtliche Aspekte bezüglich ihrer Niederlassung ging, schuf der Züricher Rat zunächst mit dem Examinatorenkonvent und seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert mit der Proselytenkammer eigene Institutionen zur Prüfung, Betreuung und Unterstützung von Konfessionswechslern. Die Spezifika und Propria der Missionsstrategien und das jeweilige Konversionsprozedere auf katholischer wie auf reformierter Seite werden klar herausgearbeitet und lassen Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Umgang mit konfessionellen Grenzgängern deutlich zu Tage treten. Bemerkenswert ist der Befund, dass sich auf Züricher Seite keinerlei Formen aktiver Missionierung feststellen lassen. Im Gegensatz dazu vermitteln im katholischen Luzern bereits die Konvertitenverzeichnisse, welche Tausende von Glaubensübertritten aufführen, den Eindruck einer bewussten Dokumentation und Propaganda aus der Perspektive der siegreichen katholischen Kirche. Auch wenn quantitatives Vergleichsmaterial für Konversionen zum reformierten Glauben in Zürich fehlt, bestätigen die Zahlen der von Jesuiten und Kapuzinern geführten Listen die für andere europäische Landschaften ermittelten Befunde, dass Konversionen (besonders zum Katholizismus) zwischen der Mitte des 17. und der Mitte des 18. Jahrhunderts Konjunktur hatten.

Breiter Raum wird dem praktischen Umgang der Obrigkeiten mit den Konvertiten, die zumeist zu der Gruppe der „fremden Armen“ gehörten, gewidmet. Gefragt wird einerseits nach den finanziellen und materiellen Unterstützungsleistungen für konfessionelle Grenzgänger, andererseits wird ihre rechtliche Stellung innerhalb der beiden Gemeinwesen untersucht. Die Quellengrundlage und Verfassungskonstellationen erlauben es der Verfasserin zudem, die Konversionsproblematik

in den jeweiligen Armuts- und Fremdheitsdiskurs zu beiden eidgenössischen Orte einzubetten.

Kurzfristige finanzielle bzw. materielle Unterstützungsleistungen bestanden für Proselyten und Konvertiten sowohl in Zürich als auch in Luzern in Form von Reisegeld, Unterhaltszahlungen oder Kleidung, in Einzelfällen wurden auch Badekuren, Hauszinsen, Aussteuer oder Schulden der Bittsteller bezahlt. Nachhaltiger, aber für die Gemeinwesen auch weitaus kostspieliger, war die Unterbringung der Konvertiten in Spitälern, in privaten Haushalten und in Gasthäusern, die Ausbildungsfinanzierung beispielsweise in einem Handwerksberuf oder die Gewährung von Stipendien für geplante Studien. Trotz dieser Bandbreite an gewährten Leistungen ging es den Obrigkeiten letztlich darum, die Kosten möglichst gering zu halten und eine Verstärkung der Zahlungen zu verhindern. Insgesamt kommt die Verfasserin zu dem Ergebnis, dass die Subventionen für Konvertiten unter finanziellen Gesichtspunkten im Vergleich zu anderen Fürsorgeleistungen und im Rahmen der allgemeinen Kosten für das Armenwesen einen eher geringen Stellenwert einnahmen.

Im Spiegel der ausgewerteten Quellenbestände wird aber auch ein weiterer grundlegender Unterschied deutlich: Unter den Proselyten in Zürich ist ein beachtlicher Anteil von durchreisenden ausländischen Personen vor allem aus Italien und Frankreich zu konstatieren, während der Großteil der Konvertiten, die in Luzern vorsprachen, zumeist aus der Eidgenossenschaft oder aus dem süddeutschen Raum stammte und sich dauerhaft dort niederlassen wollte.

Mit den damit zusammenhängenden Fragen von Inklusion und Exklusion befasst sich der folgende Abschnitt. Analysiert werden die Praktiken der jeweiligen Obrigkeiten in Bezug auf Abweisung, Duldung, Niederlassung und Bürgerschaftsrecht. Sowohl in Zürich als auch in Luzern lassen sich nur jeweils sechs Fälle von Bürgeraufnahmen feststellen, und in diesem Befund spiegeln sich allgemeine „Abschottungsprozesse der Stadtbürgerschaften“ (S. 253). Doch viele Restriktionen, die die konfessionellen Grenzgänger zu erdulden hatten, waren nicht konvertitenspezifisch, sondern betrafen alle Fremde und/oder Arme (Niederlassungsrecht, Einschränkungen des rechtlichen Status, Zunftbeschränkungen, Berufs- oder Heiratsverbote).

In Kapitel VI und VII erfolgt der eingangs angekündigte Perspektivwechsel, nun rücken die Konversionshintergründe sowie die sich aus der Konversion ergebenden Perspektiven seitens der Betroffenen in das Blickfeld. Unter

den Stichworten „Ablösung“ und „Neuanfang“ werden exemplarisch Konflikte und Erfahrungen im Kontext von Glaubenswechseln diskutiert. Dazu zählten insbesondere familiäre Auseinandersetzungen unterschiedlichster Art, Rückholversuche oder etwa Konstellationen, die sich bei der Flucht von Konventualen ergaben. Auch bei der Eingliederung in das neue Gemeinwesen waren seitens der Betroffenen zahlreiche Hürden zu nehmen. Dass aber insgesamt vergleichsweise wenig erfolgreiche Integrationsgeschichten überliefert sind, deutet Bock weniger als Hinweis darauf, dass es diese nicht gegeben hätte, sondern geht vielmehr davon aus, diese seien vermutlich unspektakulär verlaufen und hätten dementsprechend wenig schriftliche Quellen produziert.

Bezüglich der Frage, warum Menschen in der Frühen Neuzeit konvertierten, plädiert die Verfasserin zu Recht – in Abgrenzung zu älteren Arbeiten – für eine notwendige Abkehr von der klassischen Motivsuche hin zu einer allgemeinen sozio-kulturellen Kontextualisierung der Konversionsentscheidung. Sie löst sich von dichotomen, moralischen Bewertungskategorien und untersucht, inwiefern und unter welchen Umständen ein Glaubenswechsel eine attraktive Handlungsoption darstellen konnte.

Eine umsichtige Quellenanalyse erschließt die Argumentationsstrategien von 32 Proselyten in Zürich. Es kann nachgewiesen werden, dass sich bestimmte Motivvokabularien und Narrationsmuster herausbildeten, derer sich die Bittsteller bedienten, um ihren Konversionswunsch glaubhaft darzustellen. Bei vielen der besonders gut dokumentierten Fälle handelt es sich freilich um ehemalige katholische Geistliche, die theologisch geschult waren und über entsprechendes Wissen verfügten. Es bleibt zu fragen, inwiefern die sich in ihren Bittschriften spiegelnden Argumentationsstrategien auf „einfache“ Menschen übertragen werden können.

Mit konvertierten Geistlichen befasst sich die Verfasserin auch in zwei ausführlichen Fallbeispielen, bei der die Frage nach dem konfessionellen Gewissen im Vordergrund steht. Dagegen fällt die anschließende Analyse weiterer möglicher Konversionskontexte wie Arbeitsmigration, Armut, Heiratswunsch oder Pragmatismus von Angehörigen anderer sozialer Gruppen vergleichsweise knapp aus.

Eine knize Zusammenfassung reflektiert abschließend die erzielten Ergebnisse und ordnet sie in Postulate zentraler Forschungskonzepte der Frühen Neuzeit wie jenes der Konfessionalisierung, der Konfessionskulturen und der konfessionellen Grenzen ein. Konversionen und die ihnen zugemessene Bedeutung

sind, so eine zentrale These, als Zeichen einer insgesamt erfolgreichen Konfessionalisierung zu interpretieren.

Der Leser wird die klare Strukturierung der Arbeit, die in einer verständlichen Sprache und einem flüssigen Stil abgefasst ist, zu goutieren wissen. Lediglich die streckenweise zu häufigen und zu langen Quellenzitate sind für den Lesefluss störend und hätten an einigen Stellen besser paraphrasiert oder in die Fußnoten verbannt werden können (besonders S. 94–114, sowie Kapitel VI und VII).

Heike Bock legt mit ihrer Dissertation eine quellen- und beispielesgättigte Untersuchung vor, die das Phänomen frühneuzeitlicher Konversionen und die Vielzahl der mit der Thematik verknüpften politischen, rechtlichen und finanziellen Aspekte vor dem Hintergrund der konfessionellen Rahmenbedingungen in Zürich und Luzern herausarbeitet. Gleichzeitig wird eine breite Palette von lebensweltlichen Hintergründen, Argumentationsstrategien und Herausforderungen aus der Sicht der Betroffenen beleuchtet.

Deutlich wird, dass die Bedeutung des Phänomens frühneuzeitlicher Konversionen für den Einzelnen wie für die Gesellschaft nur über eine umfassende Kontextualisierung erfasst werden kann. Dass insgesamt die Perspektive „von oben“ überwiegt und der komparatistische Ansatz an einigen Stellen nicht konsequent durchgeführt werden kann, ist – wie die Verfasserin selbst einräumt – der Quellenlage geschuldet und schmälert den Verdienst der Arbeit als wesentlichen Beitrag für die historische Konversionsforschung in keiner Weise.

Rom

Ricarda Matheus

Johann Gerhard: *Exercitium pietatis quotidianum quadripartitum* (1612). Lateinisch – deutsch, kritisch hrg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger, *Doctrina et Pietas*, Abt. I: Johann Gerhard-Archiv, Bd. 12, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2008, 519 S., Geb., ISBN 978–3–7728–2427–2.

