N12<527996406 021
ubTÜBINGEN

Zeitschrift für Kirchengeschichte

122. Band 2011
Heft 1

122
4 F. 60
ZKG
2011

TR
1050

Verlag W. Kohlhammer

Gh 2554

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

Herausgegeben von Franz Xaver Bischof, Johannes Helmrath, Andreas Holzem, Jochen-Christoph Kaiser, Wolfram Kinzig, Volker Leppin, Manfred Weitlauff und Karl Heinz zur Mühlen.
Verantwortlich für den Aufsatzteil: Johannes Helmrath.
Redaktion Aufsatzteil: 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 122. Band (Vierte Folge LX) Heft 1

Tobias Georges, Petrus Venerabilis – der antijüdische Polemiker als Botschafter des Friedens gegenüber dem Islam? Eine Untersuchung seiner Schrift ‚Contra sectam Saracenorum' 1

Andreas Odenthal, Gottesdienst, Sakraltopographie und Saliermemorie – Zum Liber Ordinarius des Speyerer Domes aus dem 15. Jahrhundert 20

Heribert Müller, Köln – Ein Erinnerungsort des Christentums in Mittelalter und Früher Neuzeit 52

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 82

Anschriften der Mitarbeiter des Heftes und Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 2/2011 100

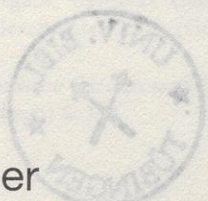
Literarische Berichte und Anzeigen 101

Gh 2554

theol

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

122. BAND 2011
VIERTE FOLGE LX



Verlag W. Kohlhammer

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

Herausgegeben von Franz Xaver Bischof, Johannes Helmrath, Andreas Holzem, Jochen-Christoph Kaiser, Wolfram Kinzig, Volker Leppin, Manfred Weitlauff und Karl Heinz zur Mühlen.
Verantwortlich für den Aufsatzteil: Johannes Helmrath.
Redaktion Aufsatzteil: Marika Bacsóka.
Verantwortlich für den Rezensionsteil: Volker Leppin.

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

Margarete Dörr, Frauen und Kinder im Zweiten Weltkrieg. Ein Stück „Kirchengeschichte von unten" im Rückblick 288

Franz-Reiner Erkens, Ein Drache in Würzburg. Die Reichssynode und der Hoftag von 1287 153

Tobias Georges, Petrus Venerabilis – der antijüdische Polemiker als Botschafter des Friedens gegenüber dem Islam? Eine Untersuchung seiner Schrift ‚Contra sectam Saracenorum' 1

Johannes Hund, „Das Volk will zum Besten gehalten sein"– Das Augustana-Jubiläum von 1830 im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach 201

Uwe Israel, Die Stadt und ihr Patron. Konstituierung und Stabilisierung sozialer und politischer Ordnung im europäischen Mittelalter am Beispiel Braunschweigs 173

Heribert Müller, Köln – Ein Erinnerungsort des Christentums in Mittelalter und Früher Neuzeit 52

Andreas Odenthal, Gottesdienst, Sakraltopographie und Saliermemorie – Zum Liber Ordinarius des Speyerer Domes aus dem 15. Jahrhundert 20

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 82

James Carleton Paget, Albert Schweitzer and Adolf von Harnack – an unlikely alliance 257

Holger Strutwolf, Das Konzil von Antiochien 324/25 und sein vermeintliches Symbol – einige metakritische Bemerkungen 301

Yan Suarsana, Worte der Macht. Der Kolonialismus in Texten protestantischer Missionare des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts ... 233

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gk 2554

Verzeichnis der besprochenen Werke

Adams, Gwenfair Walters: Visions in Late Medieval England. Lay Spirituality and Sacred Glimpses of the Hidden Worlds of Faith (Studies in the history of Christian Traditons ; 130) (Peter Dinzelbacher) S. 372

Aland, Barbara: Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaeserzeitlichen Philosophie (WUNT ; 239). (Johanna Brankaer) S. 329

Albrecht, Christian (Hrg.): Kirche, Themen der Theologie, Bd. 1 (UTB ; 3435). (Konrad Hammann) S. 325

Arnold, Matthieu (Hg.): *Jean Calvin: les années strasbourgeoises (1538–1541).* Actes du colloque de Strasbourg (8-9 octrobre 2009) à l'occasion du 500e anniversaire de la naissance du Réformateur, (Écriture et Société). (Arnold Huijgen) S. 374

Badea, Andreea: *Kurfürstliche Präeminenz, Landesherrschaft und Reform.* Das Scheitern der Kölner Reformation unter Hermann von Wied (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte ; 154). (Leo Peters) S. 123

Baumann, Daniel: Stephen Langton. Erzbischof von Canterbury im England der Magna Carta (1207–1228), (Studies in Medieval and Reformation Traditions ; 144). (Sandra Klinge) S. 348

Becher, Matthias, Yitzhak Hen (Hg.): Wilhelm Levison (1876–1947). Ein jüdisches Forscherleben zwischen wissenschaftlicher Anerkennung und politischem Exil. (Bonner historische Forschungen ; 63). (Matthias Morgenstern) S. 403

Becker, Judith: Gemeindeordnung und Kirchenzucht. Johannes a Lascos Kirchenordnung für London (1555) und die reformierte Konfessionsbildung (Studies in Medieval and Reformation Traditions ; 122). (Rajah Scheepers) S. 124

Berndt, Rainer: *Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris.* Forum und Funktion eines Grundtextes im europäischen Raum. (Corpus Victorinum. Intrumenta Vol. 3). (Ingo Klitzsch) S. 363

Berwinkel, Roxane: *Weltliche Macht und geistlicher Anspruch.* Die Hansestadt Stralsund im Konflikt um das Augsburger Interim (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel ; 28). (Johannes Hund) S. 126

Beutel, Albrecht: Johann Joachim Spalting, Kritische Ausgabe: Abt. 2 Predigten Bd. 5 Barther Predigtbuch : nachgelassene Manusskipte. (Spalding, Kritische Ausgabe ; II/5). (Birgit Weyel) S. 402

Bowker, John, Sonia Halliday, Bryan Knox: Das Heilige Land aus der Luft. Atlas der historischen Stätten. (Ulrich Hübner) S. 326

Brauer, Michael: *Die Entdeckung des ‚Heidentums' in Preußen.* Die Prußen in den Reformdiskussionen des Spätmittelalters und der Reformation. (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik ; 17). (Mario Glauert) S. 375

Bräuer, Siegfried: Briefwechsel. Thomas Müntzer. Bearbeitet u. kommentiert von Siegfried Bräuer und Manfred Kobuch. Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe Bd. 2. (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte ; 25,2). (Günter Vogler) S. 391

Braun, Bettina, Mareike Menne, Michael Ströhmer (Hg.): Geistliche Fürsten und Geistliche Staaten in der Spätphase des Alten Reiches. (Eike Wolgast) S. 376

Breitenstein, Mirko: *Das Noviziat im hohen Mittelalter.* Zur Organisation des Eintritts bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern (Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen Band ; 38). (Gudrun Gleba) S. 113

Busch, Eberhard (Hg.): Die Akte Karl Barth. Zensur und Überwachung im Namen der Schweizer Neutralität 1938–1945. (Wilhelm Hüffmeier) S. 146

Buttinger, Sabine: Alltag im mittelalterlichen Kloster (Wissen im Quadrat). (Gudrun Gleba) S. 349

Cameron, Euan: Enchanted Europe. Superstition, Reason, and Religion, 1250–1750. (Matthias Pohlig) S. 349

Colpe, Carsten: Einleitung in die Schriften aus Nag Hammadi. (Jerusalemer Theologisches Forum ; 16). (Katharina Greschat) S. 331

Cordemann, Claas: Herders christliches Monismus. Eine Studie zur Grundlegung von Johann Gottfried Herders Christologie und Humanitätsideal. (Beiträge zur historischen Theologie ; 154) (Markus Buntfuß) S. 404

Cristea, Hans-Joachim: Schenute von Atripe: Contra Origenistas. Edition des koptischen Textes mit annotierter Übersetzung und Indizes einschließlich einer Übersetzung des 16. Osterfestbriefes des Theophilus in der Fassung des Hieronymus (ep. 96), (Studien und Texte zu Antike und Christentum ; 60). (Karl Pinggéra) S. 333

Decot, Rolf (Hg): Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abt. f. abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 77). (Christine Vogel) S. 377

Detmers, Achim / Ulla Jablonowski (Hg.): 500 Jahre Georg III. Fürst und Christ in Anhalt. Beträge des Wissenschaftlichen Kolloquiums anlässlich des 500. Geburtstages von Fürst Georg III. von Anhalt. Verein für Anhaltische Landeskunde 2008 (Mitteilungen des Vereins für Anhaltische Landeskunde ; 17 [2008], Sonderband). (Peter Gabriel) S. 379

Dietz, Thorsten: Der Begriff der Furcht bei Luther, (Beiträge zur Historischen Theologie ; 147). (Stefan Michel) S. 380

Donnert, Erich ; Hösch, Edgar: *Altrussisches Kulturlexikon.* (Swetlana Mengel) S. 101

Duchhardt, Heinz und *Morawiec, Małgorzata (Hg.): Die Europäische Integration und die Kirchen – Akteure und Rezipienten,* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 85). (Harutyun Harutyunyan) S. 407

Erler, Hans-Joachim (Hg.): Karl Barth – Charlotte von Kirschbaum, Briefwechsel. Bd. 1: 1925–1935 (Karl Barth Gesamtausgabe; V. Briefe [9]). (Gisa Bauer) S. 145

Felten, Franz J./Annette Kehnel/Stefan Weinfurter (Hg.)*: Institution und Charisma.* Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag. (Johannes Karl Schlageter) S. 351

Ferguson, Everett: *Baptism in the Early Church.* History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries. (Gabriele Winkler) S. 103

Filosofova, Tatiana: *Geistliche Lieder der Altgläubigen in Russland.* Bestandsaufnahme, Edition, Kommentar. (Peter Hauptmann) S. 148

Firey, Abigail: *A Contrite Heart.* Prosecution and Redemption in the Carolingian Empire Studies in Medieval and Reformation Traditions ; 145). (Lutz E. von Padberg) S. 114

Fitschen, Klaus: *Kirchengeschichte.* (Modul der Theologie ; 3). (Martin H. Jung) S. 102

Frank, Thomas, Matheus, Michael; Reichert, Sabine (Hg.): Wege zum Heil. Pilger und heilige Orte an Mosel und Rhein Bd. 67. (Andreas Heinz) S. 115

Franz, Gunther: Caspar Olevian und der Reformationsversuch in Trier vor 450 Jahren 1559–2009, hg. v. Evangelischem Kirchenkreis Trier, Caspar-Olevian-Gesellschaft. (Heiner Faulenbach) S. 392

Führer, Werner: Die Schmalkaldischen Artikel (Kommentare zu Luthers Schriften ; 2). (Stefan Michel) S. 130

Garbe, Irmfried/Heinrich Kröger (Hrsg.): Johannes Bugenhagen (1485–1558). Der Bischof der Reformation, Beiträge der Bugenhagen-Tagungen 2008 in Barth und Greifswald. (Christian Speer) S. 382

Garstecki, Joachim: Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen. Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen. (Konfession und Gesellschaft ; 39) (Christoph Kösters) S. 409

Gerrens, Uwe: Rüdiger Schleicher. Leben zwischen Staatsdienst und Verschwörung (Christoph Strohm) S. 149

Giese, Simone: Studenten aus Mitternacht. Bildungsideal und peregrinatio academica des schwedischen Adels im Zeichen von Humanismus und Konfessionalisierung (Contubernium ; 69). (Daniela Siebe) S. 132

Grabbe, Hans-Jürgen (Hrsg.): *Halle Pietism*, Colonial North America, and the Young United States (USA-Studien, hrgs. v. Hans-Jürgen Grabbe ; 15). (Hartmut Lehmann) S. 133

Grégoire le Grand: Homélies sur l'Évangile, Livre II, Homélies XXI-XL. Texte latin, intruduction, traduction et notes par Raymond Étaix, Georges Blanc, Bruno Judic, (Sources Chrétiennes ; 522). (Katharina Greschat) S. 335

Grondeux, Jérôme: Georges Goyau. Un intellectuel catholique sous la IIIe République (1869–1939). (Collection de l'École française de Rome ; 381) (Marie-Emmanuelle Reytier) S. 410

Grunewald, Michel/Uwe Puschner (Hg.): Krisenwahrnehmungen in Deutschland um 1900. Zeitschriften als Foren der Umbruchszeit im Wilhelminischen Reich / Perceptions de la crise en Allemagne au début du XXe siècle. Les périodiques et la mutation de la société allemande à l'époque Wilhelminienne. (Convergences ; 55). (Otto Weiß) S. 413

Grünhagen, Andrea: Erweckung und konfessionelle Bewußtwerdung. Das Beispiel Hermannsburg im 19. Jahrhundert. (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Hermannsburger Mission und des Ev.-Luth. Missionswerkes in Niedersachen ; 19). (Jobst Reller) S. 412

Hahn-Jooß, Barbara: Ceste Ame 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, Neue Folge ; 73). (Irene Leicht) S. 353

Hamburger, Jeffrey F. u. a. (Hg.): Frauen – Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Beiträge zum Internationalen Kolloquium vom 13. bis 16. Mai 2005 anlässlich der Ausstellung "Krone und Schleier". (Christian-Frederik Felskau) S. 353

Hamm, Bernd, Friedrich, Reinhold, Simon, Wolfgang (Hg.): Martin Bucer – Briefwechsel/Correspondance, Bd. VII (Oktober 1531-März 1532) in Zusammenarb. m. Matthieu Arnold, Studies in Medieval and Reformation Traditions ; 136. (Christoph Strohm) S. 129

Hartmann, Wilfried: Karl der Große. (Christoph Picker) S. 359

Hauptmann, Peter: Johann Gottfried Scheibel, vom innersten Wesen des Christentums. Auszüge aus dem Schrifttum des Breslauer Lutheraners (1783–1843). (Thomas Illg) S. 426

Heemstra, Marius: The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe ; 277). (Walter Ameling) S. 336
Heither, Theresia: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Moses. (Claudia Rammelt) S. 338
Hersperger, Patrick: Kirche, Magie und „Aberglaube". Superstitio in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts. (Wilfried Hartmann) S. 356
Hitzbleck, Kerstin: Exekutoren. Die außerordentliche Kollatur von Benefizien im Pontifikat Johannes' XXII., (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation ; 48). (Jan Ballweg) S. 362
Ingham, Mary B./Bychkov, Oleg (Hg): *John Duns Scotus, Philosopher. Proceedings of „The Quadruple Congress" on John Duns Scotus.* (Archa Verbi. Subsidia 3). (Herbert Schneider) S. 366
Isaiasz, Vera ; Lotz-Heumann, Ute ; Mommertz, Monika ; Pohlig, Matthias (Hg.): Stadt und Religion in der frühen Neuzeit. Soziale Ordnungen und ihre Repräsentationen (Eigene und fremde Welten ; 4). (Susanne Rau) S. 135
Kann, Christoph (Hg.): Isti moderni. Erneuerungskonzepte und Erneuerungskonflikte in Mittelalter und Renaissance (Studia humaniora ; 43). (Matthias Perkams) S. 117
Keßler, Martin: „Dieses Buch von einem protestantischen Frauenzimmer". Eine unbekannte Quelle von Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts"? (Kleine Schriften zur Aufklärung ; 15). (Markus Fauser) S. 134
Kiechle, Stefan: Ignatius von Loyola. Leben – Werk – Spiritualität. (Karin Ganss) S. 383
Kleinmann, Yvonne (Hg.): Kommunikation durch symbolische Akte. Religiöse Heterogenität und politische Herrschaft in Polen-Litauen. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa ; 35). (Kestutis Daugirdas) S. 384
Klitzsch, Ingo: Die „Theologien" des Petrus Abaelardus. Genetisch-kontextuelle Analyse und theologiegeschichtliche Relektüre, (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte ; 29). (Reinhold Rieger) S. 367
Knauer, Peter: Über die Heiltümer des christlichen Glaubens / Hugo von Sankt Viktor. (Corpus Victorinum. Schriften ; 1). (Ingo Klitzsch) S. 363
Koschorke, Klaus: Einstürzende Mauern. Das Jahr 1989 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika] ; 15). (Josef Pilvousek) S. 416
Kruppa, Nathalie (Hrsg.): Adlige – Stifter – Mönche. Zum Verhältnis zwischen Klöstern und mittelalterlichem Adel. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. Bd. 227, Studien zur Germania Sacra Bd. 30. (Christine Kleinjung) S. 357
Krzoska, Markus: Erinnerungen des Posener Domherren Albert Steuer. (Polono-Germanica ; 5). (Evelyne A. Adenauer) S. 416
Kullmann, Dorothea (Hg.): The Church and Vernacular Literature in Medieval France (Toronto Studies in Romance Philology ; 1). (Peter Dinzelbacher) S. 118
Kurz, Roland: Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Begegnung mit Volk und Nation. (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten ; 24). (Dieter Langewiesche) S. 418
Lange, Christian / Karl Pinggéra (Hrsg.): Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte. (Hacik Rafi Gazer) S. 327
Lanzillotta, Roig; Lautaro, Fernando: Acta Andreae Apocrypha. A New Perspective on the Nature, Intention and Significance of the Primitive Text, (Cahiers d'Orientalisme ; 26). (Ursula Ulrike Kaiser) S. 339

Liebenberg, Roland: Der Gott der feldgrauen Männer. Die theozentrische Erfahrungstheologie von Paul Althaus d. J. im Ersten Weltkrieg. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte ; 22). (Christian Neddens) S. 419

Lind, Carsten: „Arbeiter im Weinberg des Herrn". Die evangelischen Pfarrer in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt, 1567–1730. (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte ; 150). (Sabine Holtz) S. 387

Lowe, Ben: Commonwealth and the English Reformation. Protestantism and the Politics of Religious Change in the Gloucester Vale, 1483–1560. (St Andrews Studies in Reformation History). (Arne Dembek) S. 388

Martin, Jochen: Der Weg zur Ewigkeit führt über Rom. Die Frühgeschichte des Papsttums und die Darstellung der neutestamentlichen Heilsgeschichte im Triumphbogenmosaik von Santa Maria Maggiore in Rom. (Martin Wallraff) S. 340

Mather, Cotton: Biblia Americana, Ed. with an introd. and ann., by Reiner Smolinski. Teil: 1 Genesis. (David W. Kling) S. 406

Matsuura, Jun (Hg): Erfurter Annotationen 1509–1510/11 Martin Luther (Archiv zur WA ; 9). (Volker Leppin) S. 137

Mayer, Cornelius ; Petrus und *Guntram Förster: Augustinus – Recht und Gewalt.* Beiträge des V. Würzburger Augustinus-Studientages am 15./16. Juni 2007; mit einer kommentierten Quellensammlung zur Richtertätigkeit Augustins. (Friedemann Kuttler) S. 342

McKitterick, Rosamond: Karl der Große. Aus dem Englischen von Susanne Fischer. (Christoph Picker) S. 359

Meier, Marcus: Die Schwarzenauer Neutäufer. Genese einer Gemeindebildung zwischen Pietismus und Täufertum, (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus ; 53). (Douglas H. Shantz) S. 421

Meißner, Axel: Martin Rades „Christliche Welt" und Armenien. Bausteine für eine internationale Ethik des Protestantismus. (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte ; 22) (Kristiane Gerhardt) S. 422*Mekhaiel, Nashaat: Untersuchungen zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des koptischen Difnars anhand der Hymnen der letzten vier Monate des koptischen Jahres.* (Jerusalemer Theologisches Forum ; 14). (Gabriele Winkler) S. 105

Mertens, Benedikt H.: Studien zur Geschichte der Exerzitien im Franziskanerorden der Frühneuzeit (ca. 1600–1750), (Franziskanische Forschungen ; 49) (Leonhard Lehmann) S. 389

Millet, Hélène: L'Église du Grand Schisme, 1378–1417. (Joëlle Rollo-Koster) S. 119

Mißfeldt, Antje (Hg.): Gottfried Arnold. Radikaler Pietist und Gelehrter. Jubiläumsgabe von und für Dietrich Blaufuß und Hanspeter Marti. (Susanne Schuster) S. 424

Narvaja, José Luis: Liber de sectis hereticorum et orthodoxe fidei Dogmata / Balduinus, Cantuariensis Archiepiscopus, (Rarissima mediaevalia / Opera latina ; 2). (Julia Eva Wannenmacher) S. 111

Nellivilathekkathil, Prasa Joseph: Ineffabilis in the Thought *of Nicolas of Cusa.* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft ; 18). (Norbert Fischer) S. 368

Pauly, Michel: Peregrinorum, pauperum ac aliorum transeuntium receptaculum. Hospitäler zwischen Maas und Rhein im Mittelalter (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beihefte 190). (Sven Rabeler) S. 122

Pilvousek, Josef und Josef Römelt (Hg.): Die Bibliothek des Amplonius Rating de Berka und ihre verborgenen Schätze. Anmerkungen zur Wiederentdeckung „Erfurter" Augustinus-Predigten. (Erfurter Theologische Schriften ; 39). (Markus Hille) S. 369

Printy, Michael: Enlightenment and the Creation of German Catholicism. (Bernhard Schneider) S. 140
Reemts, Christina: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Samuel : mit Texten und deutscher Übersetzung von Origenes, 1. und 5. Samuelhomilie und Ambrosiaster, Quaestio 27 und 46. (Thomas Hieke) S. 105
Reinhard, Wolfgang: Paul V. Borghese (1605–1621). Mikropolitische Papstgeschichte (Päpste und Papsttum ; 37). (Günther Wassilowsky) S. 141
Reinking, Lars: Stein und Geist. Fürstbischöfliche Herrschaftsrepräsentation im rheinischen Residenzbau des 18. Jahrhunderts. (Düsseldorfer Schriften zur Neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalen ; 80). (Peter-Michael Hahn) S. 394
Reller, Jobst: Seelsorge, Gemeinde, Mission und Diakonie. Impulse von Ludwig Harms aus Anlass seines 200. Geburtstages. (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Hermannsburger Mission und des Ev.-Luth. Missionswerkes in Niedersachsen ; 18). (Wolfgang A. Bienert) S. 424
Rizzo, Roberta: Papa Gregorio Magno e la nobiltà in Sicilia. Biblioteca dell Officinia di Medievali ; 8). (Katharina Greschat) S. 107
Rousseau, Philip and Manolis Papoutsakis (Hg.): Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown. (Bronwen Neil) S. 343
Rutgers von, Leonard Victor: Making Myths. Jews in Early Christian Identity Formation. (Wolfram Kinzig) S. 108
Schaller, Andrea: Der Erzengel Michael im frühen Mittelalter. Ikonographie und Verehrung eines Heiligen ohne Vita (Vestigia Bibliae ; 26/27). (Hubertus Lutterbach) S. 122
Scheele, Paul-Werner: Als Journalist beim Konzil. Erfahrungen und Erkenntnisse in der 3. Session. Mit einem Beitrag von Karl Hillenbrand: Das Konzil und seine Folgen. (Otto Hermann Pesch) S. 425
Schlageter, Johannes: Franziskanische Barocktheologie. Theologie der franziskanischen Thuringia im 17. und 18. Jahrhundert. (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und Diözese Fulda ; 30). (Benedikt Mertens) S. 427
Schmidt, Josef: Petrus und sein Grab in Rom. Gemeindegründung, Martyrium und Petrusnachfolge in der Offenbarung des Johannes und im Hirt des Hermas, (Theologische Texte und Studien ; 16). (Hans Georg Thümmel) S. 344
Schmitt, Sigrid / Sabine Klapp (Hg.): Städtische Gesellschaft und Kirche im Spätmittelalter Kolloquium Dhaun 2004 (Geschichtliche Landeskunde ; 62). (Stephan Flemmig) S. 370
Schröder, Tilmann, Matthias: Naturwissenschaften und Protestantismus im Deutschen Kaiserreich. Die Versammlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte und ihre Bedeutung für die Evangelische Theologie. (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte ; 67). (Dirk Evers) S. 428
Schulz, Christiane: Spätaufklärung und Protestantismus. Heinrich Gottlieb Tzschirner (1778–1828). Studien zu Leben und Werk. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte ; 4) (Theodor Mahlmann) S. 430
Schwinge, Gerhard: Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 5: Kultur und Bildung. (Sonderveröffentlichung des Vereins für Kirchengeschichte in der evangelischen Landeskirche Baden ; 4). (Wolfgang Schöllkopf) S. 431

Selderhuis, Herman J.: Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel. Eine Biografie. Aus dem Niederländischen übersetzt von Berthold Tacke. (Volker Reinhardt) S. 143

Sieben, Hermann Josef: Anticimenon. Über die Kirche von Abel bis zum letzten Erwählten und von Ost und West / Anselm von Havelberg. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hermann Josef Sieben. (Archa verbi. Jahrbuch der Internationalen Gesellschaft für Theologische Mediävistik Subsidia ; 7). (Thies Jarecki) S. 361

Sieben, Hermann Josef: Studien zum Ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption, (Konziliengeschichte. Reihe B: Untersuchungen). (Harm Klueting) S. 345

Siebenhüner, Kim: Bigamie und Inquisition in Italien 1600–1750. (Römische Inquisition und Indexkongregation ; 6). (Albrecht Burkardt) S. 394

Spieler, Willy / Stefan Howald / Ruedi Brassel-Moser: Für die Freiheit des Wortes. Neue Wege durch ein Jahrhundert im Spiegel der Zeitschrift des religiösen Sozialismus. (Jens Bulisch) S. 433

Straßberger, Andres: Johann Christoph Gottsched und die „philosophische" Predigt. Studien zur aufklärerischen Transformation der protestantischen Homiletik im Spannungsfeld von Theologie, Philosophie, Rhetorik und Politik. (Beiträge zur historischen Theologie ; 151). (Detlef Döring) S. 435*Strohm, Christoph: Johannes Calvin, Leben und Werk des Reformators.* (Beck'sche Reihe ; 2469). (Arnold Huijgen) S. 397

Tavuzzi, Michael: Renaissance Inquisitors. Dominican Inquisitors and Inquisitorial Districts in Northern Italy, 1474–1527 (Studies in the History of Christian Traditions ; 134). (Gerd Schwerhoff) S. 398

Tinnefeld, Franz: Die Briefe des Demetrios Kydones. Themen und literarische Form, (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik ; 11). (Alexandra Riebe) S. 371

Tsakiris, Vasileios: Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft. Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen. (Arbeiten zur Kirchengeschichte ; 111). (Reinhard Flogaus) S. 399

Vogel, Lothar: Das zweite Regensburger Religionsgespräch von 1546. Politik und Theologie zwischen Konsensdruck und Selbstbehauptung (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte ; 82). (Thomas Fuchs) S. 143

Wallmann, Johannes (Hg.): *Philipp Jakob Spener*: Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666–1686, Band 5: 1681. (Susanne Schuster) S. 432

Watt, Isabella M.: Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin. Tom IV (1548). Avec extraits des Registres du Conseil, 1548–1550. (Travaux d'humanisme et renaissance ; 429). (Peter Opitz) S. 393

Wetzel, René u. Fabrice Flückiger (Hg.): Die Predigt im Mittelalter zwischen Mündlichkeit, Bildlichkeit und Schriftlichkeit; La prédication au Moyen Age entre oralité, visualità et écriture. (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen ; 13). (Wendelin Knoch) S. 373

Wimpfeling, Jakob: Catalogus Archiepiscoporum Motuninorum. Geschichte der Mainzer Erzbischöfe. Kommentierte Ausgabe mit Übersetzung und Einleitung von Sigrid von der Gönna. (Ludolf Pelizaeus) S. 401

Verzeichnis der Rezensenten

Adenauer, Evelyne A. S. 418
Ameling, Walter S. 337

Ballweg, Jan S. 363
Bauer, Gisa S. 146
Bienert, Wolfgang A. S. 425
Brankaer, Johanna S. 331
Bulisch, Jens S. 435
Buntfuß, Markus S. 406
Burkardt, Albrecht S. 397

Daugirdas, Kestutis S. 387
Dembek, Arne S. 389
Dinzelbacher, Peter S. 119, 373
Döring, Detlef S. 436

Evers, Dirk S. 430

Faulenbach, Heiner S. 393
Fauser, Martin S. 135
Felskau, Christian-Frederik S. 356
Fischer, Norbert S. 369
Flemmig, Stephan S. 371
Flogaus, Reinhard S. 401
Fuchs, Thomas S. 144

Gabriel, Peter S. 380
Ganss, Karin S. 384
Gazer, Hacik Rafi S. 328
Gerhardt, Kristiane S. 424
Glauert, Mario S. 376
Gleba, Gudrun S. 114, 349
Greschat, Katharina S. 108, 333, 336

Hahn, Peter-Michael S. 394
Hammann, Konrad S. 326
Hartmann, Wilfried S. 357
Harutyunyan, Harutyun S. 409
Hauptmann, Peter S. 149
Heinz, Andreas S. 116
Hieke, Thomas S. 107
Hille, Markus S. 370
Holtz, Sabine S. 388
Hübner, Ulrich S. 327
Hüffmeier, Wilhelm S. 148
Huijgen, Arnold S. 375, 398
Hund, Johannes S. 129

Illg, Thomas S. 427

Jarecki, Thies S. 362
Jung Martin H. S. 103

Kaiser, Ursula Ulrike S. 340
Kinzig, Wolfram S. 108
Kleinjung, Christine S. 358
Kling, David W. S. 407
Klinge, Sandra S. 349
Klitzsch, Ingo S. 366
Klueting, Harm S. 347
Knoch, Wendelin S. 374
Kösters, Christoph S. 410
Kuttler, Friedemann S. 343

Langewiesche, Dieter S. 419
Lehmann, Hartmut S. 134
Lehmann, Leonhard S. 391
Leicht, Irene S. 353
Leppin, Volker S. 140
Lutterbach, Hubertus S. 123

Mahlmann, Theodor S. 431
Mengel, Swetlana S. 102
Mertens, Benedikt S. 428
Michel, Stefan S. 132, 382
Morgenstern, Matthias S. 404

Neddens, Christian S. 421
Neil, Bronwen S. 344

Opitz, Peter S. 394

Padberg von, Lutz E. S. 115
Pelizaeus, Ludolf S. 402

Perkams, Matthias S. 118
Pesch, Otto Hermann S. 426
Peters, Leo S. 124
Picker, Christoph S. 360
Pilvousek, Josef S. 417
Pinggéra, Karl S. 335
Pohlig, Matthias S. 351

Rabeler, Sven S. 122
Rammelt, Claudia S. 339
Rau, Susanne S. 137
Reinhardt, Volker S. 143
Reller, Jobst S. 413
Reytier, Marie-Emmanuelle S. 412
Riebe, Alexandra S. 372
Rieger, Reinhold S. 368
Rollo-Koster, Joël S. 121

Scheepers, Rajah S. 126
Schlageter, Johannes Karl S. 352
Schneider, Bernhard S. 141
Schneider, Herbert S. 367
Schöllkopf, Wolfgang S. 432
Schuster, Susanne S. 424, 433
Schwerhoff, Gerd S. 399
Shantz, Douglas H. S. 422
Siebe, Daniela S. 133
Speer, Christian S. 383
Strohm, Christoph S. 130, 150

Thümmel, Hans Georg S. 345

Vogel, Christine S. 379
Vogler, Günter S. 392

Wallraff, Martin S. 342
Wannenmacher, Julia Eva S. 113
Wassilowsky, Günther S. 142
Weiß, Otto S. 415
Weyel, Birgit S. 403
Winkler, Gabriele S. 103, 105
Wolgast, Eike S. 377

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2011 kostet im Abonnement € 198,70 zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 75,50 zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7% MWSt. enthalten. Kündigung des Abonnements nur zum Abschluss des laufenden Bandes möglich.
Verlag und Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH; Postanschrift: 70549 Stuttgart; Lieferanschrift: Heßbrühlstraße 69, 70565 Stuttgart; Telefon 0711/7863-0; Telefax 0711/7863-8263. Anzeigen: W. Kohlhammer GmbH, Anzeigenverwaltung, 70549 Stuttgart, Telefon 0711/7863-7266, Telefax 0711/7863-8393.
Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Zeitschrift für Kirchengeschichte, Prof. Dr. Johannes Helmrath, Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät I, Institut für Geschichtswissenschaften, Unter den Linden 6, 10099 Berlin.
Es wird gebeten, Manuskripte möglichst per E-Mail als elektronische Version und als übereinstimmenden Ausdruck einzureichen. Für die Manuskriptgestaltung und Diskettenbearbeitung kann bei der Redaktion des Aufsatzteils ein Merkblatt angefordert werden. Durch die Einsendung eines Manuskripts an die ZKG erklärt sich der Autor gleichzeitig bereit, das Manuskript einem peer-Review-Verfahren zu unterziehen.
Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Volker Leppin, 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

Petrus Venerabilis – der antijüdische Polemiker als Botschafter des Friedens gegenüber dem Islam? Eine Untersuchung seiner Schrift ‚Contra sectam Saracenorum'[1]

Tobias Georges

Der cluniazensische Abt Petrus trägt den Titel „Venerabilis", „der Ehrwürdige". Dieser Titel wurde ihm noch zu Lebzeiten, im Jahr 1153, von Kaiser Friedrich Barbarossa verliehen.[2] Er harmoniert mit dem ausgleichenden und friedliebenden Ton, welcher der Mehrzahl seiner Werke attestiert wird.[3] Alles andere als ehrwürdig erscheinen hingegen die polemischen Ausfälle gegen die Juden, für die Petrus in der Literatur immer wieder gescholten wird.[4] Und liest man sein gegen die Juden gerichtetes Werk ‚Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem', so zeigt sich sehr schnell, dass ihm der Ruf des antijüdischen Provokateurs keineswegs zu Unrecht anhängt.[5]

Die Auseinandersetzung mit Andersgläubigen bildet einen Schwerpunkt im literarischem Werk des Petrus. Er hat nicht nur Schriften gegen die Juden verfasst, sondern auch an die Adresse der so genannten Petrobrusianer, einer sektiererischen Bewegung aus Südfrankreich, die auf Petrus von Bruis zurückgeht,[6] sowie ebenso an die Adresse der Muslime.

Prominente Stimmen zum Hauptwerk des Petrus gegen den Islam, ‚Contra sectam Saracenorum', können den Eindruck erwecken, dass uns hier ein ganz anderer Petrus

---

[1] Der vorliegende Aufsatz stellt die überarbeitete Version meines Habilitationsvortrages dar, den ich im Sommersemester 2010 vor der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg gehalten habe. Für die weiterführenden Anregungen, die ich auf den Vortrag hin erhalten und in den Artikel eingearbeitet habe, danke ich allen Gesprächspartnern sehr herzlich. Der Beitrag entstand im Rahmen meiner Tätigkeit am Courant-Forschungszentrum „Bildung und Religion" der Universität Göttingen, das aus Mitteln der Exzellenzinitiative gefördert wird.

[2] Siehe hierzu Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam, hg., übers. und kommentiert von Reinhold Glei, Altenberge 1985 (CISC.SL 1), XIV.

[3] Siehe hierzu z. B. Joachim Wollasch, Cluny – „Licht der Welt": Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft, Zürich 1996, 225–316; Petri Venerabilis, Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem, ed. v. Yvonne Friedman, Turnhout 1985 (CChr.CM 58), VII.

[4] Siehe z. B. Einleitung von Friedman, Adversus Iudaeorum (wie Anm. 3), VII–XXV.

[5] Hierfür sei nur auf die wiederholte Bezeichnung der Juden als „Vieh", „Tiere" und „Schweine" verwiesen; so z. B. in Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem 5, 15–20.938–940, [ed. Friedman (wie Anm. 3), 125.151]. Vgl. hierzu die Ausführungen Friedmans ibid. VIII.

[6] Siehe zu den Anhängern des Petrus von Bruis Robert Ian Moore, Petrus von Bruis, in: TRE 26 (1996), 285–287.

begegnet als in seiner Schrift gegen die Juden. Reinhold Glei, der die ausgezeichnete zweisprachige lateinisch-deutsche Ausgabe der Schriften des Petrus zum Islam[7] besorgt hat, bemerkt: „Seit über 500 Jahren war die Auseinandersetzung mit der neuen Religion von Ignoranz und Polemik geprägt gewesen; Petrus war der erste im lateinischen Abendland, der eine einigermaßen sachliche und wissenschaftliche Haltung dem Islam gegenüber initiierte. In ‚Contra sectam' appelliert Petrus immer wieder an die Vernunft der Muslime; ganz unpolemisch sucht er mit Gründen die Unhaltbarkeit der islamischen Lehre zu erweisen."[8] In diesem Kontext spricht Glei vom „Konzept eines friedlichen Dialogs" bei Petrus.[9] Und auch James Kritzeck, der Autor der einschlägigen Studie „Peter the Venerable and Islam"[10] konstatiert: „A fundamental and genuine good will [...] pervades the whole of the refutation."[11] Die Liste solcher Urteile ließe sich fortsetzen.[12]

Der in einer Person vereinte Gegensatz zwischen der Polemik gegenüber den Juden und der Aufgeschlossenheit und Friedlichkeit gegenüber dem Islam verblüfft. Man ist versucht, nach Gründen für solch eine divergierende Ausrichtung zu fragen. Eine genauere Untersuchung von ‚Contra sectam Saracenorum' zeigt hingegen, dass diese Schrift keineswegs so friedlich und verständnisvoll ist und sich als gar nicht so anders erweist als die Schrift gegen die Juden. Die folgende Analyse soll dem Nachweis dienen, dass die Ausrichtung der Islamschrift des Petrus Venerabilis sich nicht grundlegend vom polemischen Tenor seiner Judenschrift unterscheidet.[13] Abschließend ist die Frage zu klären, wie es zu der so unterschiedlichen Bewertung seiner beiden Werke kommen kann.

Zunächst einige Grunddaten zur Person des Petrus Venerabilis sowie zum Entstehungsumfeld der Schrift ‚Contra sectam Saracenorum': Petrus wurde 1092 oder 1094 als Spross der Adelsfamilie de Montboissier in der Auvergne geboren.[14] Er kam als Oblate ins cluniazensische Priorat Sauxillanges (Auvergne), und fortan war seine

---

[7] Vgl. Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 1–302.

[8] Vgl. Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), XIII; XXVIII.

[9] Vgl. Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), IX.

[10] James Kritzeck, Peter the Venerable and Islam, Princeton 1964.

[11] Kritzeck, Peter the Venerable (wie Anm. 10), 196.

[12] Neidhart Bulst, Petrus Venerabilis, in: LMA 6 (1993), 1987 urteilt z. B., dass Petrus in ‚Contra sectam Saracenorum' „bei gleichzeitiger Zurückweisung der Lehren des Islams doch den Versuch einer Annäherung im Geist der Liebe und der Vernunft unternommen" habe.

[13] Anders als die Mehrzahl der Stimmen zur Haltung des Petrus gegenüber dem Islam bewerten auch Jean-Pierre Torrell/Denise Bouthillier (Hgg.), Pierre le Vénérable et sa vision du monde. Sa vie – son œuvre – l'homme et le demon, Leuven 1986, 78–82;180–187 und Dominique Iogna-Prat, Order & exclusion: Cluny and Christendom face heresy, Judaism, and Islam (1000–1150), Ithaca/N.Y. u. a. 2002, 332–357 die „pacific interpretation" sehr kritisch. Auch Ludwig Vones, Zwischen Kulturaustausch und religiöser Polemik. Von den Möglichkeiten und Grenzen christlich-muslimischer Verständigung zur Zeit des Petrus Venerabilis, in: Andreas Speer/Lydia Wegener (Hgg.), Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter, Berlin–New York 2006, 217–237 kommt in seiner Skizze zu den muslimisch-christlichen Beziehungen auf der iberischen Halbinsel zur Zeit des Petrus Venerabilis zu einer kritischen Einschätzung des angeblich bei Petrus wahrnehmbaren Verständigungswillens. Den inhaltlichen Ausführungen in ‚Contra sectam Saracenorum' widmet sich dieser Beitrag nur en passant.

[14] Siehe hierzu sowie zu den weiteren biographischen Angaben Torrell/Bouthillier (wie Anm. 13), 3–104; M. Hillebrandt, Petrus Venerabilis, in: RGG 6 (^{4}2003), 1173f.; Pius Engelbert, Petrus Venerabilis, in: LThK 8 (^{3}1999), 142.

Lebensgeschichte eng mit dem Kloster Cluny verbunden. Dort wurde er 1109 zum Mönch geweiht und im Jahre 1122 zum Abt gewählt. Dieses Amt hatte er bis zu seinem Tod im Jahre 1156 inne. Er gilt als letzter der großen Äbte Clunys[15] in einer Zeit, in der die Cluniazenser sowohl mit internen Konflikten als auch mit der Infragestellung durch die Zisterzienser als schließlich auch mit dem Papstschisma zwischen Innozenz II. und Anaklet II. zu kämpfen hatten. Die hohe Bedeutung seiner Amtszeit wird zudem durch die Weihe der als „Cluny III" bekannt gewordenen Klosterkirche im Jahre 1130 unterstrichen – seinerzeit die größte Kirche des Abendlandes.[16] Die bescheidenen Überreste der Kirche zeugen noch heute von ihrer einstigen Gewaltigkeit. Dass Petrus zu seiner Zeit eine bekannte Persönlichkeit des öffentlichen Lebens war, zeigen seine weitreichenden Kontakte, die durch seine umfangreiche Briefsammlung bezeugt werden: So stand er sowohl mit Bernhard von Clairvaux als auch mit Peter Abaelard in engem Austausch. Neben den Briefen hat er liturgische Texte, Klosterstatuten, das Werk ‚De miraculis', eine Verherrlichung des cluniazensischen Mönchtums, sowie die schon genannten Traktate gegen Häretiker, Juden und Muslime verfasst. Innerhalb dieser Traktate nimmt ‚Contra sectam Saracenorum' eine prominente Stellung ein.

Wenden wir uns dem Entstehungsumfeld dieser Schrift zu: Petrus hat das Werk vermutlich gegen Ende seines Lebens verfasst. Als spätester möglicher Datierungszeitpunkt hat sein Tod Ende des Jahres 1156 zu gelten.[17] Aus seiner Auseinandersetzung mit dem Islam war vorher schon das so genannte „Corpus Toletanum" hervorgegangen, eine von Petrus in Auftrag gegebene Übersetzung arabischer Schriften ins Lateinische, die auch die erste Übersetzung des Koran enthielt.[18] In der Einleitung zu ‚Contra sectam Saracenorum' referierte er ausdrücklich die Entstehungsgeschichte dieses Corpus,[19] dessen Abfassungszeitpunkt sich recht genau datieren lässt.[20] Denn das Corpus ist im Zusammenhang der Spanienreise des Petrus angefertigt worden, und diese Reise fällt in die Jahre 1142/43. Begleitend zu den Übersetzungen hatte Petrus selber die ‚Summa totius haeresis Saracenorum', eine kurze Zusammenstellung der muslimischen „Irrlehren", sowie die „Epistola de translatione sua" an Bernhard von Clairvaux verfasst. In der Summa wies Petrus auf die Notwendigkeit einer ausführlichen Widerlegung des Islam hin – für die

[15] Siehe hierzu Wollasch, Cluny (wie Anm. 3), 307–316; Bulst, Petrus (wie Anm. 12), 1986.

[16] Siehe hierzu Wollasch, Cluny (wie Anm. 3), 167–174.

[17] Siehe hierzu Iogna-Prat, Order & exclusion (wie Anm. 13), 343; Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), XXV; Petrus Venerabilis, Adversus Iudaeorum, ed. Friedman (wie Anm. 3), LXIII. Der genauere Abfassungszeitpunkt und das chronologische Verhältnis zu „Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem" sind jedoch umstritten. Siehe hierzu Friedman, Adversus Iudaeorum (wie Anm. 3), LVII–LXIII.

[18] Siehe zum „Corpus Toletanum" Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), XV–XIX.

[19] Contra sectam Saracenorum 17 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 54].

[20] Siehe hierzu James Kritzeck, Peter the Venerable and the Toledan Collection, in: Giles Constable/James Kritzeck (Hgg.), Petrus Venerabilis 1156–1956. Studies and Texts commemorating the eighth centenary of his death, Rom 1956, 181–183; Kritzeck, Peter the Venerable (wie Anm. 10), 10–14. 24–36; Petrus Venerabilis, Contra Saracenorum XVI [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 269].

wesentliche Grundlagen durch die Koranübersetzung geschaffen waren –,[21] und in der Epistola versuchte er, Bernhard zur Anfertigung einer solchen Widerlegung zu bewegen.[22] Bernhard ist auf diesen Wunsch des Petrus nicht eingegangen, und so ist Petrus dem Desiderat schließlich selber nachgekommen und hat sein Werk Contra sectam Saracenorum verfasst. Mit diesem Entstehungsrahmen ordnet sich der Text in das nähere zeitliche Umfeld des so genannten zweiten Kreuzzugs ein, dessen Scheitern in den Jahren 1147–1150 bei den abendländischen Christen hohe Wellen schlug.[23] Zwei Gründe sprechen dafür, den Abfassungszeitpunkt von ‚Contra sectam Sarracenorum' erst nach dem Kreuzzug und in unmittelbarer Nähe zum Lebensende des Petrus anzusetzen: Petrus bemerkt in diesem Werk selber, dass seit Anfertigung des Corpus Toletanum, also seit 1143, „einige Jahre" vergangen seien.[24] Macht schon diese Bemerkung eine Abfassung erst in den Jahren ab 1150 wahrscheinlich, so spricht vor allem die Bitte an Bernhard von Clairvaux, er möge das Werk in Angriff nehmen, für eine späte Datierung: Denn die Quellen bezeugen weder eine Reaktion Bernhards noch eine erneute Aufforderung durch Petrus. Es ist unwahrscheinlich, dass Petrus nach seiner Bitte dem bekanntlich vielbeschäftigten Bernhard nicht Zeit für das Werk gelassen hätte, und dass er die Anfertigung dieses Werks dann ohne Absprache selber übernommen hätte.[25] Bernhard ist im Jahr 1153 gestorben.[26] Sein Tod wäre für Petrus ein klarer Anlass gewesen, die Aufgabe an sich zu ziehen.

---

[21] Siehe Summa totius haeresis Saracenorum 18 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 20–22].

[22] Siehe Epistola de translatione sua 4–6 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 26–28].

[23] Siehe hierzu Jonathan Riley-Smith, Kreuzzüge, in: TRE 20 (1990), 3.

[24] „Ex quo ab aliquot annis lex Mahumetica [...] meo studio translata est"; Contra sectam Saracenorum 55 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 104]. Unter Verweis auf diese Zeitangabe datierte Damien van den Eynde, Les principaux voyages de Pierre le Vénérable, in: Benedictina 15 (1968), 93 das Werk schon um die Jahre 1148/1149: Die Formulierung „ab aliquot annis" sei zwar „quelque peu imprécis", dennoch gelte von diesen Worten: „ils s'entendent beaucoup mieux de six a sept ans que de douze à treize." Die Zeitangabe, die für sich genommen in der Tat wenig präzise ist, lässt sich durch die oben genannten Überlegungen präzisieren, gegen van den Eyndes frühe Datierung.

[25] Freilich ist in den Jahren nach 1143 eine gewisse Entfremdung zwischen Petrus und Bernhard zu verzeichnen: Bernhard ist weder auf Petrus' Bitte um das Werk gegen die Muslime eingegangen noch auf das umfassendere Angebot zum monastischen Zusammenwirken der beiden herausragenden Reformbenediktiner – beide Aspekte sind in Petrus' Brief 111 enthalten, einem Schreiben, das in seiner hinteren Partie weitreichende Parallelen mit der ‚Epistola de translatione sua' und der ‚Summa totius haeresis Saracenorum' aufweist und wohl in zeitlicher Nähe zu diesen Werken entstanden ist. Siehe zu den Parallelen Giles Constable (Hg.), The letters of Peter the Venerable, Cambridge (Mass.) 1967, Bd. 2, 275–284, zu Brief nr. 111 insgesamt Gillian R. Knight, The correspondence between Peter the Venerable and Bernard of Clairvaux. A semantic and structural analysis, Aldershot 2002, 101–153. Dennoch ist damit zu rechnen, dass Petrus Bernhard zu Lebzeiten nicht einfach übergangen hätte – ungeachtet vorfindlicher Spannungen in ihrer Beziehung (Siehe zu diesen Spannungen Ambrogio M. Piazzoni, Un falso problema storiografica. Note a proposito della „amicizia" tra Pietro il Venerabile di Cluny e Bernardo di Clairvaux, in: Bullettino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano 89 (1980–1981), 443–487.

[26] Siehe hierzu Peter Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers, Darmstadt 1998, 359–362.

Zum Inhalt: Das Werk hat einen – wie Petrus selber anmerkt[27] – sehr ausführlichen Prolog, in welchem der Autor sein Schreiben gegen den Islam vor einem innerchristlichen Publikum rechtfertigt. Nach dieser Vorrede wendet Petrus sich an die Muslime selber und widerlegt ihre „Irrlehre" in zwei Büchern.

Petrus spricht also mit der Redesituation, die er entwirft, nacheinander zwei unterschiedliche Zuhörergruppen an. Damit ist an erster Stelle die Frage nach den Adressaten aufgeworfen. Um diese Frage genauer zu klären, empfiehlt es sich, zwischen den „imaginierten" und den „intendierten" Adressaten zu unterscheiden:[28] Die „imaginierten" Adressaten, also die in der Redeszene angesprochenen Zuhörer, sind offensichtlich zuerst Christen, vor denen Petrus seine folgenden Ausführungen rechtfertigt, sodann Muslime, die Petrus von der Verkehrtheit ihres Glaubens überzeugen will. Im Blick auf die „intendierten Adressaten", also die Zuhörer, die Petrus jenseits der Redeszene, mit dem Werk als solchem ansprechen will, stellt sich die Frage: Beabsichtigt Petrus tatsächlich, Muslime zu erreichen, nachdem er sein Schreiben im innerchristlichen Kontext begründet hat? Oder will er allein seine Mitchristen ansprechen und ihnen zunächst die Notwendigkeit vor Augen halten, gegen den Islam zu schreiben, um sodann die angezeigte Widerlegung zu präsentieren? Die letztgenannte Möglichkeit bietet die naheliegendere Antwort auf die Frage nach den intendierten Adressaten. Petrus ist sich sehr wohl dessen bewusst gewesen, dass sein Werk primär im lateinischsprachigen, christlichen Bereich gelesen würde, wie er zum Ende des Prologs hin in folgenden Worten erkennen lässt:

> „Wenn also die Schrift, um die es geht, zufällig entweder keine Übersetzer fände oder, übersetzt, nichts nützte, so hat doch wenigstens das christliche ‚Waffenarsenal' Waffen auch gegen diese Feinde, mit denen man sich verteidigen oder, wenn es einmal zum Kampf kommen sollte, die Feinde vernichten kann."[29]

Allerdings lässt dieses Zitat zugleich das Ansinnen des Petrus erkennen, dass seine Rede an die Muslime ins Arabische übersetzt würde. Dieser Sachverhalt spricht dafür, die Frage nach den intendierten Adressaten nicht vorschnell einseitig zu lösen. Kurz vor den eben zitierten Worten äußert Petrus im Prolog:

> „Wahrhaftig, man wird doch, was aufgeschrieben ist, in ihre Sprache übertragen können, man wird doch die christliche Wahrheit in arabische Worte oder beliebige andere fassen können, wie auch diese gottlose Irrlehre auf mein Betreiben hin den Lateinern zur Kenntnis gebracht werden konnte! So wird ein lateinisches Werk, das in eine fremde Sprache übersetzt ist, vielleicht Leuten nützen, die die lebensspendende Gnade für Gott gewinnen will."[30]

---

[27] Contra sectam Saracenorum 22 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 60].

[28] Siehe zu dieser terminologischen Unterscheidung Geoffrey D. Dunn, Tertullian's Adversus Iudaeos. A rhetorical analysis, Washington 2008, 40–43.

[29] „Si quod forte haec de qua agitur scriptura aut interpretes non habuerit aut translata non profuerit, habebit saltem Christianum armarium etiam adversus hos hostes arma, quibus aut se muniat aut quibus, si forte ad certamen ventum fuerit, inimicos confodiat." Contra sectam Saracenorum 20 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2) 56].

[30] „Poterit, inquam, quod scriptum fuerit in eorum linguam transferri, poterit Christiana veritas in litteras Arabicas vel quaslibet alias commutari, sicut potuit nefandus error ad Latinorum notitiam meo studio transmigrare. Sic Latinum opus in peregrinam linguam translatum proderit forsitan aliquibus, quos ductrix ad vitam gratia deo lucrari voluerit." Contra sectam Saracenorum 19 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 56].

Es erscheint also durchaus plausibel, dass Petrus mit einer Übersetzung seines Werkes ins Arabische gerechnet hat – die Koranübersetzung ins Lateinische hat ja auch tatsächlich stattgefunden –, und dass er bezweckt hat, auf diesem Weg auch Muslime zu erreichen. Seinen Ausführungen nach zu schließen hat Petrus, der die Koranübersetzung ins Lateinische veranlasst hatte, jedoch eine Übersetzung seiner Schrift ins Arabische nicht in Auftrag gegeben. Und de facto wissen wir nichts von solch einer Übersetzung.[31] Vor allem aber zeigt sich Petrus selber skeptisch gegenüber dem möglichen Nutzen seiner Schrift für Muslime: Laut seiner eigenen Aussage würde das Werk, ins Arabische übersetzt, nur „vielleicht Leuten nützen, die die lebensspendende Gnade für Gott gewinnen will." – Hinter den Nutzen seiner Schrift im christlichen Bereich setzt Petrus kein „vielleicht": Er ist überzeugt davon, dem christlichen „Waffenarsenal"[32] einen Dienst zu leisten.[33] Dieser erste Hinweis auf die wenig friedliche Haltung des Petrus wird sich in der weiteren Werkanalyse verdichten. Der Kontrast zwischen der Überzeugung vom innerchristlichen Nutzen der Schrift und der Skepsis gegenüber ihrem Wert für Muslime wird noch deutlicher, wenn man eine parallele Aussage aus der ‚Epistola de translatione sua' heranzieht, in der Petrus ja darum bemüht ist, Bernhard von Clairvaux zur Erarbeitung eben des Werkes zu bewegen, das er später mit ‚Contra sectam Saracenorum' selber verfasst hat:

> „Denn wenn es [das Werk] auch den Verdammten selbst nichts nützen kann, wie ich glaube, so würde doch eine angemessene Erwiderung, wie es sie ja für die anderen Häresien gibt, auch im Falle dieser Seuche dem ‚Waffenarsenal' der christlichen Apologetik wohl anstehen. … Wenn aber diese verirrten Menschen schon nicht bekehrt werden können, so muss man doch wenigstens für die schwachen Mitglieder der Kirche, die sich schon durch geringfügige Argumente verführen oder insgeheim zum Abfall bringen lassen, wachsam Sorge tragen; ein Gelehrter oder ein Lehrer, der sich eifrig um die Sache der Gerechtigkeit bemüht, darf das nicht vernachlässigen."[34]

Hier gesteht Petrus offen, dass er nicht an den Nutzen der Schrift für Muslime glaubt, dass er sie jedoch als Belehrung der Christen für notwendig hält. Der weniger explizite Ton in ‚Contra sectam Saracenorum' ließe sich dadurch erklären, dass Petrus sich seit der Abfassung des Briefes weiterentwickelt und eine mildere Haltung zum Islam eingenommen hat – so die These von Verfechtern eines islamfreundlichen

---

[31] Siehe hierzu Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), XXVIII. 269.

[32] Siehe zu Petrus' militärischem Vokabular, das sich auch in der aggressiven Sprache des Prologs zu Koranübersetzung widerspiegelt, den Robert von Ketton anfertigte: José Martínez Gázquez, El lenguaje de la violencia en el prólogo de la traducción latina del Corán impulsada por Pedro el Venerable, in: Cahiers d'études hispaniques médiévales 28 (2005), 243–252.

[33] Konkret wäre hier in erster Linie an die christliche Minderheit in den von Christen gerade wieder eroberten, mehrheitlich muslimischen Gebieten Nordspaniens zu denken, siehe hierzu Gabriella Braga, Le prefazioni alle traduzioni dall'arabo nella Spagna del XII secolo. La valle dell' Ebro, in: Biancamaria Scarcia Amoretti (Hg.), La diffusione delle scienze islamiche nel medio evo europeo. Convegno internazionale, Roma, 2–4 ottobre 1984, Rom 1987, 330–333.

[34] „Nam licet hoc perditis illis ut aestimo prodesse non possit, responsionem tamen condignam sicut contra alias haereses, ita et contra hanc pestem Christianum armarium habere deceret. […] Quod si hinc errantes converti non possunt, saltem infirmis ecclesiae, qui scandalizari vel occulte moveri levibus etiam ex causis solent, consulere et providere, doctus vel doctor si zelum habet iustitiae non debet negligere." Epistola de translatione sua 4f. [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 26–28].

Petrusbildes.[35] ‚Contra sectam Saracenorum' enthält hingegen genug Anzeichen, die gegen solch eine Entwicklung sprechen. Auf sie stößt man, wenn man der Zielsetzung des Werkes näher auf den Grund geht.[36] Welche Absicht verfolgt Petrus mit seinem Werk? Auf diese Frage hin wird man in Beträgen zu Contra sectam Saracenorum häufig auf folgende Textpassagen am Beginn von Buch I verwiesen:[37]

> „Es erscheint verwunderlich – und das ist es vielleicht auch –, … dass ich Menschen, die ich niemals gesehen habe und die ich vielleicht auch nie sehen werde, mit Worten angreife. Ich greife euch an, wahrlich, aber nicht, wie es die Unsrigen oft tun, mit Waffen, sondern mit Worten, nicht mit Gewalt, sondern mit der Vernunft, nicht mit Hass, sondern mit Liebe – mit einer Liebe freilich, die so ist, wie sie unter Verehrern Christi und von Christus Abgewandten herrschen sollte."[38]

Und in einer anderen Passage:

> „Ich lade euch ein zum Heil, nicht zu einem, das vorübergeht, sondern das bleibt, nicht zu einem, das mit einem kurzen Leben endet, sondern das bis ins ewige Leben andauert."[39]

Die Absichtsangabe des Petrus, er wolle „non armis sed verbis, non vi sed ratione, non odio sed amore" vorgehen, klingt, so sehr sie natürlich topisch ist, zur Zeit der Kreuzzüge in der Tat bemerkenswert. In Verbindung mit der Rede von der „Einladung zum Heil" könnte sie ein offenes, konziliantes Gespräch mit den Muslimen erwarten lassen, wie es Reinhold Gleis Hinweis auf das „Konzept eines friedlichen Dialogs" bei Petrus Venerabilis ja auch suggeriert. Für eine angemessene Interpretation ist es jedoch unabdingbar, diese Formulierungen im Zusammenhang des gesamten Werkes zu sehen.

Will man die Intention ergründen, die Petrus mit seiner Schrift insgesamt verfolgt, so ist es doch wohl angezeigt, den Prolog als hermeneutischen Schlüssel zu nehmen und die Aussagen am Beginn von Buch I in dessen Kontext zu verstehen. Im Prolog äußert sich Petrus nun in aller Deutlichkeit. Gleich zu Anfang ruft er den Heiligen Geist in folgender Absicht an:

> „Im Begriffe, gegen die gottlose Irrlehre des ruchlosen Muhammad zu schreiben, rufe ich zuerst und vor allem den allmächtigen Geist Gottes an, damit er, der noch niemals einen im Stich ließ, der gegen seine Feinde und die seiner Kirche schrieb, auch mich nicht im Stich lässt, wenn ich nun gegen die schlimmsten Widersacher beider zu schreiben mich anschicke."[40]

---

[35] Siehe z. B. Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), XXVIII; Kritzeck, Peter the Venerable (wie Anm. 10), 116; 197f.

[36] Diese Anzeichen fallen auch dann ins Auge, wenn man Petrus zubilligt, er habe neben seinen Mitchristen wirklich Muslime ansprechen wollen.

[37] Siehe z. B. Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), IX; XXVI–XXVIII; Kritzeck, Peter the Venerable (wie Anm. 10), 161; 199; Wollasch, Cluny (wie Anm. 3), 316.

[38] Contra sectam Saracenorum 24: „Mirum videtur et fortassis etiam est, quod … quos numquam vidi, quos numquam forte visurus sum, loquendo aggredior. Aggredior inquam vos, non, ut nostri saepe faciunt, armis sed verbis, non vi sed ratione, non odio sed amore. Amore tamen tali, qualis inter Christicolas et a Christo aversos esse debet." [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 62].

[39] Contra sectam Saracenorum 27: „Invito vos ad salutem, non quae transit, sed quae permanet, non quae finitur cum vita brevi, sed quae permanet in vitam aeternam." [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 66].

[40] Contra sectam Saracenorum 1: „Contra sectam nefariam nefandi Mahumeti acturus in primis omnipotentem spiritum dei invoco, ut, qui nulli umquam adversus hostes suos et ecclesiae suae agenti defuit, nihil quoque contra pessimos utriusque adversarios agere disponenti non desit." [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 30].