Mit diesem Band legt Johann Anselm Steiger bereits seine dritte Edition einer frühen Erbauungsschrift Johann Gerhards vor. Sie erscheint in der von ihm herausgegebenen Reihe „Doctrina et Pietas. Zwischen Reformation und Aufklärung. Texte und Untersuchungen“ [DeP], die sich seit 1997 gezielt um die editorische und bibliographische Erschließung zentraler Texte der altprotestantischen Orthodoxie bemüht. Einen Schwerpunkt innerhalb der Reihe bildet das „Johann Gerhard-Archiv“ (Abteilung I) mit Werkeditionen dieses „Kir-

chenvaters der lutherischen Orthodoxie“, wie Steiger ihn im Untertitel des ersten Bandes (1997) nennt. Die Editionsprinzipien hat Steiger 1998 dargelegt (in: editio 12, 89–109): Sie sind an einer „diplomatisch getreue[n] Textwiedergabe“ (ebd. 106) orientiert, die über die Distanz zu den frühneuzeitlichen Texten nicht durch glättende Eingriffe hinweg geht. Diese bewährten Grundsätze finden auch im neuen Band wieder Anwendung.

Mit dem *Exercitium pietatis* (1612) bringt Gerhard seinen Angaben in der Widmungsvorrede nach eine Art „erbauungstheologische Trilogie“ (Nachwort des Herausgebers, S. 500) zum Abschluss: Nach einem Meditations- und einem Trostbuch macht ein Gebetbuch die Serie komplett. Mit den *Meditationes sacrae* (1603, veröffentlicht 1606), die bereits in mehreren Fassungen als Bd. I, 2–4 der Reihe DeP ediert wurden, hatte er eines der erfolgreichsten Erbauungsbücher seiner Zeit geschrieben, mit dem *Enchiridion consolatorium* (1611) den Tod seines früh verstorbenen ersten Sohnes verarbeitet. Gerhards Anlass für das Gebetbuch *Exercitium pietatis quotidianum quadripartitum* (1612) war wohl ebenfalls ein Verlust, nämlich der seiner ersten Frau Barbara († 1611). Die im Titel benannten vier Teile des Werkes enthalten in kurzen Einzelkapiteln Gebete um Vergebung der Sünden, Dank für Gottes Wohltaten, Bitten für die je eigene „dürftigkeit“ sowie für diejenige der Mitmenschen. In seiner Nachwirkung bleibt das *Exercitium pietatis* zwar hinter den *Meditationes* zurück; es erfuhr aber dennoch stattliche 86 Auflagen und Übersetzungen in 13 Sprachen, auf die der Herausgeber im Nachwort eingeht.

Die Edition bietet auf der linken Seite den Text der lateinischen Erstausgabe, auf der rechten die wohl von Gerhard selbst stammende deutsche Übersetzung. Zum lateinischen wie zum deutschen Text werden jeweils ein kritischer und ein kommentierender Apparat geboten. Der kritische Apparat verzeichnet die Textabweichungen aus der jeweils letzten zu Gerhards Lebzeiten gedruckten Auflage sowie die Emendationen des Herausgebers. Zum zweiten Apparat gehört zunächst die Wiedergabe der Kolumnentitel und Marginalien aus den Originaldrucken; bei den Marginalien handelt es sich überwiegend um Bibelstellenverweise, die vom Herausgeber durch viele weitere ergänzt sind. Daneben verweist der Apparat zum lateinischen Text auf zahlreiche Parallelstellen aus der theologischen Tradition; sie sind antiker, mittelalterlicher und zeitgenössischer Herkunft. Die Stellen werden dankenswerter Weise in vollem Wortlaut wiedergegeben und gewähren dem Leser so Einblick in die Arbeitsweise des Autors. –

Zum deutschen Text gibt es zahlreiche Wortklärungen.

Was den weiter verbreiteten *Meditationes sacrae* mehrfach zuteil wurde (vgl. DeP I,4), hat auch das *Exercitium pietatis* erfahren: eine vollständige Umarbeitung in Vers- bzw. Liedform. Sie stammt von dem Stettiner Geistlichen Friedrich Fabricius und trägt, offenbar nach Crügerschem Vorbild, den Titel *Praxis Pietatis Gerhardi melica* (1688). Jedes einzelne der Gebete aus dem *Exercitium* wurde von Fabricius in ein geistliches Lied umgedichtet, dem er eine bekannte Melodie zuordnete und für den Druck den entsprechenden deutschen Text Gerhards voranstellte. Diese Lieder bilden ein interessantes Zeugnis der Rezeption Gerhardscher Gebetstexte in der Liedandacht und erweisen die enge Verflechtung der verschiedenen Formen lutherischer Frömmigkeit im 17. Jahrhundert. Sie werden in der Edition des *Exercitium pietatis* in einem umfangreichen Textanhang (220 Seiten) dokumentiert; unglücklich gewählt ist dabei lediglich die für die Liedtexte verwendete Bezeichnung ‚Choräle‘.

Der Anhang des Bandes enthält neben dem schon erwähnten Nachwort des Herausgebers verschiedene editorische Beigaben und Benutzungshilfen: eine Liste der Emendationen, Bibelstellen- und Personenregister (leider nicht verzeichnet sind hier die Autoren und Zitate aus der theologischen Tradition), Quellen- und Abkürzungsverzeichnisse sowie Faksimiles der Original-Titelseiten. Das Buch ist nicht nur aufgrund der Prominenz seines Autors von hohem Interesse, sondern vor allem deshalb, weil es einen zentralen, bisher gleichwohl wenig beachteten Text auf dem noch längst nicht erschöpfend bearbeiteten Gebiet der lutherisch-orthodoxen Gebetsliteratur zugänglich macht – und dies erstmals in einer historisch-kritischen Edition. Zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesen Gegenständen stellt der ansprechend ausgestattete Band geradezu eine Einladung dar.

Tübingen

Lukas Lorbeer

Nicole Kuropka: Melanchthon, Tübingen, Mohr Siebeck 2010 (UTB Profile, UTB 3417), 143 S., brosch., 978-3-8252-3417-1 und 978-3-16-150075-6.

Gleich fünf Melanchthon-Biografien sind im Jubiläumsjahr 2010 erschienen, und die von Kuropka verfasste ist diejenige, die sich für den Lehrbetrieb an den Universitäten, zum Beispiel als vorbereitende Lektüre für ein Melanchthon-Seminar, am besten eignet. Die Trägerin des Internationalen Melanchthonpreises 2009 bringt die Erkenntnisse ihrer 2002 erschiene-

nen Dissertation „Philipp Melanchthon: Wissenschaft und Gesellschaft“ in ihre Darstellung mit ein.

Eingehend wird Melanchthons reformerisches Wirken im Bereich der Sprache, im Bereich der Theologie und im Bereich der Bildung behandelt, ferner seine Ethik. Präzis und für jeden Leser verständlich werden anhand der verschiedenen Auflagen verschiedener wichtiger Lehrbücher Melanchthons die Veränderungen in Melanchthons Denken nachgezeichnet und in den jeweiligen geschichtlichen Kontext eingeordnet. Dabei kommen die Hauptthemen der reformatorischen Theologie in den Blick und werden kompetent erörtert. Zuzustimmen ist der Verfasserin mit ihrer Auffassung, dass es die Beschäftigung mit Melanchthon ermöglicht, die Wittenberger Reformation „besser“ zu verstehen (8), weil er in den vielschichtigen Auseinandersetzungen „eine Hauptrolle“ eingenommen habe (8). Ich wäre aber beinahe versucht, ihm beginnend in der Mitte der zwanziger Jahre und mit Blick auf die gesamte, erst 1555 endende Reformationsperiode nicht nur eine, sondern *die* Hauptrolle zuzusprechen und zu behaupten, *nur* unter Einbeziehung Melanchthons könne man die Reformation angemessen verstehen.

Auffällig ist, wie in den meisten Darstellungen der Reformationsepoche, die Konzentration auf die Frühzeit. Auf Seite 100 schließt die Autorin die Behandlung des Augsburger Reichstags des Jahres 1530 ab. Da hatte Melanchthon gerade einmal die Hälfte seines Lebens hinter sich und erst ein Drittel seines aktiven Schaffens. Der zweiten Lebenshälfte und den beiden anderen Dritteln seiner Schaffensperiode sind dann nur noch gut 30 Seiten gewidmet. Dass die Jahre 1530–1560 weniger wichtig, weniger entscheidend waren als die Jahre 1517–1530, wird man ja nicht behaupten können. Gerade eine Melanchthon-Biografie kann, weil Melanchthon anders als die meisten anderen Reformatoren die gesamte Reformationsperiode miterlebt hat, die Chance nutzen, die gesamte Periode gleichgewichtig darzustellen.

Die Autorin stellt Melanchthons Denken und Wirken sachlich dar, mit spürbarer, aber nur zurückhaltend formulierter Sympathie. Sie enthält sich wertender Urteile und verzichtet auch auf Aktualisierungen. Melanchthon und Luther gegeneinander auszuspielen oder gar Melanchthon die Bewahrung der evangelischen Essentials abzusprechen, wie noch vor kurzem in der evangelischen Theologie teilweise üblich, ist ihr fremd. Ein versteckt formuliertes Fazit steht auf der vorletzten Seite des Hauptteils, bevor sie auf sein Sterben zu sprechen kommt: „Unermüdlich hatte er sich

um die Erhebung, Erläuterung und Sicherung der evangelischen Lehre bemüht [...]“ (131).

Kuropka zeichnet kein neues Melanchthon-Bild. Aber das ist auch nicht unbedingt Aufgabe eines Lehrbuchs. Ihr Werk spiegelt den Forschungskonsens der jüngeren Melanchthon-Forschung. Melanchthon kommt in erster Linie als Wissenschaftler, Reformator und Kirchenpolitiker in den Blick, weniger als Mensch und als Glaubender. Doch gerade bei Melanchthon kann man, weil die erhaltenen Quellen, vor allem die zahlreichen privaten Briefe, Einblicke in seine Persönlichkeit geben, wie wir sie bei Luther, Zwingli und Calvin nicht gewinnen können, solche individuellen Fragestellungen verfolgen.

Das Buch ist sprachlich glänzend und auch im Layout hervorragend gestaltet: blau gedruckte Überschriften, fett oder kursiv gedruckte, hervorragend ausgewählte Zitatblöcke, überschaubare, präzise Quellenhinweise, wenige, hilfreiche Literaturhinweise, vier illustrierende Abbildungen. Und am Schluss steht anstelle eines klassischen Anhangs ein „Serviceteil“ mit einer Zeittafel, einer Auswahlbibliografie und einem Personen- und Sachregister. Die lesemüden Studierenden der Gegenwart müssten geradezu Lust bekommen, dieses Buch zu lesen. Zu bemängeln ist allerdings das Inhaltsverzeichnis, das nur Haupt-, keine Unterkapitel enthält und somit nicht die nötige Orientierung liefert.

Das Buch ist sehr solide und sehr sorgfältig gestaltet. Dass sich ausgerechnet beim Geburtsjahr Melanchthons der Druckfehlerteufel eingeschlichen hat (13), ist ärgerlich und wird durch einen beiliegenden Corrigendum-Zettel richtig gestellt.

Osnabrück

Martin H. Jung

Ulrike Ludwig: Philippismus und orthodoxes Luthertum an der Universität Wittenberg. Die Rolle Jakob Andreäs im lutherischen Konfessionalisierungsprozeß Kursachsens (1576–1580), Münster 2009 (RGST 153).

Die Leipziger Dissertation der Historikerin Ulrike Ludwig reiht sich ein in die neueren Forschungen zur Konfessionalisierung von Territorien in der Frühen Neuzeit. Sie widmet sich der Frage nach der Rolle des Württemberger Theologen Jakob Andreä im Zuge der kursächsischen Universitätsreformen an den beiden albertinischen Universitäten, insbesondere Wittenberg, die sich in den Jahren 1576 bis 1580 an den Sturz der Philippisten an der Leucorea im Jahre 1574 anschlossen und mit denen der Konfessionalisierungsprozess in Kursachsen seinen Höhepunkt erreichte.

Die Vf. stellt der Darstellung dieses Reformprozesses zwei Teile voran, die die nötige historische Einbettung leisten sollen: In einem ersten Abschnitt (40–77) wird die Geschichte der Leucorea von ihren Anfängen bis zum Jahre 1571 geschildert; der zweite Teil hat die Auseinandersetzungen an der Wittenberger Universität in den 1570er Jahren zum Thema (78–146), namentlich die Debatte um die Wittenberger Abendmahllehre und Christologie, die mit der Absetzung der meisten Theologen an der Leucorea endete, sowie die sich daran anschließende Generalvisitation der Jahre 1574/75 und die studentischen Unruhen im Nachgang zu diesen Ereignissen.

Diese Auseinandersetzungen hatten verheerende Folgen für das Ansehen der Leucorea im „Ausland“. Im Zeitraum zwischen 1574 und 1580 gingen die Studentenzahlen zunächst zurück, die Zahl der Ordinationen in Wittenberg halbierte sich. Auch bei der Berufung neuer Professoren für die theologische Fakultät gab es Schwierigkeiten. Solange die konfessionelle Position Kursachsens nicht eindeutig geklärt war, weigerten sich auswärtige Professoren wie etwa David Chyträus aus Rostock, an die Leucorea zu wechseln.

Im dritten Teil wendet sich die Vf. dem eigentlichen Gegenstand ihrer Arbeit zu, der Wirksamkeit Jakob Andreäs in Kursachsen im Spannungsfeld zwischen Landesherrn und Universität (147–301). Der Württemberger Theologe begann seine Arbeit in Kursachsen 1576 damit, dass er zwei strenge Lutheraner, Johann Schütz und Polykarp Leyser auf Wittenberger Lehrstühle setzen ließ. Die Vf. kann zeigen, dass die ersten beiden Jahre der Wirksamkeit Andreäs in Kursachsen eine Phase der Konstituierung darstellten, an deren Ende ein enges Vertrauensverhältnis zum sächsischen Kurfürsten vorhanden war. Die Jahre 1578/79 waren gekennzeichnet durch massive Reformmaßnahmen, die Andreä nach Württembergischem Vorbild an der Leucorea durchführen wollte. So sollten das Kanzleramt und die immerwährenden Kommissare als direkte Kontaktpersonen des Kurfürsten dafür sorgen, jede Lehrabweichung schon im Keim zu erkennen und abzuschalten. Dass die Professoren, namentlich die der Leucorea, gegen diese Zentralisierung universitärer Strukturen nach „ausländischem“ Modell protestierten, verwundert nicht allzu sehr. Die Vf. zeigt, wie diese Konfessionalisierungsvorhaben, die Andreä mit dem Kurfürsten verbanden, auch in der Studentenschaft und im einfachen Volk nicht auf ungeteilte Gegenliebe stießen. Bei einer Predigt in Wittenberg reagierte die Zuhörer auf Andreäs Kritik an der philippistischen Lehre der ehemaligen Professoren und seine Feststellung, dass diese

„Bubenstücke“ auch schon im *Corpus Doctrinae Philippicum* enthalten gewesen seien, mit deutlichem Murren. Aber auch dem Leipziger Theologen und Mitautoren der Konkordienformel Nikolaus Selnecker gingen die Reformvorschläge Andreäs zu weit. Auf die kursächsischen Traditionen pochend, riet er dem Kurfürsten, die Württemberger Reformvorschläge nicht weiter zu verfolgen und Andreä zu entlassen. Dies geschah jedoch erst, nachdem die Universitätsordnung gedruckt vorlag und das Konkordienbuch in Kursachsen eingeführt war. Der Konfessionalisierungsprozess war in den Augen des Kurfürsten 1580 abgeschlossen; er benötigte Andreä nicht mehr.

Im vierten großen Hauptteil (302–412) wird die neue kursächsische Universitätsordnung als normative Regelungsinstanz vorgestellt und analysiert. Im Sinne einer „horizontalen Universitätsgeschichtsschreibung“ (303) werden die kursächsischen Ordnungen durchgehend mit dem Württemberger Modell verglichen, an dem sich Andreä oftmals orientierte. Nach einer Vorstellung der neuen Universitätsorgane – das Kanzleramt und die kurfürstlichen Kommissare –, der detaillierten Darstellung der Neuordnung der einzelnen Fakultäten und anderer neuer Ordnungen, die ab 1580 in Kraft traten, kommt Vf. zu dem Schluss, dass die neue Universitätsordnung im engen Zusammenhang mit dem ebenfalls 1580 erscheinenden Konkordienbuch einen vorläufigen Schlusspunkt unter die konfessionspolitischen Auseinandersetzungen und die lutherische Konfessionalisierung des kursächsischen Territoriums markiere. Die tiefgreifenden Strukturformen, die durchgehend der Sicherung des Bestands der lutherischen Konfession dienen sollten, überlebten auch die kurze Phase der Regentschaft Christian I. von 1586–1591, während derer eine Annäherung an die Calvinisten versucht wurde. Der ernestinische Herzog Friedrich Wilhelm I. von Sachsen-Weimar, der bis 1601 die Regierungsgeschäfte im albertinischen Kurfürstentum führte, konnte mühelos an die Zeit vor 1586 anknüpfen. Christian II. fand ein lutherisch strukturiertes Territorium vor, als er 1601 mit seiner Volljährigkeit die Regierungsgeschäfte übernahm, wie die Vf. in einem kurzen Ausblick zeigt (413–428).

17 zusammenfassende und auswertende Thesen schließen die Arbeit ab. Die Vf. versteht die Jahre 1574/75 als eine Art „Interimszeit“. „Die Fixierung eines eindeutigen territorial- und religionspolitischen Kurses Kursachsens hin zum orthodoxen Luthertum ist dagegen erst ab dem Jahr 1576 festzustellen.“ (432). Dies zeige sich vor allem auch darin, dass die amtsentobenen Professoren bis 1576 im Land

bleiben durften. Die Zeit der Wirksamkeit Andreäs in Kursachsen von 1576 bis 1580 wird als „weichenstellende Phase für die Entwicklung des albertinischen Territoriums hin zu einem Zentrum der lutherischen Orthodoxie im 17. Jahrhundert gewertet“ (432f.). Das rigorose Verhalten des Kurfürsten sei geprägt gewesen von frühabsolutistischen Tendenzen, wobei die Vf. die Konfessionalisierung von Territorien als Vorbedingung für die Gestaltwerdung des territorialstaatlichen Absolutismus versteht und sich der Problematik des umstrittenen Begriffes „Absolutismus“ voll bewusst ist (vgl. nur die grundlegenden Arbeiten von Heinz Duchardt zum Thema).