Der Geist soll ihm zur Seite stehen wie all denen, die gegen falsche Lehren das Wort erhoben. Petrus stellt sich in die Tradition der „Kirchenväter“[41] und verweist auf ihr Handeln:

> Sie „haben [...] mit Briefen, Büchern und verschiedenen schlagkräftigen Abhandlungen die ‚Lügenmäuler‘ gestopft, und ‚alle Erhebung‘ des Satans, – so Paulus –, ‚die sich auftürmt gegen die Erkenntnis Gottes‘, konnten sie zu Boden schlagen, mit Füßen treten und vernichten, denn durch sie sprach der Geist Gottes.“[42]

Petrus charakterisiert die Lehre Mohammeds als schlimmsten Feind Gottes und der Kirche und schickt sich an, sie kraft des Geistes mundtot zu machen und zu vernichten. Das klingt wenig nach friedlichem Dialog und stellt sein Ansinnen, die Muslime „nicht [...] mit Waffen, sondern mit Worten, nicht mit Gewalt, sondern mit der Vernunft, nicht mit Hass, sondern mit Liebe“ anzugreifen, in ein besonderes Licht. Man wird Petrus' „Einladung zum Heil“ den Ernst gar nicht absprechen. Aber diese Einladung bedeutet für ihn eben nicht offenen Austausch, Hören auf die Eingeladenen, sondern apriorische – und schroffe – Widerlegung. Die Muslime werden nur angesprochen, um sich die Wahrheit des christlichen Glaubens vor Augen halten zu lassen. Wer sich von dieser „Liebe“ besiegen lässt, ist eingeladen zum Heil. In diesem Sinne versteht Petrus auch sein Werk „Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem“ durchaus als Ruf an die Juden zur Konversion, und damit zum Heil im christlichen Glauben. Dieses Selbstverständnis geht aus dem Prolog des Werks gegen die Juden deutlich hervor. Dort sagt Petrus:

> „Kommt wieder zu Verstand, kommt doch nun endlich wieder zu Verstand, nehmt es, wie der andere Prophet zu euch sagt, zu Herzen, o ihr Abtrünnigen. Nehmt es euch wenigstens jetzt zu Herzen, da ihr gemäß dem gerechten Urteil des Höchsten nicht nur die himmlische Gnade, sondern auch den irdischen Ruhm verloren habt, den allein ihr immer geliebt habt. [...] Wenn ihr anstrebt, euch zu bekehren, lasst euch nicht davon abschrecken, dass ihr Christus getötet habt. Denn er ist nicht begierig, seinen Tod zu rächen, wenn die Bekehrung eures Lebenswandels folgt. [...] Glaubt eurem Gesetz, nicht einem fremden, glaubt den Propheten, nicht fremden, sondern euren eigenen, glaubt den Schriften, nicht fremden, sondern den eigenen.“[43]

Diese offenkundige Einladung zum Heil hindert Petrus nicht, in der harschen Weise auf die Juden einzureden und an der Möglichkeit zu zweifeln, sie zu bekehren. Auch vor diesem Hintergrund steht die vermeintliche Öffnung des Petrus gegenüber dem Islam infrage. Um ihm doch eine aufgeschlossenere Haltung gegenüber den Muslimen zu attestieren, könnte man versuchen, in ‚Contra sectam Saracenorum‘ den

---

[41] Siehe Contra sectam Saracenorum 2 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 30].

[42] Contra sectam Saracenorum 2: „Epistolis, [...] libris, [...] diversis ac robustis tractatibus obstruxerunt ‚os loquentium iniqua‘ et ‚omnem‘ – iuxta apostolum – Satanae ‚altitudinem extollentem se adversus scientiam dei‘ loquente per eos spiritu dei prostraverunt, calcaverunt, destruxerunt.“ [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 32].

[43] „Resipiscite, resipiscite nunc tandem, redite, ut ait alter propheta vobis, o praevaricatos ad cor. Redite ad cor nunc saltem, quando iusto Altissimi iudicio, non solum a caelesti, sed etiam a terrena, quam solam semper amastis, Gloria excidistis. [...] Si converti disponitis, non terreamini quia occidistis. Non est ille [Christus] avidus ulciscendae mortis suae, si secuta fuerit correctio conversionis vestrae. [...] Credite legi vestrae, non alienae, credite prophetis, non alienis sed vestris, credite scripturis, non alienis sed propriis.“ Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem, Prolog, 31–58 [Petrus Venerabilis, Adversus Iudaeorum, ed. Friedman (wie Anm. 3), 1f.] (dt. Übersetzung vom Autor).

Prolog vom restlichen Werk abzusetzen: Der eigentliche Beginn der Schrift sei Buch I. Dort wende Petrus sich in friedlicher Intention an die Muslime, und der Prolog habe lediglich die Funktion, diesen Dialog vor weniger friedliebenden Christen zu rechtfertigen.[44] Aber eine solche Interpretation würde nicht nur die Kohärenz des Werkes infrage stellen, indem die Muslime dann im Prolog mundtot gemacht und im Hauptteil dann respektvoll angesprochen würden. Diese Deutung lässt sich auch anhand der Vorgehensweise des Petrus in den Büchern I und II selbst widerlegen.

Petrus legt in Buch I zunächst dar, warum er zur Liebe zu den Muslimen, aus der sich seine Einladung zum Heil speist, verpflichtet ist,[45] und ruft die Muslime zum Vernunftgebrauch auf.[46] Die Berufung auf die Vernunft dient aber keineswegs dazu, vernunftorientierten Argumenten der Muslime Raum zu lassen. Die Muslime sollen vielmehr der argumentativen Widerlegung ihrer Glaubensgrundlagen durch Petrus friedlich ihr Ohr schenken. Die Formulierung „non vi, sed ratione" entpuppt sich also als Aufforderung des Petrus an die Muslime, mit der er sie wehrlos macht. Das zeigt sich insbesondere an der Art, in der er auf den Koran Bezug nimmt.

Die einzigen Mohammed zugeschriebenen Aussagen, mit denen Petrus sich intensiver auseinandersetzt, sind die wohl bewusst wegen ihrer plakativen Vernunftverweigerung zitierten – und sinnentstellend übersetzten[47] – Koranpassagen:

> „ ‚Wenn jemand', sagt jener [Muhammad] und lässt dabei Gott zu sich sprechen, ‚mit dir diskutieren will, dann sag, du habest dein Antlitz und die, die ihm folgen, Gott zugewendet, wodurch sowohl die Kenner der Gesetze als auch die Ungebildeten dem guten Gesetz folgen werden. Wenn aber nicht, so ist es deine einzige Aufgabe, meine Vorschriften den Völkern zu offenbaren'. Ebenso: ‚Wenn jemand mit dir ein Streitgespräch über das Gesetz anfangen will, dann sprich über ihn den Bannfluch und drohe ihm nur mit dem Zorn Gottes gegen solche Menschen'. Und wiederum: ‚Streitet nicht mit den Schriftbesitzern! Denn Mord ist besser als Streit'."[48]

Der Inhalt des Koran kommt – ganz abgesehen von seiner Verfälschung – also nur insofern in den Blick, als er die Reserve der Muslime gegen vernünftige Argumente und ihren Hang zur Gewaltanwendung illustrieren soll. Die Ausführungen des Petrus erwecken insgesamt nicht den Eindruck, dass er sich inhaltlich näher mit dem Koran oder den Muslimen auseinandergesetzt hat.[49] Da die Spanienreise den Zeitpunkt darstellt, zu dem Petrus das Übersetzungswerk in Auftrag gab, scheint sein Schrifttum zum Islam zumindest in Verbindung zu stehen mit dem konkreten Kontakt zur muslimischen Welt, der in Spanien ja gegeben war. Weitreichende inhaltliche

---

[44] So z.B Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), XXIV–XXVIII; 251.

[45] Siehe Contra sectam Saracenorum 24–27 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 62–66].

[46] Siehe Contra sectam Saracenorum 28–34 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 66–76].

[47] Siehe hierzu Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 272–274.

[48] Contra sectam Saracenorum 35: „‚Si quis', ait ille deum sibi introducens loquentem, ‚tecum disceptare voluerit, dic te faciem tuam eiusque sequaces ad deum convertisse, quod agendo tam legum scientes quam illitterati bonam legem sequentur. Sin autem, tuum est mea praecepta gentibus solummode patefacere.' Item: ‚Si quis tecum de lege certamen inire voluerit, dic ei anathema et iram dei talibus solummodo comminare.' Et iterum: ‚Nolite disputare cum legem habentibus. Melior est enim caedes quam lis.'" [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 76–78].

[49] Siehe hierzu auch Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), XVII.

Kenntnisse über die Muslime und ihren Glauben hat Petrus dabei aber, seinen Werken nach zu schließen, nicht erworben.[50] Man kann darüber spekulieren, ob die mangelnde Kenntnis und Fremdheit des Islam, wie so oft, gerade eine wesentliche Ursache für die vorurteilsbeladene Haltung gegenüber den Muslimen war. Für die Argumentation in ‚Contra sectam Saracenorum' wäre ein tieferes Eindringen in ihre Glaubensvorstellungen jedenfalls nur hinderlich gewesen.

Petrus entgegnet auf die zitierten Koranpassagen:

> „Was sind das, frage ich, für Worte? Was sind das für Befehle? Soll also der vernünftige Geist in dem Maße unter eselhafter Dummheit begraben werden, dass er nach Art jenes blöden Tieres alle beliebigen Lasten ..., die ihm auferlegt werden, geduldig trägt und nicht wagt, darüber nachzudenken, zu erforschen, ob sie gut oder schlecht sind? ... Das Vieh widerspricht niemandem, der ihm befiehlt, weil es keinen Verstand hat; der Verstand des Menschen aber würde im Widerspruch zu seinem eigenen vernünftigen Urteil gehorchen. ... wem es aber von Natur aus möglich ist, zwischen gut und böse, wahr und falsch zu unterscheiden, und wer trotzdem dem gehorcht, was er als verdammungswürdig erkannt hat, ist verächtlicher als Vieh."[51]

Der Tenor dieses Urteils ist deutlich: Die Vernunft würde den Muslimen anraten, sich den Koranpassagen zu widersetzen. Indem sie dennoch dem Koran gehorchen, verweigern sie sich der ratio, die sie als Menschen wesenhaft auszeichnet – und stellen sich damit auf die Stufe von Tieren. Vor diesem Hintergrund ruft Petrus Venerabilis die Muslime zum Hören auf die Widerlegung ihrer Glaubensgrundlagen auf.[52] Vernünftige Argumente der Muslime, mit denen Petrus sich auseinanderzusetzen hätte, werden nicht genannt, ihre Einwände werden immer wieder als vernunftwidrig gekennzeichnet.[53]

Nachdem Petrus die Muslime ausführlich auf die Notwendigkeit hingewiesen hat, seinen Ausführungen Gehör zu schenken, belegt er im Rest von Buch I die Wahrheit und göttliche Herkunft der christlichen Schrift – zu Lasten der Wahrheit des Koran: Er kennzeichnet die muslimische Vorstellung, die Schrift der Christen sei eine Verfälschung der Wahrheit, als vernunftwidrig und unhaltbar; zugleich belegt er, dass die christliche Bibel vielmehr von Gott offenbart worden sei, und dass Mohammed sie im Koran nur verfälscht habe.[54] Auf dieser Grundlage widerlegt er in Buch II

---

[50] Siehe zur Illustration hierfür z. B. Petrus' Selbstbeschreibung gegenüber den Muslimen in Contra sectam Saracenorum 24 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 62] als ein „homo a vobis loco remotissimus, lingua diversus, professione seiunctus, moribus vitaque alienus" – als einer, der seine imaginären Gesprächspartner „numquam vidi, [...] numquam forte visurus sum".

[51] Contra sectam Saracenorum 36: „Quae sunt, quaeso, huiusmodi verba? Quae sunt huiusmodi mandata? Ergone rationalis animus in tantum asinina stoliditate sepelietur, ut more bruti animalis illius quaelibet [...] onera sibi imposita patienter ferat, disceptare de his non audeat, inquirere utrum bona an mala, utrum utilia an noxia sint, non praesumat? [...] Non conradicit cuiuslibet imperio pecus, quia caret rationali animo, et acquiescit rationalis animus contradicente rationis iudicio. [...] cui inter bonum et malum, inter verum ac falsum discernere naturale est, his etiam, quae damnada iudicat, vilior pecude factus oboedit." [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 78–80].

[52] Siehe Contra sectam Saracenorum 36–54 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 78–104].

[53] Siehe z. B. Contra sectam Saracenorum 62 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 114].

[54] Siehe Contra sectam Saracenorum 55–88 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 104–148].

die göttliche Sendung Mohammeds bzw. untergräbt dessen Wirken als Prophet und bezichtigt zugleich den Koran der Lüge.[55] Damit hat er, aus seiner Perspektive, dem muslimischen Glauben die wesentlichen Grundlagen, ihren Propheten und ihre Schrift, entzogen: In seinen Augen hat er, wie es vom Prolog her nicht anders zu erwarten war, „die ‚Lügenmäuler' gestopft" und die Muslime verbal „vernichtet".

Es ist ungewiss, ob das Werk in der vorliegenden Überlieferung unvollständig erhalten ist, unvollendet geblieben ist oder von Petrus mit dem Ende des uns bekannten Textbestandes abgeschlossen wurde.[56] In der Tat trägt das Textende in Buch II keine klaren Hinweise auf einen Abschluss.[57] Allerdings ist nach den vorliegenden Ausführungen die Argumentation zu einem Punkt gekommen, an dem die Intention, die am Beginn des Werkes zu erkennen war, erfüllt ist. Es ist schwer vorstellbar, dass Petrus sich inhaltlich noch weiter mit dem Islam auseinandersetzen sollte, nachdem er ihm die Glaubensgrundlagen entzogen hat. Auch erscheint eine weitere Darlegung christlicher Lehren müßig, nachdem ihre Wahrheit für Petrus feststeht. Es ist also gut möglich, dass er sein Werk mit dem bekannten Textbestand abgeschlossen hat.[58]

Überblickt man das Vorgehen des Petrus gegen die Muslime im Prolog wie in den zwei Büchern von ‚Contra sectam Saracenorum', so wird man schwerlich von einem „friedlichem Dialog" sprechen können. Es stellt sich freilich die Frage, was „friedlicher Dialog" für die Zeit des Petrus Venerabilis überhaupt bedeutet haben kann und inwiefern man für das 11./12. Jahrhundert von so etwas wie „interreligiösem Dialog" sprechen kann. Immer wieder wurde Petrus zugute gehalten, dass er immerhin ein Gespräch auf Grundlage der Vernunft angestrebt habe.[59] Um der Frage nach Dialog und Vernunftgebrauch mehr historisches Profil zu verleihen, lohnt es sich, ein anderes literarisches Beispiel „interreligiöser" Auseinandersetzung aus der Zeit heranzuziehen: Die „Disputatio Iudaei et Christiani" des Gilbert Crispin. Gilbert war Abt von Westminster, Vertrauter Anselms von Canterbury, und verfasste sein Werk gegen Ende des 11. Jahrhunderts.[60] Diese Schrift ist also noch etwa ein halbes Jahrhundert früher als die des Petrus Venerabilis verfasst, steht aber auch schon im

---

[55] Siehe Contra sectam Saracenorum 89–154 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 150–224].

[56] Siehe hierzu Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), XXI–XXVI.

[57] Das Werk endet mit den Worten: „Sed ut ex praemissis colligitur, nihil prorsus propheticum dixisse vel scripsisse legitur. Non est igitur propheta." Contra sectam Saracenorum 154 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 224].

[58] Reinhold Glei ist hingegen überzeugt, dass das Werk „ursprünglich einen wesentlich größeren Umfang haben sollte, dass aber Petrus durch seinen Tod daran gehindert wurde, mehr als die notwendigen Präliminarien und den ersten Hauptpunkt der Widerlegung zu vollenden." Zit. Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), XXVI. Dafür dass Petrus ein umfangreicheres Werk geplant haben sollte, könnten grundsätzlich die Capitula sprechen, die Petrus von Poitiers, der Sekretär des Petrus Venerabilis anfertigte: Dieser Inhaltsentwurf umfasst vier Bücher. Siehe zur Edition der Capitula Kritzeck, Peter the Venerable (wie Anm. 10), 217–219. Wie die vorhandenen Ausführungen in Contra sectam Saracenorum zeigen, hält Petrus Venerabilis sich an diese Capitula aber gerade nicht.

[59] Siehe z. B. Bulst, Petrus (wie Anm. 12), 1987.

[60] Siehe zu diesem Werk Gilbert Crispin, Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden, übers. und eingel. von Karl Werner Wilhelm/Gerhard Wilhelmi, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 9–15.

zeitlichen Umfeld der Kreuzzugsbewegung. In der Disputatio unterhalten sich ein Jude und ein Christ über ihren Glauben. Dem Prolog zufolge gehen die Aufzeichnungen auf ein reales Gespräch zwischen Gilbert und einem Juden zurück.[61] Interessant ist nun, welche Rolle die Vernunft in diesem Dialog einnimmt. Zur Illustration sei folgende Passage am Beginn des Dialogs zitiert:

> „Jude: Weil die Christen sagen, dass du gebildet und redegewandt bist, möchte ich dich bitten, dass du mit mir Geduld hast und mir unvoreingenommen begegnest. Aus welchem vernünftigen Grund und welchem für uns verbindlichen Schriftzeugnis beschuldigt ihr die Juden, dass wir das Gesetz, das von Gott gegeben ist, einhalten und Mose als Gesetzgeber streng Folge leisten? Wenn nämlich das Gesetz gut und von Gott gegeben ist, muss es eingehalten werden. [...]
>
> Christ: Gewiss ist es vernünftig, dass du alle diese Forderungen stellst, auch ist es angemessen, dass sie alle beachtet werden. Umgekehrt fordere ich ebenso von dir, dass du mit mir Geduld hast. Denn nur dann, wenn die Art und Weise unserer Auseinandersetzung so verläuft, dass du akzeptierst, was auch immer der Inhalt einer Seite in deinem Gesetz bezeugt oder durch einen Vernunftgrund so klar untermauert wird, dass er von dir durch keinen besseren widerlegt werden kann, bin ich bereit, mit dir über diese Dinge zu verhandeln und die Diskussion anzufangen, wo du willst."[62]

Zu Gesprächsbeginn bittet hier also der Jude den Christen, Geduld mit ihm zu haben, und verweist ihn auf Vernunft und Schriftzeugnis, „ratio" und „auctoritas", als Grundlagen der Auseinandersetzung. Auf dieser Basis tritt er den Anschuldigungen gegen die Juden entgegen. Der Christ bewertet in seiner Antwort die Gesprächsvorgaben des Juden insgesamt als „vernünftig" (rationabiliter), erwidert die Aufforderung zur Geduld, und bestätigt, dass auch für ihn das Gesetz des Juden und die Vernunft, „lex" und „ratio" die grundlegenden Kriterien der Auseinandersetzung darstellen. Das Gespräch wird also durch eine Einigung über die gemeinsamen Gesprächsgrundlagen eingeleitet: Geduld, Schriftzeugnis und Vernunft. Im weiteren Verlauf des Diskurses zeigt sich schnell: Der Christ führt dem Juden vor Augen, dass das Schriftverständnis der Christen die besseren Vernunftargumente auf seiner Seite hat.[63] Die Gesprächsanteile des Christen überwiegen, die Argumente des Juden werden einer nach dem anderen widerlegt, und auch wenn er nicht zum christlichen Glauben konvertiert, so wird dem Leser deutlich suggeriert, dass die Konversion des Juden die einzig richtige Entscheidung wäre.[64] Wie bei Petrus Venerabilis erweist die

---

[61] Siehe Gilbert Crispin, Disputatio Iudaei et Christiani, Prolog [ed. Wilhelm/Wilhelmi (wie Anm. 60), 32–34].

[62] „Iudaeus: Quia christiani te dicunt litteris eruditum et facultate dicendi expeditum, vellem ut toleranti animo mecum agas. Qua ope rationis et quo auctoritatis testimonio iudaeos culpatis, quia legem a deo datam observamus et Moysi legislatori obsecundamus? Si enim lex bona et a deo data est, observanda est. [...] Christianus: Rationabiliter satis haec omnia requiris tu, et ea omnia quaeri convenit. Sed a te vice pari requiro, ut mecum animo patienti agas. Nam si modus altercationis nostrae is habeatur, ut concedas quicquid legis tuae pagina testatur vel ratione tam evidenti astruitur, ut a te nulla evidentiori refutetur, praesto sum, ut de his tecum agam et undecumque volueris." Gilbert Crispin, Disputatio Iudaei et Christiani I [ed. Wilhelm/Wilhelmi (wie Anm. 60), 34–36].

[63] Siehe Gilbert Crispin, Disputatio Iudaei et Christiani I–VII [ed. Wilhelm/Wilhelmi (wie Anm. 60), 34–116].

[64] Siehe hierzu insbesondere Gilbert Crispin, Disputatio Iudaei et Christiani, Prolog [ed. Wilhelm/Wilhelmi (wie Anm. 60), 34].

Vernunft die Wahrheit des christlichen Glaubens. Dennoch greift Gilbert Crispin in sehr differenter Weise auf die Vernunft zurück als Petrus.

Was zeigt uns der Vergleich „interreligiöser Interaktion" bei Petrus und Gilbert? Zunächst einmal, dass die Argumentation mit der Vernunft als solche in zeitgenössischen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Andersgläubigen keine Besonderheit ist. In dieser Zeit des intellektuellen Aufbruchs, in welcher die Verhältnisbestimmung zwischen auctoritas und ratio ins Zentrum des Interesses rückt,[65] ist die Berufung auf die Vernunft im Disput mit Nichtchristen sehr verbreitet – auf eine christliche Vernunft, die sich früher oder später immer als siegreich erweist.[66]

Die deutlichen Differenzen zwischen Gilbert und Petrus treten zutage, wenn man den Blick genauer auf die Rolle der Vernunft in der Auseinandersetzung lenkt: Petrus nimmt die Vernunft allein für sich und seine christliche Position in Anspruch und spricht sie den Muslimen ab. Muslimische Einwände werden nur zitiert, um ad absurdum geführt und verhöhnt zu werden. Petrus verweist die Muslime allein aus dem Grund auf ihre Vernunft, weil sie ihre Unvernunft ablegen, den Argumenten der Gegenseite Gehör schenken und sich überzeugen lassen sollen. Die Vernunft wird hier zur „Waffe [...], um andere zum eigenen Glauben zu zwingen."[67] Gilbert hingegen bewertet durchaus auch die Argumente des jüdischen Gesprächspartners als vernünftig. Auf Grundlage der ratio findet ein Gedankenaustausch statt. Wie der Christ in dem zitierten Abschnitt die Vorgaben des Juden aufnimmt, so greift der Christ im weiteren Gesprächsverlauf immer wieder Anfragen dessen auf und zeigt, freilich in Abgrenzung, seine Wertschätzung für sie.[68] Die Argumente des Juden sind dem Christen, wie er wiederholt betont, eine intensive inhaltliche Auseinandersetzung wert,[69] auch wenn sich die Vernunft des Christen als die überzeugendere erweist – wie es im Werk eines Christen im 11./12. Jahrhundert nicht anders zu erwarten ist. Die ‚Disputatio Iudaei et Christiani' stellt sicher für ihre Zeit ein herausragendes und seltenes Beispiel für einen Disput dar, in dem tatsächlich so etwas wie ein Dialog stattfindet.[70] Zugleich haben wir mit der ‚Disputatio' eine Kontrastfolie, an der wir die Islamschrift des Petrus messen können – und von der dieses Werk sich deutlich unterscheidet.

Wie wenig Petrus Venerabilis an friedlichem Dialog mit dem Islam interessiert ist, lässt sich auch verdeutlichen durch einen Blick auf die patristische Tradition, in die er

---

[65] Siehe hierzu Tobias Georges, Quam nos divinitatem nominare consuevimus. Die theologische Ethik des Peter Abaelard, Leipzig 2005, 34–37.

[66] Siehe als Beleg hierfür z. B. Abaelards Collationes. Siehe zu diesem Werk Georges, Quam nos divinitatem (wie Anm. 65), 70–125.

[67] Jacques Waardenburg, Religionsgespräche I. Allgemein, in: TRE 28 (1997), 635.

[68] Siehe z. B. Gilbert Crispin, Disputatio Iudaei et Christiani I; II [ed. Wilhelm/Wilhelmi (wie Anm. 60), 36, 48].

[69] Siehe Gilbert Crispin, Disputatio Iudaei et Christiani II [ed. Wilhelm/Wilhelmi(wie Anm. 60), 60].

[70] Siehe zu „Dialogen" zwischen Christen und Juden im 11./12. Jahrhundert Anna Sapir-Abulafia, Jewish-Christian disputations and the twelfth-century renaissance, in: Journal of Medieval History 15 (1989), 105–125, zu „Dialogen" zwischen Christen und Muslimen vgl. Jacques Waardenburg, Religionsgespräche II. Muslimisch-christlich, in: TRE 28 (1997), 642–644.

sich in seinem Werk ausdrücklich stellt:[71] Petrus beruft sich für sein Vorgehen gegen den Islam im Prolog auf altkirchliche Apologetik[72] und Häretikerabwehr.[73] Als Hintergrundinformation ist hier anzumerken, dass Petrus den Islam teils als außerchristliches, teils als innerchristliches Phänomen bewertet und insofern das Vorgehen gegen den Islam sowohl der Apologetik als auch der Häretikerabwehr zuordnen kann:[74] Die Einordnung des Islam ist im 12. Jahrhundert allgemein ein problematisches Unterfangen.[75] Petrus versteht unter „Häresien" „Irrlehren", die „von der Kirche ausgegangen" sind.[76] Der Islam hat in seinen Augen einerseits Anteile vom christlichen Glauben übernommen, andererseits auch Lehren erfunden, die in keiner Weise daran anknüpfen. Aufgrund dieses Mischcharakters kann Petrus bei seinem Vorgehen gegen den Islam an beide Traditionsstränge anknüpfen. Sein Werk gegen die Petrobrusianer hingegen sieht er allein in der Tradition der Abwehr von Häretikern, das gegen die Juden allein in der apologetischen Tradition.

Das Anknüpfen an beide Traditionen lässt nun für friedliche Absichten wenig Raum. Schon die apologetische Tradition ist zu wesentlichen Anteilen von Polemik gegen die Nichtchristen geprägt,[77] und gerade die Charakterisierung, welche Petrus dem apologetischen Streben verleiht, weist seine Vorstellung von Apologetik aus: Augustinus als „Abschluss" dieser Tradition habe gezeigt, dass man „überhaupt gegen alle Irrlehren der Zeit in Wort und Schrift vorgehen muss."[78] Vergleicht man die Polemik frühchristlicher Apologeten gegen die Nichtchristen mit derjenigen des Petrus gegen den Islam, so ist ersteren zumindest zu attestieren, dass sie mit der paganen Welt, von der sie sich abgrenzten, vertraut waren: Sie waren in der Mehrzahl in der antiken Paideia geschult und gerade erst Christen geworden.[79] Petrus hingegen hat zwar die Lateinübersetzung des Koran initiiert, der Islam ist jedoch grundsätzlich für ihn, wie er in seinem Werk selber bekennt, eine fremde Religion.[80] Und seine

---

[71] Siehe zu dieser Bezugnahme auf die patristische Tradition auch José Martínez Gázquez, Los Santos Padres, modelo de Pedro el Venerable en la refutación del Islam, in: Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos N.S. 15 (1998), 353–361.

[72] Siehe Contra sectam Saracenorum 14–16 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 50–52].

[73] Siehe Contra sectam Saracenorum 2–14 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 30–50].

[74] Siehe hierzu Contra sectam Saracenorum 12–14 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 48–50].

[75] Siehe hierzu Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 264.

[76] Siehe hierzu Contra sectam Saracenorum 12 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 48]: „nec se de ecclesia exisse ut aliae haereses erroris [...]. Non enim haeresis dicitur, nisi exiens de ecclesia et agens contra ecclesiam."

[77] Siehe hierzu Michael Fiedrowicz, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn 2000, 147f.

[78] Contra sectam Saracenorum 16 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 52].

[79] Siehe hierzu Jakob Engberg, „From among you are we. Made, not born are Christians": Apologists' accounts of conversion before 310 AD, in: Jörg Ulrich/Anders-Christian Jacobsen/Maijastina Kahlos (Hgg.), Continuity and discontinuity in early Christian apologetics, Frankfurt u. a. 2009, 49–77.

[80] Siehe hierzu Contra sectam Saracenorum 17 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 52–54].

entstellenden Bezugnahmen auf den Koran[81] lassen kein vertieftes Eindringen in dessen Gedankenwelt erkennen.

Ist Polemik schon für das apologetische Schrifttum ein kennzeichnender Faktor, so bildet sie innerhalb der frühchristlichen Häretikerabwehr eine Grundkonstante.[82] Und so verwundert es nicht, dass Petrus seinen Anschluss an diese Tradition noch wesentlich deutlicher akzentuiert als den an die Apologeten.[83] Seine Ausführungen zu den patristischen Werken gegen Häretiker nehmen im Prolog großen Raum ein.

De facto ist ‚Contra sectam Saracenorum' also keineswegs so frei von Polemik, wie die wissenschaftlichen Verfechter eines islamfreundlichen Petrusbildes meinen.[84] Der polemische Ton der Schrift soll hier noch konkret an einigen Formulierungen belegt werden: Auf die ausdrückliche Absicht des Petrus, die „Lügenmäuler" zu „stopfen" und „alle Erhebung des Satans [...] zu Boden" zu schlagen, „mit Füßen" zu „treten" und zu „vernichten",[85] wurde schon mehrfach hingewiesen. Im Prolog bezeichnet Petrus die Muslime außerdem als „schlimmste Widersacher" des göttlichen Geistes und seiner Kirche,[86] benennt den Islam als schädlichste „Häresie",[87] als „Wahnsinn des Muhammad",[88] als „größten aller Irrtümer"[89] und spricht vom „gottlosen Koran".[90]

In Buch I ist schon der einleitende Gruß an die Muslime „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" bezeichnend. Gerade der Glaube an die göttliche Trinität war für Muslime anstößig, wie Petrus sehr wohl wusste: Am Beginn der ‚Summa totius haeresis Saracenorum' hatte er die muslimische Ablehnung der Trinität als den schärfsten Punkt der Kontroverse benannt.[91] So ist beim Gruß im Namen des dreieinigen Gottes mit einem spöttischen Unterton zu rechnen. Im Zusammenhang des Vorwurfs der Vernunftverweigerung gegen die Muslime be-

---

[81] Vgl. Anm 10.

[82] Siehe hierzu Norbert Brox, Häresie B. Christlich, in: RAC 13 (1986), 255–290; Alain Le Boulluec, Häresie 2. Kirchengeschichtlich, in: RGG 3 (42000), 1442–1444.

[83] Siehe hierzu Contra sectam Saracenorum 2–16 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 30–52]. Den Anschluss an die patristische Häretikerabwehr betont er in den Kapiteln 2–14 sehr ausführlich [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 30–50], den an die apologetische Tradition relativ knapp. Vgl. ibid. 14–16 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 50–52].

[84] Glei spricht z. B. vom „Fehlen fast jeglicher Polemik". Zit. Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), XXVI.

[85] Contra sectam Saracenorum 2 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 33].

[86] Contra sectam Saracenorum 1: „Pessimos utriusque [spiritus dei et ecclesiae suae] adversarios". [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 30].

[87] „Et quae umquam, o lector, haeresis adeo ecclesiae dei nocuit?" Contra sectam Saracenorum 10 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 44].

[88] „Mahumeticus furor". Contra sectam Saracenorum 11 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 46].

[89] „Omnium errorum maximum errorem". Contra sectam Saracenorum 11 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 46].

[90] „Scribente sic in Alkorano suo impio Mahumetus".Contra sectam Saracenorum 13 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 48].

[91] Siehe Summa totius haeresis Saracenorum 1 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 2].

schuldigt er diese der „Falschheit",[92] des Strebens zur „Dunkelheit"[93] und der Abkehr vom „Licht".[94] Später charakterisiert er sie als „in ewigen und göttlichen Dingen [...] dumm".[95] Mohammeds Worte bezeichnet Petrus als „nichtig und kraftlos",[96] die – entstellend – zitierten Koranpassagen bezichtigt er der „Dummheit, Grausamkeit und Verrücktheit".[97] Mohammed selbst wird schließlich als „Verführer und Frevler" gebrandmarkt.[98]

Dass sich dieser Ton auch in Buch II keineswegs aufhellt, sei nur noch an zwei Beispielen belegt. Petrus unterstellt den Muslimen – sofern sie am Prophetsein Mohammeds festhalten – „teuflischen Betrug".[99] Im Gegenzug appelliert er an ihr letztes Fünkchen Vernunft, den prophetischen Anspruch Mohammeds aufzugeben – „wenn in euch noch wenigstens ein Rest menschlicher Klugheit ist"[100] /„wenn in euch noch ein Rest von Vernunft steckt"[101].

Das Werk des Petrus gegen die Juden, „Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem", mag im Ton noch schärfer sein, aber der Überblick über die genannten Formulierungen zeigt: Von mangelnder Polemik kann auch in Contra sectam Saracenorum keine Rede sein.

Führt diese Analyse insgesamt dazu, deutliche Fragezeichen hinter den Dialogwillen des Petrus zu setzen, so lässt sie die Schrift doch umso klarer in das sonstige Schaffen des Petrus und in seine Zeit eingebettet sehen: Die beiden anderen einschlägigen Werke, in denen Petrus sich zum Islam äußert, lassen an seiner Haltung wenig Zweifel: Die ‚Summa totius haeresis Saracenorum' macht von Beginn an sehr deutlich, dass Petrus den Islam als „teuflische Irrlehre" betrachtet, die es ohne Umschweife zu widerlegen gilt.[102] Und da ihm wohl die knappe Zusammenstellung der muslimischen „errores" als unzureichend erscheint,[103] bittet er in der ‚Epistola de

---

[92] „Sola falsitas agnosci timet". Contra sectam Saracenorum 33 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 74].

[93] „Falsitas appetit tenebras". Contra sectam Saracenorum 34 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 74].

[94] „ ‚Omnis', ait [Christus], ‚qui male agit, odit lucem, et non venit ad lucem, ne arguantur opera eius.' " Contra sectam Saracenorum 34 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 76].

[95] „Ad aeterna et divina ... hebetes".Contra sectam Saracenorum 62 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 114].

[96] „Verba illius vestri ut putatis prophetae, quam frivola sint, quam enervia". Contra sectam Saracenorum 35 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 76].

[97] „Cum nihil prorsus in eis nisi stultum, nisi crudele, nisi insanum invenire vel negligens vel studiosus lector praevaleat". Contra sectam Saracenorum 36 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 80].

[98] „Nec propheta fuerit nec dei nuntius, sed seductor et profanus".Contra sectam Saracenorum 88 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 148].

[99] „Diabolica fraus". Contra sectam Saracenorum 120 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 186].

[100] „Si quid prudentiae saltem humanae in vobis est". Contra sectam Saracenorum 89 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 150].

[101] „Et si aliquis in vobis rationabilis intellectus superest".Contra sectam Saracenorum 121 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 188].

[102] Siehe Summa totius haeresis Saracenorum 1 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 2].

[103] Siehe hierzu Summa totius haeresis Saracenorum 18 [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 20–22].

translatione sua' Bernhard von Clairvaux, eine ausführlichere Widerlegung des Islam zu verfassen, dieses „Irrglauben[s] par excellence [...], Abschaum[s] aller Häresien, in dem die Überreste aller seit Ankunft des Heilands entstandenen teuflischen Irrlehren zusammengeflossen sind."[104] Nachdem Bernhard von Clairvaux diesem Wunsch nicht nachgekommen ist, hat Petrus mit Contra sectam Saracenorum diese Widerlegung selber in die Hand genommen und dabei wie die vorliegende Interpretation zeigt, seine Haltung zum Islam nicht grundlegend geändert. Damit fügt sich ‚Contra sectam Saracenorum' auch in die Reihe der anderen Schriften des Petrus gegen Andersgläubige: Ansätze zu friedlichem Dialog hat man bisher weder der Schrift ‚Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem' noch dem Werk ‚Contra Petrobrusianos hereticos' attestiert. In der neueren Forschung gibt es vielmehr Versuche, die Werke des Petrus gegen die so genannten Petrobrusianer, gegen die Juden und gegen den Islam als Teile eines Gesamtprojektes zu sehen, das sich gegen Andersgläubige richtet.[105] Diese Ansätze werden durch die hier vorgenommene Analyse bestätigt.

Und schließlich erweist diese Interpretation die Islamschrift als Werk ihrer Zeit, der Hochphase der Kreuzzüge, wenige Jahre nach dem so genannten zweiten Kreuzzug, einer Zeit, in der polemische Schriften zwischen Christen und Muslimen die Regel sind.[106] Es ist bezeichnend, dass Petrus Venerabilis ursprünglich gerade Bernhard von Clairvaux als Verfasser der Islamschrift vorgesehen hatte: Bernhard ist als der große Propagandist des so genannten zweiten Kreuzzugs bekannt,[107] seine verbalen Attacken gegen die Muslime sind berühmt-berüchtigt.[108] Gerade vor diesem Hintergrund erscheint auch die vermeintliche Distanzierung des Petrus von physischer Gewaltanwendung gegen die Muslime als sehr fraglich[109] –Distanzierung, die

---

[104] „de hoc praecipuo errore errorum, de hac faece universarum haeresum, in quam omnium diabolicarum sectarum quae ab ipso salvatoris adventu ortae sunt reliquiae confluxerunt [...]." Epistola de translatione sua 3; [Petrus Venerabilis, Schriften, ed. Glei (wie Anm. 2), 24].

[105] Siehe hierzu Moore, Petrus von Bruis (wie Anm. 6), 285; James Kritzeck, De l'influence de Pierre Abélard sur Pierre le Vénérable dans ses oeuvres sur l'Islam, in: Jean Jolivet u. a. (Hg.), Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XIIe siècle, Paris 1975, 205f. Diese Interpretationsansätze können sich schon insofern auf Petrus Venerabilis berufen, als zwischen den drei Werken ein bemerkenswertes inhaltliches Bezugsnetz besteht, siehe hierzu Petrus Venerabilis, Adversus Iudaeorum, ed. Friedman (wie Anm. 3), LVII–LXX. Auch hat schon Petrus von Poitiers, der Sekretär des Petrus Venerabilis, das gegen Andersgläubige gerichtete Gesamtprojekt wahrgenommen, wie sein Begleitbrief zu den Capitula zeigt. Vgl. Kritzeck (wie Anm. 10), 215f.

[106] Siehe hierzu Vones, Zwischen Kulturaustausch (wie Anm. 13), 217–237; Waardenburg, Religionsgespräche (wie Anm. 70), 642f.

[107] Siehe hierzu Hans-Dietrich Kahl, Bernhard von Fontaines, Abt von Clairvaux, in: Martin Greschat (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 3: Mittelalter I, , Stuttgart u. a. 21994, 178–182.

[108] Siehe zur Illustration insbesondere Bernhard von Clairvaux, ep. 363; 365; 457 [Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke lateinische/deutsch, Bd. 3, ed. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1992, 648–660, 666–670, 890–892].

[109] Zwischen Bernhard und Petrus lassen sich allenfalls unterschiedliche Schwerpunktsetzungen ausmachen: Während Bernhard vornehmlich den Kreuzzug propagiert, setzt sich Petrus eher auf intellektuelle Weise mit dem Islam auseinander. Siehe hierzu Iogna-Prat, Order & exclusion (wie Anm. 13). Diese unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen hinsichtlich physischer und geistiger Auseinandersetzung beinhalten jedenfalls keine grundsätzliche Differenz oder Distanzierung. Recht spekulativ erscheint die Erklärung, die Mechthild Dreyer, Die Wirkkraft des Wortes: Zur Aus-

ihm immer wieder im Rückgriff auf seine Absichtsbekundung attestiert wird, er wolle „non armis sed verbis, non vi sed ratione, non odio sed amore" vorgehen.[110] Einer vermeintlichen Kritik des Petrus am Kreuzzugsunternehmen hatte Virginia Berry schon 1956 der Boden entzogen, als sie auf ganz anders lautende Aussagen des Petrus im Kreuzzugskontext hingewiesen hatte.[111] In Brief 130 legte Petrus dem französischen König Ludwig VII. nahe, den Kreuzzug mit einer Sondersteuer zu finanzieren, die er den Juden auferlegen sollte. Nach dem Fehlschlag dieses Unternehmens rief er in Brief 162 König Roger II. von Sizilien zu einem Strafzug gegen die Feinde des Volkes Gottes auf.[112]

Ist in der Absichtsbekundung des Petrus also kaum eine Kritik an Entwicklungen seiner Zeit zu sehen, so lassen sich konkrete Bezugnahmen auf zeitgenössische Ereignisse insgesamt schwer ausmachen. Eine Reaktion auf das Fiasko des so genannten zweiten Kreuzzugs ist nicht feststellbar. Denn die Polemik des Petrus gegen die Muslime ist zwischen seinen verschiedenen Schriften konstant, und die früheren Texte sind ja um 1143, also vor diesem Fehlschlag entstanden, während ‚Contra sectam Saracenorum' höchstwahrscheinlich erst danach verfasst ist. Es sind nicht die einzelnen Ereignisse, die sich in der Schrift widerspiegeln, wohl aber ist es die Stimmung der Zeit: Die Islamschrift des Petrus repräsentiert die tonangebende Haltung der abendländischen Christenheit gegenüber den Muslimen.

So stellt sich abschließend die Frage, wie die divergierende Bewertung von ‚Contra sectam Saracenorum' und ‚Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem' zu erklären ist. Wie kann es sein, dass an der klaren Einschätzung der Judenschrift in der Forschung als grob polemisch kein Zweifel besteht, wohingegen das Islamwerk immer wieder als von gutem Willen durchdrungen erscheint? Die Begründung für die differierenden Urteile ist nicht im Charakter der beiden Schriften zu suchen. Mir scheint, dass vielmehr divergente Perspektiven der Interpreten die Bewertung bestimmen: Die Beurteilung des Islamwerks auf der einen Seite ist entscheidend von dem Willen geprägt, dem Autor und seinen partiell friedvollen Absichtserklärungen gerecht zu werden. Bei der Bewertung der Schrift gegen die Juden auf der anderen Seite wird das Werk durch die Brille der jüdischen Adressaten gelesen.

Die Aufmerksamkeit geschichtskundiger Leser ist heute unweigerlich für judenfeindliche Aussagen geschärft, und es ist nur konsequent, bei einem Werk mit dem Titel „Gegen die alte Hartherzigkeit der Juden" die Perspektive der Angesprochenen wahr- und ernst zu nehmen. Aus ihrem Blickwinkel muss die Judenschrift trotz der

---

einandersetzung mit dem Islam am Beispiel von Petrus Venerabilis und Bernhard von Clairvaux, in: Revista Portuguesa de Filosofia 60 (2004), 621–632, für Bernhards Zurückhaltung gegenüber dem intellektuellen Angriff bietet: Bernhard von Clairvaux hätte für eine geistige Auseinandersetzung mit dem Islam im Sinne des Petrus vorrangig die Themen Trinität und Christologie beleuchten müssen, deren argumentative Behandlung er aber für ausgeschlossen gehalten habe – wie Dreyer anhand der theologischen Differenzen zwischen Bernhard und Abaelard darzulegen sucht.

[110] Siehe z. B. Kritzeck, Peter the Venerable (wie Anm. 10), 161f.

[111] Siehe hierzu Virginia Berry, Peter the Venerable and the Crusades, in: Constable/Kritzeck (Hgg.), Petrus Venerabilis (wie Anm. 20), 141–162; Torrell/Bouthillier (Hgg.), Pierre le Vénerable (wie Anm. 13), 78–82; Wollasch, Cluny (wie Anm. 3), 315.

[112] Siehe Brief 130 [The letters, ed. Constable, (wie Anm. 25), Bd. 1, 327–330]; Brief 162 [The letters, ed. Constable (wie Anm. 25), Bd. 1, 394f.].

Absichtsbekundungen des Autors als judenfeindliches Werk beurteilt werden.[113] Bei den Interpreten hingegen, die aus ‚Contra sectam Saracenorum' ein islamfreundliches Petrusbild herleiten, herrscht der entgegengesetzte Wille vor: allein der Charakterisierung des Werkes durch Petrus als „Einladung zum Heil" an die Muslime zu folgen. Und damit natürlich das gängige Bild vom „ehrwürdigen" Petrus bestätigt zu finden.

Die Fürsprecher des friedliebenden Petrus offenbaren freilich nicht nur einen auf den Autor beschränkten Blickwinkel. Sie hören ihm überdies nicht konsequent zu und überhören, geleitet von den partiellen Absichtsbekundungen, seine maßgebliche Intention. Denn wie die vorliegende Untersuchung gezeigt hat, sind das Bekenntnis des Petrus zur Liebe und seine Einladung zum Heil eher vom Streben geprägt, die Muslime zu vereinnahmen, als vom Ansinnen, sich ihren Ansichten zu öffnen. Und der Gesamttenor der Schrift lässt kaum Zweifel an der Primärintention des Petrus, die Muslime zum Schweigen zu bringen sowie zum Hören auf die Wahrheit des christlichen Glaubens.

Öffnete man in der Bewertung der Islamschrift die Perspektive und versuchte wahrzunehmen, wie Muslime im 12. Jahrhundert auf dieses Werk reagiert haben könnten, so wäre es m. E. von Grund auf ausgeschlossen, Petrus den „Versuch einer Annäherung im Geist der Liebe und der Vernunft"[114] zu attestieren. Mir scheint, dass dieser Blickwinkel für die Bewertung von ‚Contra sectam Saracenorum' bisher zu wenig Berücksichtigung gefunden hat – und dass vielmehr das traditionelle Bild vom ausgleichenden und friedliebenden, „ehrwürdigen" Petrus weiterhin erkenntnisleitend war.[115] Für andere Werke des Petrus mag dieses Bild zutreffen, nicht aber für seine Schrift „Contra sectam Saracenorum", genauso wenig wie für „Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem".

Abstract

Peter the Venerable (1092/1094–1156) addressed treatises towards Muslims, Jews and Christian "Heretics". While there is no doubt that his writing "Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem" represents a polemic treatise against the Jews, some scholars claim that his major work dealing with Islam, "Contra sectam Saracenorum", has a rather open-minded and peaceful approach. This assumption is countered here. A thorough analysis of "Contra sectam Saracenorum" (addressees, intention, comparison with Gilbert Crispin's "Disputatio Iudaei et Christiani", patristic tradition, polemic, context) shows that, fundamentally, it doesn't differ from his writing against the Jews.

---

[113] Siehe z. B. Manfred Kniewasser, Die antijüdische Polemik des Petrus Alphonsi (getauft 1106) und des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny († 1156), in: Kairos 22 (1980), 34–76; Marcel Müllerburg/Britta Müller-Schauenburg/Henrik Wels, „Und warum glaubst du dann nicht?". Zur ambivalenten Funktion der Vernunft in Religionsdialogen des 12. Jahrhunderts, in: Michael Borgolte/Julia Dücker/Marcel Müllerburg/Bernd Schneidmüller (Hgg.), Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter, Berlin 2011, 261–322. Die Absichtsbekundungen des Petrus in ‚Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem' weisen freilich in die gleiche Richtung. Allerdings kleidet Petrus auch in diesem Werk seine Polemik in eine Einladung zu Heil. Siehe den Prolog von Petrus Venerabilis, Adversus Iudaeorum, ed. Friedman (wie Anm. 3), 1f.

[114] Vgl. Bulst, Petrus (wie Anm. 12), 1987.

[115] Siehe zu diesem Bild Anm. 1.

Gottesdienst, Sakraltopographie und Saliermemorie – Zum Liber Ordinarius des Speyerer Domes aus dem 15. Jahrhundert

Andreas Odenthal

1. Einleitung und Fragestellung

Im Jahre 2011 feiert Speyer ein doppeltes Jubiläum: Der Dom gedenkt der 950-jährigen Wiederkehr seines Weihetages. Die Stadt Speyer begeht das 900-jährige Jubiläum ihrer Privilegierung, denn am 14. August des Jahres 1111 schenkte der letzte Salier Heinrich V. die Freiheitsrechte an die Speyerer Bürger.[1] Die Geschehnisse damals sind eine entscheidende Neuerung, denn zum einen begünstigte erstmals ein mittelalterlicher Herrscher städtische Einwohner über Handelsprivilegien hinaus.[2] Zum anderen band er diese Privilegierung an eine bemerkenswerte Gegenleistung, nämlich liturgischer Art: Er verpflichtete die Bürger zur dauerhaften Ausübung der Memorie seines Vaters Heinrich IV. Man kann es nicht genug betonen: Neben

[1] Vgl. dazu Karl Schmid, Die Sorge der Salier um ihre Memoria. Zeugnisse, Erwägungen und Fragen, in: Karl Schmid/Joachim Wollasch (Hgg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, München 1984, 666–726, hier 679; Stefan Weinfurter, Herrschaftslegitimation und Königsautorität im Wandel. Die Salier und der Dom zu Speyer, in: Stefan Weinfurter (Hg.), Die Salier und das Reich, Bd. 1: Salier, Adel und Reichsverfassung, Sigmaringen 1991, 55–96, hier 56; Caspar Ehlers, Metropolis Germaniae. Studien zur Bedeutung Speyers für das Königtum (751–1250), Göttingen 1996, 122f., Regest ebd. 368; Caspar Ehlers, Unendliche Gegenwart. Speyer zwischen Konrad II. und Stefan George, in: Michael Borgolte (Hg.), Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Berlin 2000, 11–37, hier 14–17. Beleg auch bei Anton Doll, Schriftquellen, in: Hans Erich Kubach/Walter Haas (Hgg.), Der Dom zu Speyer. Textband, München 1972, 11–69, hier 37 (Nr. 91); an älteren Darstellungen vgl. Franz J. Bendel, Das Privilegium Kaiser Heinrichs V. für die Stadt Speier (1111 August 14.), in: MHVP 32 (1912), 23–59.

[2] So Claudia Moddelmoog, Stiftungen mittelalterlicher Könige und ihre Wirklichkeiten (Diss. Berlin 2009, im Druck), 62. Sie weist in diesem Kontext (63ff.) darauf hin, dass es wohl Rechte waren, die Bischof Johannes (1090–1104) den Bürgern schon lange zugestanden hatte. Zu Bischof Johannes vgl. Franz Xaver Remling, Geschichte der Bischöfe zu Speyer, 2. Bde., Mainz 1852 und 1854, 1, 317–334.

Bischof und Domkapitel sollten nun auch Laien das rituelle Totengedächtnis für Heinrich IV. begehen.[3]

Diese Tradition setzte sich gut ein Jahrhundert später fort, als im 13. Jahrhundert, wohl im Kontext der Überführung Philipps von Schwaben in den Dom im Jahre 1213 und nach dem Vorbild des Gebetsdienstes für Heinrich und Kunigunde in Bamberg, der Gebetsdienst der sog. Stuhlbrüder ins Leben gerufen wird.[4] Auch hier waren es Laien, die im Chorgestühl des Königs- oder Kreuzchores über der Saliergrablege vor dem Lettner Gebete verrichten, und zwar zusätzlich zum Chorgebet des Domkapitels. Es zeigt sich ein tief greifender Wandel des Totengedächtnisses, der die Aneignung der Speyerer Memorialtradition durch Friedrich II. mit der Überführung Philipps von Schwaben 1213 voraussetzt: Es geht nicht mehr um das Gedächtnis einzelner Salier, sondern überpersonal um eine Memorie des Königtums insgesamt.[5] Zugleich zeigt die Tatsache, dass die Stuhlbrüder Laien sind, also der Stadtbevölkerung entstammen, die Bedeutung des städtischen Kontextes als Gegengewicht zum Klerus auf. Das 13. Jahrhundert entpuppt sich als eine Epoche, in der die enge Bindung der Speyerer Bischöfe und des Domkapitels an das Königtum zerbricht und zugleich das Bürgertum erstarkt, was die Königsmemorie in ihrer neuen Form zu erklären vermag.[6]

Wie wichtig für den Speyerer Dom die liturgische Memoria an der Herrschergrablege ist, zeigt sich wiederum zwei Jahrhunderte später in einem wohl auf den Domvikar und Humanist Jakob Wimpfeling zurückgehenden Gebet bei einem Gottesdienst anlässlich des Besuchs König Maximilian I. am 9. Juni 1494 im Speyerer Dom:

> „So werden denn hier täglich alle gottesdienstlichen Offizien rechtmäßig und genau verrichtet. Hier ist das Gedächtnis jener Könige rege. Hier wird andauernd das Lobopfer für sie dargebracht. Hier in eben diesem Tempel wurden in dem einzige letztverflossenen Jahre allein 12167 Messen gefeiert, und diese Zahl kann, solange die Kirche stehen wird, durch Gottes Gnade nicht verringert werden. Unsere Könige und Kaiser haben daher vortrefflich für sich gesorgt, indem sie zu Lebzeiten darauf bedacht waren, nicht nur bei den Seligen im Himmel glorreich zu triumphieren, sondern auch auf Erden ihr Gedächtnis unsterblich und dauerhaft zu machen".[7]

Bei aller Neuheit dürfen die Veränderungen der Königsmemorie seit dem 13. Jahrhundert nicht isoliert gesehen werden, sondern stehen in einer Stiftungsreihe der

---

[3] Vgl. Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 249; Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 679 und 722.

[4] Vgl. Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 722; Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 147 nennt das Jahr 1236 (auch ebd. 251). Ein urkundlicher Hinweis über die Aufbesserung der Stuhlbrüderpfründe datiert von 1258, Beleg bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 47 (Nr. 146).

[5] Vgl. Moddelmoog, Stiftungen (wie Anm. 2), 74–77.

[6] Zu diesen Bindungen im 12. Jahrhundert vgl. Hans-Josef Krey, Bischöfliche Herrschaft im Schatten des Königtums. Studien zur Geschichte des Bistums Speyer in spätsalischer und frühstaufischer Zeit, Frankfurt a. M. 1996, 67–76. Die Schwierigkeiten zwischen Domkapitel und Bischof einerseits sowie der Stadt andererseits zeigen sich etwa in dem im Jahre 1281 erlassenen Interdikt durch Bischof Friedrich von Bolanden. Vgl. Moddelmoog, Stiftungen (wie Anm. 2), 83f.

[7] Übersetzung bei Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 667; vgl. Ehlers, Unendliche Gegenwart (wie Anm. 1), 17–22; vgl. allgemein die ältere Darstellung von Maximilian Pfeiffer, Der Besuch König Maximilians I. in Speyer 1494, in: MHVP 32 (1912), 61–108.

Salier an die Speyerer Kirche, die einen starken rituellen Bezug hatten.[8] Immer wieder rückt der Gottesdienst in den Blick, weil die rituelle Tradition des Speyerer Domes eng mit der Saliermemorie verwoben ist. Es stellt sich damit die Frage, wie der Gottesdienst am Speyerer Dom im Mittelalter überhaupt aussah.

2. Vorgehensweise und Methode: Die „Libri Ordinarii" als liturgische Quelle

Es haben sich viele bedeutende Kirchenbauten des Mittelalters erhalten, über deren tatsächliche Nutzung, Ausstattung und räumliche Disposition in mittelalterlicher Zeit oft nur wenig bekannt ist. Seit geraumer Zeit rückt die Liturgiewissenschaft in ihrem historischen Forschungszweig deshalb eine Quellengattung ins Zentrum ihres Interesses, die über diese Fragen Aufschluss gibt. Es sind die bald nach der ersten christlichen Jahrtausendwende entstehenden so genannten „Libri Ordinarii". Sie bilden eine neue Gattung liturgischer Bücher, die dem Faktum Rechnung tragen, dass sich die mittelalterliche Liturgie immer mehr ausdifferenzierte. Deshalb bedurfte es eines Buches, das als „Regiebuch"[9] unterschiedliche liturgische Rollenbücher (Antiphonare, Psalterien etc.), Akteure (Priester, Diakone, Scholaren etc.) und deren Handlungen koordinierte und auf den jeweiligen Kirchenraum hin auslegte. Ein solches Regelbuch war etwa für die Hand des Zeremonienmeisters bestimmt und ordnete nicht nur die feierliche Messe und das Stundengebet, sondern auch die vielen Prozessionen in und um den jeweiligen Kirchenraum. Für die Liturgiewissenschaft ist die Kenntnis der gottesdienstlichen Tradition bedeutender Kirchenbauten von großem Interesse. Dabei überschreitet die Bedeutung der Libri Ordinarii bei weitem das Gebiet der Theologie. Der interdisziplinäre Dialog mit der Kunstgeschichte etwa hat in den letzten Jahrzehnten vermehrt Aufschluss über die Wechselwirkung von Gottesdienst und Architektur geben können, und zwar im Hinblick auf Altarstellen, Chorabschrankungen oder gar das theologische Grundkonzept eines Raumes.[10] Die

[8] Zu den Saliern insgesamt vgl. den Überblick bei Stefan Weinfurter, Herrschaft und Reich der Salier. Grundlinien einer Umbruchszeit, Sigmaringen ^{3}1992.

[9] So die Definition bei Balthasar Fischer, Die jährliche Schiffsprozession des mittelalterlichen Trierer Dom- und Stiftsklerus auf der Obermosel, in: Trierisches Jahrbuch (1954), 6–12, hier 6.

[10] Aus der Fülle der Literatur vgl. hier etwa Werner Jacobsen, Liturgische Kollisionen im Kirchenraum: Sugers Neubau von Saint-Denis. Voraussetzungen und Folgen, 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, Rome 2002, 191–210. Jacobsen zeigt für Saint-Denis die Wechselwirkungen von liturgischer Nutzung und baulicher Ausgestaltung vom Mittelalter bis zur Revolution auf. Vgl. auch jüngst die Studie von Clemens M. Bayer, Die Aachener Marienkirche in der Diözese Lüttich: Zu Funktionen, zur rechtlichen Stellung und zur Stiftsverfassung. Eine Skizze, in: Dombaumeistertagung Aachen 2009. Europäische Vereinigung der Dombaumeister, Münsterbaumeister und Hüttenmeister, hg. von der Dombauleitung Aachen, Aachen 2010, 55–74, die vielfältige Bezüge zur Raumdisposition des Aachener Domes und seiner Liturgie aufweist.

Ordinarien der alten Stiftskirchen Kölns haben zudem einen tiefreichenden Blick in die sakrale Stadttopographie des mittelalterlichen Köln zugelassen.[11] Inzwischen sind etliche dieser Ordinarien ediert worden.[12] Doch sind längst nicht alle Quellen überhaupt entdeckt. Denn oft wurden die Texte anderen liturgischen Büchern als Anhang beigegeben.[13] Manche sind später in den Kontext eines anderen Buches mit eingebunden.[14]

Vor diesem kurz umrissenen Hintergrund verdient der Liber Ordinarius der Speyerer Domkirche aus dem 15. Jahrhundert Beachtung, der den Gottesdienst von Bischof und Domkapitel beschreibt. Nach Vorstellung der Quelle (3. Abschnitt) wird zunächst auf die vielfältige Problematik hingewiesen, die mit der Baugeschichte, der Memorialtradition sowie deren Trägergruppen verbunden ist (4. Abschnitt). Sodann soll anhand der Altäre, ihrer Patrozinien sowie der Einbindung in die Liturgie die Möglichkeit einer Rekonstruktion der ursprünglichen theologischen Idee des Speyerer Domes, seiner Sakraltopographie, ausgelotet werden (5. Ab-

---

[11] Vgl. etwa 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.

[12] Vgl. hierzu die Liste bisher publizierter Libri Ordinarii bei Anton Hänggi, Der Rheinauer Liber Ordinarius (SpicFri 1), Freiburg/Schweiz 1957, XXIV–XXXVI, dazu Ergänzungen bei Adalbert Kurzeja, Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche. London, Brit.Mus., Harley 2958, Anfang 14. Jh. Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen, Münster 1970, 5, Anm. 16. Seither veröffentlichte Libri Ordinarii sind verzeichnet bei Klaus Gamber, Codices Liturgici Latini Antiquiores/Supplementum (SFS 1A), Freiburg/Schweiz 1988, 147. Eine Übersicht auch bei Aimé-Georges Martimort, Les „Ordines", les Ordinaires et les Cérémoniaux (Typologie des Sources du moyen âge occidental 56), Turnhout 1991, 54–61. Ergänzungen bei Ferdinando Dell'Oro, Recenti edizioni critiche di fonti liturgiche, in: Liturgia delle ore. Tempo e rito. Atti della XXII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Susa (TO), 29 agosto–3 settembre 1993, Rom 1994, 197–303, hier 258–264, und in der Rez. von Martin Klöckener, in: ALw 42 (2000), 116ff. Vgl. auch die Angaben bei Franz Kohlschein, Der mittelalterliche Liber Ordinarius in seiner Bedeutung für Liturgie und Kirchenbau, in: Kohlschein/Wünsche, Heiliger Raum (wie Anm. 11), 1–24, hier 7–10 (im gleichen Band auch ein Verzeichnis von Ordinarien X–XIII). Zur theologischen Bedeutung der Ordinarius-Forschung vgl. Jürgen Bärsch, Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius (zweite Hälfte 14. Jahrhundert). Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen, Münster 1997, 1ff. An kleineren neueren Publikationen zu Ordinarien vgl. etwa Kees Vellekoop, Wendezeit im Kirchenjahr: das Fest Mariä Lichtmeß. Die Feier in der Stadt Utrecht (14.–16. Jahrhundert), in: RoJKG 20 (2001), 107–119; Ike de Loos, Een ordinarius voor Premonstratenzerinnen, in: JLO 24 (2008), 95–116. – Vgl. insgesamt auch den erhellenden Überblick bei Jürgen Bärsch, *Liber Ordinarius* – Zur Bedeutung eines liturgischen Buchtyps für die Erforschung des Mittelalters, in: Archa Verbi 2 (2005), 9–58, mit einer die Angaben bei Martimort weiterführenden Liste ebd. 37–40. Vgl. auch jüngst die Edition des „Registrum chori ecclesie maioris Gandersemensis" durch Christian Popp, Der Schatz der Kanonissen. Heilige und Reliquien im Frauenstift Gandersheim, Regensburg 2010, 159–199.

[13] So ein Liber Ordinarius aus Halberstadt. Vgl. Andreas Odenthal, Die Liturgie des Gründonnerstags, Karfreitags und Karsamstags im Halberstädter Dom. Textzeugnisse eines Ordinarius der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts, in: ALw 43/44 (2001/2002), 22–46.

[14] So der älteste Liber Ordinarius von St. Aposteln. Vgl. Andreas Odenthal, Der älteste Liber Ordinarius der Stiftskirche St. Aposteln in Köln. Untersuchungen zur Liturgie eines mittelalterlichen kölnischen Stifts, Siegburg 1994, 26–34.

schnitt).[15] Methodisch geht es dabei zunächst darum, die sukzessive Gestaltwerdung des Domes, seiner Ausstattung und Liturgie auf diachroner Ebene zu erfassen, die die Fülle der Bezüge auf synchroner Ebene, bei der konkreten Liturgie ermöglichte. Sodann folgen anhand des Liber Ordinarius noch einige Hinweise auf interessante Besonderheiten bezüglich Stundengebet und Prozessionen sowie Bräuche im Laufe des Kirchenjahres (6. Abschnitt). Der Schlussteil führt die Ergebnisse und Forschungsdesiderate zusammen (7. Abschnitt).

Zunächst wird also die liturgische Topographie des hoch- und spätmittelalterlichen Speyerer Domes mittels der Angaben des Liber Ordinarius rekonstruiert und in einem synchronen Sinne mit der gefeierten Liturgie in Verbindung gebracht. In einem diachronen Sinne soll indes dann versucht werden, aus späteren Bräuchen frühere Kontexte zu erschließen, nämlich die theologischen Akzentsetzungen der Salier, insofern diese noch auszumachen sind und die Sakraltopographie geprägt haben. Dies ist deshalb ein gangbarer Weg, da die Libri Ordinarii grundsätzlich konservativ sind. Man trifft des Öfteren Bräuche an, deren Entstehung Jahrhunderte zurück liegen kann. Somit atmet diese Quellengattung Geschichte.[16] Vor diesem Hintergrund soll es primär nicht um die – sicherlich auch anhand des Liber Ordinarius neu zu entdeckende – *explizite* Saliermemoria gehen, sondern vielmehr um die *implizite*, wie sie auf der Grundlage des Kirchenjahres funktionierte und vom Domkapitel als Trägergruppe der täglichen Liturgie „inszeniert" wurde. Denn der Ordinarius kann als Zeugnis dieser Kumulation gelesen werden: die Liturgie wird kaum im Blick auf einzelne Salier ausgebaut, sondern die Grablege als solche kumulativ in die Liturgie und ihre heiligen Orte eingebunden.

3. Zur Quelle: Das „Registrum camerariorum sive regulae campanatoris"

Im Generallandesarchiv Karlsruhe hat sich eine ausführliche Beschreibung des Gottesdienstes der Speyerer Domkirche aus dem 15. Jahrhunderts mit Anweisungen an den Küster und die Glöckner erhalten („Registrum camerariorum sive regulae

[15] Vgl. allgemein zur Problematik Arnold Angenendt, In Honore Salvatoris. Vom Sinn und Unsinn der Patrozinienkunde (urspr. 2002), in: Arnold Angenendt, Die Gegenwart von Heiligen und Reliquien, Münster 2010, 209–260. Jüngst sind viele dieser Topographien erforscht worden, vgl. neben den in anderen Anmerkungen genannten Publikationen: Clemens Kosch, Zur sakralen Binnentopographie des Mainzer Domes im Hochmittelalter, in: Neues Jahrbuch des Bistums Mainz 2010, 135–156.

[16] Vgl. dazu demnächst Andreas Odenthal, Adaptation – Addition – Substitution – Revision. Formen der Überlieferung in liturgischen Quellen von Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit, in: Akten des Kongresses Steyl 2008. – Für das Bonner Münster etwa kann gezeigt werden, dass bei der Prozession zur Altarwaschung am Gründonnerstag Antiphonen zur Ehre der Altarpatrone auch dann noch gesungen werden, wenn der Altar schon lange nicht mehr existiert. Vgl. dazu Andreas Odenthal, „processio descendit cum cruce et cereis et thuribulo". Der Fund des ältesten mittelalterlichen Liturgiebuches des Bonner Cassiusstiftes im Blick auf die gottesdienstliche Tradition der Münsterkirche und ihre Topographie, in: ders./Albert Gerhards (Hgg.), Märtyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst II. Interdisziplinäre Studien zum Bonner Cassiusstift, Siegburg 2008, 113–141, hier 134.

campanatoris"), das den Namen „Karsthans" trägt.[17] Diese Quelle gehört wohl mit zu dem durch den damaligen Domarchivar Damian Hugo Büchler vor den Napoleonischen Wirren geretteten Konvolut, das dann im Zuge der Säkularisation ins badische Generallandesarchiv Karlsruhe kam.[18] Sie ist von eminenter Bedeutung, weil sie Zugang zur mittelalterlichen Nutzung wie Ausstattung des Speyerer Domes im späten Mittelalter gibt. Bislang wurde die Quelle oft zitiert, gar wenige kleinere Abschnitte ediert.[19] Dabei wurde sie indes oft als Küsterei- oder Sakristansbuch angesprochen. Und doch handelt es sich, bei allen Angaben auch für Küster und Glöckner, um einen Liber Ordinarius, der die gesamte Liturgie beschreibt. Dabei ist der Speyerer Liber Ordinarius übrigens eines der wenigen Exemplare dieser Epoche in mittelhochdeutscher Sprache. Eine mehrfach geplante kritische Edition scheiterte immer wieder.[20] Das Bistumsarchiv Speyer bewahrt Druckfahnen einer solchen

---

[17] Generallandesarchiv Karlsruhe, Abt. 67, Kopialbücher 452. Vgl. Manfred Krebs, Gesamtübersicht der Bestände des Generallandesarchivs Karlsruhe. I. Teil (bis Abteilung 150), Stuttgart 1954, 194. Erwähnt bei Konrad von Busch/Franz Xaver Glasschröder (Hgg.), Chorregel und jüngeres Seelbuch des alten Speierer Domkapitels 1–2, Speier 1923 und 1926, hier 2, XVIII–XIX (die dort edierte, 1569 [ab-]geschriebene Chorregel ist mit dem Liber Ordinarius nicht identisch; sie sichert im wesentlichen die Zuordnung der Präsenzgelder zu den einzelnen liturgischen Handlungen); Johannes Emil Gugumus, Dedicatio Spirensis Ecclesie Antiqua. Zur Weihe des frühsalischen Speyerer Domes im Jahre 1061, in: 900 Jahre Speyerer Dom. Festschrift zum Jahrestag der Domweihe 1061–1961. Im Auftrage des Domkapitels hg. von Ludwig Stamer, Speyer 1961, 175–187, hier 176, Anm. 15, 183, Anm. 44; Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 13. Siehe auch die folgenden Anmerkungen.

[18] Vgl. zum Schicksal des Archivgutes in anderem Kontext Hansjörg Grafen, Spuren der ältesten Speyerer Necrologüberlieferung. Ein verlorenes Totenbuch aus dem 11. Jahrhundert, in: FMSt 19 (1985), 379–431, hier 379–380.

[19] So die „Nota anniversarium Henrici tertii imperatoris" (fol. 90) bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 37 (Nr. 90); den Jahrtag eines der bestatteten Könige (fol. 89^{v}–90^{r}) ebd. 40 (Nr. 103); das Anniversar König Philipps (fol. 90) ebd. 45 (Nr. 132). Paul Habermehl, Von Domstift und Nebenstiften, Stuhlbrüdern und Glocken, Kerzen und Kosten. Begräbnisriten im 15. Jahrhundert, dargestellt anhand eines Speyerer Sakristanbuches, in: MHVP 91 (1993), 127–161, hier 128 (fol. 89^{r}), 129–134 (fol. 86^{v}–89^{r}), 156 (25^{r}) und 161 (55^{v}). Das Evangelistar des Speyerer Domes. Bilderhandschrift des XII. Jahrhunderts in der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe. Einführung von Karl Preisendanz/Otto Homburger, Leipzig 1930, L–LIV (Beilage V, darin ein Regest der Handschrift sowie die Transkription von fol. 17^{r}, 24^{r}, 25^{v}, 40^{r}, 46^{v}). – In kleineren Beiträgen sind Teile der Liturgie anhand des Karsthans beschrieben worden bei Ludwig Anton Doll, Wie Christi Himmelfahrt einst im Speyerer Dom gefeiert wurde (urspr. 1949), in: ders., Ubi maxima vis regni esse noscitur. Ausgewählte Abhandlungen zur pfälzischen Geschichte, hg. von Hartmut Harthausen, Mainz 1999, 465–466; ders., Die Karwoche im Speyerer Dom vor 500 Jahren (urspr. 1951), in: ebd. 467–469; ders., Eine Osterfeier im Dom zu Speyer. Nach einem Zeremonienbuch des Domsakristans aus dem 16. Jahrhundert (urspr. 1954), in: ebd. 477–480. Eine – indes nicht wörtliche – Textwiedergabe für den Tag Mariä Himmelfahrt findet sich bei [Franz] Klimm, Wie wurde im Mittelalter das Fest Mariä Himmelfahrt im Kaiserdom gefeiert?, in: Der christliche Pilger 100 (1950), 696f. (fol. 46^{v}–48^{r}).

[20] Vgl. Alois Lamott, Codex Vindobonensis 1882, ein Liber Ordinarius des Speyerer Domes aus dem 13. Jahrhundert, in: AMRhKG 13 (1961), 27–48, hier 28f. Um keine Verwechslung aufkommen zu lassen: Mit dem im Titel erwähnten Ordinarius ist ein anderer gemeint, nämlich ein allgemeiner Ordinarius, der den hier zur Rede stehenden gut ergänzt, indes – obgleich für Speyer geschrieben – keine topographischen Bezüge zur Speyerer Domkirche darstellt. Aus diesem Ordinarius ist eine Osterfeier ediert bei Walther Lipphardt (Hg.), Lateinische Osterfeiern und Osterspiele I–IX, Berlin–New York 1975–1990, hier II, 448–449 (Nr. 339); Klaus Finkel, Liturgisches Drama am Mittelrhein, in: KMJ 57 (1973), 25–28, hier 25–26.

Publikation durch Joseph Ahlhaus von 1950 auf, die als Band 1 der „Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte" erscheinen sollten, dann aber nie gedruckt worden sind.[21] Das 950jährige Weihejubiläum des Speyerer Domes im Jahre 2011 ist Anlass, diese Edition nun erneut zu projektieren und vorzubereiten.[22] Im Folgenden handelt es sich also auch um erste Ergebnisse einer Auswertung im Rahmen einer geplanten größeren Edition.

4. Zur Problematik der Baugeschichte, der Speyerer Memorialtradition und ihrer Trägergruppen

Der Speyerer Dom gibt der Forschung mannigfache Probleme auf. Ein erster Problemkreis betrifft die komplexe Baugeschichte des Domes, die eng mit der Saliergrablege verbunden ist. Als Kaiser Konrad 1039 in Utrecht stirbt, wird er nach Speyer überführt.[23] Bei seinem Tod sind indes erst die Kryptaanlagen vollendet Teile des Altarhauses, und die Winkeltürme im Bau.[24] Die Beisetzung am 3. Juli 1039 in Speyer fand also inmitten einer Baustelle statt.[25] Erst 1041 kommt es dann zur Weihe der Krypta.[26] Stefan Weinfurter machte nun geltend, bereits unter Konrad II. sei ein dynastisches Interesse im Hinblick auf die Zukunft der Speyerer Saliermemorie anzunehmen.[27] Doch analog zur Baugeschichte sei der entscheidende Durchbruch erst nach dem Tode Konrads II. 1039 unter Heinrich III. erfolgt.[28] Das Begräbnis Heinrichs III. im Dom im Jahre 1056 etwa könnte den Anstoß zum

[21] Vgl. Johannes Emil Gugumus, St. Nikolaus in pfälzischen Ortssiegeln und Ortswappen. Eine Studie zur Pfälzischen Kultgeographie, in: AMRhKG 6 (1954), 239–250, der den Ordinarius 249, Anm. 113 erwähnt. Dort findet sich der Hinweis, ein Druck der fertig korrigierten Druckfahnen sei durch Tod von Ahlhaus unterbrochen worden. Im Folgenden wird nach diesen Druckfahnen von Joseph Ahlhaus, Heidelberg, von 1950 zitiert (im Folgenden: Ahlhaus, Transkription).

[22] Das Projekt wird von der Gerda Henkel Stiftung, Düsseldorf, gefördert. Die Edition wird in Auseinandersetzung mit den Editionsprinzipien geschehen, wie sie für deutsche Texte aufgestellt sind bei Werner Besch, Editionsprinzipien in interdisziplinärer Abstimmung. Annäherungen bei der Herausgabe deutscher Texte der frühen Neuzeit, in: Marlene Nikolay-Panter/Wilhelm Janssen/Wolfgang Herborn (Hgg.), Geschichtliche Landeskunde der Rheinlande. Regionale Befunde und raumübergreifende Perspektiven. Georg Droege zum Gedenken, Köln 1994, 467–489.

[23] Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 686.

[24] Weinfurter, Herrschaftslegitimation (wie Anm. 1), 59.

[25] Vgl. Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 86–88, 337f.

[26] Vgl. Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 378.

[27] Vgl. hier die Diskussion um die Interpretation des salischen Königverständnisses bei Stefan Weinfurter, Speyer und die Könige in salischer Zeit, in: Caspar Ehlers/Helmut Flachenecker (Hgg.), Geistliche Zentralorte zwischen Liturgie, Architektur, Gottes- und Herrscherlob: Limburg und Speyer, Göttingen 2005, 157–173.

[28] Weinfurter, Herrschaftslegitimation (wie Anm. 1), 73. Zur Bedeutung der religiösen Dimension in der Herrscherauffassung Heinrichs III. vgl. auch Josef Fleckenstein, Rex canonicus. Über Entstehung und Bedeutung des mittelalterlichen Königskanonikates, in: Peter Classen (Hg.), Festschrift Percy Ernst Schramm, Bd. 1, Wiesbaden 1964, 57–71, hier 63.

Ausbau einer kaiserlichen Grablege gegeben haben, die spätestens jetzt mit der Errichtung des Kreuzaltars einherging.[29] Die wohl 1052–1056 vergrößerte, beim Tode Heinrichs III. 1056 fertiggestellte Grablege im Dom erfuhr 1060–1061 wieder eine Verkleinerung von Westen her, worin sich wahrscheinlich die zunehmende bischöfliche Machtstellung manifestiert.[30] Doch wird die Sachlage noch komplexer, stellt man jüngere Überlegungen von Caspar Ehlers in Rechnung, für Heinrich III. sei mit dem Zeitpunkt seiner Kaiserkrönung 1046 Speyer und sein Dom zugunsten Goslars und dem dortigen Pfalzstift in den Hintergrund getreten. Erst unter Heinrich IV. kam es aufgrund der politischen Schwierigkeiten im Harzgebiet zu einer erneuten Zuwendung zu Speyer.[31] Die Weihe des Baues II, die, wenn überhaupt, wohl vor 1106 stattfand, wäre in diesem Kontext zu sehen.[32] Denn ein Grund für den Neu- bzw. Ausbau war eventuell jene Tatsache, dass sich Heinrich IV. in Sachsen nicht durchsetzen konnte.[33] Schwierig scheint in diesem Kontext die von Weinfurter in die Diskussion eingebrachte „Romideologie", die unter Heinrich IV. wieder verstärkt hervorgetreten sei und die „sein Bauprogramm wohl kaum unberührt gelassen" haben wird.[34] Näher liegend ist die Wertung des Ausbaues unter Heinrich IV. durch Caspar Ehlers: „Das Seelenheil der Familie, nicht ein modern anmutendes ‚Amtsverständnis' dürfte das Motiv der Salier gewesen sein, den Dom in der bekannten Form auszubauen und sich dort beisetzen zu lassen".[35]

---

[29] So Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 687; Hans Erich Kubach, Der Dom zu Speyer, Darmstadt [4]1998, 57. – Zum Ausbau Speyers unter den Saliern im Blick auf die Epoche des frühen Mittelalters vgl. grundsätzlich Caspar Ehlers, Die Gründungen geistlicher Institutionen durch ostfränkische Königsfamilien im frühmittelalterlichen Reich. 911 bis 1125, in: Ehlers/Flachenecker, Zentralorte (wie Anm. 27), 13–29, hier 21–24.

[30] Weinfurter, Herrschaftslegitimation (wie Anm. 1), 74; 79 mit Hinweis auf das neue Selbstverständnis der Bischöfe dieser Epoche.

[31] Vgl hier die Zusammenfassung bei Ehlers, Unendliche Gegenwart (wie Anm. 1), 13; zu Goslar Joachim Dahlhaus, Zu den Anfängen von Pfalz und Stiften in Goslar, in: Stefan Weinfurter (Hg.), Die Salier und das Reich, Bd. 2: Die Reichskirche in der Salierzeit, Sigmaringen 1991, 373–428; allgemein auch Peter Moraw, Die Pfalzstifte der Salier, in: ebd., 355–372. Vgl. auch Mechthild Black-Veldtrup, Kaiserin Agnes (1043–1077). Quellenkritische Studien, Köln u. a. 1995, 101–127. – Zur Memorialtradition des Goslarer Stiftes und seiner Veränderungen im 12. Jahrhundert vgl. Tillmann Lohse, Das Stift und seine Stifter. Überlegungen zur Jahrtag-Liste aus dem sog. Kopialbuch A der Kanoniker von St. Simon und Judas in Goslar, in: Wolfgang Huschner/Frank Rexroth (Hgg.), Gestiftete Zukunft im mittelalterlichen Europa. Festschrift für Michael Borgolte zum 60. Geburtstag, Berlin 2008, 275–307.

[32] Vgl. die Diskussion der Argumente bei Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 380. – Bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 38, das Datum „vor 1125" (Nr. 92).

[33] Sein Gegner Rudolf wurde in Merseburg feierlich beigesetzt, was die Forcierung Speyers statt Goslars förderte. Vgl. Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 107f.

[34] Weinfurter, Herrschaftslegitimation (wie Anm. 1), 92. Diese Annahme erscheint auch bautypologisch schwierig, denn anders als in Köln (Alter Dom), Trier, Mainz und Worms verzichtet der Speyerer Dom ja gerade auf den Westchor „more romano" und legt, wie noch gezeigt wird, das Petruspatronat auf einen zentralen Kryptenaltar. Vgl. zum Problem auch Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 107–111. Vgl. hier auch Jörgen Vogel, Zur Kirchenpolitik Heinrichs IV. nach seiner Kaiserkrönung und zur Wirksamkeit der Legaten Gregors VII. und Clemens' (III.) im deutschen Reich 1084/85, in: FMSt 16 (1982), 161–192.

[35] Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 111.

Als der am 7. August 1106, dem Afratag, in Lüttich verstorbene Heinrich IV. am 3. September 1106 dann nach Speyer überführt worden ist, musste er, weil er im Kirchenbann gestorben war, in der noch ungeweihten Afrakapelle am Dom beigesetzt werden.[36] Der 1105 von Heinrich V. eingesetzte Bischof Gebhard III. von Hirsau, Bischof von Speyer 1105–1107, ein entschiedener Gegner Heinrichs IV.[37], unterband aufgrund von dessen Bannung die liturgische Memoria.[38] Erst am 7. August 1111, auf den Tag genau fünf Jahre nach seinem Tod, wurde Heinrich aufgrund der Initiative seines Sohnes in den Königschor umgebettet.[39] Das ist als politische Aussage Heinrich V. zu werten, der damit zugleich die Sorge für die Totenmemorie des Vaters übernimmt.[40] Die bereits erwähnte Privilegierung der Bürgerschaft am 14. August 1111 ist Exponent einer Wende in der Memorialtradition Speyers.[41] Nochmals musste die Grabanlage verändert werden, und zwar wurde sie für die Beisetzung Heinrich V. 1125 nach oben erhöht.[42] Der weitere Ausbau der Anlage als Saliermonument ist in die Zeit nach der Beisetzung Heinrichs V. zu datieren und war bis 1689 existent.[43] Mit dem Tode Heinrichs V. erlischt freilich 1125 die salische Dynastie, die Memorialtradition gewinnt zunehmend eine transpersonale Qualität.[44]

Einen zweiten Problemkreis stellt die Trägergruppe des Domgottesdienstes dar, die Bischöfe und das Domkapitel, die Einfluss auf den Bau nehmen, vor allem auf Liturgie und Memorie.[45] Caspar Ehlers hat in diesem Kontext auf die Schwierigkeit der „Seelenheilklauseln" in den Diplomen der Salier hingewiesen, die nämlich durchaus als eine spätere Interpretation seitens der Domkanoniker gewertet werden

---

[36] Vgl. Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 118–121. Vgl. auch die Hinweise bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 29–30 (Nr. 65); 36–37 (Nr. 84; 89). Vgl. auch Caspar Ehlers, Ein Erinnerungsort im 12. Jahrhundert: Speyer, in: Ehlers/Flachenecker, Zentralorte (wie Anm. 27), 119–140, hier 121–129. – Der Afratag hatte in der Regierungszeit Heinrichs IV. insofern bereits eine Bedeutung, als er am 7. August Augsburg von seinen Gegnern befreien konnte. Vgl. Vogel, Kirchenpolitik (wie Anm. 34), 162. Vgl. auch die nachfolgenden Anmerkungen.

[37] Vgl. Moddelmoog, Stiftungen (wie Anm. 2), 57, Krey, Herrschaft (wie Anm. 6), 31–36. Zu Gebhard vgl. Remling, Geschichte (wie Anm. 2), Bd. 1, 334–345.

[38] Vgl. Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 137.

[39] Vgl. Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 121–124; 343–347. Damit sind der Todes- und der Beisetzungstag des Kaisers der 7. August, also der Afratag, was die Bedeutung des Afrapatroziniums der Kapelle des kaiserlichen Interimsbegräbnisses nochmals unterstreicht.

[40] Vgl. Moddelmoog, Stiftungen (wie Anm. 2), 59f.

[41] Vgl. dazu Moddelmoog, Stiftungen (wie Anm. 2), 60–69.

[42] Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 688. Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 125f., zur Beisetzung vgl. das Regest ebd. 347ff.

[43] Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 688; Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 157–166; Ehlers, Unendliche Gegenwart (wie Anm. 1), 24ff. mit Hinweis auf die ambivalente Haltung des Kapitels diesem Monument gegenüber. – Zur nachmittelalterlichen Baugeschichte insgesamt vgl. auch Walter Haas, Die nachmittelalterliche Baugeschichte des Speyerer Domes, in: Ehlers/Flachenecker, Zentralorte (wie Anm. 27), 69–85.

[44] Vgl. Moddelmoog, Stiftungen (wie Anm. 2), 70.

[45] Vgl. Hermann Graf, Mönche und Geistliche als Architekten und Bauherren beim Bau des Klosters Limburg und des Speyerer Domes im 11. Jahrhundert, in: MHVP 54 (1956), 155–225; Walter Haas, Die Erbauer des Doms zu Speyer. Bauherren – Architekten – Handwerker, in: ZfK 29 (1966), 223–240.

können.[46] Das aber bedeutet für das theologische Programm des Domes und seines Gottesdienstes nichts Minderes, als dass die Domkleriker sich früh auch das Bauprogramm und seine theologische Ausdifferenzierung zu eigen gemacht haben könnten – ausgehend von den durch die Salierdynastie gelegten Akzenten.[47] Hier ist als wichtige Wegmarkierung die Gebetsverbrüderung Heinrichs IV. mit dem Domkapitel im Jahre 1100 zu nennen.[48] Indes dürfte erst Heinrich V., so Ehlers, nach dem Scheitern der Aktivitäten in Goslar Speyer als Grabstätte der königlichen Familie verstanden haben, was den Ausbau der Grablege in Verbindung mit dem eingangs genannten Datum 1111 und der Installierung dezidierter Memorialtraditionen bringen könnte.[49] Wie auch immer, dieses Auf und Ab zeigt sich in der Memorialtradition wie in der Baugeschichte, und man geht nicht fehl, auch die Liturgiegeschichte und die Patrozinientheologie des Domes vor diesem Hintergrund auszuleuchten. Caspar Ehlers resümiert: „Das Domkapitel bewahrt zahlreiche Urkunden der Könige und Kaiser und pflegt das Jahrgedächtnis der hier Bestatteten mit einer aufwendigen Liturgie. Deren Entstehung war ein ebenso langwieriger Prozess wie die Einrichtung der Saliergrablege. Vermutlich erst in der Mitte des 13. Jahrhunderts ist die Ausformung abgeschlossen".[50]

Die Totenmemorie der Salier wäre in ihren einzelnen liturgischen Ausprägungen etwa anhand der Nekrologe sehr differenziert zu behandeln, was hier nicht geschehen kann.[51] Jüngst hat Claudia Moddelmoog die Memorialtradition erneut untersucht, die Ergebnisse präzisiert und modifiziert und auf die Epoche der Staufer hin ausgeweitet.[52] Es zeigt sich ein differenziertes Bild. Für das 11. Jahrhundert steht die Person des Stifters, Konrad II., im Mittelpunkt. Im 12. Jahrhundert ist es das Speyerer Domkapitel, das in einem möglicherweise 1116 verfassten Schreiben Heinrich V. an seine familiären Pflichten gegenüber der Speyerer Kirche erinnert, und zwar aufgrund der Saliergrablege.[53] Das bedeutet einen einschneidenden Wandel im Selbstverständnis wie in der Trägergruppe der Memorie, denn jetzt liegen Träger-

---

[46] Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 42–45.

[47] Vgl. hier Ingrid Heidrich, Bischöfe und Bischofskirche von Speyer, in: Weinfurter, Die Salier (wie Anm. 31), Bd. 2, 187–224, die (192) darauf hinweist, dass seit der späten Ottonenzeit die Speyerer Bischöfe aus der Hofkapelle gekommen seien. Besonders der Osnabrücker Bischof Benno, wohl um 1080 von Heinrich IV. mit der Bauleitung in Speyer beauftragt, verdient Beachtung, da er die frühere Bautradition der Zeit Konrads II. fortsetzt (vgl. ebd. 199). Wie eng die Nähe von Frömmigkeit, Theologie und Dynastiebewusstsein war, zeigt sich etwa, wenn die Verehrung Mariens seitens Heinrich IV. sich mit der Memorie seiner Vorfahren paart (vgl. ebd. 221–222).

[48] Vgl. Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 143–147. Dass hierbei nicht von einem Königskanonikat, sondern von einer Gebetsverbrüderung des Kapitels mit Heinrich IV. auszugehen ist, wird ebd. 221–224; 239 gezeigt. Zum Verhältnis Heinrichs IV. zum Speyerer Domkapitel vgl. auch Krey, Herrschaft (wie Anm. 6), 16–21.

[49] Vgl. Ehlers, Unendliche Gegenwart (wie Anm. 1), 11–12.

[50] Ehlers, Unendliche Gegenwart (wie Anm. 1), 18.

[51] Vgl. die von Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 351–374, zusammengestellten Quellen zur (liturgischen) Memoria.

[52] Vgl. Moddelmoog, Stiftungen (wie Anm. 2).

[53] Dazu Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 223 u. ö.; Ehlers, Unendliche Gegenwart (wie Anm. 1), 15f.

schaft und Veränderungen vermehrt in der Hand von Bischof und Domkapitel.[54] Seit dem 12. Jahrhundert lässt sich die Tendenz greifen, die Saliermemoria als ganze zusammenzufassen, wie es denn auch die eine Grabanlage seit dem frühen 12. Jahrhundert gibt. Für Kaiser Friedrich Barbarossa etwa hatte nicht nur die spezifische Speyerer Gedenktradition geringe Bedeutung, sondern die personenbezogene Memorie überhaupt.[55] Erst mit dem 13. Jahrhundert vollzieht sich eine Wende: Friedrich II., der auch in Palermo die Grablege der normannischen Vorfahren hat ordnen lassen, besinnt sich erneut auf Speyer. Dies findet seinen Ausdruck etwa darin, dass er seinen Onkel Philipp von Schwaben 1213 wenige Tage nach Weihnachten nach Speyer überführen ließ.[56] Aber hinter dieser Tendenz darf man den Speyerer Bischof Konrad von Scharfenberg, Bischof von Speyer von 1200 bis 1224, vermuten.[57] Die transpersonale Sicht der Saliermemorie setzt sich im 14. und 15. Jahrhundert fort, etwa bei der Zusammenlegung der Memorien, einer der einschneidensten Veränderungen: Das Jahrgedächtnis Heinrichs III. am 5. Oktober wird nun mit dem Heinrichs IV. vereint und auf den 6. August verlegt.[58] Die Nekrologtradition nennt mehrfach den genauen Ablauf der Memorie, der nochmals eigens vom Liber Ordinarius her beleuchtet werden müsste, was hier nicht geschehen kann. Jedenfalls wird das Heiltum, eventuell das von Heinrich III. für den Speyerer Hochaltar „in honorem s. Mariae" gestiftete Reliquienkreuz,[59] auf das Grab Heinrichs gesetzt. Die von Karl Schmid für die Seelmesse apostrophierten „ungewöhnliche Zeremonien nach der Epistel und nach dem Evangelium"[60] sind bemerkenswerte Zeugnisse der ursprünglich in der Messe beheimateten Gabensammlung und Gabenprozession, die sich nur noch selten erhalten hat.[61] Im Kontext der Armensorge, die besonders für Heinrich IV., den seine Vita als Armenkaiser stilisiert, belegt ist, macht eine solche liturgische Ausgestaltung Sinn.[62] Aber wie auch immer: Wichtig ist, dass fortan in der Nekrologtradition die einzelnen Jahrtage der Salier mit Ausnahme dieses zusammengelegten Gedächtnisses am 6. August sowie dem Fest Heinrichs II. und Kunigundes, die am 13. Juli als Heilige gefeiert werden, ausscheiden.[63] Die Errichtung des Saliermo-

---

[54] Vgl. Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 249.

[55] Vgl. Moddelmoog, Stiftungen (wie Anm. 2), 73. – Die Frage, die bei Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 157 u. ö. formuliert ist, ob der Dom ein „salisches Denkmal" oder „Repräsentationsbau des Königtums" als solchem ist, scheint von Epoche zu Epoche neu beantwortet werden zu müssen.

[56] Vgl. Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 247; 350–351.

[57] Vgl. Moddelmoog, Stiftungen (wie Anm. 2), 74–75. Zu Bischof Konrad vgl. Remling, Geschichte (wie Anm. 2), Bd. 1, 421–450.

[58] Vgl. Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 694–695; Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 247; Ehlers, Unendliche Gegenwart (wie Anm. 1), 23; Moddelmoog, Stiftungen (wie Anm. 2), 90–91.

[59] Beleg bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 24 (Nr. 35).

[60] Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 695.

[61] Vgl. insgesamt zur Gabenbereitung und ihrem frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrund 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.

[62] Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 706–712.

[63] Vgl. die Hinweise des Ordinarius bei Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 90: „Fit processio ad sacellum S. Henrici, und leudt metten zu hauf wan es funf slecht". Vgl. auch Ehlers, Unendliche Gegenwart (wie Anm. 1), 23.

numentes im Dom und die ambivalente Haltung des Kapitels sind sodann Ausdruck der Veränderung: Es geht zunehmend um ein kumulatives Gedächtnis, welches zeigt, dass die Grablegen zum „Sinnbild des Königtums an sich" werden, und zwar losgelöst von individueller Memorie.[64] Der Facettenreichtum macht deutlich, dass es in der Memorialtradition nicht den einen Entwicklungsstrang gegeben hat. Es kommt „zu einem weniger beeindruckenden Ergebnis als der hohe Rang, den der „Kaiserdom" bis heute im historischen Bewusstsein hat, erwarten lässt", resümiert Moddelmoog.[65] Es ist also davon auszugehen, dass „die Entstehung der salischen Gräberanlage ein sukkzessiver Vorgang gewesen ist".[66] Denn es war dem Auf und Ab der Politik geschuldet, dass der Speyerer Dom in unterschiedlichem Maße das Interesse der Salierherrscher fand. Entsprechend stark oder schwach war das Interesse am Ausbau der Grablege wie an der Installierung einer eigenenen Speyerer Memorialtradition. Dementsprechend kann man auch für die Liturgie und ihre Orte, die Altäre mit den entsprechenden Titeln, kaum ein von Anfang an stringent geplantes, sondern nach und nach umgesetztes Programm annehmen.

5. Die Altäre und ihre Patrozinien: Zum theologischen Grundkonzept des Speyerer Domes

Wenn es nun um das theologische Grundkonzept des Speyerer Domes geht, dann zunächst in einem diachronen Sinne: Das hier rekonstruierte Patrozinienschema ist vorläufiges Endprodukt einer keineswegs linear verlaufenden Entwicklung, die auch im Spätmittelalter noch nicht zum Abschluss gekommen ist.[67] Die diachrone Perspektive ist durch die synchrone zu ergänzen: Das *Registrum camerariorum* beschreibt einen Zustand des 15. Jahrhunderts, der als Momentaufnahme einen Einblick in die wechselseitigen Bezüge von Altarstellen und Liturgie, Grabmonumenten und Totenmemorie gewährt. Durch die Zusammenschau beider Perspektiven soll versucht werden, in der theologischen Ordnung des Domes und seiner Altäre Akzentsetzungen bereits Konrads II. auszumachen, welche dann, etwa durch Hein-

[64] So Ehlers, Unendliche Gegenwart (wie Anm. 1), 26.

[65] Moddelmoog, Stiftungen (wie Anm. 2), 97–98.

[66] Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 688. – Zum weiteren Schicksal der Grablege vgl. Hans Ammerich, Speyer – Die vergessene Grablege im 17./18. und ihre Wiederentdeckung im 19. Jahrhundert, in: Ehlers/Flachenecker, Zentralorte (wie Anm. 27), 197–204.

[67] Es wäre eine diese Untersuchung übersteigende weitere Forschungsarbeit, die einzelnen Altäre vor allem des Spätmittelalters aus den Angaben des Seelbuches bzw. der Chorregel zu belegen, was im Folgenden nur ansatzweise geschehen kann. Die weiteren Ausführungen stützen sich neben dem Ordinarius oft auch auf die Angaben der Ordinatio des Gunther von Landsberg von 1342 (von Busch/Glasschröder, Chorregel [wie Anm. 17], Bd. 1, 189–203, vor allem 197), die in Bezug auf die Sakraltopographie des Spätmittelalters bereits ausgewertet ist bei Remling, Geschichte (wie Anm. 2), Bd. 1, 123–124, Anm. 184.

rich III., sukzessive ergänzt, modifiziert sowie erweitert worden sind, aber grundsätzlich als prägende Größen der folgenden Epochen angesehen werden können.[68]

Bereits am 11. September 1024 macht Konrad II. eine Stiftung an den Altar der Speyerer Kirche:

> „ita post acceptum divina gracia regnum gratuito velle ad prefati Spirensis episcopii altare tradidimus atque in perhennem fratrum ibidem deo serviencium alimoniam iterum ex novo transfundimus [...]".[69]

Und mit seinen weiteren Dotationen an die Speyerer Kirche setzt Konrad zugleich den die Zukunft bestimmenden theologischen Akzent: Er forciert das Marienpatrozinium.[70] Damit aber ist die Frage nach den „altaria maiora" der Kirche gestellt, und das sind allen voran der Hochaltar St. Maria, sodann der Altar des nördlichen Nebenchores St. Johannes Evangelist und des südlichen Nebenchores, der dem Erzmärtyrer St. Stephanus geweiht ist, schließlich der Kreuzaltar im Osten des Königschores.[71] Der innere theologische Zusammenhang dieser Patrozinien ist nun auszuleuchten.

5.1. Die Altäre der Nord-Süd-Achse des Chorbereiches: Das Weihnachtsgeschehen

Das Stephanus- wie das Marienpatrozinium fanden die Salier in Speyer vor, denn im 7. Jahrhundert hat der Dom bereits das eventuell von Metz beeinflusste Doppelpatrozinium St. Maria und St. Stephanus.[72] Die salische Akzentsetzung liegt nun darin, Maria eindeutig zur Hauptpatronin von Dom und Hochaltar zu machen.[73]

---

[68] Vgl. hier Entsprechungen im wechselnden Selbstverständnis des salischen bzw. staufischen Herrscherhauses, auf das Odilo Engels aufmerksam macht. Vgl. Odilo Engels, Der Dom zu Speyer im Spiegel des salischen und staufischen Selbstverständnisses, in: AMRhKG 32 (1980), 27–40. Vgl. auch Odilo Engels, Die Königsgräber in nachsalischer Zeit, in: Ehlers/Flachenecker, Zentralorte (wie Anm. 27), 175–181. – Dass auch der Entschluss zur Grablege Konrads II. nicht von Anfang an geplant, sondern noch in Konkurrenz zu Limburg a. d. Haardt stand, zeigt Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 84ff.

[69] MGH.DR 4,5 (Nr. 4). Dazu Weinfurter, Herrschaftslegitimation (wie Anm. 1), 59. – Eine zweite Urkunde Konrads nennt dann auch den Marienaltar („ad altare sanctae Marię") und benennt Stiftungen am Geburtsfest Mariens („in nativitate sanctae Mariae"), in: MGH.DR 4, 47 (Nr. 41).

[70] Vgl. hierzu umfassend Ernst-Dieter Hehl, Maria und das ottonisch-salische Königtum. Urkunden, Liturgie, Bilder, in: HJ 117 (1997), 271–310; ein „betontes Anknüpfen an die Tradition Karls des Großen" (Weinfurter, Herrschaftslegitimation [wie Anm. 1], 71) kann man auch beim Marienpatrozinium im Hinblick auf das Aachener Marienstift ausmachen.

[71] Die Chorregel überliefert die Stiftung der vier ältesten Domvikarien um 1190, indes leider ohne Nennung zugehöriger Altäre. Vgl. von Busch/Glasschröder, Chorregel (wie Anm. 17), Bd. 2, 40–41.

[72] Vgl. Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 34. Ehlers berichtet noch von einer eigenen Stephanuskirche südlich des Domes seit dem 13. Jahrhundert; vgl. auch Gugumus, Dedicatio (wie Anm. 17), 186; vgl. auch die Schriftquellen bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 17–19 (Nr. 3; 4; 5; 6; 7; 11; 16).

[73] Remling, Geschichte (wie Anm. 2), Bd. 1, 123, Anm. 184, weist indes auf das mehrfache Patrozinium des Hochaltares hin: Maria, Petrus (was im Hinblick auf die Wormser Tradition bemerkenswert ist, s. u.), Bernhard und aller Heiligen.

Dabei ist Mariä Geburt (8. September) das zentrale Fest der marianischen Frömmigkeit Konrads II., denn an diesem Tage wurde er im Jahre 1024 zum König gekrönt.[74] In Rechnung zu stellen wäre hier auch die Tatsache, dass zwischen 782 und 858, also bereits zu karolingischer Zeit, das Stephanuspatrozinium in Speyer untergegangen sein könnte, zumindest aber zweitrangig wurde.[75] Doch ganz verloren ging es nicht, denn Stephanus wird zum Patron eines bedeutenden Nebenaltares, nämlich des ranghöchsten Altares im südlichen Querhaus, was die Bedeutung des Stephanustitels im Mittelalter zeigt.[76] So findet sich etwa im Patrozinienschema des Alten Kölner Domes der Stephanustitel im südlichen Nebenchor des Westchores.[77] Dass mit dem Hauptaltar des südlichen Querhauses wirklich der Protomärtyrer gemeint ist, zeigt die Notiz anlässlich der Weihe im Jahre 1130 durch Erzbischof Adalbert I. von Mainz.[78] Der Stephanustitel wird indes dadurch aufgewertet, dass Heinrich III. dem Speyerer Dom das Haupt des Papstes und Märtyrers Stephan I. (+ 257) schenkte.[79] Fortan trug der Altar das Doppelpatrozinium beider Stephane. Hier liegt der Grund für die besondere Feier des 2. August, also jenes Papstfestes.[80] Interesse verdient hier die Tatsache, dass auch am zweiten Ort der Memorie Heinrichs III., dem Stift St. Simon und Judas in Goslar, ein achsial gelegener Altar dem Stephanus geweiht war, der in der Liturgie des Weihnachtsfestes eine besondere Rolle spielte, nämlich als Ort der zweiten Weihnachtsmesse.[81] In Speyer kennt man

---

[74] Vgl. Hehl, Maria (wie Anm. 70), 271. Hans Martin Schaller, Der heilige Tag als Termin mittelalterlicher Staatsakte, in: DA 30 (1974), 1–24, hier 5, urteilt jedoch über die Bedeutung der Marienfeste im Kontext salischen Selbstverständnisses: „Daraus entstand jedoch keine Tradition". Dieses Urteil kann für den Speyerer Dom so nicht gelten (vgl. nämlich auch die Hinweise ebd. 8, Anm. 23). Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 92, Anm. 85, macht darauf aufmerksam, auch die Pfalzkapelle in Goslar habe unter Konrad auf Betreiben Giselas ein Marienpatrozinium erhalten. Zum Dompatrozinium von Speyer vgl. auch ebd. 152–157, mit Hinweis auf die Beurkundungen Heinrichs III. um den Tag Mariä Geburt.

[75] Vgl. Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 73, vgl. ebd. 375–378.

[76] Vgl. für St. Aposteln in Köln etwa Gottfried Stracke, Köln: St. Aposteln, Köln 1992, 173f.

[77] Vgl. für den doppelchörigen Alten Kölner Dom Arnold Wolff, Der Alte Dom, in: Hiltrud Kier/Ulrich Krings (Hgg.), Köln: Die Romanischen Kirchen. Von den Anfängen bis zum Zweiten Weltkrieg, Köln 1984, 138–153, hier 145f. – Es wäre in Rechnung zu stellen, dass man in Speyer ja gerade keine doppelchörige Anlage schafft, die als bauliche Ausführung eines Doppelpatroziniums hätte dienen können. Zum Problem vgl. immer noch Albrecht Mann, Doppelchor und Stiftermemorie. Zum kunst- und kultgeschichtlichen Problem der Westchöre, in: WestfZs 111 (1961), 149–262.

[78] Beleg bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 40f. (Nr. 104): „sancti Stephani protomartyris". Dieser Weihetermin durch Erzbischof Adalbert I. von Mainz bei L. Anton Doll, Überlegungen zur Grundsteinlegung und zu den Weihen des Speyerer Domes, in: AMRhKG 24 (1972), 9–25, hier 23, Anm. 106. Zu Erzkanzler Adalbert von Mainz, dem Bruder Bischofs Bruno von Speyer, und seinen Beziehungen zu Heinrich V. vgl. Krey, Herrschaft (wie Anm. 6), 36–43.

[79] Vgl. Gugumus, Dedicatio (wie Anm. 17), 186. Kaiserin Beatrix lässt vor 1184 eines Fassung der Hauptreliquie erstellen, Beleg bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 43 (Nr. 118).

[80] So etwa in einem Speyerer Kalendar bei Johannes Emil Gugumus, Ein Speyerer Kalendar des 15. Jh. aus Cod. Pal. 514 der Vatikanischen Bibliothek, in: AMRhKG 11 (1959), 245–253, hier 248.

[81] So der Liber Ordinarius des Goslarer Stiftes von 1435, fol. 24v. Vgl. dazu Tillmann Lohse, Die Dauer der Stiftung. Eine diachronisch vergleichende Geschichte des weltlichen Kollegiatstifts St. Simon und Judas in Goslar. Mit Editionen des Urbars (1191/94), der Chroniken (13./14. Jhd.), des Liber Ordinarius (1435) und Auszügen aus dem Brevier (1522) des Stifts (Diss. Berlin 2010, im Druck). Die Bedeutung Mariens für Heinrich III., die trotz des Ausbaus Goslars seine Bindung an Speyer forcierte, betont Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 93.

eine besondere Begehung am Vorabend des Stephanusfestes am 26. Dezember. Der Ordinarius nennt nämlich einen Altarbesuch:

> „Vnd wan man das *Benedicamus* gesinget, so hebent sie das Respons an: *Lapides torrentes* etc. vnd der Chore singt das Respons furbass also lange, bys das sie wider komment in sant Stepphans Chore by den altare".[82]

Das gesungene Responsorium *Lapides torrentes* ist das des Stephanusfestes, das die Statio als Memorie des Altarpatrons kennzeichnet.[83]

Der Altar des nördlichen Nebenchores trägt das Patronat des Evangelisten Johannes, das erst vor 1190 sicher urkundlich bezeugt ist.[84] Es ist durchaus damit zu rechnen, dass im frühen 12. Jahrhundert der Altar noch dem Apostel Petrus gewidmet gewesen sei, dessen Bedeutung anlässlich der Krypta noch zu erörtern sein wird.[85] Das Johannespatronat lag durch das Kollegiatsstift St. Guido nahe, das als Gründung Konrads II. St. Johannes hieß, bevor es zugunsten der durch Heinrich III. im Jahre 1047 überführten Guidoreliquien sein Patronat ändern musste.[86] Dass zudem der 27. Dezember 1087, also der Johannestag, der Todestag der Kaiserin Bertha, der Frau Heinrichs IV. war, legt wiederum nahe, dass die Kaiser an die früh grundgelegten Tendenzen zur Patroziniumskultur hätten weiter gut anknüpfen und diese ausbauen oder verändern können.[87] Der Liber Ordinarius schildert auch eine Begehung des Johanneschores am Vorabend des Johannestages (27. Dezember:

> „Vnd wan man das Magnificat singet, so geent die priester alle in die Camern vnd thut yglicher eyn Caseln ane vnd nymmet yglicher eyn kertze in die hant vnd wan die vesper vßkompt, so hebent sie das respons: *Vox tonitrui* ane. So singet der Chore das respons als lange byß sie vor sant Iohans Altare koment vnd geent durch den Chore by deß Dechans syten abe vnd wan sie vor den altare komment, so singent sie den verse mit dem *Gloria patri* vnd alle ander dinge als vorgeschriben steet Stephani helt mans mit der Complet vnd die Crone vnd alle kertzen brennent ym Chore".[88]

Auch hier ist es das Responsorium *Vox tonitrui*, das in der liturgischen Tradition dem Johannestag zugeordnet ist und die Statio als Johannesgedenken ausweist.[89] Zu

---

[82] Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 34 (fol. 6^{r}).

[83] Vgl. René-Jean Hesbert, Corpus Antiphonalium Officii 1–6 (RED.F 7–12), Roma 1963–1979, hier 4, 268 (Nr. 7075) (im Folgenden zitiert: Hesbert, CAO).

[84] Beleg bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 44 (Nr. 123). – Später zog auch der Johannesaltar ein weiteres Patrozinium auf sich, nämlich das Johannes' des Täufers. Beleg bei Remling, Geschichte (wie Anm. 2), Bd. 1, 123, Anm. 184.

[85] Bezüglich des nördlichen Querhauses bleibt indes einiges unklar, wenn Erzbischof Adalbert 1135 dort einen Altar weiht „in honorem domini nostri Jhesu Christi et sanctae crucis et praecipue sancti Petri apostolorum principis et omnium sanctorum". Beleg bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 41 (Nr. 105). Doll führt aus, es sei wohl kaum der Kreuzaltar, sondern eher der Petersaltar in der Krypta gemeint.

[86] Beleg bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 23–24 (Nr. 34). Vgl. auch Doll, Überlegungen (wie Anm. 78), 14–15; Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 148. – Zur Kirchenlandschaft vor der salischen Epoche vgl. Franz Staab, Die Kirchen- und Klosterlandschaft der Diözese vor der salischen Sepultur in Speyer, in: Ehlers/Flachenecker, Zentralorte (wie Anm. 27), 31–48.

[87] Vgl. zu Bertha und ihrer Beisetzung Mitte Februar 1090 nach zweijähriger Grabesruhe in Mainz Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 111–114; 343.

[88] Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 35 (fol. 6^{v}).

[89] Hesbert, CAO (wie Anm. 83), Bd. 4, 471 (Nr. 7921).

diesen beiden Stationes müssen die Angaben über den Ort der drei Weihnachtsmessen hinzugezogen werden. Die erste (*missa in nocte*) findet am Hochaltar statt, die zweite am Kreuzaltar, und zwar vom ältesten Priesterkanoniker gehalten.[90] Gegen Ende der ersten Messe wird traditionsgemäß der Stammbaum Jesu (*Liber generationis*) nach Matthäus gesungen, in Speyer vom Lettner aus.[91] Der Ordinarius berichtet neben der Angabe der verwendeten Messgewänder und ähnlichem, die „Krone", also der von Bischof Reginbald II. (1033–1039) gestiftete Kronleuchter, sei zu entzünden.[92]

Die Tage des Weihnachtsfestes beziehen also die vier zentralen Altäre auf der Nord-Süd- und West-Ost-Achse des Domes ein: Hochaltar und Kreuzaltar bei den Weihnachtsmessen, Johannesaltar und Stephanusaltar im Kontext des Stundengebetes mittels der Stationen an den entsprechenden Altären und den zugehörigen Suffragien. Damit stellt sich die Frage nach einer zeitlichen Bestimmung der theologischen Akzentsetzung auf das Weihnachtsgeschehen. Wiederum gerät die Epoche unter Heinrich III. in den Blick, denn Heinrich wurde in der dritten Weihnachtsmesse des Jahres 1046 in Alt-St. Peter zu Rom zum Kaiser gekrönt. Auf einen weiteren Bezug über das Petruspatrozinium der Krypta wird zurückzukommen sein. Ernst-Dieter Hehl hat auf die Ikonographie eines in Regensburg gefertigten und dann nach Monte Cassino gelangten Evangeliars aufmerksam gemacht, wo das Herrscherbild Heinrichs III. dem Johannesprolog, also jenem Evangelium der dritten Weihnachtsmesse zugeordnet ist, das auch bei der Krönung des Herrschers zum Kaiser in Alt-St. Peter als römische Stationskirche dieser Weihnachtsmesse verlesen wurde.[93] Es wäre also durchaus denkbar, unter Heinrich III. sei die bereits durch Konrad II. forcierte marianische Akzentsetzung des Speyerer Domes auf das gesamte Weihnachtsgeschehen ausgeweitet worden. Dies schließt weitere Änderungen und Umgestaltungen nicht aus, wie anlässlich des Johannesaltares in Erwägung gezogen wurde. Doch dürfen die Patrozinien des Hochaltares und seiner beiden Begleitaltäre in den Querschiffen nicht isoliert gewertet werden: Die Nord-Süd-Achse wird ergänzt durch eine West-Ost-Achse mit ihren Altarstellen. Die hier abgedruckten Grund- und Aufrisspläne stellen den Zustand des Domes in der Mitte des 13. Jahrhunderts dar.[94]

---

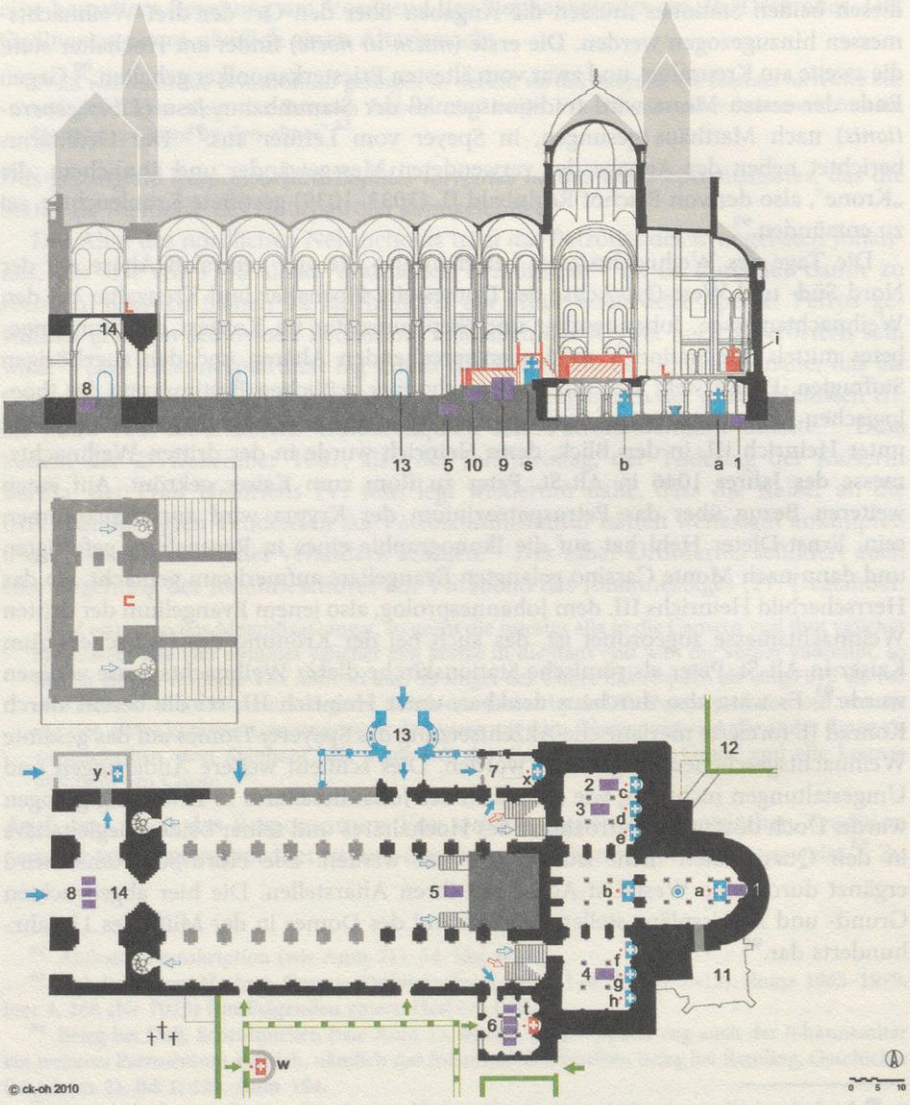
[90] Leider verschweigt der Ordinarius den Ort der dritten Weihnachtsmesse.

[91] Dieses Schlussevangelium der Mitternachtsmesse war in vielen diözesanen Traditionen üblich, für Köln vgl. Odenthal, Liber Ordinarius (wie Anm. 14), 202.

[92] Gestiftet vor dem 13. Oktober 1039. Beleg bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 21 (Nr. 23). Zur Bedeutung Reginbalds vgl. Graf, Mönche (wie Anm. 45), 189–204. – Man hat sich den Gottesdienst also in aller Pracht vorzustellen, zieht man etwa noch die goldene Altartafel hinzu, die durch den Byzantinischen Kaiser Alexios I. Komnenos an Heinrich IV. nach 1080 übersandt wurde. Beleg bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 28 (Nr. 58), für 1083.

[93] Vgl. Hehl, Maria (wie Anm. 70), 297f.

[94] Dem Urheber dieser und der folgenden Skizze, Dr. Clemes Kosch und dem Verlagsleiter Dr. Albrecht Weiland vom Verlag Schnell & Steiner, sei für die Abdruckerlaubnis beider Skizzen herzlich Dank gesagt. Sie erschienen zuerst in: Clemens Kosch, Die romanischen Dome von Mainz, Worms und Speyer (Große Kunstführer 259), Regensburg 2010, 62f.



Speyer, Dom. Schematische Rekonstruktionspläne des Zustandes in der Mitte des 13. Jahrhunderts.

Linke Seite: Erdgeschoss- u. Kryptengrundriss, in der Vignette Grundriss der Westbau-Empore, dazu Längsschnitt.

Rechte Seite: Grundriss in Höhe von Sanktuarium, Querschiff, Königschor.

Symbole:

Architektur

Hochmittelalterliche Bausubstanz (erhalten/sicher rekonstruierbar)

Nur schematisch angedeutete, freie Rekonstruktion untergegangener hochmittelalterlicher Bauteile

Vorhandene spät- und nachmittelalterliche Bausubstanz (als Umrisslinie)

Dachflächen/Dachstühle

Personengruppen und Verkehrswege

von aussen: Zugang für den Herrscher und/oder Bischof und sein Gefolge, Angehörige des Dom- oder Stiftsklerus

Zugang für Laien (Stadtbewohner, Pfarrangehörige, Pilger)

im Kircheninneren: Zutritt oder Durchgangsmöglichkeit nur für Kleriker, Kapitelangehörige, liturgische Offizianten

Zutritt nur für Aufenthaltsberechtigte in Sakristei/Schatzkammer

(Pfeile gefüllt: ebenerdiger oder annähernd auf einer Ebene liegender Durchgang/Pfeile hohl: Wechsel zu einer anderen Ebene oder in ein anderes Geschoss)

Treppe/Wendelstiege

Einzelbereiche und liturgisches Mobiliar

Sakristei, Schatzkammer

Klausurgebäude, Kreuzgang, Herrscher- u. Bischöfliche Pfalz

Grablege/Gruppe von Bestattungen (ohne konkrete Zahlenangabe)

Klerikern und Kapitelangehörigen vorbehaltene Bereiche

Hochaltäre, Nebenaltäre (roter Punkt: Standort des Zelebranten)

Chorgestühl des Domkapitels

Chorschranken, Lettner

Thronsitz des Herrschers/Bischofs

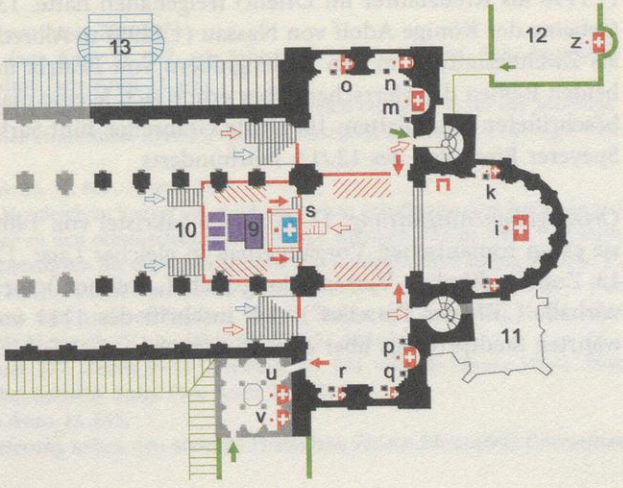
für Laien zugängliche Bereiche

Kreuzaltar, Nebenaltäre (roter Punkt: Standort des Zelebranten)

Stuhlbrüder vor dem Kreuzaltar

Taufbecken

Vorhalle



Altäre in der Krypta: a. St. Ägidius b. SS. Petrus, Paulus u. Hl. Kreuz (Standort nicht archäologisch nachgewiesen) c. SS. Simon u. Juda d. SS. Matthias u. Matthäus e. St. Gallus f. St. Bartholomäus g. SS. Philippus u. Jakobus h. SS. Andreas u. Thomas im Sanktuarium: i. Hochaltar SS. Maria u. Petrus k, l. Patrozinien unbekannt im Nord-Querschiffarm: m. SS. Johannes Evangelist u. Baptist n. St. Barbara o. SS. Maria Magdalena u. Sebastian im Süd-Querschiffarm: p. SS. Stefan (Erzmärtyrer u. Papst) q. St. Cyriakus r. St. Gregor s. Hl. Kreuz in Annexen der Süd- (Klausur-) Seite: t. SS. Emmeram u. Martin u. St. Katharina v. SS. Blasius u. Dorothea w. St. Laurentius in Annexen der Nordseite: x. St. Afra y. St. Paulus z. St. Michael

Grablegen in der Krypta: 1. Adelheid († um 1076), Tochter Kaiser Heinrichs IV. (?) 2. Kindergrab oder Umbettung: vielleicht ein in jugendlichem Alter verstorbener Sohn Kaiser Heinrichs IV. 3, 4. nicht identifizierte Personen des 11. Jahrhunderts 5. im Mittelschiff: Sarkophag mit von geometrischen Ornamenten überzogenem Deckel (dieser heute angebracht auf der südlichen Seitenschiffswand neben der Pforte zur Doppelkapelle), vielleicht für die Bischöfe Walter († 1031) oder Reginbald II. († 1039). Über der Fundstelle stand später der 1303 konsekrierte Altar St. Anna 6. in der Doppelkapelle SS. Emmeram u. Martin und Katharina: nicht identifiziertes Doppelgrab vor dem Erdgeschoss-Altar, seitlich je eine weitere Grablege unbekannter Personen der Gründungszeit 7. vorläufige Beisetzung des im Kirchenbann verstorbenen Kaisers Heinrich IV. 1106-1111 in der damals noch ungeweihten Kapelle St. Afra 8. Stuhlbrüder in der Westvorhalle („Großes Paradies") 9. Herrschergrablege mit den Sarkophagen der salischen Kaiser(-paare): Konrad II. († 1039) u. seine Gemahlin Gisela († 1043), Heinrich III. († 1056), Heinrich IV. († 1106, hierher übertragen wahrscheinlich 1111) u. seine erste Gemahlin Bertha († 1087, in den Speyerer Dom übertragen 1090, hierher spätestens 1111), Heinrich V. († 1125); davor in zweiter Reihe Kaiserin Beatrix (Gemahlin Friedrich Barbarossas, † 1184) und ihre im Kindesalter verstorbene Tochter Prinzessin Agnes; König Philipp von Schwaben († 1208, hierher übertragen 1213). 1291 folgte König Rudolf von Habsburg in axialer Position, die man zuvor wohl für Kaiser Friedrich Barbarossa († 1190 als Kreuzfahrer im Orient) freigehalten hatte. 1309 wurden schließlich die Gebeine der Könige Adolf von Nassau († 1298) u. Albrecht von Österreich († 1308) als Zweitbestattung in den Bodengräbern von Beatrix und Agnes beigesetzt. Über beiden Reihen der Herrschergräber erhob sich je eine massiv gemauerte Tumba mit beschrifteten Grabplatten 10. Dritte Grabreihe: fünf Sarkophage, darunter vier von Speyerer Bischöfen des 12./13. Jahrhunderts

Ortsangaben/Ausstattung: 11. Gotische Sakristei von 1409. Wahrscheinlich ersetzte sie einen romanischen Vorgängerbau in gleicher Lage 12. Königs- u. Bischofspfalz 13. Zum städtischen Versammlungsplatz („Freithof") vor der Pfalz gerichtete Nordvorhalle („Kleines Paradies") 14. Inschrift des 1111 von Kaiser Heinrich V. gewährten Stadtprivilegs über dem Westportal

5.2. Die Altäre der West-Ost-Achse: Das Ostergeschehen und das Fest Mariä Geburt

Es wurden bereits die politisch-religiösen Akzentsetzungen Konrads II. benannt, die das Marienpatrozinium von Dom und Hochaltar im Hinblick auf das Fest Mariä Geburt forcierten. Dem im Osten gelegenen Hauptaltar St. Maria, der wohl am 9. September 1046 geweiht wurde,[95] schließt sich unter dem Lettner, der die Vierung nach Westen zum Königschor hin abgrenzt, der Kreuzaltar an. Ein Kreuzaltar zählt deshalb zum grundlegenden Repertoire einer großen Kirchenanlage, weil er theologisch das Ostergeschehen repräsentiert.[96] Dieses Heilsereignis durch den Altar in unmittelbarer Nähe zu den Königsgräbern zu wissen, entspricht dem Anliegen mittelalterlicher Totenmemorie.[97] Das genaue Entstehungsdatum des Speyerer Kreuzaltares ist unbekannt.[98] Dass ein Kreuzaltar als „Standard" den Saliern bereits bekannt war, zeigt die Grablege im Dom zu Worms, die mit einem Kreuzaltar zu Beginn des Langhauses verbunden war, vor dem Konrads Vorfahren bestattet waren.[99] Zugunsten dieses Wormser Kreuzaltares stiftete Konrad II. im Jahre 1034 eine tägliche Messe, wie die entsprechende Urkunde eigens erwähnt:

> „Ut ad altare in eadem ecclesia, in qua corpora predictorum requiescunt, pia voluntate constructum et in honorem sancte crucis dedicatum pro animabus illorum missa singulis diebus celebretur et idem lumine semper illuminetur, patris etiam nostri Heinrici dies anniversarius vigiliis et elemosinis missarumque sollempniis annuntiam in memoriam revocetur, fratribus quoque ibidem deo et sancto Petro servientibus servitium, quod illorum est consuetudinis, in eodem die tribuatur".[100]

Somit liegt die Vermutung nahe, man habe von vornherein auch für Speyer einen solchen Kreuzaltar im Kontext der Grablege eingeplant, zumal Konrad bereits 1027/29 eine Kreuzreliquie von beachtlicher Größe aus Konstantinopel überführen ließ.[101] Ob ein Kreuzaltar aber schon zur Zeit Konrads errichtet war, wurde bislang als fraglich dargestellt. Doch ein Argument für die Existenz bereits zur Zeit Konrads wurde übersehen, nämlich ein Eintrag der frühen Nekrologüberlieferung.[102] Hier findet sich für den 6. Mai, den Sterbetag von Gisela, der Tochter von Königin Agnes,

---

[95] Vgl. Doll, Überlegungen (wie Anm. 78), 18f.