Die vorliegende Studie stellt einen wichtigen Beitrag zur Konfessionalisierungsgeschichte Kursachsens dar. Einschlägige Bestände aus dem Hauptstaatsarchiv Dresden, den Universitätsarchiven Halle, Leipzig und Tübingen, sowie des Stadtarchivs und des Archivs der Stadtkirche Wittenberg werden hier erstmals ausgewertet und analysiert. Im Zuge der Interdisziplinarität der Forschung ist es sehr zu begrüßen, dass sich auch Historiker kirchen- und theologiegeschichtlichen Fragestellungen öffnen. Nicht zuletzt die Konfessionalisierungsdebatte ist hierfür wegweisend. Es fällt jedoch auf, dass die Vf. vor allem in ihrem zweiten Teil speziell die jüngeren Veröffentlichungen zu den Jahren 1570–1574 an der Leucorea nur partiell rezipiert hat (insbesondere: Hans-Peter Hasse; Johannes Hund). Dies ist umso bedauerlicher, weil die Studie mit Sicherheit vor allem in der Genauigkeit der Klassifizierungen theologischer Positionen dadurch gewonnen hätte. Der Philippismus umfasste ein weites Spektrum theologischer Ansichten, namentlich zur Frage nach der Abendmahlspräsenz Christi und den konfessionellen Folgen, die daraus zu ziehen waren. So hatte die theologische Fakultät der Leucorea in den Jahren 1570 bis 1574 ein dezidiertes Interesse an einem konfessionspolitischen Zusammengehen mit den Calvinisten Genfer Prägung, während andere Melanchthonschüler in Kursachsen dies aus abendmahlstheologischen Erwägungen ablehnten. Darüber hinaus waren auch die beiden Verfasser der Konkordienformel Martin Chemnitz und Nikolaus Selnecker Schüler Melanchthons, was sich nicht zuletzt in ihrer Methodik zeigte. Alle Spielarten des Philippismus lehnten jedoch die Akzeptanz der Zürcher Abendmahlstheologie ab und forcierten sie nicht etwa, wie Vf. im Anschluss an die ältere Literatur behauptet (77). Von den „kompromittierenden“ Briefen der sogenannten „Kryptocalvinisten“ sind Exzerpte erhalten geblieben, die ausgewertet vorliegen (98). Für den „anonymen“, den Wittenberger Katechismus verteidigenden

Druck, den die Vf. zu Recht anführt (81), ist mittlerweile Siegfried Saccus (1527–1596), der ebenfalls durch die Promotionsthesen vom Mai 1570 promoviert worden war, als Autor identifiziert. Darüber hinaus ist es unglücklich, wenngleich auch in theologischer Literatur bislang unausrottbar, die Württemberger Christologie als „Ubiquitätslehre“ zu kennzeichnen. Dies ist eine Fremdbezeichnung im abwertenden Sinne und wurde schon von Johannes Brenz und Jakob Andreae als „heßlich / feindselig *vocabulum*“ (Johannes Brenz/ Jakob Andreae, *Apologia ad Electorem Augustum* vom 13. November 1564, in: Leonhard Hutter, *Concordia concors* [...], Frankfurt/

Main 1690 (Erstauflage: Wittenberg 1614), 65) abgelehnt.

Die genannten Monita schmälern aber nicht das Verdienst, das sich die Autorin mit ihrem umfangreichen Werk erworben hat, nicht zuletzt auch durch eine fünfzigseitige Beigabe von Transliterationen archivalischer Texte – vor allem Briefe im Kontext der Debatten um die neue Universitätsordnung – und 16 Abbildungen. Ein Desiderat der Konfessionalisierungs- und Universitätsforschung ist mit dieser Arbeit gestillt. Das Vorhandensein eines Personen- und Ortsregisters runden das insgesamt positive Bild ab.

Mainz

Johannes Hund

Neuzeit

Anne Conrad: *Rationalismus und Schwärmerei*. Studien zur Religiosität und Sinndeutung in der Spätaufklärung. Religionsgeschichtliche Studien 1, Hamburg 2008. 217 S., 12 Abb. Paperback ISBN 3-934632-25-4.

„Soll man der einreißenden Schwärmerei durch Satyre oder durch äußerliche Verbindung entgegenarbeiten?“ Mit dieser Frage eröffnete Moses Mendelssohn 1785 einen Artikel in der *Berlinischen Monatsschrift*, in dem er eine wachsende Popularisierung von „Schwärmerei“ und Aberglauben unter den Zeitgenossen konstatierte, diese Entwicklung als „Kinderthorheit“ problematisierte und zur Gegenwehr aufrief. Sein Vorschlag lautete: Schwärmerei könne nur durch wahre Aufklärung wirksam bekämpft werden.

Auch wenn die schematische Polarisierung von vernunftorientierter Aufklärung und irrationaler Schwärmerei zum Grundlagenbestand der gesamten Aufklärungszeit zählt, spitzte sich der Diskurs im späteren 18. Jahrhundert auf dem Hintergrund der Frage „Was ist Aufklärung?“ signifikant zu. Aufklärer wie Mendelssohn oder Friedrich Nicolai sahen die Verdienste der Aufklärung durch die zunehmend literarisch ventilierter Sehnsucht nach „Kindereinfalt“ in ihrem Bestand bedroht. Teils argumentativ, teils aggressiv reagierten sie auf die unter dem Schlagwort „Schwärmerei“ summierten Phänomene. Dass diese Ausdrucksformen aber keineswegs einen strikten Antagonismus zur Geistesbewegung der Aufklärung darstellten, „Schwärmerei und Rationalismus“ vielmehr miteinander harmonisieren konnten, sucht die Saarbrücker Theologin Anne Conrad in ihrer profunden

Studie zu beweisen, indem sie das „Irrationale im Zeitalter der Vernunft“ (S.7) anhand literarischer Diskurse und individueller Lebenswelten aufgeklärter (überwiegend protestantischer) Gebildeter nachzeichnet. Hierfür wendet sie sich der Religionsthematik zu und fragt, wie Religion im späten 18. Jahrhundert in Deutschland gelebt, reflektiert und erfahren wurde. Zugrunde liegt den in drei Sektionen eingeteilten, bisher verstreut publizierten Untersuchungen ein weiter Religionsbegriff, der „jegliche auf Transzendenz angelegte Sinnorientierung, Welt- und Selbstdeutung“ (S.14) umfasst und die Vorstellung von der Aufklärung als Säkularisierungsprozess ermöglicht.

Um ein möglichst umfassendes Sinnpotential erschließen zu können, greift Conrad neben Fragestellungen der Mentalitäts- und Genderforschung Positionen der „historischen Esoterikforschung“ auf und charakterisiert „Christentum“ und „Esoterik“ als zwei konkurrierende Sinnsysteme in der frühen Neuzeit. Diese im Reflex auf ein kirchlich-konfessionelles Christentum entwickelte These ist für die Gesamtstudie erkenntnisleitend – und bildet gleichzeitig ihr größtes Problem. Denn statt eine genauere Definition der unter dem vieldeutigen Schlagwort „Esoterik“ versammelten Erscheinungsformen vorzunehmen, werden hierunter alle sich u.a. aus (Neu-) Platonismus, Gnosis oder spätantiker Hermeneutik speisenden Traditionsstränge gefasst und als eigenständige „Variante der frühneuzeitlichen Religionsgeschichte“ (Neugebauer-Wölk) verstanden (S.22). Allerdings bleibt bei diesem Konzept unklar, inwiefern die angeblich „nicht-christlichen“ Sinnsysteme einerseits philosophisch-mystische Transforma-

tionen christlicher Vorstellungen bilden und andererseits durch christliche Überlieferungsstränge verbreitet wurden. Zwar erkennt Conrad, dass die Grenzlinien zwischen Christentum und Esoterik kaum eindeutig zu ziehen sind, postuliert aber trotzdem, dass die „individuelle Religiosität und Weltanschauung“ der frühneuzeitlichen Menschen eine wohlüberlegte, „synkretistische Mischform“ aus beiden Sinnsystemen darstellt (S. 23). Pietistische, methodistische oder jansenistische Einflüsse, deren Derivate auch in der Spätaufklärung verbreitet waren, bleiben hierbei größtenteils unberücksichtigt.

Trotz dieser Monenda ist die von Conrad vorgelegte Studie gut lesbar, unterhaltsam, detailreich und lehrreich. Konkreter widmet sich die Vf.in in der ersten Sektion der Frage nach „Religion und Menschenbild“. Anhand der volksaufklärerischen Debatten um religiöse Täuschung beschreibt sie die Wahrheit als „Kriterium der Religion“ (S. 42) und kommt zu dem Ergebnis: Während die gebildeten Eliten dem Volk Religion funktional-disziplinierend zubilligten, nahmen sie für sich selbst eine höhere Wahrheitserkenntnis in Anspruch, die, ohne das traditionelle Christentum abzulehnen, alternativen Sinnstrategien folgte.

Diese höheren Sinnmuster werden in der zweiten Sektion unter dem Motto „Von der Neologie zur Esoterik“ entfaltet. Profiliert wird in die Neologie als ein auf Vernunft und Erfahrung beruhendes „theologisches Konzept der Aufklärung“ (S. 61) eingeführt und die rezeptive Breitenwirkung ihrer populären Bestsellerautoren Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, Johann Joachim Spalding oder Georg Joachim Zollikofer nachgewiesen. Ein literarisches Filetstück gelingt Conrad dabei in der Schilderung des durch die Adaption neologischer Einflüsse ausgelösten Generationenkonfliktes in der Hamburger Kaufmannsfamilie Hudtwalcker. Sodann interpretiert die Vf.in – deutlich zu einseitig – die „Esoterik als Religiosität der Spätaufklärung“, die sie anhand der zeitgenössischen Diskussionen um Seelenunsterblichkeit und Geisterseher aufzeigt und durch eine Studie über die freimaurerische Rezeption der alttestamentlichen Salomotradition grundiert.

Die dritte Sektion exemplifiziert den Facettenreichtum aufgeklärter Religiosität an Sophie Becker, Matthias Claudius und Friedrich Schleichermacher, die Conrads Beobachtung bestätigen, dass die Religiosität der aufgeklärten Gebildeten zwischen vernunftgemäßer Theologie und irrationaler Schwärmerei oszillierte und im Sinne einer vernunftgemäßen Spiritualität auf einer höheren Ebene miteinander vereinbar schien. Dieses sich von den kirchlichen Autoritäten emanzipierende

religiöse Selbstverständnis wurde möglich, weil „aus dem Angebot der traditionellen Religiosität wie auch der Außenseitertheologien und -weltanschauungen“ selbständig und eklektisch ausgewählt wurde (S. 172).

Wer einen Eindruck von der Lebendigkeit religiös-bildungselitärer Vorstellungen in der Spätaufklärung gewinnen möchte und die Auseinandersetzung mit der wissenschaftstheoretisch höchst fraglichen Esoterikthematik nicht scheut, der greife beherzt zur vorgestellten Studie.

Jena

Christopher Spehr

Manfred Gailus: Mir aber zerriss es das Herz.

Der stille Widerstand der Elisabeth Schmitz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 320 S., 33 Abb. 24.90 €. ISBN 978-3-525-55008-3.

Der Berliner Neuzeithistoriker Manfred Gailus legt mit der Biografie von Elisabeth Schmitz eine beeindruckende Studie zu einer zeitweise in völlige Vergessenheit geratenen Frau vor, der, so Gailus, „ein herausragender Platz als genuine protestantische Persönlichkeit des 20. Jahrhunderts“ gebühre und als „Ausnahmefigur [...] historische Bedeutung“ zukomme (S. 15). Nach der Lektüre des Buches wird man Gailus uneingeschränkt zustimmen, denn in der Tat stellt Schmitz' Engagement gegen die Judenverfolgung im Dritten Reich und gegen die halbherzige Position der Kirche in der „Judenfrage“ eine Haltung dar, wie sie nahezu ohne Vergleich in der Geschichte des Kirchenkampfes ist. Sie bildet einen scharfen Kontrast zu der historischen Anonymität, in der Schmitz bis Ende der 1990er Jahre versunken war.

Elisabeth Schmitz, die 1893 als dritte Tochter eines Hanauer Gymnasiallehrers und seiner Frau geboren wurde, wuchs in den bildungsbürgerlichen Kreisen Hanaus auf, besuchte in Frankfurt am Main die Schillerschule, das erste Gymnasium für Mädchen in der Main-Metropole, und begann 1914 zunächst in Bonn, später in Berlin Germanistik, Geschichte und Evangelische Theologie zu studieren. Prägende Gestalten, auch über das Studium hinaus, wurden für sie der kulturprotestantische Theologe Adolf von Harnack und der Historiker Friedrich Meinecke. 1920 wurde Schmitz mit einer historischen Arbeit über Edwin von Manteuffel promoviert, 1921 und 1923 absolvierte sie das Erste und Zweite Staatsexamen für das Lehramt an Höheren Schulen. Es folgten Jahre der Tätigkeit als Deutsch- und Religionslehrerin an Berliner Schulen, seit 1929 als fest installierte Studienrätin an der Luisenschule in Berlin-Mitte. Während sich im

Laufe ihrer beruflichen Tätigkeit Schmitz' Freundschaften zu ehemaligen Studienkomilitoninnen, besonders Elisabeth von Harnack, der jüngsten Tochter Adolf von Harnacks, lockerten, trat an diese Stelle gegen Ende der 1920er Jahre die Freundschaft mit der jüdischen Ärztin Martha Kassel, durch die Schmitz in jüdische Kreise in Berlin involviert bzw. über diese gut informiert war. Dadurch hatte Schmitz nach der nationalsozialistischen Übernahme einen deutlichen Einblick in die Repressalien, denen Jüdinnen und Juden ausgesetzt waren, und sah sich schon rasch genötigt, gegen den Antisemitismus, speziell die Duldung oder Hofierung desselben in der evangelischen Kirche, anzugehen. Immer wieder legte sie verschiedenen maßgeblichen Persönlichkeiten der Bekennenden Kirche und Theologen ihre Bedenken, ihren Unmut und schließlich ihre Verzweiflung über die unchristliche Haltung der Kirche gegenüber dem Judentum dar. 1933 schrieb sie diesbezüglich an Karl Barth, der ihr ausführlich antwortete und mit dem sich bis Kriegsbeginn ein Kontakt ergab, in dessen Verlauf Schmitz den Theologen mehrmals in Basel besuchte. Die Interventionen der Berliner Lehrerin bei Theologen und Kirchenvertretern fruchteten allerdings nicht. Hervorragend versteht es Gailus, Schmitz' immer drängender werdende Unruhe auf Grund der Untätigkeit und Ignoranz der Kirche darzustellen, die sich schließlich 1935 in einem Ein-Frau-Projekt entlud: dem Verfassen der anonym erschienenen, und 1936 in zweiter Fassung in 200 Exemplaren vervielfältigten Schrift „Zur Lage der deutschen Nichtarier“, in der Schmitz die nationalsozialistische Hetze und deren Folge gegenüber Jüdinnen und Juden anprangerte und mit einer ganzen Fülle von Beispielen aus ihrem Freundschafts- und Bekanntenkreis illustrierte (vollständig im Anhang der Biografie abgedruckt, S. 223-252). Aber nicht nur Schmitz' Engagement selbst ergreift die Leserin und den Leser der Biografie – gerade vor dem Hintergrund ihrer Empörung erscheint das antisemitische Mitläufertum, besonders auch der Bekennenden Kirche, und der deutschen Theologie als reiner Hohn auf jede Christlichkeit. Es zeigt sich einmal mehr, dass sich gerade an der „Judenfrage“ das Versagen der Bekennenden Kirche im Nationalsozialismus erweist – im Gegensatz zu jeder späteren Geschichtslegende – und Charaktere wie Elisabeth Schmitz dieses Versagen grell aufscheinen lassen. Und wenn Schmitz immer wieder anfragt: „Warum tut die Kirche nichts? Warum lässt sie das namenlose Unrecht geschehen? [...] Sollte denn alles das, was mit der heute so verachteten Humanität schlechterdings unvereinbar ist, mit dem Christentum vereinbar sein?“ (S. 102) und ihre

verschiedenen, durchaus praktisch orientierten Vorschläge einer kirchlichen Intervention zusammenfasst mit den Worten: „Was die Kirche am nötigsten braucht, ist weder ein neues Bekenntnis, noch die Verfassung, noch theologische Auseinandersetzungen über Volk u. Rasse, sondern ganz einfache, schlichte, selbstverständliche christliche Liebe. Auf keinem Gebiet hat die Kirche u. die deutsche Christenheit so rettungslos versagt wie auf diesem“ (S. 89), so unterstreicht das den Titel des Buches „Mir aber zerriss es das Herz“ und zwar durchaus auch aus der Perspektive der nachgeborenen Leserschaft. Vollkommen desillusioniert schrieb Schmitz Ende November 1938 an Hellmut Gollwitzer, den sie wahrscheinlich in seiner bekannten Bußtagspredigt nach der Reichskristallnacht beeinflusste, sie sei „überzeugt, daß – sollte es dahin kommen – mit den letzten Juden auch das Christentum aus Deutschland verschwindet“ (S. 122 u. S. 255). Es ist eine merkwürdige Ironie, dass Schmitz, die sich an derartig viele verschiedene Theologen und Kirchenvertreter wandte, ausgerechnet denjenigen, der ihre Klarsicht in Bezug auf das Verbrechen der Kirche an ihren jüdischen Mitgliedern und Mitmenschen am ehesten geteilt hätte, nicht kannte: Dietrich Bonhoeffer.

Die Reichskristallnacht vom 9./10. November 1938 wurde für Schmitz zum endgültigen Auslöser, mit 45 Jahren den Schuldienst zu quittieren. Bereits zuvor war es für sie immer stärker zu einem Problem geworden, nationalsozialistische Ideologie in der Schule zu unterrichten bzw. eben dies nicht zu tun. Von 1940 bis 1942 gab sie auf Anregung von Wilhelm Jannasch, dem Nachfolger Niemöllers als Geschäftsführer des Pfarrernotbundes, Jüdinnen und Juden, die sich taufen lassen wollten, Religionsunterricht. 1943 zog Schmitz aus Berlin nach Hanau zu ihren Eltern und entging dadurch den Verhaftungswellen an Oppositionellen und Widerstandskämpfern in der Hauptstadt des Reiches. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte sie sowohl in ihrer Wohnung als auch einem Wochenendhäuschen in Wandlitz, nördlich von Berlin, verfolgt und untergetaucht Jüdinnen und Juden Unterschlupf gewährt. Ihre Wohnung in Berlin samt aller persönlichen Zeugnisse und einer umfangreichen Bibliothek fiel den Bombardements vom November 1943 zum Opfer. In Hanau selbst erlebte Elisabeth Schmitz ein relativ glimpfliches Kriegsende, ohne größere Zerstörung des Elternhauses. Bis April 1945 setzte sie sich aktiv für ihre jüdischen Freunde ein, so z. B. Margarete Koch-Levy, die Cousine ihrer 1938 emigrierten Freundin Martha Kassel.