[96] Vgl. dazu Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 672, zur Saliergruft in Worms ebd. 668, dazu auch Weinfurter, Herrschaftslegitimation (wie Anm. 1), 66.

[97] Der Speyerer Kreuzaltar wurde im Verlauf des Mittelalters reich bestiftet, so für die Montags- und Freitagsmesse im Kontext der „fraternitas minor", vgl. von Busch/Glasschröder, Chorregel (wie Anm. 17), Bd. 2, 121–126.

[98] Vgl. Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 688, Anm. 129.

[99] Zur Rolle von Worms im Vergleich zu Speyer vgl. Andreas Urban Friedmann, Die Beziehungen der Bistümer Worms und Speyer zu den ottonischen und salischen Königen, Mainz 1994. Vgl auch Gerold Bönnen, Zu den Voraussetzungen für die Wahl Speyers als Grablege durch König Konrad II. aus Wormser Sicht, in: Ehlers/Flachenecker, Zentralorte (wie Anm. 27), 141–156, bes. 152. – Zur weiteren Bedeutung von Worms und anderen Städten für die Salier vgl. Raymund Kottje, Zur Bedeutung der Bischofsstädte für Heinrich IV., in: HJ 97/98 (1978), 131–157.

[100] MGH.DR 4, 275–277, hier 277, Zeilen 9–14 (Urkunde Nr. 204 vom 30. Januar 1034). Eine Diskussion der Urkunde auch bei Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 682–686.

[101] Vgl. Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 685.

[102] Vgl. zur Nekrologüberlieferung neben den anderen Hinweisen Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 139–143.

der Eintrag „Dedicatio altaris ad cruucem“ [sic!].[103] Bislang wurde das älteste, leider nur in Abschriften des 17. Jahrhunderts überlieferte Nekrolog ins 12. Jahrhundert datiert.[104] Doch hat Hansjörg Grafen Gründe für eine generelle Neufassung der Speyerer Nekrologüberlieferung in der Zeit von 1025 bis 1033 nennen können.[105] Durch den Verlust der Handschrift bleibt dies indes Hypothese, zumal auch nicht mehr zu entscheiden ist, von welcher eventuell auch späteren Hand der Eintrag über die Weihe des Kreuzaltares vollzogen wurde. Denkt man indes an die Errichtung des Altars bereits zeitgleich mit der Grablege Konrads II., dann hätte der Altar seinen Platz auf der Bühne über der Vorkrypta gehabt.[106] Die Auswertung des ergrabenen, bis in die Krypta reichenden Fundamentes, das man in der Regel als Fundament des Kreuzaltares ansieht, kann durch die gänzliche Abräumung in 20. Jahrhundert leider nicht mehr erfolgen.[107] Doch wird man mit einer Existenz des Kreuzaltares zur Hochaltarweihe 1046 rechnen können.[108] Stellt man das vor 1056 durch Heinrich gestiftete Evangeliar und Kreuz in Rechnung,[109] wird man spätestens zu der entweder am 4. Oktober[110] oder im November 1061[111] durch Bischof Gundekar von Eichstätt erfolgten Weihe des Domes von einem fest installierten Kreuzaltar ausgehen können. „Vielleicht sogar sind infolge der Anlage der Saliergrabstätte mit dem Kreuzaltar die Proportionen des Konradbaues tatsächlich so verschoben worden, [...] daß der Umbau des Altarhauses erforderlich schien, um die Ausgewogenheit wiederherzustellen“.[112] Er wäre dann auch beim Umbau des Altarhauses unter Heinrich IV. erhalten geblieben, der 1080/1082 (Bau II) begonnen wurde und sich bis ins 12. Jahrhundert hinzog.[113] Die Bedeutung des Kreuzpatroziniums jedenfalls ist schon in der Frühzeit durch das Kloster Limburg an der Haardt belegt, das diesen Titel trug.[114]

---

[103] Grafen, Spuren (wie Anm. 18), 401.

[104] Vgl. Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 690.

[105] Grafen, Spuren (wie Anm. 18), 391.

[106] So die Möglichkeit bei Hans Erich Kubach, Vorkrypta, Grablege, Königschor. Baugeschichte, in: Kubach/Haas, Der Dom zu Speyer. Textband (wie Anm. 1), 839–922, hier 867.

[107] Vgl. Kubach, Vorkrypta (wie Anm. 106), 865–867; ebd. 867 der Hinweis einer ersten Bezeugung des Altars im Jahre 1196. Zur Problematik des Kreuzaltares vgl. auch Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 93, Anm. 94 (im Kontext des von Heinrich III. gestifteten Kreuzes). Die überlieferte Inschrift des Kreuzes verbindet übrigens den Kreuzesgedanken mit einem Gedenken Mariens, eine Verbindung, die mit den beiden Altären der Längsachse des Domes auch bauliche Gestalt gewonnen hat.

[108] Dazu Doll, Überlegungen (wie Anm. 78), 18f. Daher würde die Konzeption einer Grabanlage vor dem Hauptaltar und ohne Kreuzaltar in Bau I, wie sie Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 129 annimmt, nochmals zu problematisieren sein.

[109] Vgl. Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 686.

[110] So Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 149; 378f. In der Datumsfrage nicht weiterhelfende Belege bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 26 (Nr. 48–50).

[111] Doll, Überlegungen (wie Anm. 78), 19; Gugumus, Dedicatio (wie Anm. 17), 175–187; vgl. auch Brun Appel, Die Altar- und Kirchenweihen der Bischöfe Gundekar und Otto, in: Andreas Bauch/Ernst Reiter (Hgg.), Das „Pontifikale Gundekarianum“. Faksimile-Ausgabe des Codex B 4 im Diözesanarchiv Eichstätt. Kommentarband. Wiesbaden 1987, 148–174, hier 166.

[112] Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 720.

[113] Vgl. Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 687; Weinfurter, Herrschaftslegitimation (wie Anm. 1), 91.

[114] Vgl. Schmid, Sorge (wie Anm. 1), 703; Weinfurter, Herrschaftslegitimation (wie Anm. 1), 67, weist darauf hin, dass die Gemahlin Heinrichs III., Gunhild, vor dem dortigen Kreuzaltar beigesetzt wurde.

Die Liturgie der Karwoche bezieht den Kreuzaltar mit den Königsgräbern in mehrfacher Weise ein.[115] Zu Beginn der Prozession am Palmsonntag schildert der Ordinarius eine Statio im Kreuzchor, und es findet sich der ausdrückliche Hinweis, Palmen auf die Gräber zu tragen:

> „Die alle sollent durch den chore geen vff das dechans sytten abe in den Crutzchore vnd sollent sthen zu heupten der kunige vnd den ampullen. Vnd die glockner sollent die palmen, die man nennet die wuhs, dragen vff die greber vnd sollent yglichen vicarien eynen wuhs geben. [...]".[116]

Bemerkenswert ist, dass nicht die Kirchen der Umgebung das Szenarium für den Palmsonntag abgeben, sondern allein der Dom mit den Königsgräbern und der ihn umgebende Friedhof ist Ort der Liturgie. Der in der Liturgie rememorierte Einzug Jesu als des Königs in seine Stadt Jerusalem (Mt 21,1-11 par) kann denn auch keinen besseren Rahmen finden als den Dom selbst und seine Königsgräber.[117] Die Karfreitagsliturgie findet am Kreuzaltar über den Königsgräbern statt. Die Dechanten der beiden Stifte German und Guido kommen hierzu in den Dom und verdeutlichen die geistliche Communio der Stifte Speyers. Wie in Halberstadt findet sich ein Opfergang, bei dem der Klerus Geldgaben zu Ehren des heiligen Kreuzes darbringt:[118]

> „[...] vnd die glockner sollent dru silbern rauchvaß bringen, dem dechan eins, vnd den zwein pristern, die das crutz hant getragen, yglichem eyns, vnd sollent das Crutze bereuchen, vnd darnoch sollent sie opfern, vnd wan sie geopfert hant, so sollent sie wider zu dem altare geen, vnd die zween priester sollent do bliben steen vnd sollent das crutze helfen zu dem Grabe tragen".[119]

Unter dem Heiligen Grab hat man sich einen seit dem Mittelalter gängigen, oft mobilen Aufbau vorzustellen, in den im Kontext des Karfreitages das Kreuz nach der Kreuzverehrung gelegt wurde.[120] Sein Ort ist in Speyer der Johanneschor, denn Johannes ist in der johanneischen Tradition der erste Apostel, der am Ostermorgen das Grab Christi erreicht (Joh 20,4).[121] Wiederum werden Königschor und Kreuzaltar in die Liturgie der Ostervigil am frühen Morgen des Karsamstages eingebunden. Nach dem Osterfeuer am „Paradies" wird das feierliche Osterlob, das Exsultet, auf dem Lettner, also über dem Kreuzaltar über die Königsgräber hinweg gesungen.[122] Auch die Krypta wird aufgesucht, und zwar wegen der dortigen Taufstelle, die im

---

[115] Vgl. zur Liturgie der Karwoche in Speyer auch die kurze Beschreibung bei Doll, Karwoche (wie Anm. 19).

[116] Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 46 (fol. 17^{v}).

[117] Eine solche theologische Akzentsetzung würde zum Apokalypse-Motiv der himmlischen Stadt Jerusalem passen, wie es auf dem Hungertuch des Domes überliefert ist (Ahlhaus, Transkription [wie Anm. 21], 42).

[118] Vgl. zu Halberstadt Odenthal, Liturgie (wie Anm. 13), 40 (mit Literatur).

[119] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 51 (fol. 23^{r}). – Zu den Speyerer Bräuchen um das Heilige Grab vgl. auch die Beschreibung bei Doll, Osterfeier (wie Anm. 19).

[120] Zum prominenten Heiligen Grab in Gernrode etwa vgl. Das Heilige Grab in Gernrode. Bestandsdokumentation und Bestandsforschung. Unter Leitung von Hans-Joachim Krause und Gotthard Voss bearb. v. Rainer Kahsnitz/Hans Joachim Krause/Gerhard Leopold/Roland Möller, Bde. 1–3: Text, Tafeln und Beilagen, Berlin 2007.

[121] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 50f.

[122] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 52. – Mit dem Paradies ist jenes bei der St. Paulus-Kapelle gemeint.

Kontext der Liturgie vom Bischof geweiht wird.[123] Im Kontext der Vigilien in der eigentlichen Osternacht wird das Kreuz wieder aus dem Heiligen Grab erhoben, die sogenannte „Elevatio crucis". Danach trägt man das Kreuz an die Lettnertüre zum „Attollite-portas"-Ritus, bei dem man mit dem Kreuz an die Lettnertüren schlägt, die sich daraufhin öffnen, begleitet durch jenen Ruf aus Psalm 23,7 (Vg), die Tore mögen sich nach oben heben, da der König der Herrlichkeit, und das ist Christus bei seiner Auferstehung, eintritt. Der Ordinarius gibt noch an, es seien Kerzen auf das Grab des Bischofs Gerhard von Ehrenberg († 28.12.1363),[124] der vor dem Annenaltar bestattet ist, und das des Bischofs Nikolaus von Wiesbaden († 7.6.1396)[125] in der Mitte des Hauptschiffes zu stellen.[126] Damit gibt es im Grunde zwei Grabmemorien im Kontext der Heiligen Woche, nämlich an den Königsgräbern mittels des Kreuzaltares und für die beiden Bischöfe.[127]

Der dritte entscheidende Altar auf der West-Ost-Achse muss noch erwähnt werden. Es ist der weiter nach Westen an den Stufen zum Königschor gelegene Annenaltar, der erst 1303 oder 1306 errichtet worden ist.[128] Dieser Altartitel macht Sinn, wenn man ihn mit dem Hochaltar St. Maria zusammen denkt. Seit Konrad II. ist ja das Fest Mariae Geburt von besonderer Bedeutung, und von hierher liegt es nahe, das Marienpatronat des Hochaltares durch das Patronat der Mutter Mariens, der heiligen Anna zu ergänzen. Hier wirkt wohl die Akzentsetzung Konrads II. nach, indes nicht unmittelbar. Zu erwähnen ist vielmehr, dass im Jahre 1281 durch Bischof Friedrich von Bolanden[129] das Kirchweihfest des Domes auf den 9. September festgesetzt wurde, also den Tag unmittelbar nach Mariä Geburt.[130] Dies dürfte einer der Anlässe gewesen sein, zu Beginn des 14. Jahrhunderts bei einem so bedeutenden,

---

[123] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 52f. Interesse verdient der Hinweis auf eine mögliche Akolythenweihe durch den Bischof. In diesem Falle folgt erst die Taufweihe, dann die Akolythenweihe, dann der Lesegottesdienst. Ansonsten bleibt es bei der gängigen Ordnung, dem Lesegottesdienst, dann der Taufweihe.

[124] Vgl. zu Bischof Gerhard Remling, Geschichte (wie Anm. 2), Bd. 1, 595–630.

[125] Vgl. zu Bischof Nikolaus Remling, Geschichte (wie Anm. 2), Bd. 1, 664–683.

[126] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 54.

[127] Zu den Bischofsmemorien vgl. bereits Renate Kroos, Grabbräuche – Grabbilder, in: Schmid/ Wollasch, Memoria (wie Anm. 1), 285–353, hier 312; 314f.; 317.

[128] Konsekriert wurde der Annenaltar am 18. April 1303, Beleg bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 52 (Nr. 168); Kubach, Dom (wie Anm. 29), 106 nennt das Jahr 1300, Habermehl, Domstift (wie Anm. 19), 138 das Jahr 1303. Nach Aloys Schulte, Deutsche Könige, Kaiser, Päpste als Kanoniker an deutschen und römischen Kirchen, in: HJ 54 (1954), 137–177, 149, ist der Annenaltar durch König Albrecht errichtet worden (so auch Remling, Geschichte (wie Anm. 2), Bd. 1, 123, Anm. 184; dort 122 auch der Hinweis, deshalb seien die dortigen Vikare „vicarii regii" genannt worden). Vgl. auch die Messstiftungen der Chorregel für den Annenaltar bei von Busch/ Glasschröder, Chorregel (wie Anm. 17), Bd. 2, 66–70.

[129] Vgl. zu Bischof Friedrich Remling, Geschichte (wie Anm. 2), Bd. 1, 516–553.

[130] Beleg bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 49 (Nr. 155); vgl. auch Doll, Überlegungen (wie Anm. 78), 23, Anm. 106. – Zur Weihe 1281 vgl. auch Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 124f., der darauf hinweist, Bau II sei bis 1281 nicht konsekriert worden (Diskussion ebd. 380). Vgl. zur Liturgie des Kirchweihtages Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 73. Der Ordinarius vermerkt, dass nach dem Kirchweihtag Chorferien bis Allerheiligen waren, weshalb keine Horas Canonicas gesungen wurden. Moddelmoog, Stiftungen (wie Anm. 2), 95f., bringt dies in Verbindung mit der Zusammenlegung der Kaisermemorie Heinrichs III. und IV. auf den 6. August.

neu zu schaffenden Altar an den Stufenanlagen zum Königschor das Annenpatrozinium zu wählen. Dass man damit eine Akzentsetzung Konrads II. nachträglich betonte, war zu Beginn des 14. Jahrhunderts wohl kaum mehr direkt bewusst. Wie aber immer: Es ergibt sich eine interessante theologische Grundstruktur der Achsen. Mittels der beiden Altäre St. Anna und St. Maria, die die Königsgrablegen umklammern, wird das Fest der Geburt Mariens auf der West-Ost-Achse repräsentiert. Dies findet seine Entsprechung im Fest der Geburt Christi, die mittels der Patrozinien auf der Nord-Süd-Achse symbolisiert wird. So erwähnt der Liber Ordinarius denn auch als Homilie in den Vigilien des Festes Mariä Geburt das für die theologische Prägung der Salierdynastie so wichtige Evangelium vom Stammbaum Jesu (Mt 1,1–17):[131]

> „vnd die Omely heisset also: *Liber generationis Jhesu Christi* etc., die steet in dem buche der summer Omely".[132]

Gibt aber der Stammbaum Jesu die väterliche Linie Jesu an, so die Patrozinien des Speyerer Domes – im Hinblick auf das Fest Mariä Geburt – die mütterliche: Maria und ihre Mutter Anna.

5.3. Die Krypta und ihre Apostelpatrozinien

Die Krypta wurde bereits angelegentlich der Osterliturgie erwähnt, da sie als Ort des Taufsteins zur Taufwasserweihe aufgesucht wurde. Ihre theologische Bedeutung erschließt sich zudem über die nun vorzustellenden Altartituli, bei denen längst nicht in allen Fragen Klarheit herrscht. Im weit ausladenden Raum unter dem Querschiff und dem Chor finden sich acht Altarstellen, deren zwei bedeutendste Ägidius (und, wohl sekundär, Lukas) sowie Petrus (und, wohl sekundär, Paulus) gewidmet sind. Der Standort des Ägidiusaltares als des ranghöchsten Altares war im Ostende der Krypta.[133] Der Ägidiustitel liegt deshalb nahe, weil die Krypta am Ägidiustag, dem 1. September, ihren Weihetag hat.[134] Der Ordinarius beschreibt denn auch, dass an seinem Tag alle Altäre der Krypta mit Kerzen zu versehen seien, und „so soll man den Rauch geben vber allen altaren".[135]

Wahrscheinlich war der Weihetag der Krypta mit der Konsekration aller Altäre der Krypta verbunden, deren Position wie folgt zu bestimmen ist.[136] Im Süden finden

---

[131] Vgl. die Untersuchung der Evangeliare (Speyers) bei Hehl, Maria (wie Anm. 70), 283–289.

[132] Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 68 (fol. 49^{v}).

[133] Vgl. etwa Remling, Geschichte (wie Anm. 2), Bd. 1, 123, Anm. 184; von Busch/Glasschröder, Chorregel (wie Anm. 17), Bd. 1, 396.

[134] Damit ist die Betonung der ersten Septemberwoche augenfällig: am 1. September ist der Weihetag der Krypta, am 8. September das Patronatsfest des Domes, Mariä Geburt, am 9. September (seit dem 13. Jahrhundert) der Weihetag des gesamten Domes. – Remling, Geschichte (wie Anm. 2), Bd. 1, 123, Anm. 184 weist auch dem Ägidiusaltar ein weiteres Patronat zu, nämlich das des hl. Lukas. Eine eigene Prozession dorthin am Lukastag wird 1463 gestiftet, vgl. von Busch/Glasschröder, Chorregel (wie Anm. 17), Bd. 1, 423.

[135] Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 94 (fol. 76^{v}).

[136] Die Lokalisierung geschieht nach Remling, Geschichte (wie Anm. 2), Bd. 1, 123f., Anm. 184.

sich „von Norden nach Süden vier Altäre", so beschreibt Franz Xaver Remling die Topographie[137] und nennt dann die vier Patronate: neben dem Petrusaltar[138] der Bartholomäusaltar, dann doppelt besetzte Apostelpatrozinien, nämlich der Philipp- und Jakobaltar und der Andreas- und Thomasaltar. Da aber im Süden wie im Norden jeweils drei Altarnischen zu finden sind, ist davon auszugehen, der erste, ranghohe Altar des Petrus habe im Durchgang zum Hauptaltar der Krypta, eventuell mit diesem achsial gestanden. Eine Beschreibung des Kryptainneren aus der Zeit vor 1516 schildert die Situation so:

> „Quorum primum capitale s. Egidio, secundum vero apostolorum principi Petro, et Paulo, vitreo tabulatum atque perspicuo decorum. Penes quae imperatricis Beatricis ac Adelheidis reginae corpora in pace quiescunt, appositis etiam nonnullis famosissimis principibus virisque ingenuis".[139]

Die Quelle bringt den Petrusaltar also in Verbindung mit den Grablegen von Beatrix, der Gemahlin Friedrichs I. im Königschor,[140] und Adelheid, der Tochter Heinrichs IV., über deren Grablege nichts bekannt ist.[141] Die (ideelle) Nähe zu den Gräbern im Königschor ließe auch den Raum im Westen des Mitteljochs der Krypta, hin zum Fundament des Kreuzaltares und zur Grablege, als möglichen Ort des Petrusaltares in Frage kommen. Leider gibt es zu den hier vorgeschlagenen möglichen Standorten keinerlei archäologischen Befund mehr.[142]

Im nördlichen Teil der Krypta stehen die Altäre der heiligen Simon und Judas, Matthias und Matthäus und der des hl. Gallus.[143] Analog zum Kollegium der zwölf Stuhlbrüder als Betende im Königschor[144] findet sich in der Krypta also die Apostelgruppe wieder, doch mit Ausnahme des bereits in der Oberkirche situierten Johannes sowie des Jakobus Minor.[145] Auch das mit dem Petersaltar verbundene Paulus-

---

[137] Remling, Geschichte (wie Anm. 2), Bd. 1, 123f., Anm. 184.

[138] Bereits 1268 kommt es zu einer Aufbesserung der Pfründe des Petersaltars, der also damals bereits existierte. Vgl. Remling, Geschichte (wie Anm. 2), Bd. 1, 528.

[139] Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 64 (Nr. 220).

[140] Vgl. dazu Kubach/Haas, Der Dom zu Speyer, Textband (wie Anm. 1), 955f.

[141] Zur Bestattung Adelheids im Jahre 1076 in einem bis heute nicht nachgewiesenen Grab vgl. Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 100; 103, 104–107; 342f. – Auf zwei bislang nicht identifizierte Bestattungen in den Querhausarmen sei hier nur kurz hingewiesen.

[142] Die ergrabenen Bodenfunde zeigen nur Fundamente von sieben Altären. Vgl. Hans Erich Kubach/Walter Haas (Hgg.), Der Dom zu Speyer. Tafelband, München 1972, Tafel 35. Da aber um 1700 die Gewölbe der Krypta erneuert wurden und auch der Plattenboden aus der Zeit nach 1689 stammt (vgl. Kubach/Haas, Der Dom zu Speyer. Textband [wie Anm. 1], 264), könnten damals die Fundamente des achsialen Altars (eventuell mit diesem) entfernt worden sein.

[143] Eine Bestiftung des Gallustages am 16. Oktober im Jahre 1464 gibt als Begründung seine intensive Verehrung in der Rheinschiene an: „Ut festum s. Galli, qui inter alios confessores in partibus Rheni clarus habetur, deinceps in ecclesia Spirensi honorificentius peragatur […].", Text bei von Busch/Glasschröder, Chorregel (wie Anm. 17), Bd. 1, 531. Diese Begründung könnte man indes als Hinweis darauf lesen, bereits im 15. Jahrhundert sei man über die Wahl des Galluspatronates verwundert gewesen.

[144] Vgl. Schulte, Könige (wie Anm. 128), 149–151.

[145] Es befand sich ein eigener Altar des Jacobus im Dom, der wohl der des Jakobus Minor sein dürfte. Vgl. die bereits erwähnte Ordinatio des Gunther von Landsberg von 1342 (von Busch/Glasschröder, Chorregel [wie Anm. 17], Bd. 1, 189–203, hier 197.

patrozinium dürfte wohl sekundär sein.[146] Doch tendenziell geht es hier um die Zwölfzahl, die generell bereits bei der Grundsteinlegung einer Kirche von höchstem rituellen Interesse ist, da die Zwölf Apostel als Grundpfeiler der Kirche gelten.[147] Welchen Akzentsetzungen sich die Aposteltitel der Speyerer Krypta auch immer verdanken mögen, man ist versucht anzunehmen, die Apostel hätten die Saliergrablege abzusichern. Damit könnte man die architektonische Anlage des Domes mit dem bis in die Krypta reichenden Kreuzaltarfundament und den Apostelaltären als Illustration von Mt 22,29-30 lesen. Innerhalb des Passionsberichtes, an den der Kreuzaltar erinnern kann, steht das Wort Jesu: „Darum vermache ich euch das Reich, wie es mein Vater mir vermacht hat: ihr sollt auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten". Treffen die hier vorgeschlagenen Gedankenverbindungen zu, wäre der Idee eines sakralen Herrschertums in Speyer baulich-liturgische Gestalt verliehen worden.[148] Dies würde sich etwa für den prominentesten Altar der acht Kryptenaltäre St. Petrus nahelegen. Es wurde auf die Möglichkeit hingewiesen, der nördliche Nebenaltar im Nordquerschiff hätte im 12. Jahrhundert ursprünglich das Petruspatrozinium getragen. In diesem Falle wäre seine Verlegung in die Krypta ein sekundärer Akt. Mit Sicherheit ist der Kryptaaltar St. Petrus indes erst 1228 sicher bezeugt.[149] Die grundlegende Bedeutung des Petruspatroziniums liegt auf der Hand: Es ist aus den Domen zu Köln (Westchor), für Speyer aber näher liegend Worms (Ostchor) bekannt. Da durch die Marienverehrung Konrads der Hochaltar des Speyerer Ostchores bereits besetzt ist, verlegte man dieses Patrozinium kurzerhand in die Krypta.[150] Die Krönungsmesse Heinrichs III. an Weihnachten 1046 in St. Peter würde nun über eine vertikale Achse der Krypta mit dem Petersaltar – Hochaltar zitiert. Ähnlich könnte man dem Altar der heiligen Simon und Judas eine tiefere Bedeutung zusprechen, denn immerhin sind sie die Patrone des Goslarer Pfalzstiftes.[151] Das Patronat beider Apostel war deshalb von Bedeutung, als ihr Festtag, der 28. Oktober, der Geburtstag Heinrichs III. und dann auch sein Begräbnistag 1056 in Speyer war.[152] Ein solcher Altar der Domkrypta ist indes erst ab dem Ende des 13. Jahrhunderts sicher nachweisbar.[153] Am Tag der beiden Apostel vermerkt der Ordinarius eine Prozession zu ihrem Altar in der Krypta.[154] Die beiden Altäre der

---

[146] Vgl. die Beschreibung der Krypta von vor 1516 bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 64. – Paulus war zudem die älteste der nördlich des Domes gelegenen Kapellen geweiht. Vgl. Remling, Geschichte (wie Anm. 2), Bd. 1, 124, Anm. 184.

[147] Vgl. Karl Josef Benz, Ecclesiae pura simplicitas. Zu Geschichte und Deutung des Ritus der Grundsteinlegung im Hohen Mittelalter, in: AMRhKG 32 (1980), 9–25, hier 21; 24.

[148] Vgl. zur theologischen Grundidee zur Karolingerzeit etwa Arnold Angenendt, Karl der Große als „Rex et sacerdos", in: Thomas Flammer/Daniel Meyer (Hgg.), Arnold Angenendt, Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag, Münster ^{2}2005, 311–332.

[149] Beleg bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 46 (Nr. 137).

[150] Vgl. indes das bereits erwähnte Mehrfachpatrozinium des Hochaltars, zu dem auch der Peterstitel gehörte.

[151] Vgl. unter anderen Lohse, Stift (wie Anm. 31).

[152] Beleg bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 25 (Nr. 39). Vgl. Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 97. Ebd. 148f. auch der Hinweis auf einen Hoftag zu Speyer an diesem Tag, und zwar ein Jahr nach dem Tod Heinrichs III.

[153] So Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 150, Anm. 331; 153, Anm. 344.

[154] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 97.

Apostel Matthias und Matthäus sind um 1226,[155] die Altäre von Philippus und Jacobus 1262 bezeugt.[156] Alle aufgeführten Altartitel sind insgesamt 1406 bezeugt.[157] Doch wiederum lassen sich Spuren aufweisen, die in die Zeit Heinrichs III. weisen. Damit wären auch die Altartitel der Krypta Repräsentanten des theologischen wie politischen Anspruches der Salierdynastie, und sie prägten den Gottesdienst bis ins späte Mittelalter hinein.

6. Die reiche Form des Gottesdienstes: Stationen und Prozessionen

Bisher wurde versucht, theologische Strukturen zu rekonstruieren, die der Auswahl der Altarpatronate des Speyerer Domes zu Grunde liegen. Dabei wurden immer wieder Bräuche, wie sie der spätmittelalterliche Ordinarius übermittelt, in das rekonstruierte System eingetragen. Die Grundthese geht dabei von einer sukzessiven Fortschreibung einmal gesetzter Akzente aus, auch wenn nicht in jedem Falle direkte Bezüge späterer Bräuche hierauf behauptet werden sollen. Nun sei noch ein facettenreicher Blick auf sonstige durch den Ordinarius überlieferte Bräuche geworfen, die den Reichtum spätmittelalterlicher Liturgie deutlich werden lassen.

Es sind ja im Wesentlichen drei Formen von Liturgie, die eine Domkirche prägen: die vielen Messen an den einzelnen Altären, wovon die „summa missa", das täglich von Stiftskapitel gemeinsam vollzogene Hochamt am Hochaltar, die ranghöchste und feierlichste ist. Der Ordinarius erwähnt hierfür die Dienste des „Episteler" und „Evangelier",[158] also jener Kleriker, die den Subdiakons- und Diakonsdienst zu übernehmen hatten. Dazu kommt das bereits gelegentlich erwähnte tägliche Chorgebet im Chorgestühl in der Vierung hinter dem Lettner zwischen den Chorschranken. Einen dritten großen Bereich bilden die Prozessionen und Stationen innerhalb und außerhalb des Domes. Unter Stationsliturgie versteht man jene in Rom vom Papst gehaltene Liturgie, die itinerant an verschiedenen Orten, vor allem den Märtyrergräbern, im Laufe eines Kirchenjahres nach einer festen Ordnung gehalten wurde.[159] Das Mittelalter empfand diese Form als typisch römisch, und so zitierte man sie in den Bischofs- und Klosterstädten. Auch in Speyer finden sich Spuren eines solchen Systems, von denen einige in Bezug auf die Altarstellen bereits erwähnt wurden. Dazu seien noch einige Facetten aus dem Liber Ordinarius berichtet. Anlässlich des 1. Adventsonntages wird die generell übliche Sonntagsprozession mit Taufgedächtnis geschildert. Nach der Terz im Hohen Chor geht der Hebdomadar vor den Hochaltar, danach zum Kantor hinter dem Vorsängerpult, dann zum Dechant und reicht ihnen das Weihwasser, sodann zieht man durch den Kreuzgang

[155] Beleg bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 46 (Nr. 136).

[156] Beleg bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 48 (Nr. 148).

[157] Beleg bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 57–58 (Nr. 197).

[158] So Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 30: „und der Episteler und Evangelier sollent haben an caseln swartze und der Episteler soll drayn ein buche [...]."

[159] Vgl. dazu grundsätzlich 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, etwa 181–198; 202–207.

mit Kreuz, Evangelienbuch und Stiftsfahne. Bemerkenswert ist die Rezitation des *Miserere* (Psalm 50) bei der Station im Kreuzgang mit einer Oration für die Verstorbenen: Das Taufgedächtnis verbindet sich mit der Totenmemorie.[160] Zu Mariä Lichtmess (2. Februar) spielt die Krypta eine große Rolle, denn die Kerzenweihe findet in der „Kruft"[161] statt. Wiederum ist die Krypta in die Liturgie des Aschermittwochs einbezogen.[162] Die kleinen Horen werden vor der Messe absolviert, dann folgen Aschensegnung und Aschenauflegung.[163] Nun beschreibt der Ordinarius eine Prozession zum Petrusaltar der Krypta, wo für alle Stände der Kirche gebetet wird.[164] Anschließend zieht man wieder in den Hochchor zur Feier der Messe. Bereits erwähnt wurde die Liturgie der Kar- und Ostertage. Die Sonntagsprozession wird in der Osterzeit besonders ausgestaltet. Man zieht mit allen Reliquien, allen Pfarrern und Stiftsgeistlichen durch den Kreuzgang zum Deutschordenshaus südöstlich beim Dom, dann zur Nikolauskapelle nördlich vom Dom, dann wieder in den Dom, wo eine Statio vor dem Kreuzaltar stattfindet.[165] Die Ostervesper ist nach altrömischer Art mit einer Prozession zum Taufbrunnen in die Krypta verbunden, deren Petersaltar ausdrücklich erwähnt wird.[166] An den Sonntagen der Osterzeit zieht die Osterprozession nicht durch den Kreuzgang, sondern wohl wegen des Taufsteines in die Krypta.[167] In der österlichen Zeit sind vor allem die großen Bittprozessionen zu erwähnen:[168] Am Montag vor Christi Himmelfahrt zieht man nach St. German, um dort die Messe zu feiern, am Dienstag zum Allerheiligenstift, am Mittwoch nach St. Guido, wo die Vigilmesse des Himmelfahrtstages gehalten wird. Der Himmelfahrtstag selbst ist Wallfahrtstag zum Dom für die Dorfgemeinden der Umgegend. Dabei dokumentiert der Ordinarius einen für spätmittelalterliche Frömmigkeit bezeichnenden Brauch, nämlich nach der Sext eine Figur des Auferstandenen in das Gewölbe des Domes hinauf zu ziehen, um das Festgeheimnis zu veranschaulichen:

> „Vnd wan der dechan in den chore kompt, so sol man die andern None lyden mit der achten glocken, vnd wan man None anhebet, so sol man das bilde zweier man hoch ziehen vber die Crone vnd soll die None also bliben sweben als lange, bis man singet: *Ascendo ad patrem meum* etc., vnd so sol man es syberlichen vff ziehen vnd eyn cemmerer sol steen vff des dechans sytten in den obersten stulen mit dem seile vnd sol das bylde wegen hine vnd here, vff das, das man nit mercke, das man es vff zihe. Vnd wan das bilde kommet an den Swibbogen, so sol der kemerer

---

[160] Die Chorregel des späten Mittelalters hält ein eigenes Kapitel „De visitatione sepulchrorum post missam animarum" bereit, das indes der Personengruppe der Dignitäre des Domkapitels zugeordnet wird. Vgl. von Busch/Glasschröder, Chorregel (wie Anm. 17), Bd. 2, 7–9 u. ö.

[161] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 40.

[162] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 43.

[163] Zur Aschermittwochsliturgie des Mittelalters vgl. Andreas Odenthal, Weihe und Auflegung der Asche *in capite ieiunii* im Kölner Augustinerinnenkloster St. Caecilien. Textzeugnisse eines Liber Ordinarius des 15. Jahrhunderts, in: Thomas Marschler/Christoph Ohly (Hgg.), Spes nostra firma. Festschrift für Joachim Kardinal Meisner zum 75. Geburtstag, Münster 2009, 45–61.

[164] Vielleicht findet sich hier noch eine Nachwirkung des öffentlichen Bußsystems der Kirche, das etwa im Ordo Romanus 50, XVIII, 8 alle Stände und Lebensformen der Kirche im Hinblick auf die zu tuende Buße erwähnt. Vgl. Michel Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen âge 5 (SSL 29), Louvain 1961, 110.

[165] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 55.

[166] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 56.

[167] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 58f.

[168] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 60f.

das bilde hart an sich ziehen, das es sich nicht stosse. Vnd wan der Chore singet: *Ascendo ad patrem*, so sollent die glockner ophladen vnd graß erabe werffen. Item wan man singet die Respons: *Ite in orbem* etc., so sollent die glockner balde ziehen vnd wan man den verse singet in dem Respons, so sollent die glockner das bilde en ine ziehen mit dem hocken vnd erwuschen mit den fussen vnd sollent dan eyn Crutze machen mit dem bilde vber das volck, vnd wan das vß ist, so thut man das heiligtum wider ine".[169]

Ähnlich geht es an Pfingsten zu, wenn brennende Wergbündel als Flammen von den Glöcknern herab geworfen werden, um die Flammen des Heiligen Geistes zu symbolisieren.[170] Natürlich muss auch die große Fronleichnamsprozession mit den Geistlichen der Stadt erwähnt werden, die mit einem Segen für das Volk vor der Messe am St. Annenaltar schließt.[171]

Bei den Feiern der Heiligen liefert der Ordinarius Beschreibungen weiterer großer Prozessionen, so der Markusprozession am 25. April, die so genannte „letania maior", bei der man zum Allerheiligenstift zieht, um dort Messe zu halten.[172] Auch das Fest Mariä Himmelfahrt (15. August) ist durch eine Prozession zum Deutschordenshaus und der Nikolauskapelle ausgestaltet.[173] Andere Beobachtungen verdienen Interesse, so die Seelenvesper an Allerheiligen an den Kaisergräbern im Kreuzchor:

„vnd wan man in dem rechten chore vesper gesinget, so soll man wieder erabe geen zu dem crutzchore und do soll man singe sele vesper".[174]

Der Kreuzchor ist wiederum von Bedeutung am Fest der *Inventio crucis* (3. Mai)[175] wie der *Exaltatio crucis* (14. September).[176] Beide Male findet hier eine Wasserweihe statt.[177] Es wurden Stationen an den einzelnen Altären bereits erwähnt: Beide, Altarstellen und Stationen, nehmen im Verlaufe des Mittelalters zu, wie die vielen Bestiftungen von Altären und liturgischen Handlungen zeigen. Man konnte an eine lange Tradition anknüpfen, denn die Martinskapelle an der Südseite des Domes etwa, der sogenannte Martins-Chor[178] mit einem der ältesten Altäre wird bereits 1057

---

[169] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 61f. (fol. 35^{r}). Zu den Speyerer Bräuchen anhand des Karsthans vgl. Doll, Christi Himmelfahrt (wie Anm. 19). Allgemein zum Hochziehen einer Christusfigur am Himmelfahrtstag vgl. Johannes Tripps, Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik, Berlin ^{2}2000, 150–154 (ohne Rekurs auf Speyer).

[170] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 63. Vgl. zu ähnlichen Bräuchen Tripps, Bildwerk (wie Anm. 169), 207ff., ohne Rekurs auf Speyer.

[171] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 66f. – Vgl. grundsätzlich zu theophorischen Prozessionen Charles Caspers, How the Sacrament left the Church Building. Theophoric Processions as a Constituent of the Feast of Corpus Christi, in: Paul Post u. a. (Hg.), Christian Feast and Festival. The Dynamics of Western Liturgy and Culture, Leuven–Paris 2001, 383–403.

[172] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 84.

[173] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 70f.

[174] Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 75 (fol. 52^{v}).

[175] Vgl. auch die Bestiftung des Tagesoffiziums von 1438, die vermerkt ist bei von Busch/Glasschröder, Chorregel (wie Anm. 17), Bd. 1, 237.

[176] Vgl. die Bestiftungen dieses Tages im Laufe des 15. Jahrhunderts, die vermerkt sind bei von Busch/Glasschröder, Chorregel (wie Anm. 17), Bd. 1, 479–482.

[177] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 95.

[178] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 98.

mittels einer Dotation Heinrichs IV. an den Emmerams- und Martinsaltar bestiftet.[179] Im Laufe des Mittelalters neu hinzugekommene Kapellen werden ebenfalls mit Stationen bedacht, so St. Goar am Oktavtag von Peter und Paul,[180] die neue Marienkapelle am Kilianstag,[181] die Heinrichskapelle am Heinrichstag,[182] um nur einige zu nennen. Schließlich darf St. Severin als Stadtpatron nicht unerwähnt bleiben. An seinem Tag ziehen alle Kleriker, alle Pfarreien und Zünfte in den Dom.[183] Denn im Jahre 1330 konnten die Speyerer Bürger und ihre Zünfte die Macht der alten Patrizier, der „Hausgenossen", brechen.[184] Kurzum, gerade im späten Mittelalter ergibt sich ein vielgestaltiges Bild reicher Liturgie an vielen Orten, das hier bei weitem nicht ausgelotet werden kann.

7. Zusammenfassung und Schluss

Zusammenfassend lässt sich auch in Bezug auf die Liturgiegeschichte des Speyerer Domes die Einschätzung von Caspar Ehlers bestätigen, die „Entwicklung des Speyerer Domes aus einer unbedeutenden Kathedrale zur beachteten Königsgrablege" sei „nicht linear von Konrad II. ab vollzogen" worden.[185] Vielmehr offenbarte sich eine äußerst differenzierte Entwicklung der Baugeschichte, der Memorialkultur und der damit zusammenhängenden liturgischen Traditionen samt ihrer Sakraltopographie. Ging es im Köln des 11. Jahrhunderts noch an, dass der Bischof mit seinen Theologen von seinen Vorgängern gelegte Linien aufgreifen und verändern konnte,[186] so scheint es in Speyer, dass das Auf und Ab der dynastischen Wirren, unterschiedlicher Autoritätsansprüche zwischen Königtum, Bischof, Domkapitel und Bürgerschaft kaum eine einheitliche Entwicklungslinie hat entstehen lassen können. Und dennoch kann man einzelne Akzentsetzungen vermuten, die das theologische Gesamtmodell des Domes geprägt haben könnten. In aller Vorsicht lassen sich folgende Entwicklungsstufen ausmachen:

a) Die Patrozinien Maria und Stephanus hat die Salierdynastie in Speyer bereits vorgefunden. Es lag in der Frömmigkeit Konrads II. begründet, nunmehr das Marienpatronat besonders zu betonen und als Haupttitel für Kirche und Hochaltar festzulegen. Dies geschah im Hinblick auf den 8. September, das Fest Mariä Geburt, denn an diesem Tage wurde er im Jahre 1024 zum König gekrönt. Einige

---

[179] Beleg bei Doll, Schriftquellen (wie Anm. 1), 26 (Nr. 45).

[180] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 89. Vgl. zu den Messstiftungen der Chorregel zum Goarsaltar von Busch/Glasschröder, Chorregel (wie Anm. 17), Bd. 2, 70ff.; 106ff.

[181] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 90. Zu den Messstiftungen der Chorregel für diese Kapelle vgl. von Busch/Glasschröder, Chorregel (wie Anm. 17), Bd. 2, 116–121.

[182] Vgl. auch die Dotationen an den Heinrichsaltar im Verzeichnis der Chorregel bei von Busch/Glasschröder, Chorregel (wie Anm. 17), Bd. 2, 126ff.

[183] Vgl. Ahlhaus, Transkription (wie Anm. 21), 97.

[184] Vgl. Moddelmoog, Stiftungen (wie Anm. 2), 87ff.

[185] Zitat bei Ehlers, Metropolis Germaniae (wie Anm. 1), 253.

[186] Vgl. zu Köln Klaus Gereon Beuckers, Die Ezzonen und ihre Stiftungen. Eine Untersuchung zur Stiftungstätigkeit im 11. Jahrhundert, Münster u. a. 1993, der manche Motivübertragung und -übernahme zu Lasten von Bischof Hermann durch seinen Nachfolger Anno nachweist.

Argumente sprechen dafür, den zum Grundbestand einer Domkirche gehörenden Kreuzaltar bereits der Planung unter Konrad zuzuweisen.

b) Eine zweite Planungsstufe kann eventuell mit den den Hauptaltar St. Maria begleitenden „altaria maiora" des Querschiffes St. Stephanus und St. Johannes ausgemacht werden. Vertritt der Marienaltar neben dem Fest Mariä Geburt selbstredend auch den Weihnachtstag, werden ihm die Patrone der auf den Weihnachtstag folgenden Heiligentage St. Stephanus und St. Johannes zur Seite gestellt. Mit aller Vorsicht kann man eine solche Forcierung des Weihnachtsfestes mit Heinrich III. in Verbindung bringen, der am Weihnachtstag 1046 in der dritten Weihnachtsmesse in Alt-St. Peter zu Rom zum Kaiser gekrönt wird. Vielleicht ist auch der zweitbedeutendste Kryptaaltar St. Petrus von hierher als Romzitat zu verstehen. Auch die anderen Apostelpatronate der Krypta müssen keineswegs zufällig zustande gekommen sein. Wenn etwa der Aposteltag Simon und Judas, der 28. Oktober, als der Geburtstag und auch der Begräbnistag Heinrichs III. im Jahre 1056 besonders markiert ist, kann man ebenfalls für die Krypta und ihre Sakraltopographie einen planenden und ordnenden Prozess vermuten, durch den die Saliergrablege mittels der sie umgebenden Apostelpatrozinien geradezu abgesichert wird.

c) Eine mögliche dritte Planungsstufe geht einher mit den erwähnten Veränderungen in der Memorialtradition, die nun überpersonal zu einer Manifestation des Königtums allgmein wird. Die Bedeutung des Festes Mariä Geburt wird untermauert, indem durch Bischof Friedrich von Bolanden 1281 das Kirchweihfest auf den Tag danach, den 9. September, gelegt wird. Die rund 20 Jahre spätere Schaffung des Annenaltares auf den Chortreppen ist im Kontext dieser Akzentsetzung zu verstehen.

d) Den so erreichten Zustand füllen die nachfolgenden Generationen mit weiterem gottesdienstlichem Leben. Es ist bezeichnend für das Spätmittelalter, dass nun eine Fülle von Altären und Stiftungen hinzukommt, wie sie aus dem jüngeren Seelbuch, der Chorregel und anderen Quellen bekannt sind. Der hier vorgestellte Liber Ordinarius repliziert auf diesen spätmittelalterlichen Zustand, doch – so die hier vertretene These – setzt er die durch die Salier vorgenommenen Akzentsetzungen voraus und führt sie zum Teil weiter, ohne sich oft dessen bewusst zu sein.

Die vorstehenden Ausführungen konnten an vielen Stellen Forschungsdesiderate zur Liturgie des Speyerer Domes aufzeigen. Die geplante Edition des Liber Ordinarius will solche notwendigen weiteren Detailuntersuchung anregen und durch die Bereitstellung einer der wichtigsten liturgischen Quellen für Speyer allererst ermöglichen.[187]

[187] Vgl. Andreas Odenthal/Erwin Frauenknecht (Hgg.), Der Liber Ordinarius der Speyerer Domkirche. Textedition und Einführung (erscheint voraussichtlich im Laufe des Jahres 2011 in der Reihe Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen). Vgl. auch Anm. 22.

Abstract

There is extant a 15th century Liber Ordinarius from Speyer Cathedral of fundamental importance, shedding as it does considerable light on the liturgical life of the Cathedral's chapter and revealing at the same time general liturgical principles of the late Middle Ages. On the basis of the evidence provided by this manuscript, the present essay suggests a reconstruction of a kind of "sacral topography", disclosing important theological emphasises, such as the promotion of Christmas by dedicating the high altar to St. Mary and the side altars to St. Stephen and St. John. In connection with the presence of the Cathedral's Salian burial place and its associated memorial tradition, the present essay is discussing some possible accents of this sacral topography by the Salian dynasty.

Köln – Ein Erinnerungsort des Christentums in Mittelalter und Früher Neuzeit

Heribert Müller

I

Köln als Erinnerungsort des Christentums – Auswärtige wie Einheimische dürften sich zuerst an den Dom erinnern, und für viele Kölner verbindet er sich mit dem, was nur zu oft mit Erinnerung zusammenhängt: Heimat. „Heimweh nach Köln" heißt Willi Ostermanns bekanntestes und letztes Karnevalslied (und *sub specie Coloniensi* ist es weit mehr als das). Schon mit den ersten Worten des Refrains klingt das Thema an: „Wenn ich su an ming Heimat denke / Un sin d'r Dom su vör mir ston". Und weilt der Kölner eines Tags nicht mehr auf dieser Erde, selbst dann erinnert er sich auf seine Weise von oben der Heimat, heißt es doch in der letzten Strophe: „Un luuren ich vum Himmelspöözje, dereins he op ming Vaterstadt". Von oben; da wird schlicht vorausgesetzt, was ein anderes Karnevalslied auf den Refrain bringt: „Wir kommen alle, alle in den Himmel". Oder um gleich aus einem weiteren Lied, dem eines geschätzten Kölner Kabarettisten unserer Tage, zu zitieren, das den bemerkenswerten Titel trägt „Ich bin so froh, dass ich nicht evangelisch bin": „Komm, lass emal … Jott is janit esu". Noch Mitte des 20. Jahrhunderts sollen in Köln an Fronleichnam Schilder längs der Prozessionswege zu sehen gewesen sein, auf deren Vorderseite stand: „Gelobt sei das allerheiligste Sakrament des Altars"– und auf der Rückseite: „Eß d'r Herrjott durch de Jass, / Fängk an bei uns d'r Kirmesspaß".[1] Oder anders gewendet mit Willibert Pauels, einem bekannten Büttenredner im Kölner Karneval und – vielleicht bezeichnenderweise – zugleich katholischen Diakon: „Rheinisch-Katholisch ist nicht ‚entweder-oder', sondern ‚sowohl als auch'".[2] So kommt gleich zu Anfang zusammen, was auch die erinnernde Sicht von außen auf Köln mitbestimmt: Dom, Karneval, Kirmes, rheinisch-katholisch, Sich-Arrangieren, mit dem Herrjöttchen (man beachte das Diminutivum) auf du. Sicher, da ist manches

[1] Joseph Klersch, Volkstum und Volksleben in Köln, Bd. 1, Köln 1965, 228.

[2] Vgl. Michael Klöcker, „rheinisch-katholisch". Zur Mentalität des rheinischen Katholizismus seit der Aufklärung, in: RQS 100 (2005), 289.

Cliché, doch nicht das allein. Der Kardinal und Rheinländer Frings wusste, warum gerade in seiner Kirche *fidelis* und fidel eng zusammenhängen. Und wenn irgendwo das Wort von Arnold Esch gilt, dann hier: „Erinnerungsorte steigen nicht aus der Retorte der Erinnerung auf, sondern aus der Grundsuppe des Gemüts"; gerade im Gemüt schlichter Menschen – so Esch weiter – nistet die kollektive Erinnerung.[3] Ja, auch der verklärende Rückblick auf das „Fringsen" gehört dazu wie das noch lebendig-eindrückliche Bild des im September 2005 auf einem Rheinschiff als Pilger zum Weltjugendtag nach Köln einfahrenden Papstes. Aber ebenso wäre an den sich an seiner Amtskirche reibenden Katholiken Heinrich Böll und an dessen Liebe zu den romanischen Kirchen der Stadt zu denken wie an die manch Älterem noch gegenwärtige große Prozession, die 1948 mit den Schreinen der Heiligen Kölns zur 700-Jahrfeier der Grundsteinlegung des gotischen Doms durch eine Stadt in Trümmern zog und die vom Überlebenswillen dieser Stadt kündete und zugleich ein Zeichen für die sich anbahnende Wiedereingliederung des westlichen Deutschland in das christliche Abendland setzte, wofür in der Politik wiederum der Kölner Katholik Konrad Adenauer wie kein zweiter stand. Er, der aus einer Stadt mit einem Bevölkerungsanteil von über 75% Katholiken vor dem zweiten Weltkrieg, aus einer Hochburg des Zentrums, stammte und 1933 von den Nationalsozialisten aus dem Amt des Oberbürgermeisters verjagt worden war, verkörperte mit seiner Vita glaubwürdig solche Position, wie es andererseits nach 1933 in Köln auch seitens der Kirche und Gläubigen durchaus zu Arrangement und Anpassung kam („Ich bin katholisch getauft und Arier"[4]) und wie zugleich eindrucksvolle Zeugnisse der inneren Emigration, des Widerstands, ja Martyriums belegt sind. Es sei nur an Edith Stein oder an Benedikt Schmittmann, Bernhard Letterhaus und Nikolaus Groß erinnert, ihrerseits Protagonisten der katholischen Soziallehre, die einen ihrer Vororte in Köln besaß, wo sich schon im 19. Jahrhundert das seelsorgerisch-soziale Wirken eines Adolph Kolping entfaltet hatte.

So lohnt zweifellos der Blick auf Köln als Erinnerungsort des Christentums im 19. und 20. Jahrhundert, zumal damit obendrein eine Annäherung an das vielzitierte katholische Milieu verbunden wäre. Vor einigen Jahren hat es Christoph Schank in einer Dissertation über die in der nördlichen Innenstadt gelegene Pfarrei St. Agnes zwischen 1871 und 1933 exemplarisch zu fassen gesucht, doch monierte die Kritik, seine Befunde träfen allgemein auf den deutschen und auf den rheinischen Katholizismus der Zeit im besonderen zu, ein spezifisches Kölner Profil trete indes nicht hervor[5] – darauf wird noch am Ende zurückzukommen sein. In seinem Geleitwort zu

[3] Arnold Esch, Ein Kampf um Rom, in: Étienne François/Hagen Schulze (Hgg.), Deutsche Erinnerungsorte, Bd. 1, München ^{4}2002, 27.

[4] So der Titel eines nach Erscheinen scharf attackierten, in seinen sachlichen Aussagen indes nie widerlegten Buchs über das Apostelngymnasium, eine vornehmlich von Söhnen des katholischen Kölner Bürgertums besuchte Schule, in nationalsozialistischer Zeit: Otto Geudtner/Hans Hengsbach/Sibille Westerkamp, „Ich bin katholisch getauft und Arier". Aus der Geschichte eines Kölner Gymnasiums, Köln 1985. Zur Thematik grundlegend Ulrich von Hehl, Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln, Mainz 1977; Horst Matzerath, Köln in der Zeit des Nationalsozialismus 1933–1945, Köln 2009, bes. 172–176, 436–448.

[5] Christoph Schank, „kölsch-katholisch". Das katholische Milieu in Köln 1871–1933, Köln u. a. 2004. Vgl. etwa die Besprechungen von Michael Hirschfeld, in: Histor. Literatur. Rezensionszs. von

dieser Arbeit bemerkte ein Kölner Historiker, sie beschreibe eine uns Heutigen völlig fremde Gesellschaft, sie erscheine ihm fast als ethnologische Studie über ferne Mentalitätswelten.[6] In der Tat nahm und nimmt der Erosionsprozess der Volkskirche auch in Köln seinen beschleunigten und scheinbar unaufhaltsamen Gang. Ältere beschleicht das Gefühl eines unwiederbringlichen Verlusts der Heimat: Mag es auch eine zwischen samstäglicher Beichte und Maiandacht oft enge und kontrollierte Welt gewesen sein, so war sie doch Heimat, Wurzelgrund. Individuelle und kollektive Erinnerungen brechen weg, wie schon Marc Bloch 1925 in seiner für die gesamte Erinnerungsthematik immer noch grundlegenden Studie „Mémoire collective, tradition et coutume" feststellte, wenn Großeltern und Eltern ihre Traditionen und Vorstellungen nicht mehr an die nächste Generation weitergeben und Wertmilieus so ihre soziale Bindekraft verlieren.[7]

Im übrigen bleibt auch darauf hinzuweisen, dass evangelische Christen sich in dem bislang Skizzierten nicht unbedingt wiedererkennen können, dass sie sich weniger an Maternus und Severin als an die 1529 auf Melaten als Ketzer hingerichteten Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden erinnern werden, wie über der jüdischen Gemeinde Kölns dunkle Erinnerungen an Gewalt und Vernichtung durch eine sich christlich nennende Gesellschaft vom 11. über das 14./15. bis ins 20. Jahrhundert lasten. Und mit Blick auf die im Bau befindliche Großmoschee stellt sich die Frage, ob deren Minarette sich in das Kölner Stadtbild einfügen oder sie – nicht nur baulich – einen Kontrapunkt setzen werden. Merken wir hier lediglich an, dass die mittlerweile fast 100.000 in Köln lebenden Türken allein durch ihre Zahl auch unserem Thema in Zukunft zwangsläufig andere Akzente verleihen werden.

Und beim Stichwort „Zukunft" bleibt schließlich nach der mit dem Einsturz des Historischen Archivs der Stadt Köln am 3. März 2009 verbundenen Relevanz für die Verluste der Erinnerung kommender Generationen zu fragen. Nicht nur das in diesem Zusammenhang immer wieder zitierte Gedächtnis der Stadt, sondern auch das ihrer Kirche und Kirchen hat in bislang noch nicht eindeutig erkennbarem Ausmaß Schaden genommen. Man denke beispielsweise nur an die Akten und Amtsbücher im Bestand „Stifte und Klöster", der dort als Depositum des Düsseldorfer Hauptstaatsarchivs lagerte, oder an die vielen, auch Kirchliches enthaltenden Nachlässe, von denen fast zwei Jahre nach der Katastrophe, Teile immer noch, in fast vierzig Metern Tiefe im Grundwasser liegen, mit deren schwieriger Bergung erst im November 2010 begonnen wurde.

H-Soz-u-Kult 2 (2004), 235f.; Heinz Hürten, in: RhVJbll 69 (2005), 384f.; Nils Freytag, in: Rhein.-Westfäl. Zs. f. Volkskunde 51 (2006), 225f.; Daniela Wichern, in: VSWG 94 (2007), 86f. – Siehe auch die sich an ein breiteres Publikum wendenden Ausführungen hierzu von Michael Klöcker, „kölsch-katholisch". Neue Forschungen zu einem alten Thema, in: Krune un Flamme. Mitteilungen des Heimatvereins Alt-Köln, Heft 43 (Nov. 2007), 13–20.

[6] Martin Stankowski, in: Schank (wie Anm. 5), IX.

[7] Marc Bloch, Mémoire collective, tradition et coutume. À propos d'un livre récent, in: Revue de synthèse historique 40 (1925), 73–83; ich zitiere hier nach der deutschen Übersetzung: Kollektives Gedächtnis, Tradition und Brauchtum. Anmerkungen zu einer Neuerscheinung, in: Marc Bloch, Aus der Werkstatt des Historikers. Zur Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft, hg. v. Peter Schöttler, Frankfurt a. M.–New York 2000, 243–251, bes. 247.

Warum ich all dies ohne roten Faden in bestenfalls andeutender und assoziierender Kürze streife? Weil es mir als unabdingbar zum Thema gehörend erscheint und deshalb zumindest benannt sei. Näher darauf eingehen kann ich indes nur andernorts in einem eigenen Beitrag; das Thema ist zu umfassend, als dass es sich hier in seiner Gänze abhandeln ließe. Hier sei vielmehr eine Annäherung an Anfänge und Grundlagen versucht, der Wurzelgrund freigelegt: Wie gewann Köln als Erinnerungsort des Christentums Konturen, wie formte sich daraus ein Bild von unverwechselbarer Eigenart? Wie erinnerte man sich in frühen Jahrhunderten und über Jahrhunderte hin des christlichen Köln, innerhalb wie außerhalb der Stadt? Tiefendimensionen und Potenzen langer Dauer sollen erschlossen werden, die m. E. partiell durchaus noch auf die angesprochenen Phänomene des 19./20. Jahrhunderts einwirkten. Wie bei aller Arbeit auf Erinnerungsfeldern ist auch dieser Versuch schwierig, weil er ja nicht oder nicht nur historisches Handwerk, möglichst objektive Erfassung und Analyse von Geschehenem verlangt, sondern wir es nur allzuoft mit Mythen und Fiktionen zu tun haben und überdies von einer individuellen wie auch kollektiven Erinnerung auszugehen ist, die, wenn sie Vergangenheit konstruiert und rekonstruiert, nur von der eigenen Gegenwart und Erfahrungswelt ausgehen kann. Renommierte Historiker der Erinnerung von Marc Bloch über Pierre Nora bis hin zu Johannes Fried haben da eindeutige Warnzeichen gesetzt.[8]

Eben war die Rede von Adolph Kolping und Edith Stein: Beide gehören zum „Kölner Himmel", jener Gruppe von 22 Heiligen und Seligen, deren Statuen an der Spitze von insgesamt 124 in Stein gehauenen Persönlichkeiten der Kölner Geschichte seit 1995 vom Rathausturm auf die Stadt schauen.[9] Den Auftakt bilden Petrus, die Drei Könige sowie Ursula und Gereon; auf diese Stadtpatrone folgen neun heilige Kölner Bischöfe und Erzbischöfe von Maternus bis zu Engelbert I. von Berg, in deren Reihe sich andere Kölner oder in Köln ruhende Heilige und Selige, ihren Lebensdaten entsprechend, einordnen: der weiße und schwarze Ewald, Bruno der Kartäuser, Albertus Magnus, Johannes Duns Scotus und eben Adolph Kolping und Edith Stein. Heftig war seit 1983 über Jahre hin um das Figurenprogramm und damit um

---

[8] Bloch (wie Anm. 7); Pierre Nora, in: Les lieux de mémoire, sous la dir. de Pierre Nora, Band I, Paris 1997, 23–43 („Entre mémoire et histoire"); Johannes Fried, Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik, München 2004. Für die oben erwähnte Situation nach dem Einsturz des Kölner Stadtarchivs bleibt auf die Beiträge in Geschichte in Köln 56 (2009) hinzuweisen sowie vor allem auf Klaus Militzer, Sur l'effondrement des Archives Historiques de la ville de Cologne, in: Revue de l'Institut français d'histoire en Allemagne 1 (2009), 121–125. Mein eigener Beitrag zur Relevanz der Thematik für das 19./20. Jahrhundert ist unter dem Titel „Köln" erschienen in: Christoph Markschies/Hubert Wolf (Hgg.), Erinnerungsorte des Christentums, München 2010, 280–300, 737–740.