Von Ostern 1946 bis zum Eintritt in ihren Ruhestand 1958 unterrichtete Schmitz am

Hanauer Realgymnasium für Mädchen. An ihrer Schule trat sie in der Nachkriegszeit mit Unterrichtsinhalten und Vorträgen für eine Offenlegung der Verbrechen des Nationalsozialismus ein, wohl nicht ohne damit als „Vorzeige-Antifaschistin“ in Spannung mit dem Lehrerkollegium gestanden zu haben. Sie selbst machte ihre Autorinnenschaft der Denkschrift von 1935/36 nach 1945 nie öffentlich bekannt. Nach ihrer Pensionierung engagierte sich Schmitz im Hanauer Geschichtsverein, in dem sie allerdings, als Frau, eine zweitrangige Rolle spielte. Engere Kontakte nach Kriegsende unterhielt Schmitz zu ehemaligen Schülerinnen, vor allem zu den Theologiestudentinnen Renate Ludwig, Lydia Forsström und Dietgard Meyer. Letztere war es, die 1999, 22 Jahre nach dem Tod der in relativer Einsamkeit gestorbenen Hanauer Lehrerin am 10. September 1977, das Geheimnis um die Verfasserschaft der Denkschrift von 1935/36 lüftete, die inzwischen von der kirchenhistorischen Forschung Margarete Meusel, einer kirchlichen Mitarbeiterin in Berlin-Zehlendorf im Umfeld Martin Niemöllers, zugeschrieben worden war.

Die Darstellung der skurrilen Irrwege des Verlustes und Wiederauffindens von Manuskripten und marginalen Teilen der Hinterlassenschaft, der verworrenen Forschungssituation bezüglich der Autorinnenschaft der Denkschrift, des nachlässigen Umgangs von Behörden und Institutionen mit durchaus bekannten Aspekten der Lebensgeschichte der Hanauer Lehrerin, die zu einem Verlöschen des Vermächtnisses Schmitz' aus dem kirchlichen und öffentlichen Bewusstsein führten – all dies rundet das Bild eines zwar nicht tragischen Lebens, aber einer tragischen Wirkungsgeschichte ab, die gerade eine Frau eher ereilen musste, als es bei einem Mann der Fall gewesen wäre: Schmitz fehlte wie den meisten Frauen ihrer Generation „die Autorität des Akademischen, [...] die Weihe der kirchlichen Ordination, das fabelhafte männliche Selbstbewusstsein, die Lautstärke, die Institution, die Macht einer Bruderschaft im Rücken“ (S. 194). Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, ob der Untertitel der Biografie „Der stille Widerstand“ eigentlich nicht vielmehr der „unerhörte Widerstand“ lauten müsste, denn „still“ war Schmitz gerade nicht, nur eben „unerhört“ in ihrer männlich dominierten Umwelt.

Mit großer Einfühlsamkeit und von echter Empathie für seine Protagonistin getragen erzählt Manfred Gailus im flüssigen Stil die Biografie von Elisabeth Schmitz und spart auch sensible Spannungsfelder nicht aus, wie zum Beispiel, dass Schmitz wohl zeitlebens eine wissenschaftliche Karriere der Tätigkeit der

Lehrerin vorgezogen hätte, dieses Ziel aber nicht konsequent verfolgte, sich wohl auch nicht zutraute, aber dementsprechend keine Lehrerin war, die von ihren Schülerinnen bewundert wurde.

Sowohl in der Biografie als auch in Form einer Zusammenfassung am Schluss des Buches werden Einblicke in die Mentalitäten, Milieus und politischen Zusammenhänge des endenden 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geboten, die die zeitgenössische Atmosphäre einfangen, und Schmitz' Wirken unaufdringlich in den Kontext ihrer Zeit stellen.

Die engagierte Biografie dürfte ihre Leserschaft auch weit über wissenschaftliche Kreise hinaus finden – was nicht nur dem Verfasser der gelungenen Studie zu wünschen ist, sondern besonders Elisabeth Schmitz, deren mutiges Wirken mit seinem protestantisch-bildungsbürgerlichen und christlich-humanen Impetus gegen die Verfolgung von Jüdinnen und Juden im Nationalsozialismus nicht genug zu würdigen ist.

Leipzig

Gisa Bauer

Christian-Erdmann Schott, (Hg.): In Grenzen leben – Grenzen überwinden. Zur Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in Ost-Mittel-Europa. Festschrift für Peter Maser zum 65. Geburtstag. Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert Bd. 16, Münster: LIT-Verlag, 2008, 328 S., ISBN 978-3-8258-1265-2.

Peter Maser, 1943 in Berlin geboren, wurde nach dem Studium der Evangelischen Theologie in Halle an der Saale 1971 mit einer Studie „Zur Entstehung des Kreuzigungsbildes“ promoviert. Seit 1977 Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Kirchenamtes der EKD in Hannover und Lehrbeauftragter an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, wurde der 1988 habilitierte Theologe fünf Jahre später zum außerplanmäßigen Professor für Kirchengeschichte ernannt. 2001 übernahm er dort die Leitung des Ostkirchen-Instituts sowie der Abteilung für Christliche Archäologie und Kirchliche Kunst. Daneben wirkte er über Jahre hinweg in zahlreichen Kommissionen und Gremien – in der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Überwindung der Folgen der SED-Diktatur im Prozess der deutschen Einheit“, der Bundesstiftung zur Aufarbeitung der DDR-Diktatur, der Stiftung Archive der Parteien und Massenorganisationen der ehemaligen DDR, im Fachausschuss Kirchengeschichte der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa. Die Liste seiner kirchengeschicht-

lichen Publikationen ist lang und umfasst Studien von der Frühgeschichte des Kirchenbaus und spätantiken Kunst über die Reformationsperiode bis hin zu Fragen der Kirchlichen Zeitgeschichte. Große Aufmerksamkeit fanden darüber hinaus Masers Studien zum Judentum – auch diese weit ausholend vom spätantiken rabbinischen Judentum bis zur Entwicklung jüdischer Gemeinden in der DDR – und seine quellennahen Monographien zur Erweckungsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts, namentlich die Studien zu Hans Ernst von Kottwitz und dessen sozialem Wirken in Berlin und Schlesien.

Die zu Masers 65. Geburtstag erschienene Festschrift, die ihrem Untertitel nach Studien „zur Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in Ost-Mittel-Europa“ enthält, gilt insofern nur einem kleinen Ausschnitt der weiten wissenschaftlichen und gegenwartspolitischen Interessen des Jubilars. Die Kapitelüberschriften – „Über die Vergangenheit zur Zukunft“, „Wahrnehmung“, „Begegnung“, „Erinnerung“ – deuten überdies bereits an, dass es dabei zum Teil um sehr persönliche, als „Aufarbeitung“ von Erinnerungen verstandene Beiträge geht. So erläutert der Maser eng verbundene ehemalige Bürgerrechtler Rainer Eppelmann beispielsweise, dass für ihn der Fall der Mauer und „damit das endgültige Aus der zerschlissenen SED-Herrlichkeit“ (49) völlig überraschend gekommen seien. Klar und überschaubar stellt sich die Welt zumindest Herbert Patzelt im Herzogtum Teschen dar, dessen Entwicklung „im rauen Wind der Weltgeschichte“ der 1925 bei Teschen geborene evangelische Theologe bis 1945 skizziert; im 18. Jahrhundert lebten dort, so können wir lesen, „Deutsche, Polen und Tschechen friedlich nebeneinander“, nach dem Ersten Weltkrieg aber betrieben Polen und die Tschechoslowakei „nationalistische Politik“. „Im Lande wirkten aber noch übernommene altösterreichische und pflichtgetreue Beamte, verständnisvolle Pfarrer und in allen Schichten maßvolle einzelne Menschen“ (127, 129). Klischees von den Lehren Luthers und Melanchthons („Produkte Deutschlands“) über die von ihm als „Peiniger“ beschriebenen Jesuiten bis hin zu den der oberschlesischen Bevölkerung attestierten „Psychosen verschiedener Art“ (207f., 212) bedient der als Pfarrer und Osteuropa-Beauftragte der Lippischen Landeskirche in Detmold tätige Miroslav Danys, und man wünschte sich als Leser mehrfach, dass er seinen eigenen Befund „Das Ergebnis ist traurig genug, um diese Geschichte hier nochmals, aus welchem nationalen Standpunkt auch immer, vorzutragen“ (209) doch ernst genommen hätte.

Andere Beiträge wiederum sind informativ, ausgewogen und durchaus (selbst-)kritisch – die Gedanken von Karl W. Schwarz über Schuld und Versöhnung als Thema der Evangelischen Kirchen in Österreich etwa, Gerd Strickers Informationen über die Vereinigung des Moskauer Patriarchats und der Russischen Auslandskirche oder Heinrich Wittrams Ausführungen über den Stand der kirchengeschichtlichen Forschung zu den baltischen Ländern Estland und Lettland. Vorherrschend bleibt allerdings der Eindruck einer bunt zusammengewürfelten, den Standards aktueller kirchengeschichtlicher Forschung über weite Teile nicht entsprechenden und überdies unsorgfältig redigierten Festschrift. Einer wissenschaftlichen Schriftenreihe, in der gleichzeitig Titel wie „Katholische Kirche im Nationalsozialismus – ein Lese- und Arbeitsbuch für den Religionsunterricht“ oder „Christlicher Widerstand gegen die NS-Herrschaft in den Böhmisches Ländern“ publiziert werden, steht eine solche Veröffentlichung nicht gut an.

Stuttgart

Joachim Bahlcke

Eugene Skibbe: Edmund Schlink. Bekenner im Kirchenkampf – Lehrer der Kirche – Vordenker der Ökumene, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 207 S., ISBN 978-3-525-56917-7.

Die Biographie über Edmund Schlink ist aus der Vorlesungstätigkeit Eugene S.s, Professor emeritus am Augsburg College Minneapolis/USA, erwachsen. Bei der nun vorliegenden Fassung handelt es sich um eine leicht revidierte Version des 1999 unter dem Titel *A Quiet Reformer. An Introduction to Edmund Schlink's Life and Ecumenical Theology. From a Gospel Voice in Nazi Germany to a New Vision of Christian Unity* (Kirk House Publishers, Minneapolis/USA [= Quiet Reformer]), erschienen Textes in deutscher Übersetzung. Die Übersetzung stammt von Wilhelm Schneider. Sie wurde vom Herausgeberkreis der Reihe „Edmund Schlink, Schriften zu Ökumene und Bekenntnis“ (bislang 4 Bde., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004ff), in der die wichtigsten Werke des Dogmatikers und Ökumenikers verdienstvoller Weise neu zugänglich gemacht werden, überarbeitet und ergänzt die Reihe.

S.s Darstellung stützt sich auf den ausgezeichneten und nach wie vor unübertroffenen biographischen Abriß in Jochen Ebers Dissertation *Einheit der Kirche als dogmatisches Problem bei Edmund Schlink* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 67), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. Dieser bildet den roten Faden, um

den S. zahlreiche Details aus persönlichem Erleben, aus Gesprächen mit Schlink nahestehenden Personen sowie ausgiebige Quellenzitate arrangiert. S. promovierte in den frühen 1960er Jahren bei Schlink. Irmgard Schlink, die Ehefrau Edmund Schlinks, machte dem Verfasser unveröffentlichte schriftliche Quellen (überwiegend persönliche Korrespondenz) zugänglich und berichtete ihm von ihrem Mann. (Wer erfahren möchte, wie Edmund Schlink seine zweite Frau Irmgard kennenlernte, muss übrigens zur englischen Version greifen, in der deutschen Ausgabe fehlt der betreffende Abschnitt.) Durchgängig ist die Verbundenheit des Verfassers mit Schlink und seine Verehrung für den Lehrer spürbar.

S.s Schlink-Biographie gliedert sich in 12 Kapitel. Kapitel 1 *Hitler und die Kirche* fällt etwas aus dem Rahmen dessen, was der Leser in einer Biographie erwartet. Es bildet eine Art Vorspann (– der ursprünglichen Vorlesung vor amerikanischen Studenten geschuldet –, in dem der Verfasser die kirchengeschichtliche Grundlage für die Kapitel 3–5 (*Pastor und Theologe – Die Kriegsjahre – Die Neuorganisation der Kirche nach dem Krieg*) legt. Schon in dieser Anlage wird deutlich, dass ein deutlicher Schwerpunkt der Biographie auf der Lebensphase liegt, die der deutsche Untertitel mit „Bekenner im Kirchenkampf“ überschreibt. Schlink, der erst nach einem mit der Promotion abgeschlossenen Studium der Psychologie Theologie studiert, promoviert und sich habilitiert hatte, konnte aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Bekennernden Kirche erst nach dem Krieg einen Lehrstuhl an einer theologischen Fakultät bekommen. S. zeichnet Schlink als stillen „Widerständler“, der im Vergleich zu Theologen wie Bonhoeffer weniger heldenhaft wirkt. „Schlink tritt nicht als Held in Erscheinung. Was er tat, das tat er still als engagierter Theologe und treuer Pastor.“ (S. 13.)

Als „Lehrer der Kirche“ und „Vordenker der Ökumene“ nimmt S. Schlink in den Kapiteln 6–11 (*An der Universität Heidelberg – Der Ökumenische Rat der Kirchen – Annäherung an die russisch-orthodoxe Kirche – Beobachter beim Zweiten Vatikanischen Konzil – Die späteren Jahre – Die Ökumenische Dogmatik*) in den Blick. Seine Zusammenfassungen der maßgeblichen Vorträge, Aufsätze und Monographien Schlinks sind hilfreich für den Leser, der sich einen ersten Überblick über Schlinks Werk verschaffen will. Die umfangreichen Zitate sind gut ausgewählt. Schlink wird hier als innovativer Theologe und Ökumeniker in Theorie und Praxis greifbar, der über die Grenzen der Evangelischen Kirche in Deutschland hinaus Einfluss hatte. Auszüge aus Predigten zeigen Schlink als seelsorgerlichen Universitätsprediger, der sich vor dem Hinter-

grund eigener Erfahrungen einfühlsam in die Gedanken und Zweifel der studentischen Zuhörerschaft hineinbegibt und sie verkündigend zu verwandeln oder aufzulösen sucht.

In Kapitel 12 folgt eine zusammenfassende Würdigung von Person und Werk in kurzen Abhandlungen („brief essays“). Schlink wird u. a. als „stillter Reformier“ charakterisiert, der obwohl bzw. gerade weil konfessionell dezidiert lutherisch gebunden, jedweden Konfessionalismus ablehnt. Der Verfasser weist auf die erstaunliche Kontinuität in Schlinks Denken hin, die von den frühen Monographien „Der Mensch in der Verkündigung der Kirche. Eine dogmatische Untersuchung“ (1936) und der „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften“ (1940) bis hin zum Spätwerk „Ökumenische Dogmatik“ (1983) reicht.

Der Band wird um einen Anhang mit *Persönliche[n] Notizen zu Schlinks Heidelberger Jahren* aus der Feder von Schlinks ehemaligem Assistenten Prof. Dr. Michael Plathow bereichert. Plathow hebt hervor, dass Schlink das „Universitätsmodell der Einheit von Forschung, Lehre und Leben“ vertrat und auch selbst umsetzte, soweit es in seiner Macht stand. „Forschung“, „Lehre“ und „Leben“ dienen Plathow als Gliederungspunkte für seine Würdigung der Heidelberger Jahre Schlinks, die dem Leser aus S.s Biographie Vertrautes zusammenfassend und erweiternd in Erinnerung ruft.

Leider gewinnt man den Eindruck, dass das Buch vom Verfasser, den Herausgebern und dem Verlag übereilt auf den Markt gebracht wurde. Etwas störend ist der Vorlesungscharakter. Es hätte sich gelohnt, den Text inhaltlich und formal eindeutiger von einem Vorlesungsmanuskript in eine wissenschaftliche Monographie zu überführen. Bei den Belegen aus unveröffentlichten Akten des Schlink-Nachlasses hätte auf gängige Standards geachtet werden müssen. So fehlt bei Briefen meist der Adressat, was die Einordnung der Zitate für den wissenschaftlich interessierten Leser schwierig macht.

Im Vorwort zu deutschen Ausgabe hätten einige Passagen kritisch lektoriert und überarbeitet gehört, wie z. B. die folgende: „Als ich mich selbst fragte, warum ich dieses Buch schreibe, schien sich die Antwort nach und nach herauszukristallisieren, als ich daran arbeitete. Zu Beginn hatte das Projekt die Form einer Vorlesung [...]. Aber es gab noch so viel mehr zu untersuchen [...]. Im Zentrum von all dem fesselten mich ganz stark die Predigten und Schriften von Schlink unter den unwirklichen Bedingungen des Naziregimes und wurden für mich zutiefst erbaulich. Ich lernte neue Dinge über das Leben mit Jesus Christus. Es war nicht sentimental. Sondern

unübertroffen real.“ (S.11). Bei einer Biographie über Edmund Schlink, der selbst brilliant und äußerst präzise formulierte und bei seinen Manuskripten peinlichst auf Fehlerfreiheit achtete, hätte m. E. mehr Wert auf inhaltliche und sprachliche Schlüssigkeit im Englischen und eine korrekte und idiomatische Übersetzung ins Deutsche geachtet werden müssen. Unklarheiten im englischen Text hätten in Rücksprache mit S. geklärt werden sollen, anstatt sie ins Deutsche zu übernehmen. Irreführend sind rein wörtliche Übersetzungen: „The third component in Schlink's work here was to help all faculties at the university relate more closely to one another, around a different centre.“ (Quiet Reformer, S.73.) wird wiedergegeben als: „Die dritte Komponente der Arbeit von Schlink war, dabei zu helfen, dass die Fakultäten an der Universität enger miteinander verbunden wurden, wenn auch um ein unterschiedliches Zentrum herum.“ (S.90). Erst die Einbeziehung des Kontextes der Antrittsvorlesung 1947 mit dem Titel „Das Szepter der Universität Heidelberg (Christus und die Fakultäten)“ läßt den Sinn verstehen: Es geht darum, dass nach Schlinks Ansicht Verbindung unter den Fakultäten um einen außerhalb ihrer selbst liegenden Mittelpunkt, nämlich Christus, möglich ist.

Trotz dieser „Schönheitsfehler“ ist es zu begrüßen, dass es nun eine selbständige Biographie Schlinks in deutscher Sprache gibt, zudem eine, die als erschwingliches Taschenbuch eine breite Leserschaft erreichen und sie mit dem Leben und Werk eines der bedeutendsten evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts vertraut machen kann.

Bonn

Margarethe Hopf

Stadtland, Helke (Hg.), Friede auf Erden. Religiöse Semantiken und Konzepte des Friedens im 20. Jahrhundert, Frieden und Krieg. Beiträge zur Historischen Friedensforschung Band 12, Essen: Klartext 2009, 306 S., 978-3-8375-0141-4

Angeichts der aktuellen Kontroversen um die kriegsrierende Gewalt fördernde oder sogar evozierende Rolle von Religion(en) – angefangen bei Huntingtons These vom Kampf der Kulturen über die wieder aufgelebte Kritik am Monotheismus und seinen Absolutismen (Assmann, Sloterdijk, Beck) bis hin zu empirischen Beobachtungen (Schlee, Kippenberg, Weingardt) – hat sich die Jahrestagung des Arbeitskreises Historische Friedensforschung 2006 erfreulicherweise dieser Thematik angenommen und legt nun ausgewählte Beiträge vor. Der Fokus liegt dabei auf der christlichen Religion (evangelischer wie katholischer Kon-

fession), auf Europa und auf dem 20. Jahrhundert. Gegen die einseitige These von der Gewalt affinen Religion dokumentieren die Aufsätze, dass auch das Friedensdenken wichtige Impulse vom Christentum erhalten hat. „Religiöse Konzepte, Semantiken, Symbole und Rituale beeinflussten selbst im sich entkirchlichen Europa die Friedensdiskurse“ (S.9).