[9] Hiltrud Kier u. a. (Hg.), Köln: Der Ratsturm. Seine Geschichte und sein Figurenprogramm, Köln 1996; Peter Fuchs (Hg.), Das Rathaus zu Köln. Geschichte, Gebäude, Gestalten, Köln ^{2}1994 (erweiterte Neuausgabe). Vgl. dazu die treffende Rezension von Johannes Helmrath, in: Geschichte in Köln 39 (1996), 109–113, und die überaus kritische Stellungnahme unter kunsthistorischen Aspekten von Christoph Bellot, ‚So wie es sich für Köln gehört'. Bemerkungen zum neuen Figurenprogramm am Kölner Rathausturm, in: JbKGV 68 (1997), 193–211. Siehe auch Toni Diederich, Stadtpatrone an Rhein und Mosel, in: RhVJbll 58 (1994), 66. – Die Figuren mussten übrigens, weil sie zu Zwecken des Umweltschutzes – unsachgemäß – behandelt worden waren, schon nach wenigen Jahren abgenommen und ausgetauscht werden.

Selbstdarstellung der Stadt wie um Erinnerungsbilder gestritten worden, allein der „Kölner Himmel" erschien sowohl historischen Experten als auch Vertretern der Stadt eine Selbstverständlichkeit, wie die Schutzheiligen der Stadt ja schon Ende des 19. Jahrhunderts im wesentlich von dem damaligen Stadtarchivar Joseph Hansen konzipierten Programm den obersten Platz eingenommen hatten. (Über den mittelalterlichen, in der Franzosenzeit zerstörten Statuenschmuck wissen wir übrigens so gut wie nichts.)[10] Und auch der Blick auf die darunterliegenden Etagen offenbart, allem seinerzeitigen, politisch-ideologisch motivierten Gezänk zum Trotz, hier am Ort des weltlich-städtischen Regiments Kölns Charakter als den eines christlichen Erinnerungsorts, wenn neben zwei die Stadt privilegierenden Päpsten, Innozenz III. und Urban VI., Erzbischöfe von Hildebold über Rainald von Dassel, Konrad von Hochstaden bis zu Joseph Kardinal Frings ebenso zu sehen sind wie die Äbtissin Ida von St. Maria im Kapitol und Abt Rupert von Deutz, Nikolaus von Verdun, der Dombaumeister Gerhard, Meister Eckhart, Stefan Lochner, Adolf Clarenbach, Johannes Gropper, Kaspar Uhlenberg, Aegidius Gelenius, Friedrich Spee von Langenfeld, Ferdinand Franz Wallraf sowie Benedikt Schmittmann und Bernhard Letterhaus. Und selbst wenn Männer wie der Erzbischof Philipp von Heinsberg oder der Domkapitular und Kunstsammler Alexander Schnütgen frauenpolitischer Quote zum Opfer gefallen sind, so stehen doch die Gründerin des Kölner Ursulinenkonvents Anna Maria Augustina de Heers oder die im 20. Jahrhundert pädagogisch und politisch tätigen Amalie Lauer und Christine Teusch auch für christlich inspiriertes Engagement.[11] Der Kölner Rat unserer Tage mithin ein Erinnerer des Kölner Heils, der *Sancta Colonia*? – ein merkwürdiger und manch heutigem Stadtverordneten sicher fernliegender und befremdlicher Gedanke. Der Rat steht damit aber in alter Tradition und Kontinuität, war es doch sein mittelalterlicher Vorgänger, der die Idee des *hilligen Coellen* aufgegriffen, über Jahrhunderte konsequent befördert und so wesentlich zur Schärfung von dessen Profil als einem christlichen Erinnerungsort beigetragen hat.

II

Hervorgegangen ist diese Idee zunächst natürlich aus den Kirchen der Frühe, der des Bischofs und denen über den Gräberfeldern vor der Stadt. Unter des Maternus Nachfolgern, oftmals Hof- und Reichsbischöfen in fränkisch-karolingischer und

[10] Zu den Kontroversen Hiltrud Kier, Das neue Figurenprogramm des Kölner Ratsturmes. Inhalt und Entstehung, in: Kier (Hg.), Köln: Der Ratsturm (wie Anm. 9), 264–275. – Über das Programm des 19. Jahrhunderts Walter Geis, in: ebd., 219–262 f.; ders., Lokalpatriotismus und Nationalbewußtsein. Die Restaurierung des Kölner Rathauses im 19. Jahrhundert, in: Fuchs (Hg.), Rathaus (wie Anm. 9), 222–231 – Zu Hansen siehe Hans Vogts (Bearb.), Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln: Die profanen Denkmäler, Düsseldorf 1930 (ND 1980), 199. Der Aufsatz von Walter Geis, Gedanken zum mittelalterlichen Skulpturenprogramm des Ratsturmes, in: Kier (Hg.), Köln: Der Ratsturm (wie Anm. 9), 126–165, kann sich trotz des Titels vornehmlich nur mit den erhaltenen Konsolen und Konsolenfragmenten beschäftigen.

[11] Eine ausführliche Auflistung samt Lebensbeschreibung aller Personen, die Aufnahme in das Figurenprogramm fanden, erstellten Bernd Dreher/Claudia Valder-Knechtges, Leben und Legenden der Ratsturmfiguren, in: Kier (Hg.), Köln: Der Ratsturm (wie Anm. 9), 373–651.

ottonischer Zeit wie etwa Kunibert, Hildebold, Brun oder Heribert, sollten bis zur Jahrtausendwende bereits ein Kirchenkreuz und -kranz entstehen: Gott und die Heiligen umgaben so schützend die Stadt, die darüber zum heiligen Köln wurde. Selbst wenn man Kreuz und Kranz als modernes Kunsthistorikerkonstrukt ablehnt, so beeindruckt doch die schiere Zahl der Kirchen und Klöster: Um den Dom, Groß St. Martin, St. Maria im Kapitol, St. Aposteln und rechts des Rheins die von Heribert in Deutz gegründete Abtei scharen sich St. Severin, Pantaleon, Gereon, Ursula und Kunibert.[12] Schon im Zusammenhang mit dem ob seiner Verstrickung in die Ehesache König Lothars II. abgesetzten Erzbischof Gunthar hatte der Verfasser der Xantener Jahrbücher zu 869 über die Kölner Kirche geschrieben, dass sie *quondam post Romam elegantissime habebatur*, und Gunthar selbst dürfte daran mit dem wahrscheinlich auf ihn zurückgehenden sogen. Hildebolddom seinen Anteil haben.[13] Wegen der Wahl eines Nachfolgers wandten sich im folgenden Jahr *clerus et populus sancte Coloniensis ecclesie* an Papst Hadrian II.[14] Und als Bischof Adalbero II. von Metz vor seinem Tod 1005 bedeutende Heiligtümer in der *Francia superior* beschenkte, erwies er auch *sancto Petro Coloniae* die Ehre, einer von nur fünf eigens mit Namen hervorgehobenen Kirchen.[15]

Vorsteher des heiligen Köln, so titulierten sich bisweilen auch die Erzbischöfe selbst, wie etwa Hildebold 804 (*sancte Agrippinensis urbis episcopus*) oder Brun um 960 (*sancte ecclesie Coloniensis filius Dei gratia episcopus*).[16] Für die Außenwirkung

---

[12] Günther Binding, Städtebau und Heilsordnung. Künstlerische Gestaltung der Stadt Köln in ottonischer Zeit, Düsseldorf 1986; vgl. Heribert Müller, Heribert, Kanzler Ottos III. und Erzbischof von Köln, in: RhVJbll 60 (1996), 53, mit einem Verweis auf die Skepsis etwa von Heinrich Fichtenau und Hugo Stehkämper, denen sich dann auch Frank G. Hirschmann anschloss: Stadtplanung, Bauprojekte und Großbaustellen im 10. und 11. Jahrhundert. Vergleichende Studien zu den Kathedralstädten westlich des Rheins, Stuttgart 1998, 37. In der Tat befindet sich Groß St. Martin und nicht die Kathedrale in der Mitte des „Systems", doch erlaubten bestehende Vorgaben wie eben die – später wohl aus Respekt als Kathedralort beibehaltene – „randständige" erste Versammlungsstätte der Christen oder die Lage des römischen Kastells Deutz keine Ideallösungen, sondern nur Annäherungen an ein Ideal, das man ja in damaliger Zeit auch andernorts zu realisieren bemüht war. Dass diese zum Zweck der Erinnerung errichteten Kirchen, die mithin als „originäre Gedächtniszeichen" zu gelten haben, ihrerseits im Lauf der Zeit selbst zum Gegenstand des Gedächtnisses, zur „Erinnerung an die Erinnerung" wurden, bemerkte klug in einem nach dem Einsturz des Kölner Stadtarchivs verfassten Beitrag Markus Schwering, Kölns Gedächtnis – Köln als Gedächtnis, in: JbKGV 80 (2009/10), 10.

[13] a) Xantener Jahrbücher: Annales Xantenses et Annales Vedastini (= MGH.SS rer. Germ. in us. schol. sep. editi, 12), ed. Bernhard von Simson, Hannover 1909 (ND 2003), 27f. – b) Hildebold-/Gunthardom: Georg Hauser, Abschied vom Hildebolddom. Die Bauzeit des Alten Domes aus archäologischer Sicht, in: Kölner Domblatt 56 (1991), 209–228; Wolfgang Georgi, Erzbischof Gunthar von Köln (850–863/† nach 871). *Tyrannus* oder *piissimus doctor*?, in: Geschichte in Köln 36 (1994), 20–24; Hirschmann, Stadtplanung (wie Anm. 12), 17f.

[14] Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter, Bd. 1 (313-1099), bearb. v. Friedrich Wilhelm Oediger (= Publ. der Ges. für rhein. Gesch.kunde, 21/1), Bonn 1954/61 (ND 1978), n. 239 [im Folgenden zit.: REK]. Vgl. Toni Diederich, Rheinische Städtesiegel Neuss 1984, 262; Klaus Militzer, *Collen eyn kroyn boven allen steden*. Zum Selbstverständnis einer Stadt, in: Colonia Romanica 1 (1986), 16.

[15] Vita Adalberonis II Mettensis episcopi auct. Constantino, in: MGH.SS 4, ed. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1841 (ND 1982), 670 (c. 33).

[16] REK I, n. 103, 442. Vgl. Karl Corsten, *Gaude felix Agrippina*, in: AHVN 149/150 (1950/51), 238; Hans-Joachim Kracht/Jakob Torsy (†), Reliquiarium Coloniense, Siegburg 2003, 72.

vielleicht wichtiger waren die seit der Zeit Ludwigs des Kinds in Köln geprägten Münzen mit der Aufschrift *S(ancta) Colonia A(grippina)*, unter Heinrich II. dann verkürzt zu *S(an)c(t)a Colonia*, denn in abertausenden Exemplaren waren diese Silberdenare verbreitet, die natürlich ihren (Wieder-) Erkennungs- und Erinnerungswert hatten, der sich unter Anno II. noch gesteigert haben mag, als ein Typus mit angedeutetem Bild der Stadt und der Umschrift *Imago S(anctae) Coloniae* geprägt wurde.[17] Die Erzbischöfe waren selbstverständlich auch bemüht, zum Ruhm ihrer Kirche und ihrer selbst Reliquien herbeizuschaffen – es sei hier allein und stellvertretend Brun genannt, der neben Petri Stab und Ketten die Leiber der heiligen Eliphius, Patroklus, Privatus, Gregor von Spoleto, Christophorus und Pantaleon nach Köln brachte.[18]

Doch schon im 7. Jahrhundert hatte sich wegen der Fülle der bereits damals in der Stadt ruhenden Märtyrer (*propter martyrum multitudinem*) Bischof Audoenus von Rouen auf den Weg an den Rhein gemacht.[19] Dies ist zwar eine vereinzelte Nachricht, wie wir überhaupt von Kölnpilgern jener frühen und quellenarmen Zeit nur selten Kunde haben, doch ist in jedem Fall von lokalen und regionalen Wallfahrten zu Gräbern Kölner Bischöfe auszugehen, wenn sie, wie etwa Heribert, im Ruf der Heiligkeit gestorben waren.[20] Die Erinnerung an sie blieb umso lebendiger, wenn sie in eigenen Gründungen ihre letzte Ruhe gefunden hatten und sie dann zu deren Patron wurden, wie eben im Falle von Deutz und Heribert, aber vielleicht auch schon von Severin und Kunibert. Ungeachtet aller Auseinandersetzungen mit ihren Nachfolgern im Hoch- und Spätmittelalter galten den Kölnern ihre heiligen Bischöfe als Schutzschild und –mauer, so wie ihrer sieben noch auf einer Darstellung in der um 1470 verfaßten Chronik *Agrippina* des Heinrich van Beeck die durch das Kronenwappen symbolisierte Stadt samt dem hl. Petrus umgeben (der im übrigen lange als Lehrer des ersten Bischofs Maternus in mittelalterlicher Erinnerung fortlebte, was die Kölner Kirche gleichsam direkt an den Stellvertreter Christi und Apostelfürsten „ansippte"); eine Darstellung, welche die 1499 gedruckte Koelhoffsche *Cronica van der hilliger stat van Coellen*– unter Hinweis auf die durch die Heiligkeit der Siebenzahl bedingte Reduktion – sogar für das Titelblatt übernahm.[21]

Doch wir eilen dem Gang der Dinge voraus. Innerhalb der frühmittelalterlichen Christenheit nahm die Kölner Kirche also eine wohlreputierte Position ein, wie sie auch in dem ihr von Papst Leo IX. 1052 ausgestellten Privileg oder in dem nach 1077

---

[17] Toni Diederich, Stift – Kloster – Pfarrei. Zur Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaften im Heiligen Köln, in: Hiltrud Kier u. a. (Hg.), Köln: Die Romanischen Kirchen. Von den Anfängen bis zum zweiten Weltkrieg, Köln 1984, 17; Ders., Stadtpatrone (wie Anm. 9), 70; Ders., Die alten Siegel der Stadt Köln, Köln 1980, 24, 28 mit Abb. 10 (Annopfennig).

[18] Diederich, Stift (wie Anm. 17), 18.

[19] Vita Audoini episcopi Rotomagensis, ed. Wilhelm Levison, in: MGH. SRM 5, Hannover 1910 (ND 1997), 562 (c. 13). Vgl. Friedrich Wilhelm Oediger, Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, Köln ^{3}1991, 87, 280.

[20] Heribert Müller, Heribert, Kanzler Ottos III. und Erzbischof von Köln, Köln 1977, 313f.

[21] Abbildung bei Militzer, *Collen* (wie Anm. 14), 15 (*Agrippina*); *Die Cronica van der hilliger stat van Coellen*, Titelblatt [Faksimiledruck (Hamburg 1982) der 1499 erschienen Chronik]. Vgl. Militzer, 20; Diederich, Stadtpatrone (wie Anm. 9), 69; Wilfried Ehbrecht, Die Stadt und ihre Heiligen. Aspekte und Probleme nach Beispielen west- und norddeutscher Städte, in: Ellen Widder u. a. (Hg.), Vestigia Monasteriensia. Westfalen – Rheinland – Niederlande, Bielefeld 1995, 200f., 78.

verfaßten „Annolied" zum Ausdruck kommt, das Köln unter der Herrschaft dieses Erzbischofs als *sconistir burge, di in Diutschemi lande ie wurde*, feiert.[22]

III

Dass Köln in der Folge aber in den Rang eines zentralen Erinnerungsorts des Christentums mit festumrissenem und über Jahrhunderte wirkmächtigem Profil aufstieg, resultiert aus Ereignissen und Entwicklungen des 12. Jahrhunderts. Als sich im Zuge der 1106 begonnenen Stadterweiterung ein großes Gräberfeld vor dem römischen Nordtor zwischen St. Kunibert und St. Ursula auftat, erreichten die Heilsquantität und -qualität bislang ungekannte Dimensionen. Für die Qualität des Erinnerungsorts sind dabei die uns Heutigen so sehr ins Auge springenden Auffälligkeiten und Ungereimtheiten zwischen Frömmigkeit und Geschäftssinn, ja Täuschung im Zusammenhang mit dem *ager Ursulanus* wohlgemerkt ohne jeden Belang. Es geht nicht um Genese und Ausformung der Ursulalegende, wie auch die dubiose Rolle der Abtei Deutz bei Reliquienexpertise und -export samt den Offenbarungen einer Elisabeth von Schönau außen vorzubleiben hat; allein wichtig ist, dass Köln nunmehr zu einer vielge- und -besuchten Quelle eines nie versiegenden Reliquienheils wurde, zumal sich in der Nachbarschaft von Ursula und ihren 11.000 Gefährtinnen, deren Ruf und Ruhm alsdann auch die *Legenda aurea* des Jakob von Voragine europaweit verbreitete,[23] mit dem Ort des Martyriums der Thebäischen Legion eine ähnlich ergiebige Stätte mit stetig steigender Fürsprecherzahl darbot: Hatte Gregor von Tours noch von 50 Märtyrern *(ad) aureos Sanctos* gehört, so wuchs die Schar unter ihrem später als Gereon begegnenden Anführer auf 318 und im weiteren Verlauf des Mittelalters bis auf 6666 an, nicht eingerechnet des

[22] a) Privileg: REK I, n. 827, cf. n. 818; vgl. Heinz Wolter, Das Privileg Leos IX. für die Kölner Kirche vom 7. Mai 1052 (JL. 4271), in: Egon Boshof/Heinz Wolter, Rechtsgeschichtlich-diplomatische Studien zu frühmittelalterlichen Papsturkunden, Köln–Wien 1976, 101–151 – b) Annolied, v. 108f.: Das Annolied, hg. u. übers. v. Eberhard Nellmann Stuttgart ^{3}1986, 12; vgl. Monumenta Annonis. Köln und Siegburg. Weltbild und Kunst im hohen Mittelalter [Ausstellungskatalog], Köln 1975, 76.

[23] Grundlegend Frank Günter Zehnder, St. Ursula. Legende – Verehrung – Bilderwelt, Köln ^{2}1987; Guido Wagner, Vom Knochenfund zum Martyrium der 11000 Jungfrauen. Wurzeln und Entwicklung der Ursulalegende und ihre Bedeutung für Köln als *Sacrarium Agrippinae*, in: Geschichte in Köln 48 (2001), 11–44; Anton Legner, Kölner Heilige und Heiligtümer. Ein Jahrtausend europäischer Reliquienkultur, Köln 2003, 37–40. Weitere Literatur – darunter die in Vielem noch immer gültige, speziell für unsere Thematik indes nicht relevante Studie von Wilhelm Levison, Das Werden der Ursula-Legende, in: Bonner Jahrbücher 132 (1927), 1–164 – findet sich bei Zehnder und Legner angegeben. Den allgemeinen Hintergrund des Reliquienkults leuchtet unter vorwaltend religionssoziologischen Fragestellungen vorzüglich aus Arnold Angenendt, Die Gegenwart von Heiligen und Reliquien, eingel. u. hg. v. Hubertus Lutterbach, Münster 2010; einen Forschungsüberblick lieferte in jüngerer Zeit Philippe Cordez, Les reliques. Un champ de recherches. Problèmes anciens et nouvelles perspectives, in: Bull. de la Mission Historique Française en Allemagne 43 (2007), 102–116.

Gregorius 360 Männer umfassende maurische Kohorte.[24] Auf wunderbare Weise sollen Grab und Leichnam Gereons von niemand geringerem als Norbert von Xanten aufgefunden worden sein, als er 1121 Köln reliquienhalber aufsuchte, um zu seiner neuen Gemeinschaft in Prémontré mit reichgefüllten Gefässen zurückzukehren.[25] (Die Herstellung entsprechender Behältnisse wurde übrigens nunmehr in Köln zu einem eigenen, prosperierenden Industriezweig; Beinschnitzwerkstätten produzierten seriell „Einfachreliquiare" aus Rinder- und Pferdeknochen, die sich in ganz Europa wiederfinden.[26]) Norbert blieb natürlich nicht der einzige Reliquiensammler; so gehen etwa die heutigen Ursulareliquien in Ottobeuren auf eine 1167 von Abt Isengrim an den Rhein unternommene Reise zurück; 1181 waren es Mönche aus Grandmont in der Diözese Limoges, die aus Köln u. a. sieben *virgines Colonienses* mitnahmen – dieser Begriff sollte fortan im lateinischen Europa einen Erinnerungs- und Stellenwert wie später vielleicht nur noch der des Eau de Cologne besitzen. 1223 war es dann schon ein Abt aus dem fernen Kastilien, den der *odor* der Heiligen nach Köln zog.[27]

Und in ebendiese Jahrzehnte fällt nun die Überführung der Gebeine der heiligen Drei Könige. Vermerken wir am Rande, dass der „Königsmacher" Rainald von Dassel 1164 u. a. ebenfalls Überreste der makkabäischen Brüder und von deren Mutter Salomone aus Mailand mitbrachte, so dass fortan – ein „Alleinstellungsmerkmal", wie es im heutigen Modedeutsch heißt – sogar alttestamentliche, auf die Passion Christi und auf Maria vorweisende Zeugen Anschluß an den Kölner Heiligenhimmel

---

[24] Gregorii episcopi Turonensis liber in gloria martyrum, ed. Bruno Krusch, in: MGH.SS rer. Merov. I/2, Hannover 1885 (ND 1969/88), 530. Zuletzt zu den Anfängen Sebastian Ristow, Frühes Christentum im Rheinland. Die Zeugnisse der archäologischen und historischen Quellen an Rhein, Maas und Mosel, Köln 2007, 116ff. Zur Steigerung der Zahlen (6666 etwa bei Gottfried Hagen in dessen Reimchronik der Stadt Köln, hg. v. Kurt Gärtner u. a., Düsseldorf 2008, v. 5856–5863); siehe Matthias Zender, Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maastales und der Rheinlande in Kultgeschichte und Kultverbreitung, Düsseldorf ^{2}1973, 200f.

[25] Vita Noberti archiepiscopi Magdeburgensis, in: MGH.SS 12, ed. Roger Wilmans, Hannover 1856 (ND 1995), 682 (c. 12). Vgl. Oediger, Bistum (wie Anm. 19), 281; Diederich, Stift (wie Anm. 17), 18; Legner, Kölner Heilige (wie Anm. 23), 34–37; Ute Verstegen, Mittelalterliche Reliquiensuche im Bereich des Stifts St. Gereon in Köln, in: Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters 27/28 (2000), 185–218; dies., *De sepulchro super altare exaltans*. Mittelalterliche Reliquiensuche nach schriftlichen und archäologischen Quellen, in: Andreas Odenthal/Albert Gerhards (Hgg.), Märtyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst. Interdisziplinäre Studien zu St. Gereon in Köln, Siegburg 2005, 87–124, bes. 91–99; dazu wiederum Marianne Gechter, in: RhVJbll 73 (2009), 279f. Vgl. auch allgemein Joachim Oepen, Die Reliquienverzeichnisse von St. Gereon, in: Märtyrergrab (wie oben), 125–166, einleitend übrigens mit kurzen und treffenden Ausführungen zum Ruf Kölns als heiliger Stadt, die sich zudem schon in seinem illustrierten Artikel finden: *Sancta Colonia* – heiliges Köln, in: Klosterführer im Rheinland, hg. v. Rhein. Verein für Denkmalpflege und Landschaftsschutz, Köln 2003, 45–57.

[26] Markus Miller (Bearb.), Kölner Schatzbaukasten. Die Große Kölner Beinschnitzwerkstatt des 12. Jahrhunderts [Ausstellungskatalog] Mainz 1998.

[27] Karl Corsten, Eine Reise französischer Mönche nach Köln, Bonn und Siegburg im Jahre 1181, in: AHVN 116 (1930), 29-60; Oediger, Bistum (wie Anm. 19), 281; Legner, Kölner Heilige (wie Anm. 23), 11.

fanden.[28] Die Stadt war, wie es Aegidius Gelenius im 17. Jahrhundert auf den Begriff bringen sollte, die *Sancta Sanctorum propugnatrix Colonia* geworden,[29] ihrerseits seit Ende des 12. Jahrhunderts durch eine mächtige Mauer geschützt: Abbild des himmlischen Jerusalem, da man die ursprüngliche Zahl von neun Toren schon bald um drei erhöhte – zwei davon, das Gereon- und Ulretor, wurden, ohne dass eine Straße zu ihnen geführt hätte, allein um solchen Verweischarakters willen errichtet.[30]

IV

Auch der Architekturrahmen des wohl vor der Mitte des 12. Jahrhunderts entstandenen großen Stadtsiegels, in dem der hl. Petrus thront, läßt sich wohl gleichfalls als ein solches Abbild deuten. Die Wahl des Kathedralpatrons sowie die die enge Bindung Kölns an des Apostelfürsten römische Kirche zum Ausdruck bringende Umschrift *Sancta Colonia* – einmal mehr also erscheint hier das heilige Köln – *Dei gratia Romanae Ecclesiae fidelis filia* spiegeln noch das bischöfliche Regiment, wie das Siegel

[28] REK II: 1100–1205, bearb. v. Richard Knipping, Bonn 1901 (ND 1964), n. 804, cf. n. 800. Über die Rolle des Rainald von Dassel als „Königsmacher" und Kultstifter sowie die – hier nicht zu thematisierende – Nicht-Authentizität der Gebeine handelt umsichtig Helmuth Kluger, Friedrich Barbarossa und sein Ratgeber Rainald von Dassel, in: Stefan Weinfurter u. a. (Hg.), Stauferreich im Wandel. Ordnungsvorstellungen und Politik in der Zeit Friedrich Barbarossas, Stuttgart 2002, 35-39; vgl. auch Stefan Burkhardt, Mit Stab und Schwert. Bilder, Träger und Funktionen erzbischöflicher Herrschaft zur Zeit Kaiser Friedrich Barbarossas. Die Erzbistümer Köln und Mainz im Vergleich, Ostfildern 2008, 479-482, 495, 501. Zur Verehrung s. Achthundert Jahre Verehrung der Heiligen Drei Könige in Köln 1164–1964 (= Kölner Domblatt 23/24), Köln 1964; Hans Hofmann, Die heiligen Drei Könige. Zur Heiligenverehrung im kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben des Mittelalters, Bonn 1975; Die Heiligen Drei Könige – Darstellung und Verehrung [Ausstellungskatalog], Köln 1982; Klaus Schreiner, Die Verehrung der Makkabäer-Brüder im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Köln, in: Ders., Märtyrer-Schlachtenhelfer-Friedensstifter. Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung, Opladen 2000, 41–49; Legner, Kölner Heilige (wie Anm. 23), 223-236. Es ist zwar keineswegs auszuschließen, dass Rainald von Dassels Einzug mit den Dreikönigsreliquien in Köln über St. Maria im Kapitol führte, doch ist das heutige, südöstlich des Chors gelegene Dreikönigenpförtchen ein Erinnerungsort aus späterer Zeit: Ein erster Beleg datiert von 1143; in seiner heutigen Form – mit einer Darstellung der Anbetung Christi durch die Könige – stellt es ein die Grenze von Stiftsimmunität und Hoheitsgebiet der Stadt Köln markierendes kleines Tor aus dem 14. Jahrhundert dar: Hermann Keussen, Topographie der Stadt Köln, Bd. 1, Köln 1910 (ND 1986), 52; Hugo Rathgens (Bearb.), Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln: Die kirchlichen Denkmäler der Stadt Köln, Bd. 2, Düsseldorf 1911 (ND 1980), 224–227; Klersch, Volkstum, Bd. 1 (wie Anm. 1), 85; Jörg Baumgarten, Das Dreikönigenpförtchen, in: Die Heiligen Drei Könige – Darstellung und Verehrung (s. o.), 126-130.

[29] Aegidius Gelenius, De admiranda, sacra, et civili magnitudine Coloniae, Köln 1645, 632.

[30] Hugo Borger, Die mittelalterliche Stadt als Abbild des himmlischen Jerusalem, in: Symbolon. Jb. für Symbolforschung N.F. 2 (1975), 21–48; Alfred Haverkamp, Heilige Städte im hohen Mittelalter, in: František Graus (Hg.), Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme, Sigmaringen 1987, 137; Ehbrecht, Stadt (wie Anm. 21), 200 mit Anm. 8; Peter Johanek, Die Mauer und die Heiligen. Stadtvorstellungen im Mittelalter, in: Wolfgang Behringer/Bernd Roeck (Hgg.), Das Bild der Stadt in der Neuzeit 1400–1800, München 1999, 31; Joachim Oepen, Heilige und Reliquien: Kölner Heil, in: Christen am Rhein. Zeugnisse kölnischer Kirchengeschichte aus zwei Jahrtausenden [Ausstellungskatalog/Begleitheft], Köln 2000, 80.

nach Ansicht von Toni Diederich denn auch von Erzbischof Friedrich I. selber oder allenfalls im Benehmen mit der Richerzeche, dem kommunalen Führungsgremium Kölns, gestaltet wurde.[31] Die in der Folge sich aber immer deutlicher formierende Stadtgemeinde setzte fortan bei ihrer am Ende mit der Schlacht von Worringen 1288 siegreich bestandenen Auseinandersetzung mit dem Erzbischof indes weit weniger auf Petrus oder auch Maria als – natürlich neben Beistandsverträgen mit umliegenden Herren bzw. Außenbürgern – vielmehr auf die Heiligen in ihren eigenen Mauern, was auch die Drei Könige einschloß, die, in der Bischofskirche ruhend und nicht wie der Schatz bei St. Ursula und St. Gereon beliebig vermehrbar, einen das Sakralkapital erheblich mehrenden Sonder- und Exklusivstatus genossen, der im 14. Jahrhundert durch die weitverbreitete Geschichte der drei Magier des Johannes von Hildesheim weiter befördert wurde.[32] Das Stadtregiment reklamierte auch und gerade diese Herrscher, die als erste den höchsten Herrscher erblickt hatten, mit Nachdruck für sich – noch im 14./15. Jahrhundert trieb den Rat immer wieder die Sorge um, das Domkapitel könne die Reliquien heimlich beiseite schaffen, und verlangte deshalb eine von ihm zu stellende Bewachung des Schreins, wie auch das von Rat und Bürgermeister 1393 bei Bonifaz IX. erwirkte Verbot der Veräußerung von Reliquien offensichtlich auf den Erzbischof zielte[33] (was beide zusammen 1497 nicht daran hindern sollte, Florian Waldauf, den Protonotar Maximilians I., mit *zweitausend stuck hochwirgs heilthumbs* für seine ob ihrer Reliquien berühmte Stiftung zu Hall in Tirol auszustatten[34]).

Solche Tendenz zu Versicherung und Schutz durch die Ortsheiligen ist zwar auch andernorts, etwa in den italienischen Kommunen der Zeit, zu beobachten, allein hier beeindruckt die darauf fortan konzentrierte Konsequenz der Stadt, womit vor allem sie – und nicht etwa Erzbischof und Domkapitel – das erinnerungsträchtige Bild vom

---

[31] Diederich, Städtesiegel (wie Anm. 14), 261–265 und Farbtafel 4/Abb. 60; Ders., Die alten Siegel (wie Anm. 17), 14–46 und Abb. 2; vgl. Militzer, *Collen* (wie Anm. 14), 15ff. In unserem Kontext kann die zwischen Diederich und Hermann Jakobs geführte Kontroverse um den Datierungsansatz außer Betracht bleiben; s. zur Thematik zuletzt Manfred Groten, Der Heilige als Helfer der Bürger. Auf dem Weg zur Stadtgemeinde: Heilige und frühe Stadtsiegel, in: Siegfried Schmidt (Hg.), Rheinisch-Kölnisch-Katholisch. Beiträge zur Kirchen- und Landesgeschichte. Festschrift Heinz Finger, Köln 2008, 125–146, bes. 143f.; Frank G. Hirschmann, Die Stadt im Mittelalter, München 2009, 74f.

[32] Hans-Jürgen Becker, *Defensor et patronus.* Stadtheilige als Repräsentanten einer mittelalterlichen Stadt, in: Jörg Oberste (Hg.), Repräsentationen der mittelalterlichen Stadt, Regensburg 2008, 55. Vgl. auch die Angabe in Anm. 52.

[33] Hermann Thimme (Hg.), Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem Vatikanischen Archiv, ges. u. bearb. v. Heinrich Volbert Sauerland, Bd. 6, Bonn 1912, n. 596; REK X: 1391–1400 (Friedrich von Saarwerden), bearb. v. Norbert Andernach, Düsseldorf 1987, n. 536. Vgl. Hans-Jürgen Becker, Stadtpatrone und städtische Freiheit. Eine rechtsgeschichtliche Behandlung des Kölner Dombildes, in: Gerd Kleinheyer u. a. (Hg.), Beiträge zur Rechtsgeschichte. Gedächtnisschrift Hermann Conrad, Paderborn u. a. 1979, 37; Militzer, *Collen* (wie Anm. 14), 20; Ders., Die Bürger der Stadt Köln und der Dom, in: Ad summum – 1248 – Der gotische Dom im Mittelalter [Ausstellungskatalog], Köln 1998, 128; Wilhelm Janssen, Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter (1191–1515), Bd. II/2, Köln 2003, 455 Anm. 41.

[34] Kracht/Torsy, Reliquiarium (wie Anm. 16), 67ff.; Legner, Kölner Heilige (wie Anm. 23), 350–361.

heiligen Köln prägen sollte.[35] Als ihre Auseinandersetzungen mit dem Erzbischof (sie blieben allerdings nicht ausschließlich auf diese beiden Parteien beschränkt) 1265 und 1268 kriegerisch eskalierten, da sollen es – so der Stadtschreiber Gotfried Hagen in seinem 1271 abgeschlossenen *boich van der stede Coelne* – Ursula und deren Gefolge und sodann Gereon und dessen Mitstreiter gewesen sein, die Köln beistanden; noch für den Verfasser der Koelhoffschen Chronik 1499 ein Beweis, dass *got eyn sonderlinghe oughe up die hillige Stat van Coellen hait und die beschirmen wille durch die hilligen, der corper dae rasten.*[36]

Um 1370, ein Jahrhundert nach jenen Ereignissen, als sich die Gefahr einer Restitution der erzbischöflichen Herrschaft über die Stadt abzeichnete, gab der Rat ein Großrelief in Auftrag, das, nahe dem Ort des damaligen Geschehens in die Stadtmauer eingelassen, den Kampf zwischen Bürgern und erzbischöflichen Verbündeten zeigt, jene von zwei Engeln, diese vom Teufel begleitet. Darüber aber stehen auf den Zinnen schützend Gereon und die Thebäer sowie Ursula und ihre Gefährtinnen; auf einem Holzschnitt der Koelhoffschen Chronik sind dieser Szene noch die hl. Drei Könige sowie Severin als Vertreter der heiligen Bischöfe beigesellt.[37] Und wenn 1659 der Erzbischof Kölns Reichsunmittelbarkeit bestreitet, antwortet die Stadt mit dem *Arcus triumphalis*, einem Kupferstich, auf dem der Sieg bei Worringen 1288 als unter dem Schutz der heiligen Ursula und Gereon errungen dargestellt wird.[38] Hier formt sich das Selbstverständnis einer Heilsgemeinschaft, hier entsteht das Bewußtsein einer exklusiven Zusammengehörigkeit, und durch Wiederholung und Anschauung wird dies weiter bestärkt: Um 1322 ist die älteste erhaltene Darstellung des Stadtwappens entstanden[39], sinnigerweise auf einem vom Rat anläßlich der Chorweihe des gotischen Doms für die Bischofskirche gestifteten Fenster. Das Hoheits- und Erinnerungszeichen der drei goldenen Königskronen mit rotem Schild-

---

[35] Ehbrecht, Stadt (wie Anm. 21), 207f., spricht gar von singulärer Stärke; hinzuweisen bleibt in diesem Zusammenhang auf die über dreißig zwischen Mecklenburg und Tirol belegten Altäre, auf denen alle Kölner Stadtpatrone dargestellt sind: Zender, Räume (wie Anm. 24), 196ff.; danach Becker, Stadtpatrone (wie Anm. 33), 39f. A 88, und Ehbrecht 218.

[36] a) Gotfrid Hagen, Reimchronik (wie Anm. 24), v. 3903–3942 – b) Koelhoffsche Chronik: Die Chroniken der niederrheinischen Städte. Cöln, Bd. 2, eingel. u. bearb. v. Hermann Cardauns (= Die Chroniken der deutschen Städte, 13), Leipzig 1876 (ND 1968), 606; vgl. Ursula Rautenberg, Überlieferung und Druck. Heiligenlegenden aus frühen Kölner Offizinen, Tübingen 1996, 211f. Zum historischen Kontext der Ereignisse Manfred Groten, Köln im 13. Jahrhundert. Gesellschaftlicher Wandel und Verfassungsentwicklung, Köln u. a. 1995, 228-290. S. auch Becker, Stadtpatrone (wie Anm. 33), 33f.; Ehbrecht, Stadt (wie Anm. 21), 201f.; Janssen, Erzbistum II/2 (wie Anm. 33), 468f.

[37] a) Relief: Wilfried Ehbrecht, in: Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, Bd. 1: Antike und Mittelalter von den Anfängen bis 1396/97, hg. v. Wolfgang Rosen/Lars Wirtler, Köln 1999, 201ff.; Rainer Dieckhoff, Die Schlacht an der Ulrepforte. Relief von der Stadtmauer am Sachsenring, in: Werner Schäfke (Hg.), Der Name der Freiheit 1288–1988. Aspekte Kölner Geschichte von Worringen bis heute. Handbuch, Köln 1988, 29–31 (Abb. 30). Vgl. Militzer, *Collen* (wie Anm. 14), 19; Becker, Stadtpatrone (wie Anm. 33), 36; Ders., *Defensor* (wie Anm. 32), 60; Ehbrecht, Stadt (wie Anm. 21), 207 – b) Holzschnitt in der Koelhoffschen Chronik: *Cronica* [Faksimile, wie Anm. 21], f. 223^{r}.

[38] Becker, Stadtpatrone (wie Anm. 33), 41f.; Ehbrecht, Stadt (wie Anm. 21), 211.

[39] Heiko Steuer, Die Wappen der Stadt Köln, Köln 1981, passim (zur ältesten Darstellung samt Abb.: 24f.); Ders., Die Heiligen Drei Könige und das Wappen der Stadt Köln, in: Die Heiligen Drei Könige (wie Anm. 28), 97–111. Speziell zum „ursulinischen Anteil" am Wappen vgl. immer noch Paul Holt, Eine Kölner Legende im Kölner Wappen, in: JbKGV 20 (1938), 1–14.

haupt – vom späten 15. Jahrhundert an zunehmend um Symbole in Form von Hermelinschwänzen, Tropfen und Flammen für Ursula und ihre Jungfrauen ergänzt – erhebt die Stadt, so später die Koelhoffsche Chronik, über alle anderen Städte: *ind van ir wirt gesaget de loueliche spruch: Coellen eyn kroin boven allen steden schoin.*[40] Dieses Wappen der Stadt, aber auch das um 1440/45 von Stefan Lochner im Auftrag des Rats für dessen Kapelle geschaffene Bild mit den Stadtheiligen – eigentlich irrig wegen des heutigen Standorts als Kölner Dombild berühmt[41] –, sie sind weitere Zeugnisse für das Selbstbewußtsein der Stadt im Zeichen ihrer Heiligen, der sich auch der Geringste verbunden fühlen konnte, wenn deren Leiber in Schreinen durch die Straßen getragen wurden, sie geradezu als Kölner unter Kölnern zugegen waren.

V

Die Zahl der Prozessionen, die durch und um die Stadt zogen und mit ihren Stationen Kirchen und Gemeinden in ein ebenso fein wie dicht gewebtes (und nach römischem Vorbild gestaltetes) Netzwerk einbanden, wurde wohl in keiner anderen Stadt des Mittelalters im Reich auch nur annähernd erreicht; sie alle aufzuführen und zu würdigen erforderte eine eigene Abhandlung.[42] Über das ganze Jahr, insbesondere aber im Frühjahr, wurde so die Heiligkeit der Stadt und deren Schutz durch die bei Gott fürbittenden Heiligen sinnenfällig; vor allem wenn eben Schreine und Reliquiare mitgeführt wurden: so wie es bereits bei der ältesten, der den Bereich der alten Römerstadt umschreitenden Sylvesterprozession geschah, die ihren Namen vom Haupt des hl. Sylvester herleitete, der bedeutendsten Reliquie des Doms vor 1164, oder bei der größten Amburbalie überhaupt, der am zweiten Freitag nach Ostern vom Rat veranstalteten, von einem eigenen Amtmann organisierten und überwachten Gottestracht, die um die gesamte Stadtmauer zog. Dazu kam eine Fülle

[40] Chroniken (wie Anm. 36), 48. Diese 1499 gedruckte Chronik darf im Übrigen als abschließendes Kompendium aus dem mittelalterlichen Köln für Erinnerungsbilder vom Köln des Mittelalters gelten und verdiente unter diesem Aspekt eine eigene Studie. Die zitierte Wendung war seinerzeit titelgebend für die Studien von Militzer, *Collen* (wie Anm. 14), und Gérald Chaix, *Coellen, eyn kroyn boven allen steden schoyn*. L'historiographie colonaise à la fin du Moyen Age, in: Villes, bonnes villes, cités et capitales. Études d'histoire urbaine (XII^{e}-XVIII^{e} siècles) offertes à Bernard Chevalier. Textes réunis par Monique Bourin, Caen 1989 (ND 1993), 315–322.

[41] Frank Günter Zehnder (Hg.), Stefan Lochner Meister zu Köln. Herkunft – Werke – Wirkung [Ausstellungskatalog], Köln 1993, 324f. (mit Literaturangaben). Vgl. auch Becker, Stadtpatrone (wie Anm. 33), passim; Ehbrecht, Stadt (wie Anm. 21), 197ff.

[42] Übersichten bieten Wolfgang Herborn, Fast-, Fest- und Feiertage im Köln des 16. Jahrhunderts, in: Rhein. Jb. für Volkskunde 25 (1983/84), 47ff.; Andreas Odenthal, Liturgie im Dom – Gottesdienste – Prozessionen, in: Ad summum (wie Anm. 33: Militzer), 148–154; Janssen, Erzbistum II/2 (wie Anm. 33), 337–355. – Allgemein hierzu Andrea Löther, Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten. Politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit, Köln u. a. 1999. – Zur „Übertragung des päpstlich-römischen Stadtplans" auf die Stationsliturgie des mittelalterlichen Köln bleibt die Publikation eines Weingartener Tagungsbeitrags von Andreas Odenthal abzuwarten: „Memoria" und „Repraesentatio". Zu Bildlichkeit und Bildgebrauch mittelalterlicher Liturgie, in: Dieter R. Bauer/Andreas Holzem (Hgg.), Kunst-Gebrauch-Gebrauchskunst? Religiöses Wissen und soziale Repräsentanz in Bildern des Mittelalters.

von Bittprozessionen in Fällen von Not und Katastrophen wie Trockenheit, Unwetter, Pest und Krieg, und es gab Dank- und Gedächtnisumgänge. Bei letzteren wurde Frömmigkeit in politischem Rahmen demonstriert wie etwa bei der am Bonifatiusfest, dem Tag der Schlacht von Worringen, abgehaltenen Prozession, bei der das Volk vor der Ratskapelle über die Geschichte der Stadt belehrt wurde, oder bei dem 1482 zum Dank für die Errettung Kölns vor dem Zugriff des Burgunderherzogs Karl des Kühnen 1474/75 sowie für den glücklichen Ausgang der Unruhen ebendieses Jahres 1482 eingerichteten Umgang; auch dabei sollte nach dem Willen des Rats ein *gelierde[r] man* die Teilnehmer über beide Ereignisse aufklären und ihnen daran aufzeigen, wie gut der Herr und seine Heiligen es mit Köln meinten.[43]

Sehr wichtig mit Blick auf unser Thema dürften aber auch zum einen die sich Beteiligten wie Zuschauern durch ihren Wiederholungseffekt von Jahr zu Jahr immer fester einprägenden Prozessionstermine und -ordnungen gewesen sein. Jene strukturierten gleich den Heiligenfesten den Jahresablauf der Menschen, diese führten ihnen sinnenfällig die politischen und sozialen Hierarchien in ihrer Stadt vor Augen; beide stabilisierten Identität und Herrschaft.[44] Zum anderen bot eben die versichernde Präsenz all der heiligen Fürsorger und Fürsprecher geradezu eine Verdichtung und Vergegenwärtigung des Ortsheils, ob dessen Unterpfänder nun – ebenfalls in strenger Ordnung – 1579 bei der Bitte um Frieden, 1634 in Kriegsnot oder noch 1948 zur 700-Jahrfeier der Grundsteinlegung des gotischen Doms durch die Straßen getragen wurden. Wobei auffällt, dass auch bei den seit dem späten 13. Jahrhundert aufkommenden theophorischen Umgängen, Sakramentsprozessionen also, nach wie vor Reliquien mitgeführt, diese mithin als zusätzliche Heilsbringer und -mittler für notwendig erachtet wurden[45] – ein ostensorisches Moment, das obendrein die Bedürfnisse von Menschen in großer Zahl auf einmal zu erfüllen vermochte. Rituale sind bekanntlich erinnerungsprägend, und dies gilt gerade im Fall von Prozessionen, was Erzbischof Konrad von Hochstaden obendrein noch förderte, wenn er 1243 einen Ablaß speziell für die Gläubigen Kölns ausstellte, welche sich an solchen Umgängen beteiligten, bei denen Reliquien und Patrone der Stadt mitgeführt wurden.[46]

---

[43] Becker, Stadtpatrone (wie Anm. 33), 34, 40; Herborn, Fasttage (wie Anm. 42), 49; Militzer, *Collen* (wie Anm. 14), 21; Heinz-Dieter Heimann, Stadtideal und Stadtpatriotismus in der ‚Alten Stadt' am Beispiel der ‚Laudationes Coloniae' des Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: HJb 111 (1991), 19 mit Anm. 41; Janssen, Erzbistum II/2 (wie Anm. 33), 350; Yuki Ikari, Wallfahrtswesen in Köln vom Spätmittelalter bis zur Aufklärung, Köln 2009, 72–82; Gerd Schwerhoff, Das rituelle Leben der mittelalterlichen Stadt, in: Geschichte in Köln 35 (1994), 58f., zeigt, dass Änderungen der politischen Konstellationen natürlich Auswirkungen auf solch religiöse Gedenkveranstaltungen politischer Ereignisse hatten. So wurde nach erfolgreichem Aufbegehren gegen den Rat 1513 diese Prozession zu einem allgemeinen Bittgang zu Ehren der Stadtpatrone umfunktioniert.

[44] Schwerhoff, Das rituelle Leben (wie Anm. 43), 56, zitiert den Ratsbeschluss von 1455 für die große Gottestracht, *dat die ampte ind gaffelen mit yren kertzen gain soilen na grade, as sy in dem Verbuntbrieve staint*; vgl. ders., in: Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, Bd. 2: Spätes Mittelalter und frühe Neuzeit (1396–1794), hg. v. Joachim Deeters/Johannes Helmrath, Köln 1996, 130–133, bes. 130 (zu 1478). Ausführlich auch Klersch, Volkstum, Bd. 1 (wie Anm. 1), 174–195, bes. 177–180.

[45] Janssen, Erzbistum II/2 (wie Anm. 33), 343.

[46] Christine Neuhausen, Das Ablasswesen der Stadt Köln vom 13. bis zum 16. Jahrhundert, Köln 1994, 222 (n. 23).

VI

Was 1225 mit einem Ablaß für den Besuch der Apostelnkirche am Fest der heiligen Felix und Adauctus begonnen hatte, mit deren Häuptern das Stift von seinem Gründer, Erzbischof Pilgrim, ausgestattet worden war, das gestaltete sich rasch zu einer Erfolgsgeschichte, die sich auch auf den Zustrom von Pilgern ausgewirkt haben dürfte.[47] Denn in der Stadt der Kirchen, Altäre und Heiligen, konnte man *up die hilligen dage durch das gantze iair* mehr Gnaden als andernorts erwerben und kumulieren, was noch 1492 Johann Koelhoff in seinem kombinierten Ablaß- und Heiltumsführer (*beschryvonge des aflays und heyldome dysser wyrdigher hylliger stat Colne*) hervorhob.[48] Er wäre wohl kaum von ihm gedruckt worden, hätte er sich davon nicht ein Geschäft versprochen. Und in der Tat bestand eine überaus starke Nachfrage, denn der Ablaß bewegte im Wortsinn die Menschen: So kam es 1496, kaum dass ein Kalvarium an St. Gereon aufgestellt und mit einem Ablaß begabt worden war, schon zu Massenaufläufen[49] Die heftigen Attacken der Reformatoren vermochten diese bis in die Führungsschichten offensichtlich überaus starke Begehrlichkeit nur vorübergehend zu hemmen; bereits im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts erreichte das Sammeln und Häufen von Ablässen wieder frühere Intensität, wie auch die – übrigens ebenfalls in Niederländisch und Französisch verlegten – zahlreichen Kölner Pilgerbüchlein und noch im 17. Jahrhundert das *Sacrarium Agrippinae* des Kartäusers Erhard Winheim oder in Teilen des Aegidius Gelenius Werk *De admiranda, sacra, et civili magnitudine Coloniae* belegen.[50] In der altgläubig gebliebenen Stadt ließen sich also weiterhin gute Rechnungen für den Erwerb des Himmelreichs aufmachen; auch mit solch verheißungsvollem Heilskalkül verband sich über Jahrhunderte der Name Köln.

VII

Und so machte man sich pilgernd auf den Weg in die heilige, da vom Blut ihrer Heiligen getränkte Stadt. Dieses wohl auf Thomas von Cantimpré zurückgehende Dictum, der um 1260 die kölnische Kirche mit denen Roms, Jerusalems und Triers verglichen und auch ihr das Epitheton „heilig" mit der Begründung verliehen hatte,

---

[47] Neuhausen, Ablasswesen (wie Anm. 46), 219 (n. 1).

[48] Zitat bei Neuhausen, Ablasswesen (wie Anm. 46), 202; vgl. Legner, Kölner Heilige (wie Anm. 23), 91; Rautenberg, Überlieferung (Anm. 36), 150f.

[49] Janssen, Erzbistum II/2 (wie Anm. 33), 367.

[50] Zu den Pilgerführern s. Ursula Rautenberg, Stadtlob und Topographie. Johannes Haselbergs „Lobspruch der Stadt Köln" von 1531, in: JbKGV 65 (1994), 76; Dies., Überlieferung (wie Anm. 36), 151f., 156; Legner, Kölner Heilige (wie Anm. 23), 91ff. - Die Edition eines Ursula-Pilgerführers wurde jüngst vorgelegt von Walter Hoffmann/Thomas Klein, Der Kölner Ursula-Pilgerführer, in: RhVJbll 73 (2009), 79–158. – Zu Winheim und Aegidius Gelenius s. Ingrid Bodsch, Sacrarium Agrippinae, in: Anton Legner (Hg.), Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik in Köln [Ausstellungskatalog], Bd. 2, Köln 1985, 164, 184 (E 8), 185 (E 9).

sie sei eben *quasi sanguine tinctum*[51], wurde später vielfach variierend aufgegriffen; so steht etwa auf dem erwähnten Titelblatt der Koelhoffschen Chronik zu lesen *Sancta Colonia dicens hinc quia sanguine tincta / Sanctorum meritis quorum stas undique cincta.* Seit dem 12. Jahrhundert bot Köln Heil in Masse und mit der Ankunft der hl. Drei Könige in besagt gesteigerter Qualität.[52] In der wohl um 1200 von einem Kleriker am Ort verfaßten *Relacio de tribus magis* heißt es: *Ab illo tempore cepit Colonia magis proficere et fama et gloria, ita ut usque hodie SS. Regum odore attracti et illecti ex insulis maris et diversis regionibus fideles confluere non desinant: Scoti, Brittones, Anglici, Hispani, de Italia etiam, Sicilia et utraque Gallia reddentes ibi vota sua, que distinxerunt labiis suis.*[53] Noch aus dem 12. Jahrhundert sind erste Dreikönigenpilgerzeichen bekannt, die man übrigens im 15. Jahrhundert, als auch die Jungfrauen ins Stadtwappen gelangten, mit ebensolchen Erinnerungszeichen der Ursulawallfahrt zu einem Doppelzeichen kombinierte.[54]

Nach dem Besuch des Dreikönigenschreins und der sonstigen Heiltümer im Dom – an bestimmten Festtagen wurden diese auch von einer Balustrade nahe dem „Blauen Stein" den Gläubigen gezeigt – bestaunte man die effektvoll inszenierten Reliquienmassen in St. Ursula und St. Gereon. Seit dem 14. Jahrhundert fanden sie sich als *ornamenta ecclesiae* auf großen Regalen an den Kirchwänden installiert; so blickten die Pilger im Dekagon und Langchor von St. Gereon auf Hunderte von Heiligenschädeln, so wurde ihnen die *communio sanctorum* in Kostbarkeit und Masse zugleich vergegenwärtigt – hier spielt natürlich wieder jenes besagte ostensorische Moment mit hinein, welches die Bedürfnisse gerade vieler versammelter Menschen nach Schaudevotion auf einmal befriedigen konnte. (Später wurden gläserne Schränke mit über 1000 Zellen in die Wände eingelassen, die noch bis zur Zerstörung der Kirche im zweiten Weltkrieg zu sehen waren.)[55] Mithin führte im

---

[51] Thomae Cantipratani Bonum universale de apibus, Douai 1627, 493 (*De quatuor ecclesiis cathedralibus, quae peculiari titulo sanctae nominantur*); fehlerhaft und ohne Angabe des Druckorts zitiert von Corsten, *Gaude* (wie Anm. 16), 238 Anm. 2.

[52] Henk van Os, Der Weg zum Himmel. Reliquienverehrung im Mittelalter, Regensburg 2001, 30. Vgl. auch die Angaben in Anm. 32.

[53] Joseph Heinrich Floß, Dreikönigenbuch. Die Uebertragung der hh. Dreikönige von Mailand nach Köln, Köln 1864, 120; dt. Übersetzung bei Oediger, Bistum (wie Anm. 19), 156, dessen Belegverweise jedoch in die Irre führen. Vgl. auch Peter Bernards, Die rheinische Mirakelliteratur im 12. Jahrhundert, in: AHVN 138 (1941), 13ff.; Werner Schäfke, Die Wallfahrt zu den Heiligen Drei Königen, in: Die Heiligen Drei Könige – Darstellung und Verehrung (wie Anm. 28), 73.

[54] Edith Meyer-Wurmbach, Kölner ‚Zeichen' und ‚Pfennige' zu Ehren der Heiligen Drei Könige, in: Achthundert Jahre (wie Anm. 28), 205–292, bes. 216; Jörg Pöttgen/Andreas Haasis-Berner, Pilgerzeichen als Zeugnisse der Wallfahrt zu den Heiligen Drei Königen – Neue Funde und Typologie, in: Ad summum (wie Anm. 33: Militzer), 167–178; Pöttgen/Haasis-Berner, Die mittelalterlichen Pilgerzeichen der Heiligen Drei Könige. Ein Beitrag von Archäologie und Campanologie zur Erforschung der Wallfahrt nach Köln, in: Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters 30 (2002), 173–202; Ikari, Wallfahrtswesen (wie Anm. 43), 58–65. Vgl. auch Oepen, Heilige (wie Anm. 30), 82 (J 6): 1516 prägte die Stadt Köln einen Guldengroschen, der die heiligen Drei Könige auf der Vorder- und die hl. Ursula auf der Rückseite zeigt, die sich mit Gefährtinnen, Bräutigam und Papst Cyriakus an Bord eines Schiffes befindet.

[55] Legner, Kölner Heilige (wie Anm. 23), 12f., 186–198 (St. Gereon), 200–223 (St. Ursula); Oepen, Heilige (wie Anm. 30), 81. S. des weiteren die Beiträge von Joachim Oepen, Die Reliquienverzeichnisse von St. Gereon, und von Ulrike Bergmann, *Pignora Sanctorum*. Die gotischen Reliquien-

Zeitalter des Barock die neue Goldene Kammer in St. Ursula eigentlich solch mittelalterliche Traditionen nur steigernd fort.[56] Zudem waren mitten in der Kirche des Ursulastifts Heilige bergende Sarkophage ausgestellt. Ob bei Wallfahrern aus dem Reich, aus England, Frankreich, Italien, Spanien oder Ungarn: Solche Köln-Bilder blieben in Alteuropas Gedächtnis; man erinnerte sich gläubig, dankbar und bewundernd, doch seit der Neuzeit auch spöttisch, abfällig und entsetzt, vor allem wenn die Reisenden aus nichtkatholischen Ländern kamen.[57]

Die Stadt scheint mithin zu einem der großen internationalen, in einem Zuge mit Rom, Jerusalem und Santiago zu nennenden Wallfahrtszentren geworden zu sein – führt der berühmte Inquisitor Bernard Gui im frühen 14. Jahrhundert unter den nur vier von Büßern leistbaren *peregrinationes maiores* nicht eigens Köln auf; berichtet nicht Geoffroy Chaucer in seinen *Canterbury Tales* um 1387 von einer Wallfahrerin aus Bath, die dreimal in Jerusalem sowie in Rom, Boulogne[s]/Mer, Santiago und Köln gewesen sei?[58] Neuere Einschätzungen sind indes zurückhaltend,[59] weil Zahlen erst aus dem 18. Jahrhundert und auch da nur aus zwei Pilgerherbergen vorliegen, und sich in einer Fernhandelsmetropole wie Köln Wallfahrer kaum von den vielen auch die heiligen Stätten aufsuchenden Händlern und Kaufleuten trennen lassen oder von Gesandten wie z. B. dem noch im 12. Jahrhundert den Dreikönigenkult erwähnenden Gottfried von Viterbo oder dem 1400 im Auftrag der französischen Krone ins Reich reisenden Jean de Montreuil, der als einer der Wenigen seiner Zeit die Formen der Ursulaverehrung mit Skepsis zur Kenntnis nahm.[60] Köln scheint aufs Ganze – eine mit vielen Unsicherheiten behaftete Einschätzung – erstklassig in der Reihe der auf die genannten „Spitzenorte" folgenden Wallfahrtsstätten zweiten Ranges gewesen zu sein. Vielleicht erachtete man aber auch eine – sich in der Überlieferung entsprechend niederschlagende – Werbung für unnötig; so erfahren wir etwa anläßlich der Kölner Königskrönung Ruprechts am Dreikönigstag 1401 nur beiläufig, die Stadt sei

büsten in St. Gereon, im Sammelband: Märtyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst (wie Anm. 25: Verstegen), 125–166, 167–189, sowie jüngst Scott B. Montgomery, St. Ursula and the Eleven Thousand Virgins of Cologne. Relics, Reliquaries and the Visual Culture of Group Sanctity in Late Medieval Europe, Oxford u. a. 2010.

Aber auch andere Kölner Kirchen wie etwa Maria im Kapitol, Kunibert, Aposteln oder das Makkabäerkloster nannten umfangreiche Reliquien aus dem unerschöpflichen Fundus der Jungfrauen und thebäischen Legion ihr eigen, die noch für das Jahr 1587 bezeugt sind: Die drei Reisen des Utrechters Arnoldus Buchelius nach Deutschland, insbesondere sein Kölner Aufenthalt (I), hg. u. erl. v. Hermann Keussen, in: AHVN 84 (1907), 41, 55, 57, 59.

[56] Regina Urbanek, Die Goldene Kammer von St. Ursula in Köln, Worms 2010.

[57] Siehe unten S. 77f. mit Anm. 88-90.

[58] Geoffroy Chaucer, The Canterbury Tales: Nine Tales and the General Prologue, sel. and ed. by V. A. Kolve/Glending Olson, New York–London 1989, v. 463–466. Vgl. Schäfke, Wallfahrt (wie Anm. 53), 73f. mit Anm. 8; Janssen, Erzbistum II/2 (wie Anm. 33), 361 Anm. 30.

[59] S. etwa Joachim Deeters, Die Bedeutung Kölns als Pilgerziel, in: Ad summum (wie Anm. 33: Militzer), 164f.; Janssen, Erzbistum II/2 (wie Anm. 33), 356, 361. Anders noch Schäfke, Wallfahrt (wie Anm. 53), 73–80.

[60] Gotifredi Viterbensis Pantheon, ed. Georg Waitz, in: MGH. SS 22, Hannover 1872 (ND 1928/1976), 158. Jean de Montreuil: Heribert Müller, Köln und das Reich um 1400. Anmerkungen zu einem Brief des französischen Frühhumanisten Jean de Montreuil, in: Hanna Vollrath/Stefan Weinfurter (Hgg.), Köln. Stadt und Bistum in Kirche und Reich des Mittelalters. Festschrift Odilo Engels, Köln u. a. 1993, 613–617.

damals wegen des Fests schon voll *voulks … uis vil landen* gewesen.[61] Die Stärke und zugleich Schwäche des Pilgerorts Köln gründete vornehmlich in dem Umstand, dass er immer mehr zu einer Station auf den „Verbundwallfahrten" in die Rhein-, Maas- und Moselregion wurde, deren Rhythmus indes die Aachener Heiltumsfahrt vorgab; das vor allem vom Rat getragene Vorhaben einer eigenen, gar auf elf Wochen ausgelegten Fahrt scheint Ende des 14. Jahrhunderts an internen Widerständen und Vorbehalten seitens des Stiftsklerus und des Erzbischofs gescheitert zu sein.[62] So kamen vor allem eben in den Jahren der Aachener Zeigung auch die Ungarn und Böhmen in großer Zahl nach Köln, zumal sie im Makkabäerkloster Reliquien ihrer heiligen Könige Stefan, Emmerich und Ladislaus und bei den Weißfrauen eine ursprünglich aus Ungarn stammende blaue Tunika des Jesuskinds verehren konnten, von der nur der linke Ärmel in ihrer Heimat verblieben war.[63]

VIII

Getreu dem Wort des Johannes Chrysostomus, dass „eine Stadt von allen Seiten mit Reliquien der Heiligen wie mit einer Mauer umgeben ist"[64], fühlte man sich in Köln vielfach ge- und versichert, denn stetig größer und fester war der geistliche Wall im Lauf der Jahrhunderte dank immer neuer Heiliger geworden, von denen mit Felix und Nabor – Rainald von Dassel hatte auch sie aus Mailand mitgebracht –, Albinus, Maurinus, Paulinus, Valerius, Hippolyt und Vitalis oder Richeza von Polen, Irmgard von Süchteln/Aspel und Engelbert von Berg nur einige zumindest genannt seien; das ihrer etliche aufführende, wohl kurz vor 1412 entstandene *Gaude felix Agrippina*

---

[61] Koelhoffsche Chronik: Die Chroniken (wie Anm. 36), Bd. 3, Leipzig 1877, 740. Vgl. Müller, Köln (wie Anm. 60), 612.