Die Monographie ist in drei Abschnitte untergliedert. Einleitend werden theoretische und methodische Überlegungen vorgestellt, die besonders gut gelungen sind, weil sie auch Erträge der Tagung festhalten. Volkhard Krech stellt eine Systematisierung der Debatten vor: Es gibt demnach eine „genuin religiöse Kommunikation, zweitens Interferenzen zwischen Religion und Politik [das Feld des einen wird mit der Sprache des anderen analysiert – VS], drittens Situationen der Polykontextualität [das Feld ist von beiden bestimmt – VS] sowie viertens Vorgänge der Sakralisierung“ (S.57). Helke Stadtland nimmt eine umfassende historische Einordnung vor, die sie mit drei Thesen zusammenfasst: Das Thema Frieden ist im 20. Jahrhundert erstmals inhaltlich säkularisiert worden, behielt aber die biblischen Bilder und deren Semantik bei (bspw. „Schwerter zu Pflugscharen“). Davon sind zweitens die christlichen Friedensdenker beeinflusst worden und politisierten zunehmend (bspw. durch den stärker werdenden Rekurs auf die konkreten weltlichen Machtverhältnisse). Drittens gab es in der Friedensbewegung Kooperationen zwischen politischen und christlichen Initiativen.

Es folgen im zweiten Abschnitt Analysen zum Zeitalter der Weltkriege: Jörg Seiler untersucht die päpstlichen Marienzyklen (Maria als Königin des Friedens), die Frieden zunächst antimodern als Restauration einer katholischen Gesellschaftsordnung verstanden, nach 1914 jedoch auch politische Konnotationen entfaltet haben. Die Rede vom Frieden auf den Katholikentagen in der Weimarer Republik wird von Marie-Emanuelle Reytier analysiert, vor allem die Kontroverse zwischen dem Frieden als Geschenk Gottes und als Aufgabe politischer Anstrengungen wird differenziert entfaltet. Auch Till Kösslers Beitrag über den spanischen Bürgerkrieg ist auf die katholische Kirche fokussiert, die sich hier im Kampf zur Verteidigung des Christentums sah und daher nach dem Sieg Francos keinen Kompromissfrieden, sondern eine radikale Umerziehung der Besiegten forderte. Nicht nur die katholische Religion wirkte über die Rede vom gerechten Krieg „als religiöser Verstärker von Gewalt im Krieg“ (S.159), auch evangelische Theologen konnten den Krieg gut heißen, wie Alf Christophersen

vor allem an Emanuel Hirsch zeigt, Christophersen katalogisiert dessen Schriften als „Bewältigungsliteratur“ (S.148), mit denen Hirsch Deutschlands Niederlage im 1. Weltkrieg zu kompensieren suchte. Der Beitrag von Christian Scharnfsky konzentriert sich auf die Kriegsdienstverweigerung, die sich nach 1918 sowohl politisch (War Resisters International) wie religiös (Quäker) als grundsätzliche Einstellung eines aktiven Pazifismus etablierte.

Der dritte Abschnitt nimmt die Periode des Kalten Krieges in den Blick. Dabei werden nunmehr verstärkt nicht kirchliche Gruppen einbezogen. Sowohl die Friedenskonzeption der SPD (Janosch Steuwer und Jürgen Mittag) wie die Protestbewegung gegen Kernkraft (Holger Nehring) werden untersucht; dabei wird die These Stadtlands bestätigt, dass die Säkularisierung sich zwar von religiösen Begründungen, nicht aber auch von den Bildern und Sprachmustern der Religion verabschiedet habe. Daneben stehen drei auf christliche Gruppen konzentrierte Beiträge: Anke Silomon rekonstruiert den Beitrag der kirchlichen Friedensbewegung in der DDR, die mit der sozialistischen Friedenspolitik auf das Bibelwort „Schwerter zu Pflugscharen“ zurückgriff, es aber nicht nur gegen den imperialistischen

Westen, sondern auch für weltweite Abrüstungsmaßnahmen verwandte. Katharina Kunter analysiert die evangelischen Debatten um den Nato-Doppelbeschluss in Deutschland, in den Niederlanden und im ÖRK mit dem Ergebnis, dass neben dem christlichen Selbstverständnis auch die nationalen politischen Kulturen prägenden Einfluss auf die Friedenssemantik hatte. Schließlich untersucht Ulrich Wenner die Veröffentlichungen des Katholikentages von unten zu Beginn der 80er Jahre.

Als inhaltliches Ergebnis lässt sich festhalten: Die kategoriale Unterscheidung Dolf Sternbergers zwischen dem himmlischen und dem irdischen Frieden wurde durch die vielschichtigen Beobachtungen zwar als begrifflich hilfreich bestätigt, in den analysierten Diskursen hingegen wurden unterschiedliche Formen der Verbindung und Vernetzung dieser beiden Größen entwickelt. Forschungsgeschichtlich ist die Konzentration auf die Verwendung der Begriffe und deren Prägung in den Debatten weiterführend, weil wechselseitige Einflüsse erkennbar werden. Persönlich schließlich war es für mich spannend, die hier vorgenommene Historisierung der eigenen politischen Prägung mit zu vollziehen.

Hamburg

Volker Stümke

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Alikin, Valeriy A.*: The earliest history of the Christian gathering, Origin, development and content of the Christian gathering in the first to third centuries, Leiden, Boston: Brill, 2010, xvii, 342 S., ISBN 978-90-04-18309-4.
2. *Baur, Jörg*: Lutherische Gestalten, heterodoxe Orthodoxien, Historisch-systematische Studien, hg. v. Thomas Kaufmann, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, x, 379 S., ISBN 978-3-16-150384-9.
3. Sebastian Brant und die Kommunikationskultur um 1500, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag in Kommission, 2010, 427 S., ISBN 978-3-447-06300-5.
4. *Brauer, Michael*: Die Entdeckung des „Heidentums“ in Preussen, Die Prussen in den Reformdiskursen des Spätmittelalters und der Reformation, Berlin: Akademie Verlag, 2011, 339 S., ISBN 978-3-05-005078-2.
5. *Claussen, Johann Hinrich*: Gottes Häuser oder die Kunst, Kirchen zu bauen und zu verstehen, Vom frühen Christentum bis heute, München: Beck, 2010, 287 S., ISBN 978-3-406-60718-9.
6. *Delgado, Mariano*: Karl Borromäus und die katholische Reform, Zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz, Stuttgart: Kohlhammer, 2010, ca. 400 S., ISBN 978-3-17-021316-6.
7. *Fleischauer, Alexander*: „Die Enkel fechten's besser aus“, Thomas Müntzer und die Frühbürgerliche Revolution – Geschichtspolitik und Erinnerungskultur in der DDR, Münster: Aschendorff, 2010, 399 S., ISBN 978-3-402-12846-6.
8. *Gebauer, Amy*: „Christus Und Die Minnende Seele“, An analysis of circulation, text, and iconography, Wiesbaden: Reichert Verlag, 2010, 288 S., ISBN 978-3-89500-757-6.
9. *Gemeinhardt, Peter*: Die Heiligen, Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart, München: Beck, 2010, 128 S., ISBN 978-3-406-58798-6.
10. *Hamm, Berndt*: Der frühe Luther, Etappen reformatorischer Neuorientierung, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 318 S., ISBN 978-3-16-150604-8.
11. *Isele, Bernd*: Kampf um Kirchen, Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel (4. Jh), Münster, Westf: Aschendorff, 2007, Ergänzungsband, 272 S., ISBN 978-3-402-10910-6.
12. *Judge, Edwin Arthur*: Jerusalem and Athens, Cultural transformation in late antiquity, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 2010, XII, 352 S., ISBN 978-3-16-150572-0.
13. *Kerner, Max; Herbers, Klaus*: Die Päpstin Johanna, Biographie einer Legende, Köln: Böhlau, 2010, 173 S., ISBN 978-3-412-20469-3.
14. *Kühlmann, Wilhelm*: Reuchlins Freunde und Gegner, Kommunikative Konstellationen eines frühneuzeitlichen Medienereignisses, Ostfildern: Thorbecke, 2010, 283 S., ISBN 978-3-7995-5982-9.
15. *Leppin, Volker*: Geschichte der christlichen Kirchen, Von den Aposteln bis heute, München: Beck, 2010, 128 S., ISBN 978-3-406-60573-4.
16. *Markschies, Christoph; Wolf, Hubert; Schüller, Barbara*: Erinnerungsorte des Christentums, München: Beck, 2010, 800 S., ISBN 978-3-406-60500-0.
17. *Mather, Cotton*: Biblia Americana, Tübingen: Mohr Siebeck, XV, 1337 S., ISBN 978-3-16-150190-6.
18. *Meyer, Andreas*: Kirchlicher und religiöser Alltag im Spätmittelalter, Akten der internationalen Tagung in Weingarten, 4.-7. Oktober 2007, Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag, 2010, vi, 268 S., ISBN 978-3-7995-5269-1.
19. *Rieske, Uwe*: Migration und Konfession, Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010, 361 S., ISBN 978-3-579-05782-8.