[62] Klersch, Volkstum (wie Anm. 1), Bd. 3, Köln 1968, 66f.; Deeters, Bedeutung (wie Anm. 59), 166; Janssen, Erzbistum II/2 (wie Anm. 33), 363; Oepen, Reliquienverzeichnisse (wie Anm. 25), 142f. Es muss jedoch – so Ikari, Wallfahrtswesen (wie Anm. 43), 46ff. – nach 1398 zu einer zunächst vom Rat beförderten, dann aber allein vom Kathedralstift durchgeführten Heiltumsweisung des Domschatzes gekommen sein, deren siebenjähriger Rhythmus sich nach dem Aachener Termin richtete; eindeutig nachweisbar ist sie allerdings erst 1583.

[63] Buchelius: Die drei Reisen (wie Anm. 55), 39, 58, 76f. Vgl. Klersch, Volkstum, Bd. 3 (wie Anm. 62), 177; Hofmann, Drei Könige (wie Anm. 28), 138; Bernadette Schöller, Religiöse Drucke aus Kölner Produktion. Flugblätter und Wandbilder des 16. bis 19. Jahrhunderts aus den Beständen des Kölner Stadtmuseums, Köln 1995, 116–119 (n. 103); Rautenberg, Überlieferung (wie Anm. 36), 155; Legner, Kölner Heilige (wie Anm. 23), 85ff.; Ikari, Wallfahrtswesen (wie Anm. 43), 53f.
S. auch Hermann Weinsberg: *A. 1524 im somer war die hiltumsfart, die man zu 7 jaren plach zu halten, und zouch grois folk zu Treir, Aich und Collen, und es waren diss fart mehe dan 2 ader 3 tausent Ungaren, Behemer, Oistericher und anderer fremden zu Coln, die das hillichtumb besuchten*: Das Buch Weinsberg. Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert, Bd. 1, bearb. v. Konstantin Höhlbaum (= Publikationen der Ges. für rheinische Geschichtskunde, 3) Leipzig 1886 (ND 2000), 38.

[64] Aus der Predigt *De coemeterio et cruce*; latein. Übersetzung zit. nach Günter Bandmann, Früh- und hochmittelalterliche Altaranordnung als Darstellung, in: Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr, Textbd. 1, red. v. Victor H. Elbern, Düsseldorf 1962, 385; Joseph Braun, Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung, Bd. 1, München 1924, 651. Vgl. auch Binding, Städtebau (wie Anm. 12), 32; Johanek, Mauer (wie Anm. 30), 31.

sanctaque Colonia ist im Kern denn auch ein *Hymnus de sanctis patronibus Coloniensibus*.[65] Die Stadt diente den Heiligen, sie bediente sich ihrer – so wenn es den eigenen Vorrang gegenüber Aachen beim Streit um den Sitz auf dem Regensburger Reichstag 1454 argumentativ zu untermauern galt[66] - und sie verdiente an ihnen, denn Heil und Heilige waren ein Kapital, welches geistliche, aber auch materielle Zinsen abwarf: Das reichte von besagten Beinschnitzwerkstätten über die Pilgerherbergen und vielen kirchlichen Bauprojekte bis hin zu Aufträgen für Maler, Glaser und Goldschmiede; das Geistliche stellte mithin einen erheblichen Wirtschaftsfaktor dar. Die alten Geschlechter wie die aufstrebenden Kaufleute, Gewerbetreibenden und Handwerker, die ihrerseits in wohl über 130 Bruderschaften – einer im hoch- und spätmittelalterlichen Reich einmaligen Zahl – Religiöses und Berufliches miteinander verbanden,[67] sie investierten dabei in Ansehen, Memoria und Heil. Und zwar in das Ihrige, aber auch in das ihrer Stadt wie in das ihrer Familien – zwischen ihnen und einem Großteil der stadtkölnischen Stifte und Klöster bestanden ja enge personelle Verflechtungen[68] –, wenn sie Kirchbauten und deren Ausstattung in großem Stil beförderten; die von Wolfgang Schmid untersuchten Kunststiftungen etwa der Bürgermeisterfamilie Rinck im 15./16. Jahrhundert sprechen in Umfang und Bedeutung eine beeindruckend eindeutige Sprache.[69] Aus dem weitgefächert – losen Kirchenkreuz und -kranz war so am Ausgang des Mittelalters eine türmereiche Gottesstadt geworden, von der noch Thomas Coryate, ein englischer Reisender des frühen 17. Jahrhunderts, sagen konnte, sie habe so viele Kirchen wie Tage im Jahr. Ähnlich äußerte sich ein anläßlich der Friedensverhandlungen zu Münster 1647 ins Reich reisender Pariser Kanoniker: Die Kirchen Kölns seien so zahlreich, dass beinahe eine auf der anderen sitze.[70] Man zähle ihrer, falls er nicht irre, 260, die kleinen Kapellen

---

[65] Edition: Corsten, *Gaude* (wie Anm. 16), 242f.; vgl. Militzer, *Collen* (wie Anm. 14), 20.

[66] Johannes Helmrath, Sitz und Geschichte. Köln im Rangstreit mit Aachen auf den Reichstagen des 15. Jahrhunderts, in: Köln. Stadt und Bistum (wie Anm. 60), 719–760; vgl. ders., in: Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, Bd. 2 (wie Anm. 44), 84–90.

[67] Vgl. die magistrale Edition von Klaus Militzer, Quellen zur Geschichte der Kölner Laienbruderschaften vom 12. Jahrhundert bis 1562/63, 4 Bde., Düsseldorf 1997–2000; s. auch ders., Laienbruderschaften in Köln in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Düsseldorf 2000.

[68] Grundlegend hierzu mit Blick auf das im einzelnen höchst differenzierte Stiftungs- und Spendenverhalten der Bürger, die im Hochmittelalter geistliche Einrichtungen – auch im Umkreis von Köln – vorrangig, zurückhaltend oder überhaupt nicht bedachten, Hugo Stehkämper, Bürger und Kirchen in Köln im Hochmittelalter, Köln 2007 – Vgl. auch Diederich, Stift (wie Anm. 17), 63ff.

[69] Wolfgang Schmid, Stifter und Auftraggeber im spätmittelalterlichen Köln, Köln 1994. Vgl.auch allgemein Markus Mayr, Geld, Macht und Reliquien. Wirtschaftliche Auswirkungen des Reliquienkults im Mittelalter, Innsbruck u. a. 2000.

[70] a) Coryate: Josef Giesen, Köln im Spiegel englischer Reiseschriftsteller vom Mittelalter bis zur Romantik, in: JbKGV 18 (1936), 201-237, bes. 215; vgl. auch Köln in alten und neuen Reisebeschreibungen, ausgew. v. Eka Donner, Düsseldorf 1990, 30-34; Legner, Kölner Heilige (wie Anm. 23), 87 – b) Joly: Josef Giesen, Köln im Urteil romanischer Reisender des 17. Jahrhunderts, in: JbKGV 20 (1938), 139–163, bes. 145; vgl. auch Bodsch, Sacrarium (wie Anm. 50), 174. Johanna Schopenhauer hielt 1828 als einen ihrer ersten Eindrücke von Köln fest: „Haus an Haus, Giebel an Giebel, über welche die zahlreichen Thürme der vielen Kirchen emporsteigen, deren Köln in früheren Zeiten, die Kapellen mit eingerechnet, so viele in seinen Mauern eingeschlossen haben soll, als das Jahr Tage hat": Johanna Schopenhauer, Ausflug an den Niederrhein und nach Belgien im Jahr 1828 [erschienen 1831], kommentiert u. mit einem Vorwort versehen v. Karl Bernd Heppe/Annette Fimpeler, Essen 1987, 124.

nicht eingerechnet. Womit Claude Joly den tatsächlichen Verhältnissen recht nahe kam, denn schon für die Zeit um 1500 ist von 240 kirchlichen Institutionen und Gemeinschaften auszugehen, von deren wiederum etwa 90% bereits ein Jahrhundert zuvor bestanden hatten, darunter elf Stifte, neunzehn Pfarreien und wohl über 50 Klöster.[71]

Sie spiegeln Größe und Reichtum einer Stadt, die auch zahlreiche spätmittelalterliche Reiseberichte bestätigen: Ob Italiener wie Giovanni Aurispa, Enea Silvio Piccolomini und Benedetto Dei, der Franzose Gilles Le Bouvier gen. Héraut Berry, Wappenkönig Karls VII., oder der Kastilier Pero Tafur und der Böhme Leo von Rožmital im 15., der Burgunder Antoine de Lalaing, Philippe de Vigneulles aus Metz und Antonio de Beatis, Sekretär des Kardinals von Aragón, im frühen 16. Jahrhundert, sie alle waren von Bedeutung und Wohlstand Kölns beeindruckt, was der besagte Jean de Montreuil auf den Begriff der *ingens honorificentia* brachte, und selbst ein Petrarca war ja 1333 von der dortigen *civilitas* und Urbanität zunächst durchaus angetan gewesen.[72] Mit solchem Blick von außen korrespondiert, wenn auch topisch und übertreibend zugleich, die Innensicht, wie sie im Stadtlob, den *Laudes Coloniae*, eines kurz nach 1388 schreibenden Anonymus zum Ausdruck kommt. Für ihn gründet Kölns selbst Paris, Brügge und London überragender Rang vor allem im Schatz seiner Kirchen und Klöster, und sein sie auflistender Katalog wird noch in die Koelhoffsche Chronik, in Legendendrucke und selbst in den Begleittext des berühmten Kölnprospekts eingehen, den Anton Woensam im Auftrag des Rats anläßlich der Krönung Ferdinands I. zum römisch-deutschen König im Kölner Dom 1531 schuf.[73]

---

[71] So Wolfgang Herborn, Köln, in: Das Bild der Stadt (wie Anm. 30), 257, der seinerseits auf Keussens Topographie (wie Anm. 28) rekurriert; diese wiederum beruht auf mehreren spätmittelalterlichen Katalogen. Eine etwas andere, zeitlich weiter ausgreifende Zählung, die auf über 300 kirchliche Einrichtungen kommt, indes im Kern zur Herbornschen nicht im Widerspruch steht, bei Diederich, Stift (wie Anm. 17), 60. Nur eine Auswahl bietet der bekannte *doernen krantz van Collen*, der in Kölner Frühdrucken seit 1490 wiederholt begegnet und das Bild des Gekreuzigten mit großer Dornenkrone zeigt, in deren Zacken sich die Namen von 37 Kölner Kirchen in offensichtlich ungeordneter Folge, indes mit dem Dom über Christi Haupt, finden; vgl. Jürgen Stohlmann, Zum Lobe Kölns. Die Stadtansicht von 1531 und die ‚Flora' des Hermann von dem Busche, in: JbKGV 51 (1980), 49 Anm. 91; Militzer, *Collen* (wie Anm. 14), 18f.; Rautenberg, Überlieferung (wie Anm. 36), 163ff. – 1790 bemerkt Georg Forster mit dem skeptischen Unterton des Aufklärers: „Unter allen Städten am Rhein liegt keine so üppig dahingegossen, so mit unzähligen Thürmen prangend da. Man nennt sowohl dieser Thürme als überhaupt der Gotteshäuser und Altäre eine so ungeheure Zahl, dass sie meinen Glauben übersteigt"; Georg Forster, Ansichten vom Niederrhein … im April, Mai und Juni 1790, hg. v. Ulrich Schlemmer, Stuttgart–Wien 1989, 73.

[72] Folker E. Reichert, Köln und das Reich in Reisebeschreibungen des späten Mittelalters, in: Joachim Dahlhaus/Armin Kohnle (Hgg.), Papstgeschichte und Landesgeschichte. Festschrift Hermann Jakobs, Köln u. a. 1995, 451–471; vgl. Legner, Kölner Heilige (wie Anm. 23), 87 – Speziell zu Gilles Le Bouvier und Jean de Montreuil mit Quellenangaben Müller, Köln (wie Anm. 60), 610f. – Petrarca: Le Familiari, ed. critica per cura di Vittorio Rossi, vol. I, Florenz 1933 (ND 1968), 28ff.; vgl. Klaus Voigt, Italienische Berichte aus dem spätmittelalterlichen Deutschland von Francesco Petrarca zu Andrea de' Franceschi (1333–1492), Stuttgart 1973, 29f.; Reichert (s. o.), 453, 471.

[73] Edition der *Laudes Coloniae*: Fontes rerum Germanicarum, Bd. 4, hg. aus dem Nachlasse Joh. Friedr. Boehmer's von Alfons Huber, Stuttgart 1868, 463–470 (das Zitat über Köln im Vergleich zu Paris, Brügge und London ebd. 469). Eine nicht immer zuverlässige Interpretation der Quelle liefert Heimann, Stadtideal (wie Anm. 43), 3-27; zur Übernahme des Kirchenkatalogs in die Kölner Früh-

IX

Damit aber ist von einem weiteren eminenten Erinnerungsfaktor die Rede: Ob als Holzschnitt, Kupferstich und Radierung oder später als Lithographie, Stahlstich und Aquatinta, der in Einzelblättern und Büchern verbreitete Blick (meist) vom rechtsrheinischen Deutz auf Köln war der auf eine kirchendominierte Stadt am Strom von imponierender Größe, auf einen mächtigen Vorort des alten und rechten Glaubens, geschützt durch seine nie überwundene Mauer sowie eben die Kirchen, der Heiligen Wohnsitz. Auch wenn bisweilen Szenen geschäftigen Treibens am Rheinufer und auf dem Fluß selbst etwas von der wirtschaftlichen Bedeutung Kölns erahnen lassen, groß und mächtig erscheint es hier doch zuvörderst als geistliche Metropole mit seiner verdichteten Turmlandschaft, die samt dem unvollendeten Dom gleichsam in sich zu ruhen scheint. Nicht die Realität, sondern eine Idealstadt, ein irdisches Abbild des himmlischen Jerusalem, soll dargestellt werden, weshalb die Sakralbauten auch zumeist vollständig und ohne jede Überschneidung zu sehen sind.[74] Über ihnen

---

drucke vgl. Rautenberg, Untersuchungen (wie Anm. 36), 163ff. (vgl. auch Anm. 71) – Katalog: Hoffmann/Klein, Ursula-Pilgerführer (wie Anm. 50), 79ff. – Prospekt des Anton Woensam: Köln von seiner schönsten Seite. Das Kölner Stadtpanorama in Drucken vom 15. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts [sic], bearb. v. Anke D. Sievers, Köln 1997, 23–31; Hugo Borger/Frank Günter Zehnder, Köln. Die Stadt als Kunstwerk. Stadtansichten vom 15. bis zum 20. Jahrhundert, Köln ^{2}1986, 115–125. Vgl. auch Wolfgang Braunfels, Anton Woensams Kölnprospekt von 1531 in der Geschichte des Sehens, in: Wallraf-Richartz-Jb. 22 (1960), 115-136; Stohlmann, Zum Lobe Kölns (wie Anm. 71), 3ff.; Günther Binding/Barbara Kahle, Stadtprospekte, Veduten und Skizzenbilder vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, in: Köln (wie Anm. 17: Diederich), 591f.; Peter Glasner, Stadt – Bild – Sprache im 16. Jahrhundert. Köln in der Geschichte des Sehens, in: Georg Mölich/Gerd Schwerhoff (Hgg.), Köln als Kommunikationszentrum. Studien zur frühneuzeitlichen Stadtgeschichte, Köln 2000, 236–239; Legner, Kölner Heilige (wie Anm. 23), 91ff. Den Text (*Flora* des Hermann von dem Busche und Kirchenkatalog) ediert und übersetzt Stohlmann, 18-56. Einen Vergleich mit dem im selben Jahr von Johann Haselberg verfassten und ungleich „bürgerlicher" ausgerichteten *Lobspruch der keyserlichen freygstath Coellen*, einem „Stadtplan mit Worten", bietet Rautenberg, 210–218. S. auch [Wolfgang Schmitz, in:] Johann Haselberg, *Eyn Lobspruch* ..., Köln 2006, 35–63, und Glasner, 239–244.

[74] S. hierzu die in Anm. 73 zitierten Abbildungswerke von Borger/Zehnder und Sievers. Das Gesagte hat für Köln-Darstellungen teilweise sogar noch bis ins 20. Jahrhundert Gültigkeit: Köln von seiner schönsten Seite, Bd. 2: Das Kölner Stadtpanorama in der Druckgraphik von 1791 bis 1939, bearb. v. Bettina Mosler, Köln 2005. Generell zur durch die Druckgraphik ausgelösten Bilderflut in der frühen Neuzeit jetzt Andreas Würgler, Medien in der frühen Neuzeit, München 2009, 7ff., 110–117. – Sicherlich trifft die von Johanek, Mauer (wie Anm. 30), 38, generell richtig konstatierte Lösung der Stadtansicht aus dem Kontext des Heiligen in der frühneuzeitlichen Druckgraphik nur eingeschränkt auf Köln zu, auch wenn Bernd Roeck hierfür einige kleinere Indizien anführt: Identität und Stadtbild. Zur Selbstdarstellung der deutschen Stadt im 15. und 16. Jahrhundert, in: Giorgio Chittolini/Peter Johanek (Hgg.), Aspetti e componenti dell'identità urbana in Italia e in Germania (sec. XIV-XVI)/Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14. bis 16. Jh.), Bologna–Berlin 2003, 15f., 19. Und es wird m. E. auch nicht eine die Stadt im Früh- und Hochmittelalter im Sinne der Heilsordnung ausdeutende Anlage von Kirchenkreuz und -kranz nunmehr durch eine bloß optische Repräsentationsform abgelöst, denn Köln wahrt ja eindrucksvoll die Tradition der heiligen Stadt: Günther Binding, Der Dom in der Entwicklung des Kölner Stadtbildes, in: Otto Dann (Hg.), Religion – Kunst – Vaterland. Der Kölner Dom im 19. Jahrhundert, Köln 1983, 14 – An einer Art „histoire totale" des spätmittelalterlichen Köln versuchte sich auf dem Wege einer Annäherung über „das äußere Erscheinungsbild" (Stadtpanorama, Vogelperspektive etc.) die Düsseldorfer Dissertation von Yvonne Leiverkus, Köln. Bilder einer spätmittelalterlichen Stadt, Köln

erscheinen alsbald auf Wolken die Stadtpatrone (aber auch, wie etwa bei Woensam, als Renaissanceanklang einige Persönlichkeiten aus der Geschichte der antiken Stadt): Das Köln der Neuzeit verbreitet seinen alten Himmel nunmehr auf Kupferstichen, deren vielleicht schönster und doch nur wenig bekannter der von Johann Hulsmann und Johann Toussyn sein dürfte, gestaltet nach beider 1635 für den Sebastianaltar in St. Gereon gemaltem Bild – einer barocken Apotheose der *Sancta Colonia*.[75]

Vieles noch ließe sich sagen zur variierenden Interpretation eines nunmehr vorgegebenen Grundmusters, so zu dem sich an Woensam anschließenden großen Stadtportrait des Wenzel Hollar (1634/56) oder zur effektvollen Steigerung in Hans Rudolf Deutschs koloriertem Holzschnitt für die vielaufgelegte und in sechs Sprachen verbreitete *Cosmographia* des Sebastian Münster (1548), der die Stadt über einen gleichsam halbmondförmig angehobenen Strom stellte, auf diese Weise die Kirchen noch mehr hervorhob und obendrein eine gewisse, bis nach St. Aposteln reichende Tiefenwirkung zu erzeugen verstand. Ebendies wird um 1670 Jean Crépy in Paris aufnehmen, dessen kolorierter Kupferstich für jene fortan auch in Frankreich und den Niederlanden verbreiteten Kölnprospekte steht.[76] So also sah man in Alteuropa Köln, wie es selbst gesehen werden wollte: die große heilige Metropole am Strom, kunstvolle Ikonographie einer Kirchenstadt, wie sie sich auch schon auf den frühesten gemalten Wiedergaben des Stadtbildes findet, das vor allem bei Tafeln mit der Ursulalegende mehr als nur bloße Hintergrundstaffage ist.[77] Die Flut dieser

---

u. a. 2005; für die fast einstimmig negative Kritik darf ich stellvertretend auf meine eigene Rezension verweisen, in: HZ 184 (2007), 458ff.

[75] Abbildungen von Kupferstich und Gemälde bei Legner, Kölner Heilige (wie Anm. 23), 22f.; s. auch Borger/Zehnder, Köln (wie Anm. 73), 156ff. Bei Diederich, Stadtpatrone (wie Anm. 9), 77f., findet sich der treffende Hinweis, dass die Heiligen hier in ihrer eigentlichen Funktion als Mittler zwischen der Stadt und Gott dargestellt werden (das Gemälde ist dort als Abb. 9 zwischen den Seiten 48/49 zu sehen), während Roeck, Identität (wie Anm. 74), 16, eine (gegen)reformatorisch bedingte Trennlinie zwischen dem sakralen und profanen Bereich wahrzunehmen vermeint.

[76] Sievers, Köln (wie Anm. 73), 31ff. (n. 8), 37 (n. 11); Borger/Zehnder, Köln (wie Anm. 73), 126ff. – Zur weiten Verbreitung Binding/Kahle, Stadtprospekte (wie Anm. 73), 592. In Ansätzen lässt sich besagte Tiefendimension übrigens schon auf einem die Stadtansicht bietenden Holzschnitt der Koelhoffschen Chronik erkennen: *Cronica* [Faksimile, wie Anm. 21], f. 140^{v}. – Mit Blick auf Münster, aber auch Schedel und Merian konstatierte Roland Gerber, dass deren Darstellungen südwestdeutscher Städte nach den Kriterien von Wehrhaftigkeit, Heiligkeit und Schönheit gestaltet wurden: Selbstverständnis, Außensicht und Erscheinungsbilder mittelalterlicher Städte im Südwesten des Reiches, in: Kurt-Ulrich Jäschke/Christhard Schrenk (Hgg.), Was machte im Mittelalter zur Stadt? Selbstverständnis, Außensicht und Erscheinungsbilder mittelalterlicher Städte, Heilbronn 2007, 25–46. Solche Trias trifft auf Köln nur insoweit zu, als aus der überragenden Dominanz des Heiligen die Momente des Wehrhaften (Stadtmauer als Abbild des himmlischen Jerusalem) und Schönen resultieren.

[77] Zur Darstellung der Stadt auf dem Gemälde des Meisters der kleinen Passion mit dem Martyrium der hl. Ursula (1411/14; Wallraf-Richartz-Museum [WRM], n. 51) sowie auf zwei Tafeln des Zyklus der Ursulalegende (1450/60; WRM, n. 715, 721) s. Borger/Zehnder, Köln (wie Anm. 73), 66–75; Binding/Kahle, Stadtprospekte (wie Anm. 73), 588ff.; Zehnder (Hg.), Stefan Lochner (wie Anm. 41), 314f., 374f.; Frank Günter Zehnder, Katalog der Altkölner Malerei, Köln 1990, 340–343, 202f.; Roeck, Identität (wie Anm. 74), 12f. (Datierung auf 1411) – Hingewiesen sei auch auf die Heiligen vor Kölner Stadtlandschaft des Meisters der Verherrlichung Mariens (um 1480; WRM, n. 120) sowie Hans Memlings Gemälde auf dem Brügger Ursulaschrein (vor 1489): Borger/Zehnder

Darstellungen – geradezu eine vielstimmige Orchestrierung von Memoria mit einem Leitmotiv – erzeugte durch ihre Dichte, Kontinuität und variierende Wiederholung dank der Prägekraft gerade des Visuellen bei Betrachtern in ihrer Intensität wohl kaum zu überschätzende Erinnerungsbilder, die später noch mit Stadtpanoramen auf Dreikönigenzetteln, Heiligenbildern, Gesellenbriefen, Werbezetteln (wie etwa von Johann Maria Farina für sein Eau de Cologne), ja in reduzierter, d. h. auf Dom und Groß St. Martin konzentrierter Form auf Ansichtskarten bis heute ihre Fortsetzung fanden und finden.[78]

X

Die Einheitlichkeit des Bildes hatte ihre Entsprechung in der Sache: Köln verblieb als eine der ganz wenigen großen Reichsstädte im alten Glauben. Rat, städtische Universität, Domkapitel und Kaiser hielten es in einer alsbald schon von Jesuiten gestützten und bestärkten Katholizität: das Resultat vornehmlich einer gut aufeinander abgestimmten und daher wirksamen Machtpolitik besagter Parteien; darin spiegeln sich aber auch die engen ökonomischen Verflechtungen mit Regionen wie den habsburgisch-burgundischen Niederlanden, was etwa Scribner und Ahl zu Recht hervorhoben.[79] Allerdings war es jenseits aller zweifellos ausgeübten Kontrolle und Pression auf der einen und innerkatholischer Erneuerung durch einen qualifizierten

(wie Anm. 73), 82–91; Binding/Kahle (wie Anm. 73), 590; Zehnder (Hg.), Stefan Lochner (wie Anm. 41), 328f.; Zehnder, Katalog (s. o.), 411–416. Zwei weitere Ansichten, deren eine sich in der Kalkarer Pfarrkirche St. Nikolai befindet, bei Borger/Zehnder (wie Anm. 73), 105–111.

[78] Sievers (Bearb.), Köln (wie Anm. 73), 5, 113–131 (n. 82–107). Mosler (Bearb.), Köln (wie Anm. 74), 11; Henriette Meynen, Ansichten von 1800–1860, in: Köln (wie Anm. 17: Diederich), 618f., 622; Oepen, Heilige (wie Anm. 30), 83 (J 7) – Speziell zu den Dreikönigenzetteln, die häufig mit den Reliquien in Berührung gebracht wurden, s. Schäfke, Wallfahrt (wie Anm. 53), 78. Beim Blick auf die heutigen Aufbewahrungsorte all der vorgenannten Zeugnisse muss es beim banalen Hinweis auf Museen in ganz Europa und den USA bleiben, vor allem aber natürlich auf Kölner Museen als zentrale Stätten der Präsentation von Objekten des christlichen Köln, die so im Heute die kollektive Erinnerung an das Gestern wahren und prägen: auf das Wallraf-Richartz-Museum mit seinem einzigartigen Bestand an Altkölner Malerei, Tafeln des Kölner Heils (vgl. Anm. 77), auf das Stadtmuseum mit seinem großen Fundus an Druckgraphik, auf das neue Diözesanmuseum über und um St. Columba – schon vom architektonischen Anspruch ein künftiger Erinnerungsort mit seinen Kontrastierungen alter und zeitgenössischer Kunst – und im besonderen auf das Schnütgen-Museum für sakrale Kunst des Mittelalters, wobei es wiederum die namengebenden Franz Ferdinand Wallraf und Alexander Schnütgen als erinnerungssichernde Retter und Sammler besonders hervorzuheben gilt. Einen – diese Aspekte indes kaum berücksichtigenden – ersten Überblick bietet Hugo Borger, Die Kölner Museen, Köln 1990. Siehe auch Joachim Deeters, Franz Ferdinand Wallraf [Ausstellungskatalog], Köln 1974; ders. (Bearb.), Nachlaß Franz Ferdinand Wallraf, Köln u. a. 1987; Hiltrud Westermann-Angershausen (Hg.), *Colligite fragmenta ne pereant*. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 150. Geburtstag seines Gründers, Köln 1993.

[79] R[obert] W. Scribner, Why was there no Reformation in Cologne?, in: Bull. of the Institute of Historical Research 49 (1976), 225–234 [ND: Ders., Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany, London 1987, ebf. 225–234]; Ingmar Ahl, Humanistische Politik zwischen Reformation und Gegenreformation. Der Fürstenspiegel des Jakob Omphalius, Stuttgart 2004, 174ff. – Allerdings ist selbst in Städten mit reformatorischem Unterbruch offensichtlich eine gewisse

Klerus auf der anderen Seite sicherlich auch Ausfluß eines schichtenübergreifend traditionsgesättigten Zusammengehörigkeitsgefühls zu der mit ihren Kirchen, Heiltümern und mit einer dank des Schutzes der Stadtpatrone nie überwundenen Mauer eben als *Sancta Colonia* erfahrenen, in sich ruhenden Gemeinschaft. Auch hier gilt: So sah man sich selbst, so wurde man gleichfalls von Außen wahrgenommen, so war das – allerdings bald schon höchst unterschiedlich bewertete – Erinnerungsbild der Stadt. Gewiß kam es in den Jahren der Reformation zu Irritationen und Verwerfungen – immerhin neigten zwei Kölner Erzbischöfe den neuen Lehren zu –, wie es auch zu Verfolgung, Vertreibung und Hinrichtung kam, aber aufs Ganze traten, gerade vor dem Hintergrund der reformatorischen Erfolge andernorts, die erinnerungsgrundierenden Faktoren der Kontinuität deutlicher denn je hervor. Wenn am Vorabend der Reformation Johannes Cochlaeus in seiner *Brevis Germaniae descriptio* (1512) das Kapitel über Köln programmatisch *Colonia Agrippina. Innumere ibi sanctorum reliquie* betitelte, und Erasmus 1518 in einem Brief an seinen Kölner Freund Helias Marcaeus, Rektor des Makkabäerklosters, die Stadt zu ihrem Reichtum an Reliquien beglückwünschte (um zugleich Kritik an den Formen ihrer Verehrung zu üben),[80] so konstatierte 1543 ebenfalls ein Martin Bucer, er natürlich unter negativen Vorzeichen: *ist alles uberschuttet mit abgotterei der heiligen bein und bilder*; Gebeine, die ein Philipp II. von Spanien indes für so heilsnotwendig erachtete, dass er noch kurz vor seinem Tod 1597 Kollektoren nach Köln aussandte, das nach dem fast zeitgleichen Zeugnis des Utrechter Arnold Buchel ein einziges gigantisches Reliquarium geblieben war.[81] Nach wie vor konnte sich keine Stadt außer Rom – so Aegidius Gelenius Mitte

---

Kontinuität der Memoria (natürlich nicht mehr des Kults) von Stadtheiligen zu konstatieren, wie das Beispiel von Zürich und dessen Heiligen Felix und Regula belegt: Michele C. Ferrari, Kult, Sakralität und Identität in Zürich 800-1800, in: Berndt Hamm u. a. (Hg.), Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, Stuttgart 2007, 261–274.

[80] a) Cochlaeus: Das Werk wurde hg., übers. u. kommentiert von Karl Langosch, Darmstadt 1960, hier 156 (VIII, 33); vgl. Helmrath, Sitz (wie Anm. 66), 732 Anm. 40 – b) Erasmus: Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, ed. by P. S. and H. M. Allen, t. III (1517–1519) Oxford 1913, 311 f. (n. 842); vgl. Buchelius: Die drei Reisen (wie Anm. 55), 92; Bodsch, Sacrarium (wie Anm. 50), 158; Schreiner, Verehrung (wie Anm. 28), 48; Kracht/Torsy, Reliquiarium (wie Anm. 16), 72.

[81] a) Bucer: Briefwechsel Landgraf Philipp's des Großmüthigen von Hessen mit Bucer, hg. v. Max Lenz, 2. Theil (= Publ. aus den K. Preußischen Staatsarchiven, 28), Leipzig 1887 (ND 1965), 145; vgl. Janssen, Erzbistum II/2 (wie Anm. 33), 469. Grundsätzlich zu den protestantischen Positionen zur Heiligenverehrung, insbesondere zur Verschärfung der Kritik durch Zwingli und Calvin gegenüber Luther: Gerhard Ludwig Müller, Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie, Freiburg i. Bg. u. a. 1986, 28–62 – b) Philipp II.: Legner, Kölner Heilige (wie Anm. 23), 11 f. Umgekehrt hatte König Ludwig XI. von Frankreich noch kurz vor seinem Tod 1482/83 ein Reliquiar geschenkt *a Coulongne, aux Trois Roys*: Philippe de Commynes, Mémoires, ed. Joël Blanchard, t. 1 (= Textes littéraires français, 585), Genf 2007, 471 (VI, 6); vgl. Werner Paravicini, Sterben und Tod Ludwigs XI., in: Arno Borst u. a. (Hg.), Tod im Mittelalter, Konstanz ^{2}1995, 83, 145. S. auch Schäfke, Wallfahrt (wie Anm. 53), 76 (Rentenstiftung; Ausstellort der Urkunde lt. Die Heiligen Drei Könige [wie Anm. 28]: Kleve [Überprüfung derzeit nicht möglich, da aus dem Bestand des Kölner Stadtarchivs; vgl. Anm. 82]) – c) Buchelius: Die drei Reisen (wie Anm. 55), 1-102, bes. 26-93. Ihm wurde in St. Ursula auch jene Alabastervase gezeigt, die angeblich als einer der Krüge beim Hochzeitswunder von Kana gedient hatte (und ähnlich ein Stein, auf dem der Herr ruhte, sowie ein Stück Schleier der Gottesmutter in St. Aposteln oder das Grab eines der Unschuldigen Kinder bei den Minoriten) und die bisweilen noch in Reiseberichten aus der frühen Neuzeit – so auch bei Balthasar de Montconys aus Lyon – begegnet (vgl. Anm. 88b): Buchelius: 33 („wahrscheinlicher ist, daß er ein alter römischer Krug ist"), vgl. 57, 62; Oepen, Heilige (wie Anm. 30), 81.

des 17. Jahrhunderts – derart vieler Reliquien rühmen, die unzählbar wie die Sterne am Himmel seien.[82]

Aber auch neue Techniken wurden zu Köln in den Dienst am alten Glauben gestellt: Europaweite Verbreitung fanden entsprechende Werke aus Kölner Druckwerkstätten, im besonderen die von der Kölner Kartause seit den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts edierten: Ein Laurentius Surius und die Seinen glaubten, mit Ausgaben der Opera etwa von Tauler oder Dionysius dem Kartäuser, überhaupt von bewährten Autoritäten sowie von Kontroversliteratur den protestantischen Irrlehren wirkungsvoll Einhalt gebieten zu können. Mit solchen fast ein Saeculum währenden Aktivitäten trug man aber zumindest wesentlich dazu bei, dass das generelle Bild von Köln als Vorort der Orthodoxie eine besondere Konnotation als „citadelle du livre catholique" und „officine de l'ultramontanisme" erhielt.[83] Zudem entwickelte sich die Stadt mit Einführung der Technik des Kupferstichs von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an zum größten Produktionszentrum im Reich für gedruckte religiöse Massenware in Form etwa von – oftmals auch Köln und seine Patrone zeigenden – Heiligen- und Andachtsbildern sowie Bruderschaftsbriefen oder Werbungen für Wallfahrten.[84]

Diese Wallfahrten wie auch Prozessionen oder das Theater wurden von den Jesuiten als sinnenträchtige Kohäsionsfaktoren nachhaltig gefördert, und sie genossen auch stete, im Barock gar noch gesteigerte Beliebtheit, wobei sich das Volk jedoch der disziplinierenden Einengung und Kontrolle, welche die Schüler des Ignatius damit zu verbinden bemüht waren, zu entziehen suchte. Allen unbestrittenen Erfolgen der *Societas Jesu* mit *Gymnasium Tricoronatum* und Bürgersodalität (Marianische Kongregation) zum Trotz[85] läßt die Aussage des Juristen Jakob Omphalius, eines Sohnes des gleichnamigen erzbischöflichen Rats und Humanisten, aufmerken, wenn er, wie übrigens auch schon der allen Extremen abholde Ratsherr Hermann

---

[82] Legner, Kölner Heilige (wie Anm. 23), 83; Aegidius Gelenius: zit. nach Klersch, Volkstum, Bd. 3 (wie Anm. 62), 38, 321, der hierfür auf die *Farragines Gelenii* XXII, 63–74 [!], im Historischen Archiv der Stadt Köln verweist; eine Angabe, die aus bekanntem Grund zu überprüfen derzeit unmöglich ist (vgl. Anm. 81b).

[83] Grundlegend Gérald Chaix, Réforme et contreréforme catholiques. Recherches sur la Chartreuse de Cologne au XVI[e] siècle, 3 Bde., Salzburg 1981; vgl. Heribert Müller Die Kölner Kartause im Zeitalter der Gegenreformation, in: JbKGV 55 (1984), 210-221.

[84] Schöller, Religiöse Drucke (wie Anm. 63), 6.

[85] Zum Gegensatz der Formen von Volksreligiösität und jesuitischer Disziplinierung Walter Rummel, Frömmigkeit im Rheinland. Zwischen Spätantike und Postmoderne, in: Jörg Engelbrecht u. a. (Hg.), Rheingold. Menschen und Mentalitäten im Rheinland. Eine Landeskunde, Köln u. a. 2003, 204 – Tricoronatum: Josef Kuckhoff, Die Geschichte des Gymnasiums Tricoronatum, Köln 1931, 88–457; Alfred Hofmann, Societas Jesu als Trägerin der höheren Schulbildung 1544-73, in: Festschrift zum 550-jährigen Jubiläum des Dreikönigsgymnasiums, Köln 2000, 6-17; Bürgersodalität (Marianische Kongregation): A[ndreas] Müller, Die Kölner Bürger-Sodalität 1608–1908, Paderborn 1909; Rebekka von Mallinckrodt, Struktur und kollektiver Eigensinn. Kölner Laienbruderschaften im Zeitalter der Konfessionalisierung, Göttingen 2005, bes. 139ff. In allgemeinerem Rahmen hierzu Franz Bosbach, Die katholische Reform in der Stadt Köln (1550–1662), Köln 1988, 144ff.; Hansgeorg Molitor, Das Erzbistum Köln im Zeitalter der Glaubenskämpfe (1515–1688), Köln 2008, 747–761. – Zu erwähnen wären auch die im Gefolge der Gegenreformation wieder zunehmenden Fernwallfahrten nach Köln, die der Rat im 18. Jahrhundert verstärkt zu kontrollieren suchte, da sie vermehrt Arme und Bettler in die Stadt brachten: Ikari, Wallfahrtswesen (wie Anm. 43), 219–230.

Weinsberg, bezweifelte, ob Köln unter den Jesuiten je Ruhe, Frieden und wahren Gottesdienst zu erwarten habe und ob diese überhaupt als Vertreter der kölnischen Geistlichkeit gelten könnten.[86] Wie sah dann aber erst die Distanz zu einem Kirchenvolk aus, das offenkundig mit Disziplin und Militanz, mit Bollwerk- und Vorkämpfermentalität wenig anzufangen wusste? Es hatte sich komfortabel in der christlichen Stadt des Mittelalters eingerichtet; es gefiel sich in den bewährten beruflich-gesellig wie karitativ-religiös ausgerichteten Beziehungsnetzen der traditionellen und nach wie vor frequentierten Bruderschaften, derweil Jesuiten und Nuntiatur Köln zur katholischen Metropole ausbauen wollten.[87]

XI

Die sich über Reiseberichte seit dem frühen 17. Jahrhundert vor allem in anglo- und frankophonen Ländern verbreitende Kritik am verhockten Schlendrian der Kölner, oft gepaart mit Entsetzen über eine von Pfaffen und Bettlern bevölkerte, in Schmutz erstarrte Stadt, wird von nun an nicht mehr abreißen und im Zeitalter der Aufklärung noch durch Stimmen aus dem katholischen Lager verstärkt werden. Exemplarisch erwähnt seien hier nur der bereits genannte Thomas Coryate, der vor allem an St. Ursula eine abergläubische Reliquienverehrung der Kölner ausmachte, sodann die ähnlich urteilenden Balthasar de Montconys aus Lyon (1663) und Mary Wortley Montague (1705) oder der Theologe John Wesley, für den – übrigens nicht als einzigen – der Domtorso in der nach seiner Überzeugung häßlichsten und dreckigsten Stadt Deutschlands Symbol des allgemeinen Zustands von Köln war (1738).[88] Der sich in Briefen an seinen Bruder als Franzose gerierende Aufklärer Johann Kaspar Riesbeck sah in der abscheulichsten Stadt des Reichs die Heiligen vom Pöbel gleich armeenweise verehrt, während der Kölner von seiner Warte hingegen „seine Vaterstadt als angenehmsten Wohnsitz der Heiligen und seine Erde selbst als heilig"

---

[86] Klersch, Volkstum, Bd. 3 (wie Anm. 62), 132f. Zum Vater Omphalius vgl. die grundlegende Arbeit von Ahl, Humanistische Politik (wie Anm. 79); Weinsberg: Das Buch Weinsberg (wie Anm. 63), Bd. 3, bearb. v. Friedrich Lau, Bonn 1897 (ND 2000), 55, 142, 298 (über Georg von Stein, Hospitalmeister an St. Revilien: *Disser war uberaus guts catholischs und jesuitischs, ein extremista under den catholischn*); Bd. 5, bearb. v. Josef Stein, Bonn 1926 (ND 2000), 126, 143, 350 u. ö.

[87] Ich greife damit den treffenden Titel der leider ungedruckt gebliebenen Thèse d'État des französischen Kölnkenners Gérald Chaix auf (vgl. Anm. 40 und 83): De la cité chrétienne à la métropole catholique. Vie religieuse et conscience civique à Cologne au XVI[e] siècle, 3 vol. (Straßburg 1994). Eine kurze „Vorabzusammenfassung" bietet sein Artikel: Von der Christlichkeit zur Katholizität. Köln zwischen Traditionen und Modernität, in: Rudolf Vierhaus (Hg.), Frühe Neuzeit – Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen, Göttingen 1992, 233–244. Zur bemerkenswerten, teilweise antijesuitisch motivierten Persistenz der Bruderschaften im Köln des 17./18. Jahrhunderts vgl. Mallinckrodt, Struktur (wie Anm. 85), 297–374, 401, 403f. („der ‚soziale Kitt' der ständisch gegliederten Kölner Gesellschaft"). Gar mancher unterhielt zugleich auch Mitgliedschaften im jesuitischen Lager …

[88] a) Coryate: vgl. Anm. 70 – b) Zu Balthasar de Montconys aus Lyon, den 1663 in Köln schlicht Alles, so auch der angebliche Krug aus Kana (vgl. Anm. 81c), entsetzte, vgl. Giesen, Köln im Urteil (wie Anm. 70), 154-157; Bodsch, Sacrarium (wie Anm. 50), 175 – c) Zu Mary Wortley Montague vgl. Giesen, Köln im Spiegel (wie Anm. 70), 234f. – d) Zu John Wesley vgl. Giesen, ebd., 235ff., Zitat 235.

betrachte (1783).[89] Johann Georg Forster erregte sich angesichts solchen auch von ihm konstatierten Umstands in seinen „Ansichten vom Niederrhein" (1790): Dass „die Kölner sich auf diese Heiligkeit totschlagen lassen oder, was noch schlimmer ist, den kühnen Zweifler selbst leicht ohne Umstände totschlagen könnten, das zeugt von der dichten Finsternis, welche hier in Religionsdingen herrscht". (Von der kleinen, aber durchaus aktiven Schicht gebildeter Funktionsträger, die im 18. Jahrhundert einen aufgeklärt-selbstbewussten Umgang mit religiösen Traditionen pflegte, ist in diesen Berichten merkwürdigerweise nie die Rede.)[90]

Das christliche und d. h. das katholische Köln, es hatte nach innen wie außen eine Fülle starker, einheitlicher und damit umso nachhaltiger wirkender Erinnerungsbilder geliefert, die jedoch nunmehr unter den Vorzeichen von Protestantismus, Aufklärung und aufziehender Moderne zumindest aus der Außenperspektive zunehmend negativ konnotiert waren. Obendrein sollten die „Dunkelmännerbriefe" (1515/17) eine für seinen Ruf und damit sein Bild eine geradezu desaströse Langzeitwirkung entfalten.[91] Auch hier geht es wohlgemerkt nicht um die Sache selbst, um die vielerörterten Fragen nach dem Charakter des Streits als zunächst rein theologischer Auseinandersetzung oder als grundsätzlicher Konfrontation von Scholastik und Humanismus oder aber als eines Gegensatzes von antischolastisch-radikalem und auf Vermittlung setzendem Humanismus,[92] sondern schlicht um den äußerst lang- und zählebigen Mythos von Köln als Vorort finsterer Reaktion, zumal sich Stadt und städtische Hochschule mit ihren engen personellen Verflechtungen leicht in eins setzen liessen. Spott und Satire drückten der einstigen Wirkungsstätte eines Albertus Magnus und Thomas von Aquin den Stempel spätscholastischer Verkrustung auf und beförderten nachhaltig das Erinnerungsbild eines in Rückständigkeit erstarrten Horts dumpf-dunkler Un- oder bestenfalls Halbbildung. (Wobei im übrigen das gelehrte Köln des Mittelalters – man denke auch an Rupert von Deutz oder Johannes Duns Scotus – im Erinnerungshaushalt der *Colonia christiana* ein eher nachrangiger Posten gewesen zu sein scheint. Lange war es wohl für die Gesamtkirche und die

[89] Die Edition der Köln betreffenden Schreiben in: Jochen Golz (Hg.), Johann Kaspar Riesbeck, Briefe eines reisenden Franzosen über Deutschland, Berlin (Ost) 1976, 509–538; siehe auch Josef Bayer (Hg.), Köln um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts (1770–1830). Geschildert von Zeitgenossen, Köln 1912, 22-30; Cornelius Neutsch, Religiöses Leben im Spiegel von Reiseliteratur. Dokumente und Interpretationen über Rheinland und Westfalen um 1800, Köln–Wien 1986, 74–82 (82–104 weitere Zeugnisse ähnlichen Tenors, doch mahnen positivere Stimmen zur Vorsicht: ebd., 13f.); danach Klöcker, „kölsch-katholisch" (wie Anm. 5), 13f. Vgl. Bernd A. Rusinek, ‚Rheinische' Institutionen, in: Rheingold (wie Anm. 85: Rummel), 119, 121; Legner, Kölner Heilige (wie Anm. 23), 87.

[90] Ansichten vom Niederrhein (wie Anm. 71), 78f.; vgl. Legner, Kölner Heilige (wie Anm. 23), 88. – Zu dem sich früh und rasch im Köln jenes Jahrhunderts säkularisierenden kulturellen Milieu siehe Rudolf Schlögl, Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840, München 1995, 331 u. ö.

[91] Ahl, Humanistische Politik (wie Anm. 79), 40–44.

[92] Hierzu grundlegend Erich Meuthen, Die *Epistolae obscurorum virorum*, in: Walter Brandmüller u. a. (Hg.), Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. Festschrift Remigius Bäumer, Bd. 2, Paderborn u. a. 1988, 53–80; Ders., Die alte Universität (Kölner Universitätsgeschichte), Köln–Wien 1988, 219–226.

Wissenschaften von größerer Bedeutung als für den Ort selbst, wo man sich vor allem Alberts erst im 19. und 20. Jahrhundert verstärkt erinnerte.[93])

Köln, das war, von solcher Warte aus gesehen, nunmehr ein hohles, auf Knochen dubioser Provenienz gegründetes und baldigem Zusammenbruch anheimgegebenes Reich vorgegaukelten Heils, und seine Bewohner hatten als dessen in mittelalterlicher Rückständigkeit befangene Disziplinierungs- und Modernitätsverweigerer zu gelten. Ein Heinrich Heine konnte sicherlich auf manche Zustimmung hoffen, wenn er 1844 mit zwei Gedichten in „Deutschland ein Wintermährchen" die Stadt als Hochburg reaktionärer Dunkelmänner-Klerisei verhöhnte[94] und seiner Erwartung Ausdruck verlieh, dass „die armen Skelette des Aberglaubens" dort bald für immer zerschmettert würden.[95] Indes, die alte *Imago S(anctae) Coloniae*, sie sollte, nachdem auch das revolutionäre Frankreich die Konturen des christlichen Erinnerungsorts nicht hatte auslöschen können, im Verlauf des 19. Jahrhunderts zwischen blühendem katholischen Vereinswesen und Domvollendung erstaunliche Beharrung, ja sogar neue Strahlkraft entfalten.

Teilweise unfreiwillig stärkten protestantische und national gesonnene Patrioten vom Schlage eines Ernst Moritz Arndt, für den Köln „die papistischste Stadt in ganz Teutschland" war und blieb,[96] um der Fertigstellung der Kathedrale als Nationaldenkmals willen sogar noch dieses Profil, wie auch ein preußisch-deutscher Staat durch sein Vorgehen beim „Kölner Ereignis" und im Kulturkampf Solidarisierung und Kohäsion auf Kölner Seite beförderte, wobei der Dom im übrigen nach seiner Vollendung sicherlich einen größeren Anteil am Kölner Erinnerungshaushalt haben sollte denn früher als Torso. Doch dies gehört, wie gesagt, zum andernorts zu behandelnden Part des Themas.

---

[93] Der im Kölner Dominikanerkonvent bestattete Albert galt zwar offensichtlich bereits bald nach seinem Tod als Heiliger (seine Kanonisation erfolgte indes erst 1931), er spielte aber am Ort selbst trotz seiner Verdienste als mehrfacher Mittler zwischen Stadt und Erzbischof wohl keine nennenswerte Rolle für die Volksfrömmigkeit; vgl. Matthias Zehnder, Verbreitung des Albertus-Magnus-Kultes, in: Albertus Magnus zum 700. Todestag [Ausstellungskatalog], Köln 1980, 206-211. Selten nur begegnet er, wie etwa auf einem um 1750 entstandenen Kupferstich oder nunmehr am Kölner Rathaus, als Teil des „Kölner Himmels"; vgl. Sievers (wie Anm. 73), 86 [n. 54]; Dreher, Leben (wie Anm. 11), 643ff. [n. 121]. Sein (Hoch-)Grab bzw. Schrein wurde bevorzugt von Ordensgenossen und Gelehrten aufgesucht, wie z. B. noch 1774 von dem Schweden Jakob Jonas Bjoernståhl, der sich u. a. auch das Autograph von *De animalibus libri XXVI* zeigen ließ; vgl. Donner, Köln (wie Anm. 70), 50; Albertus Magnus zum 700. Todestag, 149–152 [n. 170]. Eigentlich erst Neoscholastik, Akademikerseelsorge, das Wirken der Dominikaner an seiner heutigen Grabstätte in St. Andreas nahe dem Dom und seine Verehrung durch Papst Johannes Paul II. bewirkten, dass auch Albert seit dem 19./20. Jahrhundert verstärkt in Köln als Erinnerungsort des Christentums mit einbezogen wurde.

[94] Heinrich Heine, Deutschland. Ein Wintermährchen. Mit Kommentaren von Winfried Woester/Thomas Vormbaum, Berlin 2006, 9 (caput IV): „Ja hier hat einst die Clerisey / Ihr frommes Wesen getrieben, / Hier haben die Dunkelmänner geherrscht, / Die Ulrich von Hutten beschrieben".

[95] Heine, Deutschland. Ein Wintermährchen (wie Anm. 94), 19 (caput VII).

XII

Nur Eines noch sei abschließend angemerkt, weil es als Phänomen langer Dauer durchaus auch für frühere Zeiten und damit als weiterer Erinnerungsfaktor von Belang ist: Bei besagten großen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts zwischen preußisch-deutschem Staat und katholischem Rheinland zeigte sich einmal mehr jene Kölner Widersetzlichkeit,[97] die offen 1288 zutage getreten war, zumeist aber verdeckt-hinhaltend agierte, wie eben z. B. beim Unterlaufen jesuitischer Rigorosität durch den Rückzug auf traditionell-lokale Bruderschaftsbindungen und -verbindungen. Hier, doch nicht nur hier waren natürlich auch Pragmatismus und Klüngel ebenso wie Freude an Festen und Feiern mit im Spiel. Köln – so konstatierte Johanna Schopenhauer 1828 mit distanzierter Nachsicht auf ihrer Reise an den Niederrhein und nach Belgien – sei eine Stadt, „wo das Nachdenken durch wirkliche Anschauung übertäubt wird".[98] Mit einem sinnlich erfahrenen und praktizierten Glauben ging – man erinnere sich der zwei Seiten der eingangs erwähnten Schilder am Rande der Fronleichnamsprozession – ein diesseitsbejahender Lebensstil einher, für den nicht zuletzt auch ein schichtenübergreifend gefeierter Karneval steht, woran sich junge Nonnen im alten Mauritiuskloster („Das haben wir bis zwei Uhr gedahn in der Nacht") ebenso wie ein Erzbischof Clemens August mit Festen am kurfürstlichen Hof im Stil venezianischer Redouten auf ihre Weise – und allen Verbotsforderungen von Jesuiten und Augustinereremiten zum Trotz – durchaus beteiligten, wie auch die Bruderschaften eigene Kappenfahrten veranstalteten und Prozessionen in Maskerade durchführten.[99] Man richtete sich in seiner angestammten Welt bürgerlicher Frömmigkeit ein, wobei die Bewohner der offenen Handelsstadt – auch die welterfahreneren – im Grunde sich selbst genügten, wie ja auch die Kommune bei allen Loyalitäten etwa gegenüber Hanse und Reich bekanntlich stets auf ihre Eigen-, ja bisweilen Sonderexistenz bedacht war. Warum dem so war (und teilweise ist), darauf habe ich mit der Frage nach Köln als Erinnerungsort des Christentums eine Antwort, und zwar aus der Innensicht, zu geben versucht: Die Jahrhunderte der Heils-Versicherung in der eigenen Stadt, die Präsenz der heiligen Patrone, deren sinnliche Erfahrung im Ritual der Prozessionen, sodann die von den Bewohnern – im Gegen-

---

[96] Zitat nach Rusinek, ‚Rheinische' Institutionen (wie Anm. 89 bzw. 85: Rummel), 12. Hinzuweisen bleibt aber auf den Umstand, dass der auf Kölner Seite die Fertigstellung des Dombaus wesentlich finanzierende Zentral-Dombauverein von Kräften getragen wurde, die sich, gerade in ihrer Spitze, immer stärker zu einer nationalliberal-besitzbürgerlichen Schicht entwickelten und die, wenn sie im Handel und Gewerbe, im Bank- und Versicherungswesen oder in der aufkommenden Industrie tätig waren, es keineswegs auf Konfrontation mit oder Abschottung gegenüber Preußen anlegten; vgl. Kathrin Pilger, Der Kölner Zentral-Dombauverein im 19. Jahrhundert, Köln 2004. Hierzu wie zum Folgenden sei auf meinen auf das 19. und 20. Jahrhundert fokussierten Beitrag Heribert Müller, Köln (wie Anm. 8), verwiesen, wo sich auch detaillierte Belege finden.

[97] Ein jüdischer „Deutscher auf Widerruf", der Kindheit und Jugend im Köln des frühen 20. Jahrhunderts verbrachte, der Literaturwissenschaftler Hans Mayer, hat dazu in seinen Memoiren treffliche Beobachtungen angestellt: Ein Deutscher auf Widerruf. Erinnerungen, Bd. 1, Frankfurt a. M. ^{2}1985, 54f.

[98] Ausflug an den Niederrhein (wie Anm. 70), 167; vgl. Legner, Kölner Heilige (wie Anm. 23), 88.

[99] Klersch, Volkstum, Bd. 1 (wie Anm. 1), 100 (Zitat) – Bruderschaften: Peter Fuchs/Max Leo Schwering, Kölner Karneval. Zur Kulturgeschichte der Fastnacht, Köln 1972, 31.

satz zu Besuchern und Pilgern – lebenslang und in der Folge der Generationen als mauerbewehrt-kirchenreiche, mithin als schützende Macht erfahrene *Sancta Colonia*, deren bruchlose Kontinuität in die Neuzeit hinein und schließlich wohl auch das Bewußtsein von einem bis in die Gräberfelder der christlichen Frühe hinabreichenden Wurzelgrund gemeinsamer Existenz, all dies setzte sich zu tief in der kollektiven Erinnerung fest, als dass man sich dessen hätte entledigen können oder wollen. Und zudem: Die Zugehörigkeit zu solch profunder Überzeugungs-, Werte- und Erinnerungsgemeinschaft verlieh Gott- und Selbstvertrauen, Gelassenheit und Zuversicht aus einem Grundgefühl unaufgeregter Sicherheit. Damit mag auch jene eingangs gestreifte Frage zumindest partiell beantwortet sein, was denn das Spezifische des Kölner Katholizismus ausmache. Und in Ausläufern wirken diese unter dem Signum der langen Dauer gemachten Erfahrungen und Erinnerungen wohl selbst noch im Mentalitätshaushalt des säkularen Köln nach. Wer auf Köln als Erinnerungsort des Christentums blickt, sollte nicht nur auf den Dom, sondern auch auf die oberste Etage des Rathausturms schauen im Wissen darum, dass diese Stadt ihren eigenen Himmel hatte und noch hat.

Abstract

Ever since the early middle ages, Cologne was seen, and saw itself, as a sacred town abundant with saints and filled with churches. The decisive moment that shaped the image of sacred Cologne occurred in the 12th century with the discovery of more and more saints connected to Ursula and Gereon, and the transferral of the Holy Kings' mortal remains to *hilligen Coellen*.

Together with the early bishop's relics, the relics of the Kings were regarded by the inhabitants of *sancta Colonia*, as an insuperable rampart protecting their community. Besides adding to the city's defence, they also led to the emergence of a highly lucrative pilgrimage- and indulgence business. In fact, such "sacral capital", which has found its symbolic expression in seals and coat of arms, and its integrative expression in processions of relics and shrines, determined the city's image as a town on the Rhine abundant both in material as well as in sacred possessions. Throughout the early modern age, this "imaginaire" spread across Europe through numerous etchings, xylographs and copper engravings.

However, Protestants and Enlightment thinkers began to conceive of Cologne more and more as a reactionary refuge, which refused to strive for discipline and modernity, while the *sancta sanctorum propugnatrix Colonia* continued to conceive of itself as a spiritual haven. This deeply rooted commitment to being a community of shared beliefs and values was revitalized in the 19th century and continues to shape even Cologne's secularized present.

„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

Heinz Ohme

Im Frühjahr 1798 erschien in Konstantinopel unter dem Namen des Jerusalemer Patriarchen Anthimos (1788–1808) eine siebenundzwanzigseitige Broschüre mit dem Titel „Väterliche Unterweisung" (Διδασκαλία Πατρική). Dem Untertitel nach war sie „zum Nutzen der orthodoxen Christen" verfaßt worden.[1] Die Schrift ist schnell unter den Griechen zwischen Paris und Jerusalem verbreitet gewesen[2] und hat umgehend vehementen Widerspruch erfahren. Ihre scharfe antiaufklärerische und antirevolutionäre Polemik gipfelt in einer atemberaubenden christlichen Apologie der osmanischen Herrschaft:

Man müsse – heißt es dort – „die unendliche Liebe Gottes uns gegenüber" sehen, mit der „unser in seinem Erbarmen unendlicher und allweiser Herr gehandelt habe, damit er aufs Neue den heiligen und orthodoxen Glauben von uns Frommen unversehrt bewahre und alle rette. Er selbst hat dieses mächtige Osmanische Reich aus dem Nichts geschaffen und an die Stelle unseres römischen Reiches gesetzt, das in seiner orthodoxen Glaubensgesinnung in gewisser Weise zu erlahmen begonnen hatte.[3] Er hat dieses Osmanische Reich höher erhoben als jedes andere Reich, um zu zeigen, dass dies nicht durch menschliche Macht, sondern durch göttlichen Willen

---

[1] ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΠΑΤΡΙΚΗ. Συντεθεῖσα Παρὰ τοῦ Μακαριωτάτου Πατριάρχου τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλὴμ ΚΥΡ ΑΝΘΙΜΟΥ εἰς ὠφέλειαν τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν νῦν πρῶτον τυπωθεῖσα δι' ἰδίας δαπάνης τοῦ Παναγίου Τάφου. ΕΝ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΙ Παρὰ τῷ τυπογράφῳ Πογὼς Ἰωάννου ἐξ' Ἀρμενίων ,αψϙη'. Vgl. Φίλιππος Ἡ. Ἠλιού, Προσθῆκες στὴν Ἑλληνικὴ Βιβλιογραφία, Athen 1973, Nr. 217; Richard Clogg, The 'Dhidhaskalia Patriki' (1798): an Orthodox reaction to French revolutionary propaganda, in: Middle Eastern Studies 5 (1969), 87–115 (Anatolica. Studies in the Greek East in the 18th and 19th Centuries), Aldershot 1996, Nr. V). Ich zitiere nach: Γεώργιος Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α', Athen 1949, 42–47.

[2] Sie erlebte im selben Jahr eine zweite Auflage und wurde noch 1822 in Jassy in der Moldau durch den Bischof Meletie von Huși in rumänischer Übersetzung gedruckt: Învățătură părintească alcătuita de prea fericitul patriarh al sfintei cetăți a Ierusalimului chir Antim spre folosul pravoslavnicilor hrisitiani, Jassy 1822.

[3] Gemeint ist hier wohl die Unionssynode von Ferrara-Florenz vom Jahre 1438/1439.

geschehen sei, und um allen Gläubigen zu bezeugen, dass es ihm gefiel, so seinen großen geheimen Ratschluss, nämlich das Heil für seine auserwählten Völker, auszuüben.[4] Es ist also der allmächtige Herr, der dieses Reich über uns errichtete – denn es gibt keine Herrschaft außer von Gott[5] –, damit es für die Abendländer wie ein Zügel sei, für uns Orientalen aber ein Gesandter zu unserer Rettung (πρόξενος σωτηρίας)."[6]

Wie sind dieses Aussagen zu verstehen, 23 Jahre vor dem Ausbruch des griechischen Unabhängigkeitskampfes, der Epanastasis von 1821, der bereits etliche Aufstände vorausgegangen waren, zu deren Initiatoren stets Kleriker und Mönche gehört haben?[7] Und wie sind sie zu verstehen angesichts der Tatsache, dass das Osmanische Reich in Europa zu diesem Zeitpunkt bereits augenscheinlich im Niedergang begriffen war und die sog. „orientalische Frage" im Sinn seiner Aufteilung unter den europäischen Großmächten längst auf der Tagesordnung stand?

Im Folgenden soll deutlich werden,

1. in welchen historischen Kontext diese Sicht des Osmanischen Reiches gehört;
2. dass diese Anschauung durchaus als repräsentativ für die Haltung des Ökumenischen Patriarchates in dieser Zeit zu betrachten ist;
3. welche Beweggründe zu dieser Haltung geführt haben.

1. Der historische Kontext der Διδασκαλία Πατρική

Die grundstürzenden Folgen der französischen Revolution für die politischen Systeme der europäischen Staaten zeigten sich ab April 1796 auch im südosteuropäischen Raum, als das französische Heer unter Führung Napoleon Bonapartes sich Italien zuwandte.[8] Denn beabsichtigt war nicht nur die Beseitigung der aristokrati-

---

[4] Anklang an Eph 3,9; 5,32.

[5] Direktes Zitat von Röm 13,1: οὐκ ἔστι γὰρ ἐξουσία, εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ.

[6] Πρέπει νὰ ἰδῶμεν καὶ νὰ θαυμάσωμεν τὴν ἄπειρον τοῦ θεοῦ πρὸς ἡμᾶς ἀγάπην. Ἰδέτε λαμπρότατα τί οἰκονόμησεν ὁ ἄπειρος ἐν ἐλέει καὶ πάνσοφος ἡμῶν Κύριος, διὰ νὰ φυλάξῃ καὶ αὖθις ἀλώβητον τὴν ἁγίαν καὶ ὀρθόδοξον πίστιν ἡμῶν τῶν εὐσεβῶν, καὶ νὰ σώσῃ τοὺς πάντας. Ἤγειρεν ἐκ τοῦ μηδενὸς τὴν ἰσχυρὰν αὐτὴν βασιλείαν τῶν Ὀθωμανῶν, ἀντὶ τῆς τῶν Ῥωμαίων ἡμῶν βασιλείας, ἡ ὁποία εἶχεν ἀρχίσει, τρόπον τινά, νὰ χωλαίνῃ εἰς τὰ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως φρονήματα, καὶ ὕψωσε τὴν βασιλείαν αὐτὴν τῶν Ὀθωμανῶν περισσότερον ἀπὸ κάθε ἄλλην, διὰ νὰ ἀποδείξῃ ἀναμφιβόλως, ὅτι θείῳ ἐγένετο βουλήματι, καὶ ὄχι μὲ δύναμιν τῶν ἀνθρώπων, καὶ νὰ πιστοποιήσῃ πάντας τοὺς πιστούς, ὅτι μὲ αὐτὸν τὸν τρόπον εὐδόκησε νὰ οἰκονομήσῃ, μέγα μυστήριον, τὴν σωτηρίαν δηλαδὴ εἰς τοὺς ἐκλεκτούς του λαούς. Κατέστησε λοιπὸν ἐφ' ὑμᾶς ὁ παντοδύναμος Κύριος αὐτὴν τὴν ὑψηλὴν βασιλείαν („οὐκ ἔστι ἐξουσία, εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ") διὰ νὰ εἶναι εἰς μὲν τοὺς Δυτικοὺς ὡσὰν ἕνας χαλινός, εἰς δὲ τοὺς Ἀνατολικοὺς ἡμᾶς πρόξενος σωτηρίας: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 44f.

[7] Eine kurze Auflistung der Aufstände bei: Demosthenes Savramis, Die soziale Stellung des Priesters in Griechenland, Leiden 1968, 55f. Nach Savramis sei der Kleriker oder Mönch im schwarzen *Rhason* deshalb zu einem „Nationalsymbol" der Griechen geworden (57).

[8] Vgl. Paschalis M. Kitromilidès, La Révolution française dans le Sud-Est de l'Europe. La dimension politique, in: La Révolution française et l'hellénisme moderne (Actes du IIIe Colloque d'histoire, Athen 14.–17.10.1987), hg. v. Centre de Recherches Néohelléniques, Athen 1989, 223–245; Ders., Republican Aspirations in Southeastern Europe in the Age of the French Revolution, in: Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy. Studies in the culture and political thought of south-eastern

schen Herrschaft der Serenissima Republica des Hl. Markus, sondern der dadurch möglich werdende Erwerb der bislang venezianischen Ionischen Inseln zielte von vornherein auf die „Befreiung" Griechenlands und die Auflösung des Osmanischen Reiches ab.[9] Die im Frieden von Campo-Formio vom 6./17. Oktober 1797 geregelte Übernahme Venedigs durch das Habsburgerreich beließ deshalb die Ionischen Inseln und die epirotischen Festungen Venedigs bei Frankreich, weil diese nach den Worten Napoleons „viel interessanter für uns sind als ganz Italien".[10] Diese territoriale Aufteilung war bereits im Präliminarfrieden von Leoben/Steiermark vom 18. April 1797 von Napoleon ausgehandelt worden, so dass nach der Eroberung Venedigs nach dem 1. Mai 1797 der französische General Anselmo Gentili bereits am 18./29. Juni 1797 Korfu besetzte, wo er umgehend eine provisorische demokratische Regierung einsetzte und ab dem 5./14. Juli 1797 demokratische Manifestationen erfolgten.[11] Hinzu kam, dass im Mai 1798 die französische Flotte Toulon verließ, Malta einnahm und am 2. Juli Alexandria. Trotz der Besiegung durch die englische Flotte bei Aboukir (1. Aug. 1798) führte Napoleon die Eroberung Ägyptens weiter und richtet den Blick nach Syrien. Daraufhin ist es am 25. August/4. September nicht nur zur Kriegserklärung von Sultan Selim III. (1789–1807)[12] gegen das vormals eng verbündete Frankreich gekommen, sondern am 23. Dezember sogar zu einem Militärbündnis der Osmanen mit dem bisherigen Erzfeind Russland. Die russische Flotte passierte erstmals in der Geschichte am 8./19. August 1798 die Dardanellen, und eine gemeinsame russisch-türkische Flotte unter dem Kommando des russischen Vizeadmirals Ušakov und seinem türkischen Kollegen Kapudane Abdülkadir-Bey entriss ab September 1798 – März 1799 die Ionischen Inseln wieder der französischen Herrschaft.

In diesem Zeitraum nun wurden von allen Seiten eine Fülle von Proklamationen, Erklärungen, Enzykliken und Publikationen verbreitet, um einerseits gezielt die

---

Europe, Aldershot 1994, Nr. V; Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, Ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση καὶ ἡ Νοτιοανατολικὴ Εὐρώπη, Athen ²2002; Βασίλειος Στ. Καραγεώργος, Ἡ πατριαρχικὴ ἐγκύκλιος τοῦ Γρηγορίου Ε' πρὸς τοὺς Ἑπτανησίους. Τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο καὶ ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση, in: Ἠλίας Βουλγαράκης u. a. (Hg.), Ὀρθοδοξία καὶ Οἰκουμένη. Χαριστήριος Τόμος πρὸς τιμὴν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Βαρθολομαίου Α', Athen 2000, 469–518; bes. 469–477. Grundlegend immer noch: Nicolae Iorga, La Révolution française dans le Sud-Est de l'Europe, Bucarest 1934.

[9] Entsprechend hat sich Napoleon geäußert. Vgl. Καραγεώργος, Ἡ πατριαρχικὴ ἐγκύκλιος (wie Anm. 8), 469 Anm. 2.3. Zur strategischen Bedeutung der Ionischen Inseln für die Expansionspläne Napoleons und die Aufteilung des Osmanischen Reiches, deren Planung bereits die Politik des Ancien Régime bestimmt hatte, vgl. Hélène Yannacopoulou, Français Républicains et Impériaux, aux Sept Iles Ioniennes: Quelques aspects de leur présence, in: La Révolution française et l'hellénisme moderne (wie Anm. 8), 137–154. Zwei französische Bürger aus der griechischen „Kolonie" von Korsika, die Brüder Stephanopoli, bereisten im Auftrag Napoleons die Peloponnes, um das griechische militärische Potential zu erkunden. Vgl. Kitromilidès, Republican Aspirations (wie Anm. 8), 278.

[10] „Les îles de Corfou, Zante e Céphalonie sont plus interéssantes pour nous que toute l'Italie ensemble": Correspondance de Napoléon I^er^ publiée par l'ordre de l'Empereur Napoléon III, Bd. 3, Paris 1859, 235 [Zit. nach: Καραγεώργος, Ἡ πατριαρχικὴ ἐγκύκλιος (wie Anm. 8), 469 Anm. 3].

[11] Jacques Baeyens, Les Français à Corfou (1797–1799 et 1807–1814), Athen 1973; Ariadna Camariano-Cioran, Les îles Ioniennes de 1797 à 1807 et l'essor du courant philofrançais parmi les Grecs, in: Πρακτικὰ τοῦ Τρίτου Πανιονίου Συνεδρίου, Bd. I, Athen 1967, 83–114.

[12] Zu ihm und seiner Zeit vgl. Stanford Jay Shaw, Between Old and New. The Ottoman Empire under Sultan Selim III. 1789–1807, Cambridge (Mass.) 1971.

griechische Bevölkerung der Ionischen Inseln für die französische Propaganda zu gewinnen oder sie dagegen zu immunisieren, und andererseits die gesamte Bevölkerung des osmanischen Reiches in die eine oder andere Richtung zu beeinflussen.

Freiheitsrhetorik wurde zu einer Funktion des französischen Imperialismus. So hatte General Gentili sofort nach der Eroberung Korfus eine Proklamation anschlagen und verbreiten lassen, die unter der Überschrift „Liberté, Humanité, Egalité" der Bevölkerung verkündete, dass die Franzosen die Freiheit, die sie Italien geschenkt, nun auch nach Korfu gebracht hätten. Die Korfioten sollten dieselben Rechte wie die Italiener von der Französischen Republik erhalten, die mit allen freien Völkern verbunden sei. Und die Griechen wurden ermuntert: „Ihr Nachfahren des ersten Volkes, das sich mit republikanischen Institutionen geschmückt hat, kehrt zurück zu den Tugenden eurer Vorfahren, gebt dem griechischen Namen seinen ersten Glanz zurück und gewinnt eure alte Kraft zurück!"[13] Ähnlich ließ Napoleon nach der Eroberung Maltas auf Korfu einen Aufruf zur allgemeinen Erhebung proklamieren: „Griechen der Morea, Nachfahren der Helden der Antike, antwortet auf den Ruf der Freiheit, der von euren Küsten widerhallt. Bonaparte ist im Mittelmeer: was könnt ihr dadurch nicht erhoffen und erreichen? Es lebe die Republik!"[14]

Mit der französischen Besetzung Korfus war in der Tat erstmals ein direkter Kontakt der französischen Revolution zu Südosteuropa hergestellt worden. Die Ionischen Inseln wurden nun zu einem Zentrum revolutionärer Freiheitspropaganda französischer Agenten, die auch ins Griechische übersetzte und z. T. auch in Korfu gedruckte französische Revolutionsliteratur verbreiteten.[15] Wir befinden uns in diesen letzten Jahren des 18. Jahrhunderts auf dem Höhepunkt eines ideologischen und politischen Kampfes mit den Mitteln der Druckerpresse, bei dem die Franzosen, die zuerst den Druck als Waffe eingesetzt hatten, bald ins Hintertreffen gerieten. Auf diesem Hintergrund ist nun die Διδασκαλία Πατρική zu würdigen.

---

[13] „Descendants du premier peuple qui se soit illustré par des institutions Républicaines, rentrés dans les vertus de vos ancêtres, rendés au nom Grec son premier éclat, en reprenant votre antique energie". Zitiert nach: Καραγεώργος, Ἡ πατριαρχικὴ ἐγκύκλιος (wie Anm. 8), 507 Anm. 38.

[14] „Grecs de la Morée, descendants des héros de l'antiquité, répondez au cri de la Liberté qui retentit sur vos côtes. Bonaparte est dans la Méditerranée: que ne pouvez-vous pas espérer et obtenir? Vive la République! " Zitiert nach: Λέανδρος Ἰ. Βρανούσης, Ἄγνωστα πατριωτικὰ φυλλάδια καὶ ἀνέκδοτα κείμενα τῆς ἐποχῆς τοῦ Ρήγα καὶ τοῦ Κοραῆ. Ἡ φιλογαλλικὴ καὶ ἡ ἀντιγαλλικὴ προπαγάνδα, in: Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου 15–16 (1965/1966), 125–330; hier 177f.

[15] Vgl. z. B. Ange-Étienne-Xavier Poisson de La Chabeaussière, Catéchisme républicain, philosophique et morale, Paris 1794, übersetzt als: Κατήχησις ἐλευθέρου ἀνθρώπου, Venedig 1797. Λέανδρος Ἰ. Βρανούσης, Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους II, Athen 1975, 448. Zu La Chabeaussière: Emmet Kennedy, The French revolutionary catechisms: ruptures and continuities with classical, Christian and Enlightenment mentalities, in: Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 199 (1981), 353–362. In Korfu gedruckte Proklamationen werden aufgelistet bei: Βρανούσης, Ἄγνωστα πατριωτικὰ φυλλάδια (wie Anm. 14), 182f.; vgl. weiterhin: Nikos G. Moschonas, L'idéologie politique dans les Iles Ioniennes pendant la période républicaine (1797–1799), in: La Révolution française et l'hellénisme moderne (wie Anm. 8), 123–136; Georgios D. Boskos, Les Français et la typographie heptanésienne, ebd., 185-205.

2. Die Διδασκαλία Πατρική und die Stellungnahmen des Ökumenischen Patriarchates in diesem Zeitraum

Die Διδασκαλία Πατρική gehört zu einer ganzen Reihe von Schriften und Enzykliken, mit denen das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und seine theologischen Parteigänger versuchten, unter der griechischen Bevölkerung die Verbreitung der revolutionär-freiheitlichen Bewegung zu bekämpfen, die Reinheit des Glaubens zu verteidigen und dem revolutionären Gedankengut entgegenzutreten, das in auch volkstümlicher Weise besonders durch die Schriften und Gedichte des Rhigas Velestinlis Pheraios (1757–1798)[16] Verbreitung fand. So gehört die eingangs zitierte theologische Bewertung der Osmanischen Herrschaft durch die Διδασκαλία Πατρική in den Kontext einer scharfen antirevolutionären Positionierung des Patriarchates.

Der Verfasser der „Väterliche Unterweisung" beruft sich eingangs auf seine bischöfliche Fürsorgepflicht den orthodoxen Christen gegenüber und die biblische Weisung: „Seht zu, Brüder, lasst euch nicht verführen. Denn viele werden kommen in den letzten Tagen und verstehen selber nicht, was sie sagen oder was sie so fest behaupten zum Schaden der Einfältigen, und seid wachsam".[17] Unter der Überschrift: „Über Gottes Entscheidungen für die Gläubigen und Erwählten"[18] nähert sich der Verfasser seinem Thema an im Kontext der Entfaltung eines heilsgeschichtlichen Aufrisses von Urstand, Fall und Erlösung des Menschen. Der Teufel lasse jedoch nichts unversucht, um den Menschen zu verführen und von der Liebe Gottes wieder abspenstig zu machen. Neben Verfolgungen habe er deshalb die Häresien als Unkraut im Weizen gesät. Zu den Häresien des 1. Jahrtausends sei die „neuere lateinische Häresie" hinzugetreten, mit der der ganze Westen verführt wurde und die sich weiter verzweigt habe in „Lutheraner, Kalvinisten, Lutherokalvinisten, Evangelische und unzählige andere".[19] Hier schließt sich die eingangs zitierte heilsgeschichtliche Einordnung des osmanischen Reiches an, das ein Garant der Freiheit sei. Denn Gott habe das Herz des Herrschers dieser Osmanen so bewegt, „dass es alles, was zum

---

[16] Vgl. z. B. Georg Veloudis, Art. Velestinlis, Rhigas Pheräos, in: Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas, Bd. 4, München 1981, 399–402; Richard Clogg, The Movement for Greek Independence 1770–1821, London 1976, 149–162. Von diesem griechischen Revolutionär war Ende 1797/Anfang 1798 in den osmanischen Gebieten ein „Revolutionsmanifest" mit einer demokratischen Verfassung nach dem Vorbild der französischen Verfassung von 1793 erschienen (Νέα Πολιτικὴ Διοίκησις). Vgl. Clogg (wie oben), 149–162; Δημήτρης Γ. Ἀποστολόπουλος, Ἡ γαλλικὴ ἐπανάσταση στὴν τουρκοκρατουμένη ἑλληνικὴ κοινωνία. Ἀντιδράσεις στὰ 1798, Athen 1989, 37f. Nach der französischen Besetzung Korfus beabsichtigte Velestinlis auf dem griechischen Festland einen Aufstand vorzubereiten. Auf dem Weg dorthin wurde er in Triest von der österreichischen Polizei gefangengenommen und den Türken übergeben, die ihn am 4. Juni 1798 in Belgrad hinrichteten. Er galt sofort und gilt als Märtyrer der griechischen Revolution.

[17] Freie Zusammenstellung von Lk 21,8 und 1 Tim 1,7: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 42.

[18] Περὶ κριμάτων Θεοῦ πρὸς τοὺς πιστοὺς καὶ ἐκλεκτούς: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 43.

[19] Ἡ ὁποία αἵρεσις (scil. ἡ λατινικὴ) ἐγέννησεν ἔπειτα κλάδους καὶ διαφόρους αἱρέσεις, Λουθήρους, Καλβίνους, Λουθηροκαλβίνους, Εὐαγγελιστὰς καὶ ἄλλους ἀναριθμήτους: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 44.

Glauben von uns Orthodoxen gehört, frei ließ."[20] Und als Beispiel wird ausgerechnet die Kirchenbaufreiheit erwähnt mit der gewagten Spitzenaussage: „Die Kirche Christi hat alle Freiheit zum Kirchenbau, wie sie sie bei den orthodoxen Kaisern gleichen Glaubens hatte."[21] Dem zu erwartenden Einwand der kontinuierlichen Behinderungen durch die Osmanen wird entgegengehalten, dass dies nicht die Religionsfreiheit tangiere, sondern ebenfalls durch göttlichen Willen veranlasst dem Aberglauben einiger wehre, die sich durch den Bau von Kirchen großen Lohn bei Gott ausrechnen. Alles seien Gottes Entscheidungen um des Heiles der gläubigen Völker willen.[22]

Der Teufel habe nun „im laufenden Jahrhundert" listenreich „ein anderes Übel und eine besondere Täuschung" (eingeführt), um die Gläubigen ins Verderben zu führen, „nämlich das jetzt umhergeisternde System der Freiheit, das auf den ersten Blick gut zu sein scheint [...], tatsächlich aber ein Köder des Teufels und verhängnisvolles Gift" sei.[23] So mahnt die Διδασκαλία Πατρική: „Brüder, lasst euch nicht täuschen [...] schließt eure Ohren und schenkt den neuerlichen Hoffnungen auf Freiheit kein Gehör[...]. Ihre Lehren [...] stehen den Worten der Hl. Schrift und der Apostel entgegen, die uns befehlen, uns den Obrigkeiten, die Gewalt über uns haben, unterzuordnen, und zwar nicht nur den angemessenen, sondern auch den unfreundlichen, damit wir in dieser Welt Bedrängnis erfahren und unsere Sinne für Christus rein bewahren".[24] „Bewahrt fest euren von den Vätern überlieferten Glauben und als Anhänger Jesu Christi unerschütterlich die Unterordnung unter die politische Verfassung, die euch das schenkt, was allein in diesem Leben nötig ist und wertvoller als alles; wo eurem Seelenheil kein Hindernis bereitet oder Schaden zugefügt wird."[25]

Im Schlussteil nimmt die „Väterliche Unterweisung" schließlich eine Analyse des Freiheitsbegriffs vor, um zu prüfen, inwiefern Freiheit „verbunden werden kann mit einer der politischen Verfassungen, in denen Ordnung, Rechtschaffenheit und Sicherheit der Bürger gewährleistet ist."[26] Dazu stellt der Verfasser der Demokratie die

---

[20] νὰ ἔχῃ ἐλεύθερα τὰ τῆς πίστεως ἡμῶν τῶν ὀρθοδόξων: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 45.

[21] Ἡ δὲ ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ ἔχει πᾶσαν ἐλευθερίαν, καθῶς καὶ ἐκ τῶν ὁμοπίστων ὀρθοδόξων βασιλέων, εἰς τὸ νὰ ἀνοικοδομῶσιν ἐκκλησίας: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 45.

[22] Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 45.

[23] „μίαν ἄλλην πονηρίαν καὶ ἀπάτην ξεχωριστήν, δηλαδὴ τὸ νῦν θρυλλούμενον σύστημα τῆς ἐλευθερίας· τὸ ὁποῖον κατ' ἐπιφάνειαν φαίνεται τάχα καλόν [...]. ὑπάρχει ὅμως ἕνα δέλεαρ τοῦ διαβόλου καὶ φαρμάκι ὀλέθριον: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 45.

[24] Ἀδελφοί, μὴ πλανηθῆτε [...] κλείσατε τὰ αὐτία σας καὶ μὴ δώσετε καμμίαν ἀκρόασιν εἰς ταύτας τὰς νεοφανεῖς ἐλπίδας τῆς ἐλευθερίας. [...] αἱ διδακαλίαι αὐτῶν [...] εἶναι ἐναντίαι εἰς τὰ ρητὰ τῆς θείας Γραφῆς καὶ τῶν ἁγίων Ἀποστόλων, ὁποὺ μᾶς προστάζουν νὰ ὑποτασσώμεθα εἰς τὰς ὑπερεχούσας ἀρχάς, ὄχι μόνον εἰς τὰς ἐπιεικεῖς, ἀλλὰ καὶ σκολιά, διὰ νὰ ἔχωμεν θλῖψιν εἰς αὐτὸν τὸν κόσμον καὶ νὰ παραστήσωμεν καθαρὰς τῷ Χριστῷ τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 45f.

[25] Φυλάξατε στερεὰν τὴν πατροπαράδοτόν σας πίστιν, καὶ ὡς ὀπαδοὶ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀπαρασάλευτον τὴν ὑποταγὴν εἰς τὴν πολιτικὴν διοίκησιν. ὁποὺ σᾶς χαρίζει ὅσα ἀναγκαῖα μόνον εἰς τὴν παροῦσαν ζωήν, καὶ τὸ τιμιώτερον ἀπὸ ὅλα, ὁποὺ δὲν προξενεῖ κανένα ἐμπόδιον ἢ βλάβην εἰς τὴν ψυχικὴν σας σωτηρίαν: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 46.

[26] ἂν (scil. ἡ ἐλευθερία) ἠμπορῇ νὰ συμβιβασθῇ μὲ καμμίαν ἀπὸ τὰς πολιτικὰς διοικήσεις, εἰς τὰς ὁποίας διαμένει ἡ εὐταξία, ἡ χρηστοήθεια καὶ ἡ ἀσφάλεια τῶν πολίτων: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 46.

Monarchie und Aristokratie gegenüber. Zur Analyse des Freiheitsbegriffes werden drei Definitionen der Freiheit vorgenommen. Freiheit sei 1. „Entscheidungsfreiheit" (αὐτεξούσιον) als „die Disposition der Vernunftseele, die unter der Gnade Gottes den Menschen zum Guten leitet, ohne allerdings Zwang auszuüben"[27]; 2. die ungehinderte Umsetzung menschlichen Wollens und Trachtens, die Ungehorsam (ἀνυποταξία) sei; 3. ein Leben in Übereinstimmung mit göttlichen und menschlichen Gesetzen, also „frei zu sein von Gewissensnot und staatlichen Strafen".[28] Die Demokratie aber sei außerstande, den mit Entscheidungsfreiheit ausgestatteten ungehorsamen Menschen in einer guten Ordnung zusammenzuführen. Denn der Starke beherrsche den Schwachen, der Gesunde den Kranken, der Wissende den Ahnungslosen. Wie solle dort Ordnung und Rechtschaffenheit ein Bleiberecht haben, wo die Leidenschaften (τὰ πάθη) herrschen, wie die Sicherheit der Bürger gewährleistet sein, wenn der Raub Oberhand gewinnt? Die einzig lobenswerte Freiheit sei die der dritten Begriffsbestimmung, die in dem „System der neuen Freiheiten" (σύστημα τῶν νέων ἐλευθέρων) keinen Platz habe. Denn dort werden die Gewissen belastet sein, weil einer den anderen täusche und vernichte und das Gewinnstreben zur Missachtung der staatlichen Gesetze führe. Ebenso werden dort staatliche Strafen herrschen, werde die Ehe missachtet und das Gemeinwesen geschädigt.[29]

„Wahre Freiheit in einer guten staatlichen Verfassung kann keinen Bestand haben ohne den göttlichen Glauben", den die Kirche Christi von den Aposteln empfangen habe und bewahre.[30] Weil dessen Existenz aber zur Zeit gerade durch das osmanische Reich gewährleistet sei, widerstreiten „die neu aufgekommenen und angeblich wünschbareren und nützlicheren Verfassungs- und Regierungssysteme [...] den wahren Entscheidungen Gottes und dem christlichen, evangeliumsgemäßen Leben, das umgrenzt und rechtlich geordnet ist mit politischen wie geistlichen Geboten und Gesetzen, die die Gläubigen leiten."[31] Sie gehören vielmehr zu den Verführungen und Täuschungen des Teufels, mit denen dieser „die Erwählten wegreißen will von den richtigen Lehren".[32] Deshalb: „Verlieren wir nicht für eine fälschliche und inexistente angebliche Freiheit in diesem Leben die unverwelklichen Kränze der ewigen Seligkeit."[33]

---

[27] ἡ διάθεσις τῆς λογικῆς ψυχῆς, ἥτις ποδηγετεῖ, χάριτι θεοῦ, τὸν ἄνθρωπον εἰς τὸ καλὸν, χωρὶς ὅμως νὰ τὸν βιαῃ: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 46.

[28] τουτέστι το νὰ ζῇ ἐλεύθερος ἀπὸ κάθε ἔλεγχον συνειδήσεως, καὶ ἀπὸ παιδείαν πολιτικὴν: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 46.

[29] Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 46f.

[30] ἡ ἀληθὴς ἐλευθερία εἰς τὴν καλὴν διοίκησιν δὲν ἠμπορεῖ νὰ σταθῇ χωρὶς τὴν θείαν πίστιν: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 47.

[31] „[...]νεοφανεῖς τρόπους πολιτείας καὶ διοικήσεως τάχα αἱρετωτέρας καὶ ὠφελιμωτέρας, ἡ ὁποία ἀντιβαίνει εἰς τὰ ἀληθινῆ κρίματα τοῦ θεοῦ, καὶ εἰς τὴν χριστιανικὴν εὐαγγελικὴν ζωήν, ἡ ὁποία εἶναι περιωρισμένη καὶ νενομοθετημένη μὲ ἐντολὰς καὶ νόμους, τόσον πολιτικούς, ὅσον καὶ πνευματικούς, ὅπου ποδηγετοῦσι τοὺς πιστούς: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 42.

[32] διὰ νὰ τοὺς κρημνίζῃ (scil. τοὺς ἐκλεκτοὺς) ἀπὸ τὴν ὀρθότητα τῶν δογμάτων: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 42.

[33] Ἂς μή χάσωμεν διὰ μίαν ψευδῆ καὶ ἀνύπαρκτον τάχα ἐλευθερίαν τοῦ παρόντος βίου τοὺς ἀμαραντίνους στεφάνους τῆς αἰωνίου μακαριότητος: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 47.

Uns begegnet in dieser orthodoxen Grundsatzerklärung zur menschlichen Freiheit am Ende des 18. Jahrhunderts ein den okzidental-aufklärerischen Ansätzen gegenüber äußerst kritisches und selbstbewusstes Freiheitsverständnis, das ausschließlich individualethisch und vor allem soteriologisch auf die Frage nach dem Heil des je Einzelnen konzentriert ist. Die Frage nach naturrechtlich begründeten Freiheitsnormen wir gar nicht erst aufgeworfen. Freiheit wird in heilsgeschichtlicher Perspektive als Bestimmung des in Christus erneuerten glaubenden Menschen bestimmt, der im Sinne orthodoxer Tugendethik den Kampf gegen die Laster und die „innere Unfreiheit" (τὰ πάθη) führt und so der ewigen Seligkeit teilhaftig wird. Freiheit ist hier also zuerst Freiheit von der Sünde. Deshalb ist die Bewahrung des unverfälschten Glaubens und damit die Freiheit der Kirche Voraussetzung für Freiheit. Denn ohne die geistlichen Ordnungen der Kirche und entsprechende politische Gesetze sei der orientierungslose und eigensüchtige Mensch dem Chaos ausgeliefert. Nur eine dies garantierende politische Ordnung könne deshalb als freiheitlich bezeichnet werden. Nach Lage der Dinge sei das zu diesem Zeitpunkt das Osmanische Reich.

Der Autor der Διδασκαλία Πατρική war sicher nicht der auf dem Titelblatt angegebene Jerusalemer Patriarch Anthimos.[34] Es muss offen bleiben, warum man – wohl in Erwartung seines Ablebens – den schwerkranken, 81-jährigen Anthimos als Verfasser angegeben hat. Mit großer Wahrscheinlichkeit stammt die Schrift von dem Priestermönch Athanasios Parios (1721–1813)[35] aus der Bewegung der sog. Kollyvaden. Diese strebten eine Erneuerung der griechischen Kirche auf der Grundlage des kanonischen Rechtes und der patristischen Tradition an, hielten dabei aber die Fahne des Widerstandes gegen alte und neue „westliche" Ideen auch im Bereich der Politik hoch und wurden so dem Patriarchat in dieser Situation sehr nützlich.[36] So war Athanasios Parios sicher der Verfasser einer Verteidigungsschrift unter dem

[34] Zu Anthimos: Ἰωάννης Χ. Κωνσταντινίδης, Art. Ἄνθιμος (19), in: ΘΗΕ 2 (1963), 775f.; Κωνσταντῖνος Ν. Σάθας, Νεοελληνικὴ Φιλολογία. Βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμψάντων Ἑλλήνων (1453–1821), Athen 1868, 585f.

[35] Zu Athanasios Parios, dem bedeutendsten Schüler des Evgenios Vulgaris, vgl. Gerhard Podskalsky, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821, München 1988, 358-365; Ἡλιού, Προσθήκες (wie Anm. 1), 274.

[36] Die seit ca. 1754 vor allem unter Mönchen und Priestermönchen auf dem Athos aufgekommene Bewegung der κολλυβάδες war wegen ihres Rigorismus in der Frage des ihres Erachtens allein am Samstag möglichen liturgischen Totengedenkens (der sog. Μνημόσυνα) und der propagierten täglichen Kommunion in eine länger anhaltende Kontroverse mit dem Ökumenischen Patriarchat geraten. Dazu gehörten z. B. Neophytos Kavsokalyvites (ca. 1713–1784), der Metropolit von Korinth Makarios Notaras (1731–1805) und Nikodemos Hagioreites (1749–1809). Im Jahre 1776 war Athanasios Parios mit einigen Gesinnungsgenossen wegen Ungehorsams und Parteibildung vom Patriarchat sogar laisisiert und exkommuniziert worden, nach einem Widerruf aber wurde er 1781 rehabilitiert. Vgl. Philipp Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster (1894), ND Amsterdam 1965, XIX. = 229–242. In den Herausforderungen des Jahres 1798 bediente sich das Patriarchat des Parios und anderer aus dieser Gruppe. Vgl. Ἀποστολόπουλος, Ἡ γαλλικὴ ἐπανάσταση (wie Anm. 16), 37–41. Zu den Kollyvaden vgl. Podskalsky, Griechische Theologie (wie Anm. 35), 356; 359; 369–374; 377–382.

Titel „Christliche Apologie" (Χριστιανικὴ Ἀπολογία[37]), die ohne Nennung des Autors, aber ausdrücklich „auf Veranlassung" des Patriarchen Gregorios V.[38] (1797/8. 1806/8. 1818/21), kurz nach der Διδασκαλία Πατρική als erste Publikation der mit Erlaubnis des Sultans wieder eröffneten Patriarchatsdruckerei veröffentlicht worden war.[39] Diese Apologie wollte „die Ursachen untersuchen, die die atheistischen Franzosen in den Gottesfrevel haben stürzen lassen".[40] Sie „widerlegt" dann die These von der Freiheit und Gleichheit des Menschen, um in die Forderung zu münden, dass es „eine Pflicht der Gläubigen wie der Könige und Herrscher sei", aufzustehen und „die Feinde des Glaubens" zu bekämpfen.[41]

Heute ist unstrittig, dass die Διδασκαλία Πατρική genauso wie die Apologie auf Initiative des Ökumenischen Patriarchates entstanden ist, fügt sie sich doch harmonisch in eine ganze Reihe weiterer entsprechender Publikationen des Patriarchates ein. Besonders hinzuweisen[42] ist hier auf die als Flugblatt verteilte Enzyklika desselben Patriarchen Gregorios V. vom September 1798 an den Klerus und die orthodoxen Christen der Ionischen Inseln.[43] Darin wird die türkische Kriegserklärung an Frankreich und das türkisch-russisch-britische Flottenbündnis als gottgefälliges Werk der Verteidigung allgemeiner Ordnung und des Friedens erklärt und die griechische Bevölkerung der Inseln aufgefordert, „die von Gott abgefallenen und heimtückischen Tyrannen der Menschheit von unseren Inseln zu vertreiben".[44]

---

[37] Χριστιανικη Απολογια. Συντεθεῖσα μὲν ὑπὸ τινος φιλαδέλφου χριστιανοῦ πρὸς ὠφέλειαν τῶν εὐσεβῶν, ἀξιώσει τοῦ παναγιωτάτου καὶ θειοτάτου Πατριάρχου κυρίου Γρηγορίου, ἐπιθεωρηθεῖσα δὲ καὶ πολλαχοῦ ὡς οἷόν τε ἐπιδιορθωθεῖσα παρὰ τινος εὐσεβοῦς φιλοσόφου. ἤδη τε τυπωθεῖσα ἀναλώμασιν ἀνδρὸς ζωλητοῦ καὶ θεοσεβοῦς. Ἐν τῷ τοῦ Πατριαρχείου τῆς Κωνσταντινουπόλεως τυπογραφείῳ, ἔτει αψφη.

[38] Zu ihm vgl. Charles Aaron Frazee, The Orthodox Church and Independent Greece 1821–1852, Cambridge 1969, 22–24; Gunnar Hering, Art. Gregorios V., in: Biographisches Lexikon der Geschichte Südosteuropas, Bd. 2, München 1976, 88-96; Θεόδωρος Ζήσης, Ὁ Πατριάρχης Γρηγόριος Ε' στη συνείδηση του Γένους, Thessaloniki 1986; Theorodos Nikolaou, Art. Gregorios V., in: RGG 3 (^{4}2000), 1270.

[39] Zur Verfasserschaft des Parios vgl. Ἀποστολόπουλος, Ἡ γαλλικὴ ἐπανάσταση (wie Anm. 16), 42–61. Zum Inhalt: Ders., Περὶ ἐλευθερίας καὶ ἰσότητας στὰ τέλη τοῦ 18ου αἰώνα, in: Ders., Γιὰ τοὺς Φαναριώτες, Athen 2003, 61–82. Zur Schließung der ersten Patriarchatsdruckerei vgl. Vasileios Tsakiris, Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft. Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen, Berlin–New York 2009, 46–53.

[40] τὰ αἴτια ὁποὺ ἐκρήμνισαν εἰς τὴν ἀσέβειαν τοὺς ἀθείσαντας Γάλλους. Zitiert nach: Βρανούσης, Ἄγνωστα πατριωτικά φυλλάδια (wie Anm. 14), 189.

[41] τοὺς ἐχθροὺς τῆς Πίστεως. Zitiert nach: Βρανούσης, Ἄγνωστα πατριωτικά φυλλάδια (wie Anm. 14), 189f.

[42] Bereits vor der türkischen Kriegserklärung an die Franzosen hatte Gregorios V. am 11. Juli 1798 einen Brief an den Klerus und die Bevölkerung von Kreta geschickt, der vor den Versuchungen der verlockenden und gefährlichen Botschaften der Franzosen warnt, vgl. Καραγεώργος, Ἡ πατριαρχικὴ ἐγκύκλιος τοῦ Γρηγορίου Ε' πρὸς τοὺς Ἑπτανησίους (wie Anm. 8), 469–518.481. Ebenfalls vom Juli 1798 datiert eine ähnliche Enzyklika an die Bischöfe, Kleriker und Christen „wo auch immer sie seien" mit derselben Botschaft (Βρανούσης, Ἄγνωστα πατριωτικά φυλλάδια [wie Anm. 14], 188.)

[43] Text und Kommentar: Βρανούσης, Ἄγνωστα πατριωτικά φυλλάδια [wie Anm. 14], 242–247. Dazu: Καραγεώργος, Ἡ πατριαρχικὴ ἐγκύκλιος (wie Anm. 8).

[44] Εὐθὺς ἀποδιώξητε ἀπὸ τὰς νήσους ὑμῶν αὐτοὺς τοὺς ἀποστάτας τοῦ Θεοῦ καὶ ὑπούλους τυράννους τῆς ἀνθρωπότητος: Βρανούσης, Ἄγνωστα πατριωτικά φυλλάδια (wie Anm. 14), 246.

Überdies wird den Bewohnern der Inseln eine republikanische Regierungsform nach dem Muster der Republik von Ragusa in Aussicht gestellt.

Auch in dieser Erklärung des Patriarchates dominiert die Sorge um die religiöse Integrität der orthodoxen Bevölkerung die politischen Zielsetzungen. Es sei „die böse und aller Schlechtigkeit fähige Schlange", die dem Volk der Franzosen den Virus des Abfalls von Gott eingepflanzt habe, ihnen Bürgerkrieg und Königsmord gebracht habe „und sie dann sofort in völlige Gottlosigkeit und Gottesfrevel fallen ließ".[45] „Der Köder der Freiheit und das Anerbieten von Gleichheit" sei nur eine List des Teufels, um nun auch die Orthodoxen in die Gottlosigkeit zu führen.[46] Der jetzige Kampf der mit dem Osmanischen Reich Verbündeten führe demgegenüber in die „wahre Freiheit" „und wird sie (sc. die Bewohner der Inseln) erlösen von zukünftigem Frevel und Gottlosigkeit, die das Verderben der Franzosen nach und nach unmerklich auf sie und ihre Nachkommen übertragen wird". „Weil nämlich die Kirche Sorge trägt für das Heil der Menschen", erfolge jetzt dieser Aufruf.[47]

Kurz zuvor (August oder Anfang September 1798) hatte sich auch der russische Admiral Ušakov in einer Proklamation an die Bewohner der Ionischen Inseln gewandt. In ihr heißt es: „Unser Herrscher und Autokrator und die Osmanische Hohe Pforte [...] bieten den Inselbewohnern die starke Stütze ihrer Flotte an, um sie vom ungläubigen Volk der Franzosen zu befreien". Dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel sei von ihnen als Oberhaupt der Religion der Christen das Versprechen und die Versicherung gegeben worden, dass die Inselbewohner frei und autonom sein werden (ἐλεύθεροι καὶ αὐτόνομοι), welche Regierungsform sie auch immer wählen werden. „Folglich werden die Privilegien und Sitten (προνόμια [...] καὶ ἔθιμα) von euch Inselbewohnern geachtet und ungeschmälert eingehalten werden. Eure orthodoxe christliche Religion wird nicht nur den Vorrang haben und über alle anderen Glaubensrichtungen erhaben sein (πρωτεύουσα καὶ ὑπέροχος τῶν ἄλλων θρησκευμάτων), sondern auch zu ihrem früheren Glanz zurückkehren. Denn ihr Inselbewohner werdet nicht nur eure Heimat befreien, sondern auch alle euren christlichen griechischen Mitbrüder."[48]

Tatsächlich hatte die Enzyklika des Patriarchen und die Proklamatation Ušakovs beträchtlichen Einfluß auf die Haltung der Einwohner der Ionischen Inseln gegenüber den Franzosen. Nach deren Vertreibung reiste eine Delegation nach Konstantinopel und überreichte der Hohen Pforte ein Memorandum, in dem es hieß: „Es ist den Franzosen niemals gelungen, mit all ihren feinen Intrigen, verführerischen Versprechen und ihrer hinterlistigen Philosophie unsere Seelen zu beschmutzen

---

[45] Ὁ πονηρὸς καὶ ἀρχέκακος ὄφις [...]. ἔχυσε δαψιλῶς εἰς τὰς ψυχὰς αὐτῶν τὸν ἰὸν τῆς ἀποστασίας πρὸς τὸν θεόν, καὶ ἀφ' οὗ τοὺς ἔφερεν εἰς μίαν ἀλληλομαχίαν καὶ εἰς ἐλεεινὴν βασιλοκτονίαν, τότε ἀμέσως τοὺς ἔρριψε καὶ εἰς παντελῆ ἀθεΐαν καὶ ἀσέβειαν: Βρανούσης, Ἄγνωστα πατριωτικά φυλλάδια (wie Anm. 14), 243.

[46] [...]τὸ δέλεαρ τῆς ἐλευθερίας καὶ μὲ τὴν πρότασιν τῆς ὁμοιότητος καὶ ἰσοτητος: Βρανούσης, Ἄγνωστα πατριωτικά φυλλάδια (wie Anm. 14), 245.

[47] διὰ νὰ ὑποστηρίξῃ αὐτοὺς εἰς τὴν ἀληθῆ ἐλευθερίαν [...]. καὶ νὰ τοὺς ἀπλυτρώσῃ ἀπὸ τὴν μέλλουσαν ἀσέβειαν καὶ ἀθεΐαν ὁποῦ κατ' ὀλίγον ὀλίγον ἡ λύμη τῶν Γάλλων θέλει μεταδώσει ἀνεπαισθήτως εἰς αὐτούς, καὶ εἰς τοὺς αὐτῶν ἀπογόνους: Βρανούσης, Ἄγνωστα πατριωτικά φυλλάδια (wie Anm. 14), 245f.

[48] Βρανούσης, Ἄγνωστα πατριωτικά φυλλάδια (wie Anm. 14), 178f.

oder unseren Verstand zu verdunkeln. Wir haben sie stets als Verderber des Volkes betrachtet, und auch das Volk sieht in ihnen verfluchte Umstürzler seiner Sitten und verborgene Feinde seiner Religion".[49]

Die politischen Versprechen des Patriarchen und des Generals sollten sich nicht als leer erweisen. Am 21. März 1800 wurde der neue „Staat der Vereinigten Sieben Inseln" (Πολιτεία τῶν Ἡνωμένων ἑπτὰ Νήσων) vom Zaren und vom Sultan ausgerufen. Es war die erste Realisierung griechischer Eigenstaatlichkeit – freilich noch unter osmanischer Oberherrschaft!

3. Die Beweggründe des Ökumenischen Patriarchates

Welche Überlegungen haben nun das Ökumenische Patriarchat zu dieser antirevolutionären und pro-osmanischen Haltung geführt?

In der Enzyklika Gregorios' V. an die Bewohner der Ionischen Inseln folgt als Begründung seines Aufrufes nach der bereits genannten Aussage, dass „die Kirche Sorge trägt für das Heil der Menschen" nun auch der Satz, dass diese Mitteilung „auf Anordnung dieses mächtigen Reiches"[50] geschehe. Überdies hatte die Hohe Pforte den Patriarchen bereits am 18. Juli 1797 mit folgenden Worten zum Handeln aufgefordert und an seine Pflichten ermahnt:

„Du Patriarch von Konstantinopel für die Rhomäer [...], nachdem es offenkundig ist, dass du als Patriarch die vollständige Fürsorge und Schutzaufgabe für dein gesamtes Volk hast: Sorge hinreichend dafür und bemühe dich ununterbrochen darum, zuträgliche Mittel für die gute Ordnung deines Millets zusammenzustellen, und laß es nicht fehlen an Ratschlägen und Ermahnungen (und) lehre die gesamte Reichs-Raya ihre Pflichten des Gehorsams. Kuriere alle, die nach deinem Rat wandeln; die aber dem Höchsten Willen entgegen handeln, mache uns bekannt zu ihrer Erziehung."[51]

Gleichwohl sind die vielfältigen Maßnahmen und Äußerungen des Patriarchats keineswegs nur als Folge des politischen Drucks seitens der Pforte entstanden und zu

---

[49] Μεθ' ὅλας τὰς λεπτοτέρας μηχανορραφίας, μεθ' ὅλας τὰς ἐπαγωγοὺς ὑποσχέσεις καὶ τὴν ἐπίβουλον φιλοσοφίαν των οἱ γάλλοι οὐδέποτε κατώρθωσαν νὰ μολύνωσι τὰς ψυχὰς ἡμῶν, ἢ νὰ ἐπισκοτήσωσι τὴν διάνοιαν ἡμῶν. Ἐθεωρήσαμεν ἀείποτε αὐτοὺς ὡς διαφθορεῖς τοῦ λαοῦ, ἀλλὰ καὶ ὁ λαὸς ἐθεώρει αὐτοὺς καταράτους ἀνατροπεῖς τῶν ἠθῶν του καὶ κρυφίους ἐχθροὺς τῆς θρησκείας του: Καραγεῶργος, Ἡ πατριαρχικὴ ἐγκύκλιος (wie Anm. 8), 493.

[50] διὰ προσταγῆς τῆς κραταιᾶς ταύτης Βασιλείας: Βρανούσης, Ἄγνωστα πατριωτικά φυλλάδια (wie Anm. 14), 246.

[51] Σὺ ὁ πατριάρχης τῶν Ρωμαίων Κωνσταντινουπόλεως [...], δήλου ὄντος ὅτι, καθὸ πατριάρχης, ἔχεις ἐντελῆ πρόνοιαν καὶ προστασίαν εἰς ὅλους τοῦ γένους σου, νὰ ἐπιμελῆσαι ἄκρως καὶ νὰ φροντίζῃς ἀδιαλείπτως εἰς τὸ νὰ συνάγῃς μέσα περιποιητικὰ τῆς ἐυταξίας τοῦ μιλετίου σου καὶ νὰ μὴ λείπῃς μὲ συμβολὰς καὶ παραινέσεις νὰ διδάσκῃς πάντας τοὺς βασιλικοὺς ραγιάδες τὰ τῆς ὑπακοῆς των χρέη· καὶ τοὺς μὲν κατὰ τὰς συμβολάς σου διάγοντας νὰ θεραπεύῃς, διὰ δὲ τοὺς τῇ ὑψηλῇ θελήσει ἐναντία πράττοντας νὰ μᾶς δηλοποιῇς περὶ τῆς παιδείας των: Βρανούσης, Ἄγνωστα πατριωτικά φυλλάδια (wie Anm. 14), 246. Ἀποστολόπουλος, Ἡ γαλλικὴ ἐπανάσταση (wie Anm. 16), 27f.

verstehen.[52] Vielmehr ergibt sich aus verschiedenen Faktoren, dass es sich hier um eine eigenständige politische und theologische Position handelte.

Zum einen war das Patriarchat über die revolutionären Zustände in Frankreich gut informiert.[53] Man wusste, dass es im Kontext der Umwälzung der politischen Verhältnisse mit gewaltsamen Mitteln zu einer Zerrüttung des französischen Klerus und der Hierarchie (prêtres réfractaires und prêtres constitutionels), vor allem aber zu einer grundlegend veränderten Stellung der Kirche und umfassenden Maßnahmen mit dem Ziel der Beseitigung des Christentums gekommen war.[54] Die Jahre der „Terreur" 1793/4 nach der Ermordung Ludwigs XVI. (21. Jan. 1793) sind bekanntlich die „vielleicht greulichsten anderthalb Jahre der französischen Geschichte" gewesen.[55] Als Folge der gegenrevolutionären Aufstände wurden bald „alle Pfarrer als Staatsfeinde angesehen [...]. Die gesamte Kirche, das Christentum wurde zum Feind."[56] Es kam bekanntlich zur Schließung der Klöster, zu massenhaften Abschwörungen des Christentums, zur öffentlichen Apostasie von Klerikern, allen voran durch den Erzbischof von Paris mit seinen Domvikaren; schließlich zur Einführung einer neuen Staatsreligion, des Kultes des Höchsten Wesens (Être suprême), der mit Volksfesten überall popularisiert wurde. Das Christentum wurde in den einzelnen Gemeinden offiziell abgeschafft, Orts- und Straßennamen verändert und Priester zur Heirat gezwungen. Von Religionsfreiheit konnte hier nun wirklich keine Rede sein. Schon Ende 1792 war als vielleicht radikalste Maßnahme zur Ausrottung der christlichen Traditionen im Volksbewusstsein der christliche Kalender abgeschafft worden und mit ihm die Woche und der Sonntag, die christlichen Feiertage und Feste sowie die Monatsnamen.[57]

Im Rahmen des „Exports" der revolutionären Errungenschaften durch die Französischen Revolutionsheere wurden Maßnahmen in diese Richtung auch auf den Ionischen Inseln begonnen. Dazu gehörte die Einführung des Revolutionskalenders und der Neuen Kulte. Kirchen wurden profanisiert und gegen den Reliquienkult polemisiert, insbesondere gegen den in der korfiotischen Bevölkerung tief veranker-

---

[52] Auch wenn das Patriarchat sich im zuvor gerade zu Ende gegangenen Russisch-türkischen Krieg von 1787–1792 ohne Zweifel auf Druck der Pforte mit fünf Enzykliken an die „Raya" gewandt und die Bevölkerung aufgerufen hatte, sich nicht von den Proklamationen der Orthodoxen gleichen Glaubens täuschen zu lassen, die doch Feinde des Osmanischen Reiches seien. Vgl. Γεώργιος Κόλιας, Οἱ Ἕλληνες κατὰ τὸν ρωσσο-τουρκικὸν πόλεμον (1787–1792), Athen 1940, 25f.

[53] Hinzuweisen ist hier auf die französische Presse in Konstantinopel. Vgl. Louis Lagarde, Note sur les journaux français de Constantinople à l'époque révolutionnaire, in: Journal asiatique 236 (1948) 271–276; Richard Clogg, A further note on French newspapers of Istanbul during the revolutionary period (1795–1797), in: Ders., Anatolica (wie Anm. 1), Nr. XVII. Ab 1790 gab es überdies die in Wien gedruckte griechische Zeitung Ἐφημερὶς, die über die Revolutionsereignisse – allerdings beeinflusst von der Habsburgischen Zensur – berichtete. Vgl. Κιτρομηλίδης, Ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση (wie Anm. 8), 67.

[54] Ἀποστολόπουλος, Ἡ γαλλικὴ ἐπανάσταση (wie Anm. 16), 16–19.

[55] Ernst Schulin, Die Französische Revolution, München ^{4}2004, 216–237; Anm. 216.

[56] Vgl. Schulin, Französische Revolution (wie Anm. 55), 232.

[57] Vgl. Michel Vovelle, Religion et révolution. La déchristianisation de l'an II, Paris 1976; Jean-Clément Martin, Religion et Révolution, Paris 1994. Immer noch informativ: Hans Berger, Die religiösen Kulte der französischen Revolution und ihr Zusammenhang mit den Ideen der Aufklärung, Freiburg i. Br. 1914.

ten Kult des Hl. Spiridon.[58] Dabei ließen sich vereinzelt durchaus positive Reaktionen der Bevölkerung auf die französische Propaganda feststellen.[59] Es ist so jedenfalls nachvollziehbar, dass sich das Patriarchat mit seinen früheren Warnungen gegen die Aufklärungsphilosophie bestätigt fühlen konnte.[60]

Darüber hinaus aber musste aus der Sicht des Patriarchates eine weitere Verbreitung der revolutionären Ideen die politischen Existenzbedingungen der „Raya", also der christlichen Bevölkerungsteile des Osmanischen Reiches, so grundlegend verändern, dass dies in letzter Konsequenz nicht nur die Stellung der Kirche, sondern sogar den physischen Bestand des Volkes tangieren würde. Die Stellung des Ökumenischen Patriarchates als oberste Aufsichtsbehörde und letzter Verantwortungsträger für das orthodoxe Religionsvolk, das „Rum-Millet",[61] basierte im Rahmen des islamischen Völkerrechtes bekanntlich ganz auf der Duldung des Christentums als Religion der „Schrift". Die Kirche als Institution war somit eingebunden in das Herrschaftssystem des Osmanischen Reiches, in dessen Rahmen ihr bedeutende Selbstverwaltungsrechte zukamen, die die christliche Bevölkerung zu einer „differenzierten politischen Gesellschaft" im Osmanischen Staat machten.[62] Auf dieser Grundlage sind der orthodoxe Glaube und seine kirchliche Sozialgestalt während der mehr als 400jährigen osmanischen Herrschaft die wesentliche Grundlage für die Bewahrung der Ethnizität und Kultur der christlichen Völker gewesen.[63] Jede Aufhebung dieser religiösen Identität bedeutete automatisch auch die Aufhebung der ethnischen Identität und mußte zur Islamisierung führen. Wo die Kirche und die Zugehörigkeit zu ihr das erste und grundlegende Element aller Gesetzmäßigkeit bedeutete, konnte man vom Ökumenischen Patriarchat kaum Sympathie für die Ideen der Revolution erwarten.

Überdies hatten rhomäische Christen seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts im osmanischen Reich durchaus so etwas wie ein „osmanisches politisches Bewußtsein" – jedenfalls die große Zahl derjenigen, die als Amts- und Würdenträger des Osmanischen Staates an führender Stelle staatliche Funktionen einnahmen. Dimitris

---

[58] Vgl. Καραγεώργος, Ἡ πατριαρχικὴ ἐγκύκλιος (wie Anm. 8) 486f.

[59] Georgios N. Léontsinis, Idéologie et révolution sociale. Répercussions dans la société de Cythère, in: La Révolution française et l'hellénisme moderne (wie Anm. 8), 155–171.

[60] Schon seit 1777 lassen sich Enzykliken, Publikationen und Synodalurteile des Patriarchats insbesondere gegen Voltaire und die französische Aufklärung feststellen. In einem Exkommunikationsurteil von 1793 gegen Christodoulos Eustathiou ὁ Ἀκαρνὰν wurden mit seinem Werk auch „die Voltaires, Freimaurer, Rousseaus und Spinozas" als des Teufels „Werkzeuge völligen Frevels und völliger Gottlosigkeit" (ὄργανα παντελοῦς ἀσεβείας καὶ ἀθεΐας) verurteilt. Vgl. Βρανούσης, Ἄγνωστα πατριωτικά φυλλάδια (wie Anm. 14), 184f.

[61] Zum sog. „Millet-System" vgl. Heinz Ohme, Art. Millet-System, in: RGG 5 (^{4}2002), 1327. Richard Clogg, The Greek Millet in the Ottoman Empire, in: Ders., Anatolica (wie Anm. 1), Nr. II.

[62] Δημήτρης Γ. Αποστολόπουλος, „Ῥωμηοι χριστιανοὶ ... μὲ μπαράτια βασιλικά", in: Ders., Για τοὺς Φαναριώτες, Athen 2003, 45-60, hier: 52.

[63] So kann man durchaus zutreffend mit Alexandros Papaderos sagen: „die eigentliche Kraftquelle des Neugriechentums (war) die tiefe und lebendige Verbundenheit mit der Kirche [...]. Denn hier, im Bereiche des Religiösen, gründete sein Gemeinschaftsbewußtsein: nur in der Kirche und mit der Kirche vermochte der Grieche seine Existenz zu behaupten". Zit. n. Alexandros Papaderos, Metakenosis. Griechenlands kulturelle Herausforderung durch die Aufklärung in der Sicht des Korais und des Oikonomos, Meisenheim am Glan 1970, 13.

Apostolopoulos hat darauf nachdrücklich hingewiesen.[64] Nach dem Frieden von Kütschük Kajnardschi (1774) kamen zum Patriarchat und den Phanarioten als tragende gesellschaftliche Kräfte des Osmanischen Reiches noch die griechischen Kaufleute hinzu, die zusammen das Selbstbewusstsein eines Volkes prägten, das eine eigene politische Gesellschaft konstituierte und an der Verwaltung des Staates nicht unbeteiligt war.[65] So ist es in dieser Situation der Jahre 1797/8 geradezu zu einer Koinzidenz der Interessen des Patriarchates und der Pforte gekommen. Dies wird in der türkischen Kriegserklärung an die Franzosen deutlich, in der als erste causa belli nicht nur der Einfall in Ägypten genannt wird, sondern bezeichnenderweise gleichzeitig der Versuch der Franzosen, die revolutionären Ideen zu verbreiten und damit die Religionen „zu verfälschen" und das menschliche Geschlecht in den Zustand der „Wildheit" zu führen.[66] Deutlicher noch wird dieser Kriegsgrund in der zum selben Zeitpunkt in Syrien, Ägypten und Arabien verteilten Proklamation der Pforte an die islamische Reichsbevölkerung. Dort heißt es über die Franzosen: „They have pillaged their churches and the adornments of their crucifixes and attacked their priests and monks. They assert that the books which the prophets brought are clear error, and that the Koran, the Torah and the Gospels are nothing but lies and idle talk."[67]

Wenn die weltliche Gewalt im Osmanischen Reich die Wahrheit der Religion auch ihrer christlichen Untertanen verteidigte – auch wenn hier natürlich politische Überlegungen eine Rolle gespielt haben –, was sollte man dann anderes von deren Oberhaupt erwarten?[68] Außerdem: auch wenn sich das Osmanische Reich im Niedergang zu befinden schien, war es ihm doch bis dahin immer noch gelungen,

---

[64] Αποστολόπουλος, „Ῥωμηοι χριστιανοὶ ... μὲ μπαράτια βασιλικά" (wie Anm. 53).

[65] Δημήτρης Γ. Αποστολόπουλος, Ἡ ἀνέλιξη τῆς νεοελληνικῆς κοινωνίας, οἱ Φαναριῶτες καὶ ὁ Νεοελληνικὸς Διαφωτισμός in: Ders., Για τους Φαναριώτες (wie Anm. 62), 15-22. Zu den Phanarioten vgl. auch Steven Runciman, Das Patriarchat von Konstantinopel, München 1970, 348–370. Apostolopoulos verdeutlicht dieses Selbstbewusstsein an der Haltung des Δημήτριος Καταρζὴς (c.1730–1807) in seiner Schrift „Rat an die Jugend" (Συμβουλὴ στοὺς νέους) von 1783. Er wandte sich dort gegen die Behauptung Voltaires, dass die Griechen kein Vaterland hätten, weil sie Sklaven der Türken seien. Kartarzis betont demgegenüber, dass die Rhomaier zwar Gefangene seien, aber solche, die Teil hätten an der Regierung des Herrschenden und eine politische Gesellschaft im Osmanischen Reich bildeten. Vgl. Αποστολόπουλος, „Ῥωμηοι χριστιανοὶ ... μὲ μπαράτια βασιλικά" (wie Anm. 62), 54f.; Ders., Καταρζής και Montesquieu. Νεότερα στοιχεία: Μνήμη Α. Αγγέλου, Τα άφθονα σχήματα του παρελθόντος (Πρακτικά Ι' Επιστημονικής Συνάντησης 3–6 Οκτωβρίου 2002), Thessaloniki 2004, 51–58. Voltaire hatte geschrieben: „Ce mot de patrie sera-t-il bien convenable dans la bouche d'un Grec, qui ignore s'il y eut jamais un Miltiade, un Agésilas, et qui sait seulement qu'il est l'esclave d'un janissaire, lequel est esclave d'un aga, lequel est esclave d'un bacha, lequel est esclave d'un vizir, lequel est esclave d'un padisha, que nous appelons à Paris le Grand-Turc?" (Art. „Patrie", in: Dictionnaire philosophique IV, Œuvres complètes de Voltaire, Bd. 20, Paris 1879, 481–486; hier: 482).

[66] Vgl. Αποστολόπουλος, Ἡ γαλλικὴ ἐπανάσταση (wie Anm. 16), 29. Zur griechischen Übersetzung vgl. Komnini Pidonia, La Traduction grecque d'un manifeste turc de 1798, in: La Révolution française et l'hellénisme moderne (wie Anm. 8), 119f.

[67] Englische Übersetzung des in türkischer und arabischer Sprache publizierten Textes bei: Bernard Lewis, The Emergence of modern Turkey, London u. a. 1961, 67 mit Angabe der Originalquelle. Diese Proklamation war im Frühjahr 1798 vorbereitet worden durch ein Memorandum an den Divan, in dem der Reis-ül-Küttab, Ahmed Atif Efendi, eine ganz ähnliche Lagebeurteilung vornahm. Vgl. die englischen Übersetzung bei Lewis, Emergence (s. o.), 65f.

[68] So richtig: Αποστολόπουλος, Ἡ γαλλικὴ ἐπανάσταση (wie Anm. 16), 30.

Aufstände niederzuschlagen. Das Desaster des von Katharina der Großen unternommenen Invasionsversuches auf der Peloponnes von 1770[69] im Rahmen des russisch-türkischen Krieges von 1768–1774, das zur Dezimierung und Flucht der griechischen Bevölkerung und antigriechischen Pogromen in Smyrna und anderen Städten geführt hatte, lag noch nicht lange zurück. Noch im März 1797 erlebte Smyrna ein antichristliches Pogrom, das bald 2000 Griechen das Leben kostete.[70] Die beherrschende Sorge im Patriarchat war so die Befürchtung, dass ein örtlicher Aufstand – selbst wenn er erfolgreich sein sollte – das Griechentum der Vergeltung der Türken ausliefern würde und letztendlich zu dessen Auslöschung führen könnte. Tatsächlich wurden nach dem Aufstand von 1821 in dem großen Massaker von Chios vom Februar 1822 Zehntausende hingeschlachtet oder in die Sklaverei geführt.[71] So stand im Vordergrund der politischen Visionen des Patriarchates die kulturelle und ethnische Bewahrung des im ganzen Osmanischen Reich zerstreuten und mit anderen Völkern zusammenlebenden Griechentums. Hierfür kam nur ein Vielvölkerstaat in Frage und nicht die Idee eines Nationalstaates westeuropäischer Provenienz. Die Mehrheit der Griechen hätte bei seiner Bildung außen vor bleiben müssen und absehbar der Rachsucht der Türken und dem Islamisierungsdruck anheimfallen können. Der wirtschaftliche und politische Aufstieg der Griechen im Osmanischen Reich des 18. Jahrhunderts ließ eben ganz andere Optionen denkbar erscheinen. So entstand hier die Hoffnung auf eine – freilich langfristige – „Überwindung" des Osmanischen Reiches von innen her.[72]

Dass all diese Beweggründe für die Haltung des Patriarchates schließlich in eine geschichtstheologische Deutung der osmanischen Herrschaft eingeordnet wurden, nach der in ihr der irdische Arm von Gottes Heilswillen zu erblicken sei, der die orthodoxen Christen vor dem Übergriff der Häresie und so auch vor der neuen Gottlosigkeit schütze und die Bewahrung der Authentizität des Glaubens ermögliche, muss eigentlich nicht überraschen. Im Grunde handelt es sich hierbei nur um die aktuelle Fortschreibung einer damals bereits traditionellen theologischen Deutung des Verlustes des christlichen Rhomäerreiches, die bald nach 1453 eingesetzt hatte. So hatte bereits im 15. Jahrhundert der Ökumenische Patriarch Maximos III. (1476–1482) in einem Schreiben vom Jahre 1480 an den Dogen von Venedig die veränderte Lage der Christen in Analogie zum Bewusstsein und den Lebensverhältnissen der Apostel und ihrer Nachfolger gedeutet, die keinen christlichen Kaiser gehabt hätten, Verfolgungen ausgesetzt gewesen seien, aber den Glauben bewahrt

[69] Als Folge der türkischen Gegenmaßnahmen gegen diese sogenannte „Orlovsche Rebellion" waren mehr als 20.000 Griechen umgekommen oder hatten ihre Heimat verlassen. Die Plünderungen der Dörfer und Klöster dauerten bis 1779. Vgl. Douglas Dakin, The Unification of Greece 1770–1923, London 1972, 17; Franco Venturi, La rivolta greca del 1770e il Patriottismo dell ‚eta' dei lumi, Rom 1986; Klaus Zernack (Hg.), Handbuch der Geschichte Russlands, Bd. 2, Stuttgart 2001, 586f.

[70] Vgl. den Augenzeugenbericht von Francis Werry bei: Richard Clogg, The Movement for Greek Independence 1770–1821, London 1976, 15ff.; Ders., „ΕΙΔΕ ΣΤΟΝ ΤΟΥΡΚΟ ΒΑΣΙΛΕΥΕΙ Η ΑΔΙΚΙΑ ΚΑΙ Η ΑΡΠΑΓΗ". The Smyrna Rebellion of 1797, in: Ders., Anatolica (wie Anm. 1), Nr. IX.

[71] Frazee, The Orthodox Church (wie Anm. 38), 52. Nach Auskunft des Augenzeugen François Pouqueville gab es 25.000 Tote und 47.000 in die Sklaverei Verschleppte (Ebd.). Eugène Delacroix malte 1824 sein Monumentalgemälde *Le Massacre du Scio*.

[72] Χρῆστος Γιανναρᾶς, Ὀρθοδοξία καὶ Δύση στη Νεώτερη Ἑλλάδα, Athen 1992, 181–185.

hätten. So sei man auch jetzt bestrebt, den orthodoxen Glauben, die Kirche und die Traditionen der Väter unverändert zu bewahren und „mit aufgedecktem Angesicht die Wahrheit zu schützen und zu verkündigen und die Gläubigen darin zu vergewissern".[73] Anastasios Gordios (1654–1729), ein bedeutender Lehrer der Griechen an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert, schrieb in seinem anonym verbreiteten Hauptwerk „Über Mohammed und gegen die Lateiner", dass es besser sei, leiblich tyrannisiert zu werden und an Christus, den wahren Gott, zu glauben, als leiblich Erleichterung zu finden, aber an den Antichristen, den Papst, zu glauben.[74] Nach der Überwindung aller Versuche der westlichen Konfessionen, auf die orthodoxe Kirche im Osmanischen Reich im 17. Jahrhundert maßgeblichen Einfluss zu gewinnen,[75] und der „Konfessionalisierung" der Orthodoxie im 18. Jahrhundert[76] war diese Haltung auch für die hinter den Publikationen des Patriarchates stehende Gruppe der „Kollyvaden" fast selbstverständlich. Ihr bedeutendster Vertreter, Nikodemos Hagioreites, schrieb in seinem 1800 in Leipzig publizierten „Pedalion" zur Frage der Anerkennung der Taufe der Lateiner: Die frühere Anerkennung der Taufe der Lateiner kat' oikonomian sei nur deshalb erfolgt, weil das Papsttum damals auf dem Höhepunkt seiner Macht gewesen sei und die Mächte der europäischen Könige in seiner Hand gehabt habe, „unser Reich" aber in den letzten Zügen lag. Wäre die „Oikonomia" damals nicht praktiziert worden, hätte der Papst die Lateiner gegen die Orientalen aufgestachelt und sie gefangengenommen, ermordet und ihnen tausend andere Bosheiten angetan. „Aber nun können sie uns solches Übel nicht antun, seit die göttliche Vorsehung über uns einen solchen Beschützer eingesetzt hat, wodurch er die Augenbrauen jener Hochmütigen schließlich heruntergehen ließ".[77]

Die Stellungnahmen des Patriarchates wurden nun allerdings von jenen dem Geist der Aufklärung und den Freiheitsidealen der französischen Revolution verpflichteten Griechen vor allem im Ausland als eine Provokation empfunden. Es erschienen deshalb umgehend mehrere, allerdings anonyme Antworten, sowohl von Verfassern, die im Auftrag des französischen Außenministeriums arbeiteten und schrieben,[78] als auch von dem bedeutendsten griechischen Aufklärer, Adamantios Korais

---

[73] καὶ ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ φυλλάτειν καὶ κηρύττειν τὴν ἀλήθειαν, καὶ τοὺς πιστοὺς βεβαιοῦν: Franz Miklosich/Joseph Müller, Acta et Diplomata Monasteriorum et Ecclesiarum Orientis, Bd. 2, ND Aalen 1968 (EA 1887), 281–285, hier: 282f.

[74] Vgl. Astérios Argyriou, Sur Mahomet et contre les Latins. Un œuvre inédite d'Anastasios Gordios [Diss. Strasbourg] 1967, 81f.

[75] Vgl. jetzt besonders: Tsakiris, Beichtbücher (wie Anm. 39), 1–207.

[76] Podskalsky, Griechische Theologie (wie Anm. 35), 181–329.

[77] Ἀλλὰ τώρα ὁπου κακὰ τοιαῦτα δὲν δύνανται εἰς ἡμᾶς νὰ κάμνουν, μὲ τὸ νὰ ἐπέστησεν εἰς ἡμᾶς ἡ θεία πρόνοια φύλακα τοιοῦτον, ὁπου καὶ αὐτῶν ἐκείνων τῶν ἀγερώχων εἰς τέλος κατέβαλε τὴν ὀφρῦν: Ders., Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μίας ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησίας, ND Athen 1982, 56.

[78] Noch 1798 erschienen mit falscher Angabe der Druckorte „Konstantinopel" und „Wien" die beiden Broschüren „An die Rhömäer von Griechenland" (Πρὸς τοὺς Ῥωμαίους τῆς Ἑλλάδος) und „Gedanken eines Philhellenen" (Στοχασμοὶ ἑνὸς φιλελλήνος), die im Auftrag des französischen Staates von dem griechischen Mitarbeiter des französischen Außenministeriums, Konstantinos Stamates (1764–1817), und dem ehemaligen Botschaftssekretär der französischen Botschaft in Konstantinopel, Émile Gaudin (1768–1838?), verfasst und in Paris gedruckt worden waren: Βρανούσης, Ἄγνωστα πατριωτικά φυλλάδια (wie Anm. 14), 125–175; 209–242.

(1748–1833),[79] der sofort eine Gegenschrift gegen die Διδασκαλία Πατρική publizierte unter dem Titel „Brüderliche Unterweisung" (Ἀδελφικὴ Διδασκαλία).[80] Er erklärte die Position der „Väterlichen Unterweisung" für „dumm und gottlos"[81], weil sie „die Hl. Schrift falsch auslege" und „gegen die Lehre Christi und der Apostel und die seit Jahrhunderten konstante Lehre der Orientalischen Kirche über die Freiheit" gerichtet sei. Sie sei das Werk eines „türkenfreundlichen" „Feindes des griechischen Volkes und der Religion".[82] Korais schilderte zuerst den tyrannischen Charakter der osmanischen Herrschaft und wies dann deren geschichtstheologische Einordnung zurück, indem er nicht die „göttliche Vorsehung", sondern die „unvorhersehbare Torheit" der rhomäischen Kaiser für den Verlust orthodoxer Eigenstaatlichkeit verantwortlich machte.[83] Nach einem Verweis auf die Makkabäer als Widerstandskämpfer und in der Orthodoxie als Heilige Verehrte thematisierte er unter Verweis auf Gal 3,28 die demokratische Freiheit des Menschen als angebliche Kernbotschaft des Neuen Testamentes: „Wer aufmerksam das Evangelium, die Apostelgeschichte und die Episteln liest, wird überall eine demokratische Gleichberechtigung und eine allein von den Gesetzen begrenzte vernünftige Freiheit finden".[84] Er schließt mit einer ausführlichen Skizze seines demokratischen Freiheitsverständnisses.[85]

---

[79] Korais lebte seit 1788 in Paris und wurde als Herausgeber, Übersetzer und Kommentator altgriechischer Autoren (26 Bände in den 2 Reihen: Ἑλληνικὴ Βιβλιοθήκη und Πάρεργα) zu einem der bedeutendsten Kritiker und Philologen seiner Zeit. Als solcher gab er die ersten Impulse zur Umformung des Neugriechischen zur Literatursprache. Vgl. Georg Veloudis, Art. Korais, in: Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas, Bd. 2, München 1976, 476–479; Maria A. Stassinopoulou, Art. Korais, Adamantios, in: LThK 6 (^{3}1995), 369.

[80] ΑΔΕΛΦΙΚΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΕΥΡΙΣΚΟΜΕΝΟΥΣ ΚΑΤΑ ΠΑΣΑΝ ΤΗΝ ΟΘΩΜΑΝΙΚΗΝ ΕΠΙΚΡΑΤΕΙΑΝ ΓΡΑΙΚΟΥΣ, Εἰς ἀντίρρησιν κατὰ τῆς ψευδωνύμως ἐν ὀνόματι τοῦ Μακαριωτάτου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων ἐκδοθείσης ἐν Κωνσταντινουπόλει ΠΑΤΡΙΚΗΣ ΔΙΑΔΑΣΚΑΛΙΑΣ. ΕΝ ΡΩΜΗ, Ἐν ἔτει Α. τῆς Ἐλευθερίας (αψφη): Βαλέτα, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 50-59. Dazu: Ηλιού, Προσθῆκες (wie Anm. 1), Nr. 215; Σοφία Θ. Γρηγοριάδου, Ἡ ὀρθόδοξη σκέψη στὸν Ἀδαμάντιο Κοραῆ, Athen 2002, 32–36.

[81] μωρὰ καὶ ἀντίθεος διδασκαλία: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 50; 56.

[82] ὁ φιλότουρκος συγγραφεύς: [...] ἐχθρὸς ἐπίσημος καὶ τοῦ γένους τῶν Γραικῶν, καὶ τῆς θρησκείας: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 50.

[83] Vgl. Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 50. Korais steht hier ganz im Banne des zu jener Zeit im Geist der Aufklärung in Westeuropa fabrizierten unhistorischen Byzanzklischees, etwa bei dem von ihm bewunderten Edward Gibbon, The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, London 1766–1788 oder Charles Lebeau, Histoire du Bas Empire, Paris 1767–1786.

[84] θέλει πανταχοῦ εὕρῃ μίαν δημοκρατικὴν ἰσονομίαν, μίαν ἐλευθερίαν φρόνιμον, περιωρισμένην ἀπὸ μόνους τοὺς νόμους: Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 54.

[85] Freiheit wird hier definiert als Vermögen jedes Bürgers, das zu tun, was nicht gegen die Gesetze sei. Die Quelle der Gesetze aber sei der allgemeine Wille des Volkes, und die Freiheit nichts anders als die Teilhabe des einzelnen am allgemeinen Volkswillen. Vgl. Βαλέτας, Ἅπαντα Ἀ. Κοραῆ Α' (wie Anm. 1), 56f. Auch damit war die Kontroverse nicht beendet. Athanasios Parios führte sie noch 1805 weiter in einer Schrift unter dem Titel „Νέος Ραψάκης oder Widerlegung und Brandmarkung in Form einer Apologie gegen die atheistischen Blasphemien, die von einigen Libertinisten gegen die fromme und höchst nützliche in kirchlicher Fürsorge für alle Christen kürzlich publizierte väterliche Ermahnung vorgebracht werden" (Νέος Ραψάκης ἤτοι ἔλεγχος καὶ στηλίτευσις ἐν εἴδει ἀπολογίας γινομένη, παρὰ τινος τῶν λιμπερτίνων ἀντιθέους βλασφημίας γενομένας κατὰ τῆς εὐσεβῶς καὶ λίαν λυσιτελῶς, ὑπὸ ἐκκλησιαστικῆς προνοίας, πρὸς πάντας τοὺς χριστιανοὺς, πορεκδοθείσης πατρικῆς παραινέσεως) Vgl. Βρανούσης, Ἄγνωστα πατριωτικά φυλλάδια (wie Anm. 14) 186f.; Ἀποστολόπουλος, Ἡ γαλλικὴ ἐπανάσταση (wie Anm. 16), 251–329.

Ich breche hier ab. Es ist deutlich, dass hier jenseits aller zeitbedingten politischen Zielvorstellungen zwei grundsätzliche differierende Freiheitskonzeptionen aufeinander stoßen. Während auf der einen Seite die naturrechtliche Betrachtung menschlicher Freiheit und die damit verbundenen Normen nicht in den Blick geraten, insofern im Osmanischen Reich auch kein Mensch außerhalb und unabhängig von einer religiös-institutionellen Zuordnung existieren konnte, wird auf der anderen Seite eine soteriologisch begründete, im existentiellen christlichen Glaubensvollzug grundgelegte und gelebte Freiheit ausgeblendet.

Die Kontroversen um die Position des Patriarchates sollten die weitere griechische Geschichte andauern[86] und zu einer langanhaltenden Dichotomie griechischen Selbstbewusstseins führen. Als die „griechische Revolution" dann im Jahre 1821 ausbrach, war es allerdings ausgerechnet der inzwischen 76jährige Ökumenische Patriarch Gregorios V., in dessen Amtszeit die erwähnten Proklamationen überwiegend gefallen waren, der als erster den Preis zu bezahlen hatte. Nach der Auferstehungsliturgie am Ostermorgen des 10./22. April 1821 wurde er verhaftet, ins Gefängnis gesteckt, gefoltert und um 3 Uhr nachmittags als Höhepunkt eines antichristlichen Pogroms im Eingangstor des Patriarchates erhängt.[87]

Abstract:

In 1798, an anti-Enlightenment and anti-revolutionary document entitled "Paternal Teaching" (Διδασκαλία Πατρική) was published on the initiative of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople. Along with further encyclicals of the Patriarchate, this document condemned the political and individual freedoms of the French Revolution and declared the Ottoman rule a God-sent guarantor of orthodox religious freedom. Moreover, the Patriarchate appealed to the Greek population within the Ottoman Empire to support the military struggle against the French who had succumbed to godlessness and impiety. The article questions the historical context of this pro-Ottoman attitude and the motives that gave rise to it. The rift between pro- and anti-Enlightenment ideas that occurred at this point has marked Modern Greek History ever since.

[86] Zur Aufspaltung der griechischen Gesellschaft in „Westler" (δυτικόφρονες oder δυτικόπληκτοι) und „Konservative" im 19. Jahrhundert vgl. Papaderos, Metakenosis (wie Anm. 63), 38-49.

[87] Vgl. den Augenzeugenbericht des Chaplains der Britischen Botschaft, Robert Walsh, A Residence at Constantinople, London 1836, 299-323. Ein Auszug daraus bei: Clogg, The Movement (wie Anm. 16), 206ff. Gregorios hatte sich in den Jahren zuvor stets geweigert, Konstantinopel zu verlassen, als die Vorbereitungen zum Aufstand bereits liefen und die Heilige Synode ihm riet zu fliehen. Dasselbe Schicksal erlitten zwei Metropoliten, 12 Bischöfe und mehrere hohe Beamte aus den Phanariotenfamilien. 14 Kirchen wurden verwüstet, geschändet oder zerstört. Vgl. Frazee, The Orthodox Church and Independent Greece (wie Anm. 38), 26-30; 33f.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Prof. Dr. Heribert Müller
Johann Wolfgang Goethe-Universität
Lehrstuhl für
Mittelalterliche Geschichte II.
Grüneburgplatz 1
60629 Frankfurt am Main
[heribert.mueller@em.uni-frankfurt.de]

Prof. Dr. Tobias Georges
Georg-August-Universität Göttingen
Courant Forschungszentrum EDRIS
Nikolausberger Weg 23
37073 Göttingen
[tobias.georges@zentr.uni-goettingen.de]

Prof. Dr. Heinz Ohme
Humboldt-Universität zu Berlin
Theologische Fakultät
Kirchen- und Konfessionskunde/
Ostkirchenkunde
Burgstrasse 26
10178 Berlin
[heinz.ohme@theologie.hu-berlin.de]

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

Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 02/2011:

Johannes Hund, Das Volk will zum Besten gehalten sein. Das Augustana-Jubiläum von 1830 im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach

Günter Baum, „daß ihnen der Türck aus den Augen sehe". Der Islam als Motiv in der antireformierten Konfessionspolemik

James Carlton Paget, Albert Schweitzer and Adolf von Harnack: an unlikely alliance

Holger Strutwolf, Das Konzil von Antiochien 324/25 und sein vermeintliches Symbol – einige metakritische Bemerkungen

Literarische Berichte und Anzeigen

Alte Kirche

Erich Donnert/Edgar Hösch: Altrussisches Kulturlexikon, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2009, 248 S., ISBN 978-3-515 09224-1

Das vorliegende Nachschlagewerk ist die 3. Auflage des 1985 von E. Donnert verfassten und im Bibliographischen Institut zu Leipzig erschienenen *Altrussischen Kulturlexikons* (AKL 1985[1]), das 1988 in der 2. Auflage (AKL 1988[2]) am selben Ort unverändert nachgedruckt wurde. Die zum größten Teil überarbeite 3. Auflage entstand in der Koautorenschaft von Donnert und E. Hösch.

Außer der Bemühung der Autoren in der neuen Auflage, die wissenschaftliche Entwicklung der letzten 30 Jahre entsprechend dem modernen Forschungsstand zu berücksichtigen, ist primär die formale Gestaltung der 3. Auflage im Vergleich zu AKL 1985[1], 1988[2] positiv hervorzuheben: Dem Lexikon wurde eine nutzerfreundliche Liste der Stichwörter vorangestellt; umfangreiche Literaturangaben wurden sowohl den einzelnen Artikeln als auch in Form der Bibliographie häufig zitierter (Nachschlage)Werke und Hilfsmittel sowie einer Zusammenstellung von Internet-Ressourcen hinzugefügt; die „populäre Steinitzsche Umschrift" (AKL 1985[1], 5) für kyrillische Schriftzeichen wurde durch die wissenschaftliche Transliteration ersetzt.

Die 3. Auflage wurde um mehrere Artikel, die sowohl von beiden Autoren als auch allein von Hösch (über 20 Lemmata) stammen, ergänzt. Vor allem sind hier die Begriffe, die für die Entwicklung der russischen Kultur von zentraler Bedeutung sind (und speziell für die Leser der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* vom besonderen Interesse wären), jedoch in beiden ersteren Auflagen aus den nahe liegenden, durch ihre Erscheinungszeit geprägten Gründen fehlten, zu nennen: *Byzanz*, *Christianisierung*, *Kirchenrecht*, *Mönchtum*, *Russische Orthodoxe Kirche*, aber auch weitere tragende Phänomene wie *Hesychasmus*, *Höfische Kultur*, *Zeitrechnung* sowie Artikel über einzelne bekannte Persönlichkeiten, Werke und Gegebenheiten des russischen Mittelalters.

Das dem Lexikon zu Grunde liegende Konzept ‚altrussisch', das die Kontinuität der historischen Entwicklung zwischen 9.–17. Jh. inkludieren und rechtfertigen soll, wurde in den von Donnert überarbeiteten Artikeln *Kiever Reich, Kiever Rus'* und *Moskauer Russland* (vgl. in AKL 1985[1], 1988[2] „Kiever Rußland" und „Moskauer Rußland") präzisiert, indem „Kiever Rus'" als „mittelalterliches *ostslawisches* Reich" (107) und „Moskauer Russland" als „Einheitsstaat", der im „Zusammenschluss der *russischen* Länder" (160) (hervorgehoben – S.M.) entstanden ist, definiert wurde (vgl. 7). Dabei wurde entgegen AKL 1985[1], 1988[2] richtig gestellt, dass in der *Nestor Chronik* nicht „der Name der Russen" (vgl. AKL 1985[1], 162), sondern „der Name *Rus*'" (108) im Zusammenhang mit dem Kiever Staat verzeichnet ist. Allerdings bezeichnen gängige historische Quellen auch den Moskauer Staat als *Rus'* („*Moskovskaja Rus*'", 160). In diesem Zusammenhang bleibt unklar, wieso der Autor sich für die o. g. ‚ungleichen' Stichwörter – und nicht für die Termini *Kiever Rus'* und *Moskauer Rus'* (der Kontinuität des Konzeptes ‚altrussisch' wegen) – entscheidet. Die Begriffe *Rus'* und *Russland* (russ. *Rus'* und *Rossija*) sind außerdem keinesfalls gleichzusetzen (es wäre wünschenswert, wenn das vorliegende Lexikon zur Klärung der Terminologie in ihrer deutschen Übersetzung beitragen könnte).

In die 3. Ausgabe des *Kultur*lexikons wurde erstmalig das Lemma *Kultur* aufgenommen. Obwohl die Autoren von einem weiten, geschichtswissenschaftlich geprägten Kulturbegriff ausgehen und ihn für die altrussische Kultur und Kirchlichkeit „auf der Grundlage von Entlehnungen aus Byzanz bei Ersetzung der griechischen Sprache durch das Kirchenslawische" (7) zu applizieren suchen, weisen sie unter dem entsprechenden Stichwort zu recht auf die „*altrussische Doppelkultur*" bzw. den „*kulturelle[n] Dualismus*" (118) – ein Spezifikum der (alt)russischen Kultur aus semiotischer und kulturwissenschaftlicher Sicht – hin.

Eine wichtige Abbildung der besagten kulturellen Dualität stellt bekanntlich die Schriftsprache der Kiever und Moskauer Rus' dar, die sich nach der Übernahme des Schrifttums im Zuge der Christianisierung 998 in einer

dadurch entstandenen, besonderen sprachlich-kulturellen Situation herausbildete und in zwei Varianten (sowie weiteren hybriden Formen) – Kirchenslawisch und Russisch – über sieben Jahrhunderte lang existierte. Dennoch entbehrt das AKL auch in seiner 3. Auflage das entsprechende Lemma. Ein Kulturlexikon ohne einen Artikel über *Schriftsprache*, den Inbegriff der Kulturentwicklung und des Kulturverständnisses, erscheint im Allgemeinen als nicht vollständig. Im Speziellen enthalten die Autoren des AKL ihren Lesern zusätzlich das spannende kulturelle Phänomen, das innerhalb der *Slavia Orthodoxa* einmalig ist, vor. Der vorhandene, unverhältnismäßig kurze Artikel *Kirchenslawisch* ist diesbezüglich nicht aussagekräftig. Da die komplementären Wechselbeziehungen zwischen dem Kirchenslawischen und Russischen von der Inhalt entsprechender Texte abhängig sind und die Genres der altrussischen Literatur prägen, erscheinen unter diesen Bedingungen auch der sehr umfangreiche, überarbeitete Artikel *Literatur, Dichtung und Geschichtsschreibung*, der die „Volksverbundenheit der russischen Literatur" (127) hervorhebt, sowie weitere, einzelnen Werken und schriftsprachlichen Phänomenen gewidmete Einträge (z. B. 178, 34f. u. a.) zumindest unvollständig. Mit der o. g. Problematik ist die m. E. sehr unglückliche Übersetzung des Namens der ersten russischen Lehranstalt – *Slawisch-Griechisch-Lateinische Akademie* (der gleichnamige Artikel, 212f., vgl. AKL 1985[1], 339ff.) verbunden. In der russischen Bezeichnung *Slavjano-Greko-Latinskaja Akademija* steht ‚*Slavjano-*' nicht für slawische Sprachen oder Völker (wie die Übersetzung vermuten lässt), sondern für das Kirchenslawische – diejenige Kultursprache, die dem Griechischen und Lateinischen als ebenbürtig empfunden wurde. Die Bezeichnung russ. *slavjanskij* bzw. *slovenskij* für *kirchenslawisch* war im 17.–18. Jh. üblich. In Deutschland wurde zu jener Zeit die Entsprechung *slavonisch* bzw. *sclavonisch* verwendet, wovon u. a. mehrere Reiseberichte zeugen.

Ungeachtet der zum Schluss vorgebrachten Monita, die in der nächsten Ausgabe berücksichtigt werden können, ist die 3. überarbeitete Auflage des *Altrussischen Kulturlexikons* ein erfreuliches wissenschaftliches Ereignis. Das Nachschlagewerk wird in den Fachkreisen gebraucht und für weitere Interessenten sehr von Nutzen sein.

Halle an der Saale *Swetlana Mengel*

Klaus Fitschen: Kirchengeschichte, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009 (Modul der Theologie 3), 156 S., ISBN 978-3-579-08083-3.

Lehrbücher und Einführungen haben Konjunktur. Alle Verlage hoffen, mit diesen Titelsignalen Studierende vielleicht doch noch zum Büchererwerb bewegen zu können. Nicht alles, was unter diesen Vorzeichen erscheint, wird jedoch dem damit verbundenen Anspruch gerecht, denn manche Autoren sind nicht in der Lage, sich dem Verstehensniveau durchschnittlicher Studierender anzupassen. Klaus Fitschen, Kirchenhistoriker in Leipzig, hat einen 150-seitigen Kirchengeschichtsüberblick vorgelegt, der dem Anspruch einer Einführung in jeder Hinsicht gerecht wird. Übersichtlich und verständlich werden Hauptthemen der 2000-jährigen Geschichte des Christentums vorgestellt, ohne dass man etwas Wichtiges wirklich vermisst. Ferner diskutiert der Autor die Aufgabe der Kirchengeschichtsschreibung und ihre Stellung in der Theologie und plädiert entschieden dafür, dem Fach dem ihm gebührenden Respekt zu zollen.

Zur Gestaltung des Layouts kann man dem Verlag gratulieren. Ohne übertriebenen Aufwand ist durch die überlegte Gestaltung von Inhaltsverzeichnis, Kapitelüberschriften, Kopfzeilen und Marginalien ein Text entstanden, der sich zum Lesen und Durcharbeiten wirklich eignet und auch noch Platz lässt für Notizen. Das Buch empfiehlt sich als Begleitlektüre für kirchengeschichtliche Einführungsvorlesungen, die in einem Semester die gesamte Christentumsgeschichte abdecken, oder zum Gebrauch im kirchengeschichtlichen Proseminar, wenn neben der exemplarischen Arbeit an Einzelthemen und ihren Quellen auch ein Gesamtüberblick erarbeitet werden soll. Ja selbst als Basislektüre zur Vorbereitung auf kirchliche Examina, bei denen die Klausurthemen oder mündlichen Prüfungsinhalte aus allen Epochen der Kirchengeschichte stammen können, ist das Buch geeignet.

Der kurz gefasste Überblick kann – und darf – keine eigenen Bewertungen vornehmen, bietet aber durchaus eigene Akzente. Positiv zu vermerken ist, dass F. trotz eng begrenzter Darstellungskapazitäten Reformation nicht auf Deutschland und Luther beschränkt und die neuere Kirchengeschichte in europäischen Dimensionen entfaltet. Positiv zu vermerken ist ferner, dass die Geschichte des römischen Katholizismus nicht ausgeblendet wird. Problematisch für eine auf das Gegenwartsverstehen ausgerichtete Geschichtsbetrachtung ist es jedoch, den amerikanischen Kontinent ganz auszublenden. Zu kurz, da nur im zeitgeschichtlichen Horizont berücksichtigt, kommen ferner die Themen „Christen und Juden" und „Frau und Kirche". Im Kapitel „Zeitgeschichte" werden die Linien beinahe, aber nicht ganz bis zur Gegenwart gezogen: Der römische Katholizismus wird bis

2005 behandelt, die BRD-Kirchengeschichte bis 1980, die DDR-Kirchengeschichte bis 1989 und die Geschichte der Ökumene bis 2001. Zu Beginn des Buches fällt auf, dass unvermittelt mit den Apostolischen Vätern eingesetzt wird, als ob das Christentum vom Himmel gefallen wäre. Seine Entstehung aus dem Judentum und auf dem Boden des Judentums – mit allen Konsequenzen, die das für die Gesamtgeschichte hat – wird nicht beleuchtet. Aber dafür war ein anderes „Modul der Theologie" zuständig, das Modul „Neues Testament" (Hanna Roose), denn das Buch ist als Teil der fünfbändigen Reihe „Module der Theologie" erschienen. Es kann jedoch auch einzeln erworben werden.

Der Text ist sorgfältig gestaltet. Fehler im Inhaltlichen und im Sprachlichen sind ausgesprochen selten. Das zu einer protestantischen Landeskirche gehörende Gebiet würde ich nicht „Diözese" nennen (S. 141), auch nicht wenn ihr Leiter den Titel Bischof trägt. Luthers „reformatorische Entdeckung" auf das Jahr 1518 zu datieren (S. 75), entspricht zwar weiter der Sicht eines Teils der Lutherforscher, aber ein Signal an die Leser, dass andere es immer noch anders sehen, wäre bei diesem elementaren Sachverhalt sinnvoll gewesen.

Im Literaturverzeichnis hätte neben Greschats alten „Gestalten" auch die neue „Theologen"-Reihe der WBG Berücksichtigung finden können. Nicht alle angeführten Titel eignen sich für das anvisierte Lesepublikum. Manchmal hat man den Verdacht, dass Titel nur aufgenommen wurden, um ihren Autoren oder dem Entstehungsort Leipzig Referenz zu erweisen. Den Titeln sind kurze Charakterisierungen beigefügt, die manchmal hilfreich sind (z. B.: „an theologischen Themen orientierte Darstellung", S. 154), manchmal aber auch nichts sagend (z. B.: „guter Überblick", S. 154).

Mit dem Reihentitel „Module der Theologie" will der Verlag den Absatz fördern. Der Werbetext auf der Rückseite des Umschlags preist das Buch besonders für das „BA-Studium" an und der Autor stellt es in seinem Vorwort als „Zwischenergebnis eigener Erfahrungen … vor dem Hintergrund der Modularisierung" vor (S. 9). Ein wenig drängt sich der Eindruck auf, als ob mit einem BA-Studium und einer Modularisierung automatisch eine Reduzierung der Inhalte verbunden wäre. Das ist jedoch nicht zutreffend. Module bestehen aus zwei bis vier inhaltlich und methodisch aufeinander abgestimmten Lehrveranstaltungen. Eine richtig durchgeführte und ernst genommene Modularisierung führt dazu, dass gerade in der früher oft an den Rand gedrängten Kirchengeschichte mehr und intensiver gelernt wird als in traditionellen Studiengängen. Gerade sie verhindert, was F., Melanchthon zitierend, eingangs als mögliche Konsequenz von Geschichtsignoranz anführt, nämlich dass ein Student die Universität als eine „grobe Sau" verlässt (S. 7).

Osnabrück *Martin H. Jung*

Everett Ferguson: Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries, Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans 2009, xviii, 953 S., ISBN-13-978-08-0282748-7.

Mit welch eindrucksvollem Fleiß und mit welch immenser Ausdauer sind hier die Belege zur Taufüberlieferung gesammelt und beschrieben worden! Was hier nicht alles zusammengetragen worden ist! Dabei wird zugleich der Anspruch erhoben, sich mit der „Geschichte, Theologie und Liturgie" der Taufe zu befassen. Und mit dieser überwältigenden Fülle zeichnet sich implizit auch schon ein Problem ab, das für diese Veröffentlichung charakteristisch ist. Bei dieser nicht so sehr als „magisterial volume", sondern eher als erheblich „überdehnt" anzusehenden Publikation mit einem Umfang von über 950 Seiten, die angekündigt wird als *„comprehensive survey of the doctrine and practice of baptism in the first five centuries"*, bietet sich für einen ersten Durchgang folgende Vorgehensweise an:

(1) Kenntnisnahme des Inhaltsverzeichnisses, bei der ersichtlich wird, dass für die Vorgeschichte der christlichen Taufe bereits an die 70 Seiten verwendet wurden, für die Analyse des Befunds im Neuen Testament an die 100 Seiten; dem 2. Jahrhundert wurden ebenso an die 100 Seiten gewidmet, dem 3. Jh. an die 130 Seiten; das 4. Jh. umfasst an die 230 Seiten, das 5. Jh. an die 130 Seiten. Abgeschlossen wird das Werk mit einem Überblick über die Baptisterien und Taufbecken mit knapp 35 Seiten. Hier handelt es sich um ein Werk mit beachtlicher Spannweite, das sich zur Aufgabe machte, den Befund Nordafrikas einschließlich Alexandriens, Roms, Norditaliens, Spaniens, von Byzanz und Kleinasien über Syrien und Armenien usw., um nur einige wesentliche Zentren zu nennen, zu erfassen und in ihrer „geschichtlichen, theologischen und liturgischen" Perspektive zu besprechen, wofür eigentlich *erhebliche* Sprachkenntnisse Voraussetzung wären, dabei nicht nur was die Quellen, sondern ebenso was die Erfassung und Verarbeitung der Sekundärliteratur betrifft, die nicht immer auf Englisch vorliegen. Die Zusammenfassungen stehen auf S. 853–860. Nicht minder umfangreiche Register (Bibelzitate, griechische und lateinische Autoren und Schriften, jüdische Autoren und Schriften, „Non-canonical Christian authors

and writings", moderne Autoren, einschließlich eines Sachregisters) beenden diese oberflächlich geratene Veröffentlichung.

(2) *Die Literaturangaben*: Es ist neben dem Vorwort vor allem sehr genau auf den Überblick über die Literatur zu achten, der gleich eingangs geboten wird. Hier fällt sofort auf, dass die nüchterne Anführung einer Bibliographie, aus der zudem der eigentlich zu erwartende Sprachhorizont des Autors erkennbar würde, gänzlich fehlt! Sie wird ersetzt durch eine eingehendere Besprechung von Veröffentlichungen, die dem Autor wesentlich erscheinen, bei der nicht immer klar ist, inwieweit hier die originalen Beiträge oder Übersetzungen benutzt wurden. Außerdem fällt ins Auge, dass es sich ausschließlich um Angaben der Sekundärliteratur handelt, die sich meist auf englische, manchmal auch französische Arbeiten konzentriert, wobei auch einige deutschsprachige Beiträge (häufig wohl über englische Übersetzungen oder Zusammenfassungen erschlossen) präsentiert bzw. die Angaben auf Einträge in Enzyklopädien und Lexika reduziert werden. Erstaunlich ist, dass häufig sogar längst veraltete Beiträge des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert eingehender besprochen werden.

(3) *Die Fußnoten und Abbildungen*: Den schönen Umschlag mit der Darstellung der *Taufe Jesu* nach dem berühmten Mosaik von Ravenna sowie einige Abbildungen im Text nimmt man mit Aufmerksamkeit zur Kenntnis. Der ernüchternde Befund bezüglich der als wichtig erachteten Literatur wird jedoch leider weiter erhärtet, wenn man sich systematisch der Masse von Fußnoten in dem umfangreichen Werk zuwendet. Seite um Seite bestätigt sich der Eindruck, den man bereits bei der einführenden Besprechung der Literatur gewinnen musste: viele veraltete Arbeiten werden hier angeführt und zudem bildet fast ausschließlich englischsprachige Literatur das Rückgrat dieser Veröffentlichung, sporadisch erweitert durch Angaben französischer Sekundärliteratur mit einigen wenigen Einsprengseln deutschsprachiger Untersuchungen. Zudem wird ein wichtiges Kriterium für wissenschaftliches Arbeiten ausgehebelt, wenn Seite um Seite einerseits eine wahre Flut von Literaturangaben ohne kritische Sichtung der Bedeutung der einzelnen Beiträge angehäuft wird und auf der anderen Seite *wichtige Editionen und Untersuchungen durchgängig fehlen*, was sich insbesondere (jedoch nicht nur) auf die Darstellung und Besprechung der Quellen des christlichen Orients nachteilig ausgewirkt hat. (Für die Erfassung der Sekundärliteratur zur Darstellung der mailändischen und altspanischen Quellen und Studien dazu bedürfte es neben dem Lateinischen eigentlich ebenso italienischer und spanischer Sprachkenntnisse.)

(4) *Die eingehendere Lektüre der Beschreibung und Erörterung des Befunds*: Ich fasse mich dabei kurz. Behauptungen über die christlichen Pseudepigrapha und Apocrypha, wie auf S. 221: „References to baptism in early Christian pseudepigrapha and apocrypha do not add much to the understanding of the early Christian practice", die in der vorkonziliaren Zeit im Umlauf waren, sind heute längst überwunden. Den Thomas- und Johannesakten werden dabei jeweils ein eigenes Kapitel gewidmet. Bei der Besprechung der Thomasakten (429–435) fehlt ein klarer Überblick über den griechischen und syrischen Text. Zudem werden die hochbedeutsamen Unterschiede zwischen beiden Versionen und die dazu relevanten Untersuchungen nicht benannt: mit dem jetzigen Kenntnisstand scheint der Autor nicht wirklich vertraut zu sein, was auch für die Johannesakten zutrifft.

Das Kapitel zu Aphrahat (489–498) beruht hauptsächlich auf einer Untersuchung von 1945, dafür liegt sie in englischer Sprache vor, was für den Autor wohl ausschlaggebend war. Für das notorisch schwierige Testamentum Domini benutzt der Autor „a text for students", nämlich die auf Englisch vorliegende Publikation von Grant Sperry-White (von 1991), der annimmt, dass die Quelle aus Kleinasien des 4. Jahrhunderts stammt. Eine wesentlichere Studie (auf Deutsch) von M. Kohlbacher („Wessen Kirche ordnete das Testamentum Domini nostri Jesu Christi ..." von 2000) ist dem Autor unbekannt.

Der Überblick zum koptischen Befund (687–699) beruht auf einer englischen Veröffentlichung von 1945; das armenische Initiationsrituale wird noch nach Conybeares englischer Übersetzung von 1905 zitiert, usw. usw. Selbst der für den byzantinischen Ritus angeführte berühmte *Codex Barberini 336* wird (auf S. 752) noch nach Conybears englischer Übersetzung von 1905 zitiert, ohne sich darüber im klaren zu sein, dass Conybeare den Text mit anderen Handschriften ergänzt hatte. Zwar wird auf die maßgebliche Edition von St. Parenti und E. Velkovska in einer Fußnote verwiesen (ohne diese Edition zu benutzen!), dabei wird noch die ältere Ausgabe von 1995 angegeben, anstelle der korrigierten Ausgabe von 2000. Dass es auch wichtige Untersuchungen zum byzantinischen Taufritus gibt, scheint dem Autor unbekannt zu sein.

Der hohe Anspruch, der mit dieser Veröffentlichung erhoben wird, angeblich „containing nearly everything currently known about the early Christian ritual of baptism with extensive citations to the primary and secundary literature" wird mit dieser Ver-

öffentlichung gewiss nicht eingelöst. Man kann nur hoffen, dass sich die Annahme: „Ferguson's *Baptism in the Early Church* is destined to be a standard reference work", nicht bewahrheiten wird. Wenn solche Veröffentlichungen als Standardwerk angesehen und künftig als maßgeblicher Überblick konsultiert würden, so würde dies den Niedergang unseres Fachs markieren.

Die zu erwartende weite Verbreitung dieser Publikation nicht nur in Texas, dem Schaffensort des Autors, sondern in den Vereinigten Staaten und wohl darüber hinaus, dürfte ausschließlich damit zusammenhängen, dass diese Veröffentlichung in englischer Sprache abgefasst wurde. So bleibt es dabei, dass etwas frühere, ebenso in englischer Sprache vorliegende, dabei kürzere Veröffentlichungen zu diesem Thema, wie z. B. die allseits bekannten Darstellungen von M. Johnson und B. Spinks bei weitem der Vorzug zu geben ist.

Abschließend ist auch noch grundsätzlich die Frage zu stellen: an wen richtet sich die vorliegende Publikation? An eine internationale und wissenschaftlich orientierte Leserschaft wohl eher nicht. Aber auch Studierende in den USA und anderswo sollten bei der Lektüre von Veröffentlichungen mit dem jetzigen Kenntnisstand vertraut gemacht werden und zugleich ermutigt werden, tatsächlich mit „primary sources" umgehen zu lernen, ganz abgesehen davon, dass eine Flut von Fußnoten keineswegs wissenschaftliches Arbeiten erkennen lässt, sondern nur die Unsicherheit im Umgang mit der Sekundärliteratur belegt, was Studierenden ebenso beizubringen wäre.

Tübingen *Gabriele Winkler*

Nashaat Mekhaiel: Untersuchungen zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des koptischen Difnars, Münster 2010 (Jerusalemer Theologisches Forum 14), 506 S., ISBN 978-3-40-211019-5

Neben dem Synaxarion gehört das *Difnar* als zweisprachige (koptisch/arabische) Sammlung der Hymnen im Zusammenhang mit der Verehrung der Heiligen zu den wichtigen liturgischen Büchern der koptischen Kirche. Die vorliegende Untersuchung, die von großer Bedeutung ist, beginnt (1) mit einer mehrgliedrigen Einleitung (pp. 19–33): kurze Erläuterung zum Inhalt und zur Bedeutung des *Difnar*, Darstellung der Forschungsgeschichte und Überblick über die Entstehung und Kompilation des *Difnar*.

(2) Zentralen Raum nimmt die ausführliche Untersuchung der Handschriften (Hss) ein (pp. 63–344), dabei: der wichtigste Zeuge, nämlich die bohairische Hs **A** (des Antonius-Klosters, 14. Jh.s), auf die sich alle bekannten *Difnar*-Hss direkt oder indirekt zurückführen lassen (p. 59), die Hs **K** des Koptischen Museums, ferner mehrere Hss der Vatikan-Bibliothek (**V**53, **V**101, **V**102, **V**104), außerdem die Hs **P** aus dem Alten Patriarchat, die dem Autor jedoch nicht zugänglich war (cf. pp. 16 Anm. 4, 58 Anm. 149, 463 Anm. 697, 468) und deshalb nach den Angaben von Simaikas *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts* (Bd. 2) näher beschrieben wird (pp. 58–59, 463 Anm. 697, 468), und schließlich die hochbedeutsame sahidische Hs **M**575 (Ende des 9. Jh.s) der Pierpont Morgan Library und der Vergleich zwischen der bohairischen Hs A (14. Jh.) und der sahidischen Hs M575 (9. Jh.).

(3) Außerdem wird das Verhältnis des *Difnar* nach der Hs **A** zum Synaxarium näher erläutert (pp. 345–443), ebenso (4) Das Verhältnis der untersuchten Hymnen zu den Heiligenviten (pp. 445–461) und (5) das Verhältnis der Hss zueinander (pp. 463–474, s. dazu auch das Stemma zum Abhängigkeitsverhältnis der unterschiedlichen Textzeugen, pp. 473–474). Der Überblick über die wichtigen Ergebnisse rundet die Untersuchung ab (pp. 475–480), dabei auch, daß das Synaxarium entgegen früherer Annahmen vom *Difnar* abhängt und nicht umgekehrt (so schon pp. 441–443, 471). Daran schließt sich die Bibliographie an (pp. 481–487) und ein Index: erstens zu den koptischen Eigennamen und geographischen Angaben (pp. 489–495), sowie zweitens eine Liste der griechischen Lehnwörter (pp. 495–506). Leider fehlt ein Autorenregister, die bei dieser Untersuchung von einiger Bedeutung gewesen wäre.

Die jeweiligen Erörterungen zum *Difnar* (dabei eingeschränkt auf die vier letzten ägyptischen Monate und eine Auswahl exemplarischer Hymnen) zeichnen sich durch große Klarheit in der Darstellung aus und vor allem ist der wesentliche Hinzugewinn an neuen Einsichten über die Entstehung und Weiterentwicklung der Hymnen-Sammlung der koptischen Kirche hervorzuheben. Insgesamt stellt die vorliegende Münsteraner Dissertation eine beachtliche wissenschaftliche Leistung dar (vgl. demnächst auch eine detailliertere Würdigung dieser überzeugenden Dissertation in *Oriens Christianus*).

Tübingen *Gabriele Winkler*

Christiana Reemts: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Samuel. Mit Texten und deutscher Übersetzung von Origenes, 1. und 5. Samuelhomilie und Ambrosiaster, Quaestio 27 und 46, Münster: Aschendorff 2009, 233 S., ISBN 978-3-402-12808-4.

Die Reihe „Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern" ist mittlerweile gut eingeführt (s. die bereits vorliegenden Bände zu Abraham [2005] und Adam [2007]) und wird von Christiana Reemts OSB um eine weitere Figur fortgesetzt: Samuel [2009]. Dass Samuel weniger bekannt ist als Abraham und Adam, wird vielleicht auch am geringeren Seitenumfang (233 statt 400 bei Abraham und 336 bei Adam) deutlich. Damit aber hat die Verfasserin die sinnvolle Knappheit und Übersichtlichkeit der bisherigen Bände beibehalten. Samuel ist dennoch eine von den großen Gestalten des Alten Testaments, es wird von ihm eine Kindheitsgeschichte, ja sogar eine Geburtslegende überliefert, und mit 1Sam 28 liegt auch ein Blick in sein „Nachleben" vor. Dieses Kapitel hat die Kirchenväter in ganz besonderer Weise herausgefordert und fasziniert.

Vom grundsätzlichen Ansatz der Reihe her systematisiert die Verfasserin die Positionen der Kirchenväter zu verschiedenen Aspekten der jeweiligen biblischen Figur. Hier nun geht es um die Aussagen, die sich im biblischen Buch 1Samuel (oder, vielleicht besser, nach der Begrifflichkeit der Septuaginta: 1Könige) über die Figur Samuel finden. Die Übersetzung der jeweiligen Passagen erfolgt nach der Septuaginta, und auch die Namenswiedergabe entspricht der griechischen Schreibweise (z. B. Anna, Phenanna, Ophni, Phinees). Auf den Bibeltext folgen dann die jeweiligen Auslegungstendenzen: in der Regel systematisierend zusammengefasst, bisweilen auch mit deutscher Übersetzung des griechischen oder lateinischen Texts als Zitat (wobei dann der Originaltext in der Fußnote steht).

Das Buch ist in folgender Weise aufgebaut: Auf ein kurzes Vorwort mit einem Grobüberblick folgen vier Kapitel, die sich an der „Biographie" Samuels bzw. dem Ablauf von 1Sam orientieren. Besonderes Augenmerk wird von den Kirchenvätern (und damit auch von diesem Buch) auf 1Sam 28 gelegt: Saul bei der Totenbeschwörerin von En-Dor (Aendor). Nach einer Zusammenfassung folgen noch vier Texte aus der griechischen (Origenes) und lateinischen Tradition (Ambrosiaster), die im Original und in deutscher Übersetzung wiedergegeben werden. Der Grund dafür liegt zum einen darin, dass es sinnvoll ist, die Position eines antiken Autors auch einmal im gesamten Kontext (und nicht immer nur in kurzen Zitaten) kennen zu lernen, zum anderen, dass diese Homilien des Origenes und die Quaestiones des Ambrosiaster bisher nicht in deutscher Sprache ediert worden sind. Damit eignet sich das Buch auch gut als Ausgabe für Lehrzwecke in der Kirchengeschichte.

Das Vorwort geht knapp auf die Geschichtsdarstellung der alttestamentlichen Bücher Richter und 1Samuel ein, um die Leserschaft auf den Gegenstand einzustimmen. Das ist grundsätzlich hilfreich, wenngleich die Passagen auf S. 9–10, die sich mit den „berichteten Ereignissen" befassen, etwas eigenartig formuliert sind. Es wird zu wenig deutlich, dass die Darstellung zunächst einmal und grundsätzlich als fiktional einzustufen ist, so dass es letztlich unerheblich ist, die Chronologie auf „die Jahre 1050–1000 v. Chr." zu bestimmen. Es ist sicherlich richtig, deutlich die „Handlungszeit" von der „Entstehungszeit des Buches" zu differenzieren, doch die Aussage, dass es „viele alte Textteile" gebe, „die vermutlich sehr bald nach den berichteten Ereignissen in einer ersten Fassung niedergeschrieben wurden" erscheint aus alttestamentlicher Perspektive etwa zu optimistisch. Für das Vorhaben, die Rezeption bei den Kirchenvätern zu untersuchen, ist die hypothetische Annahme früher Vorstufen irrelevant. Entscheidend ist eher die theologische Tendenz der Endgestalt, und die wird von der Verfasserin auch hinreichend präzise dargelegt. Etwas deutlicher hätte die theologisch-pragmatische Tendenz des hebräischen (oder auch des griechischen) Textes hinsichtlich der literarischen Charakterisierung der Samuelfigur herausgearbeitet werden können, um den Vergleich mit den Fragen und Antworten der Kirchenväter zu erleichtern.

Die vier Kapitel des Hauptteils widmen sich im Einzelnen der Geburtsgeschichte Samuels, der beruflichen Identität Samuels (insbesondere der Frage, ob Samuel Priester war), der Rolle Samuels bei der Einführung des Königtums in Israel und schließlich der Episode mit der Totenbeschwörerin von En-Dor (1Sam 28). An den Fragen nach dem Priestertum Samuels, der Reue Gottes angesichts des Versagens Sauls und am Auftreten des Totengeistes Samuels entzünden sich die hermeneutischen Fragestellungen der Kirchenväter. Der Verfasserin gelingt hier ein hilfreicher, einprägsamer Überblick. Das Kapitel 1Samuel 28 „ist einer der von ihnen [sc. den Kirchenvätern] am häufigsten kommentierten alttestamentlichen Texte überhaupt" (S. 85). Es sind die vermeintlichen Widersprüche, die den frühen Auslegern die Interpretation schwer machen. Kann es wirklich Samuel sein, der da „heraufsteigt", oder ist es ein Trugbild? Wie steht es dann in letzterem Fall mit der Wahrheit der Schrift, wenn es doch heißt „Samuel sprach zu Saul"? Wie wörtlich kann also ausgelegt werden? (s. dazu v. a. S. 124) Origenes und im Anschluss an ihn einige andere Kirchenväter lesen die Geschichte wörtlich und als „historisch wahr". Dazu ist das Konzept der göttlichen Heilssorge auch auf

die Totenwelt und die Erniedrigung des Sohnes Gottes auf die gesamte Schöpfung seit ihrem Beginn auszudehnen: An den Propheten als Typoi Christi und insbesondere an Samuel kann man etwas über Christus und den gesamten göttlichen Heilsplan ablesen. In der Zeit nach Origenes gibt es eine andere Auslegungstendenz, die das Erscheinen Samuels für eine Täuschung hält, da sich gut und böse nicht vermischen können: Der Heilige (Samuel) kann nicht vom Ort der Sünder (Totenreich) emporsteigen; es geht nicht an, dass eine Totenbeschwörerin Macht über die Toten hat, denn Gott allein kommt diese Macht zu; und schließlich kann nicht zugegeben werden, die Bibel gehe von der Wirksamkeit magischer Beschwörungspraktiken aus. Die Diskussion bleibt in der patristischen Auslegung offen, und damit bleiben auch die dahinter stehenden schrifthermeneutischen Probleme ungelöst. Diesen Befund herauszustellen und die hermeneutischen Positionen zu systematisieren, ist eine hilfreiche Leistung der Verfasserin.

Das Buch endet mit einer Bibliographie, die die verwendeten Quellen und Übersetzungen angibt, sowie einem Register, das den Band gut erschließt. Als Überblickswerk leistet das Buch genau das, was es will: eine Einführung in die Rezeption der biblischen Samuelfigur bei den Kirchenvätern. Die Quellenangaben erlauben weitere Studien und Vertiefungen, so dass das Werk auch als Arbeitsbuch zu verwenden ist. Die Systematisierungen überzeugen im Wesentlichen, und insbesondere die schwerpunktmäßige Berücksichtigung der hermeneutischen Fragestellungen erweist sich als anregend. An dieser Brücke zwischen den biblischen Stoffen und ihrer Rezeption in der frühen christlichen Theologie muss weitergearbeitet werden: nicht nur, um ein auf der christlichen Tradition beruhendes geistliches Verständnis der Schrift zu erreichen, sondern auch, um die theologiegeschichtlichen Entwicklungen des christlichen Denkens historisch nachvollziehen zu können.

Mainz *Thomas Hieke*

Roberta Rizzo: Papa Gregorio Magno e la nobiltà in Sicilia, Palermo 2008 (Biblioteca dell' Officinia di Studi Medievali 8), 378 S., ISBN 978-88-88615-85-7.

Das Briefcorpus des berühmten Papstes Gregors des Großen (590–604) erweist sich immer wieder als eine außerordentlich wichtige Quelle, die sich unter vielfältiger, gerade auch rechtsgeschichtlicher oder wirtschafts- und sozialgeschichtlicher Fragestellung auswerten lässt. In der vorliegenden Studie analysiert die Verfasserin auf eine sehr umsichtige Weise die etwas über 200 Briefe aus diesem Corpus, anhand derer sie dann ein Portrait der Nobilität Siziliens zu Gregors Zeiten zeichnen kann: „Lo studio della nobiltà in Sicilia scorcio del VI secolo è l'oggetto dell'indagine che mi sono proposta di condurre attraverso il *Registrum epistolarum* di papa Gregorio Magno" (11).

Mit der Untersuchung entsteht ein differenziertes und zugleich anschauliches Bild einer Führungsschicht, die durchweg als eine wichtige Stütze für Gregors Pontifikat angesehen werden kann. Intensiv arbeitete Gregor mit einer Elite zusammen, die in der Mehrheit Landbesitzer und Inhaber munizipaler Ämter waren, aber eben auch eine Reihe römischer Senatoren, die sich vor der Langobardeninvasion und ihren Folgen auf die Insel geflüchtet hatten (Caratteri della nobiltà in Sicilia, 13–59). Die wirtschaftliche Bedeutung dieser äußerst heterogenen Schicht basierte in erster Linie auf dem Besitz und der Bewirtschaftung ausgedehnter Ländereien (Dinamiche economiche, 61–117). Und selbstverständlich gehörte auch die römische Kirche zu den Landbesitzern, so dass sich viele der überlieferten Briefe Gregors mit sehr konkreten wirtschaftlichen Fragen beschäftigen. Man erfährt etwa, dass die sizilianische Nobilität das Land fast ausschließlich von unfreien *mancipia* bearbeiten ließen, die jedoch häufig in der Hoffnung auf ein besseres Leben entflohen oder sogar gestohlen wurden. Insofern ist davon auszugehen, dass Arbeitskräfte extrem knapp waren. Die Kirche setzte daneben auch auf *coloni* und Sklaven. Da die verschiedenen Gruppen mit der Zeit aber immer weniger trennscharf auseinanderzuhalten waren, sieht R. hier „ ... una tipologia che sembrava prefigurare la servitù della gleba del periodo feudale" (97).

Gregors Briefcorpus bezeugt aber auch die enorme Bedeutung der sizilianischen Nobilität in wirtschaftlicher, politischer und strategischer Hinsicht für das gesamte Reich (Partecipazione politica, 119–152). Vollkommen berechtigt weist R. darauf hin, dass die enge Kooperation zwischen der alten Elite und der erstarkten kirchlichen Hierarchie vor allem deren Position förderte, weil die kirchlichen Synoden und Versammlungen zugleich administrative Funktionen wahrnahmen (Carriera ecclesiastica, 153–182). So verwundert es auch nicht, dass die imperiale Gesetzgebung dem Bischof die Mitwirkung an folgenden Aufgaben auferlegte: „ ... controllo dell' amministrazione cittadina, soprattutto nel settore desse finanze; elezione die magistrati minicipali e die governatori provenciali; denunzia dei funzionari statali presso la corte imperiale; approvvigionamento granario; assistenza dei

poveri e dei forestieri" (153). Dass das Bischofsamt unter diesen Umständen ein überaus begehrtes war und Gregor alle Hände voll zu tun hatte, alle Arten von Geldzahlungen und anderer Vorteilsnahmen zu unterbinden und den sizilianischen Episkopat auf das kanonische Recht zu verpflichten, versteht sich gleichsam von selbst. Zugleich nutzte Gregor sämtliche Möglichkeiten, um die Bischöfe an ihre elementaren Pflichten gegenüber ihrer Gemeinde zu erinnern, die diese offenbar nur zu allzu gerne vernachlässigten. Immer wieder sah sich Gregor auch dazu gezwungen, den *potentiores* einzuschärfen, dass ihnen auch als Christen aus ihrer gesellschaftlichen Stellung Verantwortung für die ihnen Untergebenen erwächst (Potere sociale, 183–208). R. beschreibt anschaulich die unterschiedlichen Modelle christlicher Lebensführung (Costume religioso, 209–254) und die Gründung monastischer Gemeinschaften auf dem eigenen Grund und Boden, wozu Gregor – zumindest nach dem Zeugnis des Gregor von Tours – auch selbst erheblich beitrug, indem er sechs sizilianische Klöster ins Leben rief. Mit großer Sorgfalt trägt R. die Namen all derer zusammen, von denen man weiß, dass sie auf der Insel Sizilien zur Zeit Gregors asketische Gemeinschaften gegründet haben, geht aber ohne nähere Begründung davon aus, dass diese selbstverständlich nach der *Regula Benedicti* gelebt hätten (218; 220; 221). Das erstaunt umso mehr, als die gesamte neuere Forschung hinsichtlich der Kenntnis und der Verbreitung dieser Regel zur Zeit Gregors inzwischen außerordentlich skeptisch geworden ist. Andere Angehörige dieser Nobilität stifteten Gebetsstätten und Xenodochien, setzten sich für die *cura pauperum* oder die *cura hospitalitatis* ein, und sorgten sich tatkräftig um die Durchsetzung des christlichen Glaubens, insbesondere gegenüber der von vielen als rückständig angesehenen ländlichen Bevölkerung.

Doch zu Recht bemerkt R., dass sich Gregor nicht nur im Rahmen der genannten Themenfelder um engem Kontakt mit der sizilianischen Elite bemühte und diesen systematisch weiter festigte, vielmehr stand er ihr immer auch als Seelsorger und Ratgeber in geistlichen Fragen zur Verfügung (Papa Gregorio e la nobiltà in Sicilia, 255–296). Für diesen Papst gehörte tatkräftiges Handeln und spirituelle Weisung in einem unmittelbaren Zusammenhang, weil beides in der Heiligen Schrift, erschlossen durch die *lectio divina*, gleichermaßen enthalten ist.

Neben den bereits angesprochenen Veränderungen der sizilianischen Gesellschaft in Richtung auf ein Feudalsystem sieht R. auch hier bereits das frühe Mittelalter heraufziehen, denn: „gradatamente le Sacre Scritture prendono il posto delle letture classiche e gli studi religiosi prevalgono sulle arti liberali; e tuttavia il metodo esegetico biblico è l'eredità della cultura classica" (295).

Insgesamt hat Roberta R. ein lesbares und interessantes Buch geschrieben, das einen sehr guten Einblick in die wirtschaftlichen, kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse einer überaus flexibel agierenden Elite in keineswegs einfachen Zeiten gibt. Alle behandelten Personen lassen sich überdies leicht im prosopographischen Index auffinden (345–370). Darüber hinaus wäre zwar auch ein Vergleich mit der Oberschicht eines anderen Gebietes interessant gewesen, da Sizilien aufgrund seines fruchtbaren Klimas, der günstigen geographischen Lage als Drehscheibe für den gesamten Mittelmeerraum und als Rückzugsort vor der Langobardeninvasion sicherlich eine außergewöhnliche Region war. Doch möglicherweise sieht sich ein anderer Wissenschaftler durch R.s Untersuchung ermutigt, daran anzuknüpfen.

Bochum *Katharina Greschat*

Leonard V. Rutgers: Making Myths. Jews in Early Christian Identity Formation, Löwen: Peeters o. J. (2009), 151 S., ISBN 978-90-429-2240-2.

Mit diesem Büchlein legt der in Utrecht lehrende Althistoriker eine erste Summe seiner langjährigen Beschäftigung mit der Geschichte von Juden und Christen in der Alten Kirche vor. Rutgers' Arbeiten zeichnen sich dadurch aus, dass sie konsequent interdisziplinär ausgerichtet sind und Erkenntnisse aus der Alten Geschichte, der Archäologie, der Judaistik und der Kirchengeschichte zusammenführen. Darüber hinaus verbindet Rutgers traditionelle altertumswissenschaftliche Methoden mit soziologischen Modellen und neuen demographischen und archäometrischen Zugängen.

In „Making Myths" wendet sich Rutgers gegen die in der älteren Forschung vorherrschende Sicht des Judentums als einer nach innen gerichteten, isolierten ethnischen und religiösen Gemeinschaft, deren Bedeutung für die Geschichte der Spätantike unerheblich gewesen sei. Demgegenüber hebt er hervor, dass das Judentum mit nichtjüdischen Gruppen intensiv interagiert habe. Gleichzeitig argumentiert er aber auch gegen eine in neueren Publikationen des öfteren zu findende „optimistische" Sicht, die von einer insgesamt friedlichen Koexistenz von jüdischen und nichtjüdischen Gruppen ausgehe und damit die Komplexität des Verhaltens von spätantiken sozialen Gruppen untereinander ungebührlich vereinfache. Stattdessen betont

er: „Die spätantike Welt war kein friedlicher Ort; vielmehr war Gewalt ein integraler Bestandteil" (S. 5). Rutgers macht dafür in erster Linie die Prozesse der Identitätsbildung der verschiedenen sozialen Gruppen verantwortlich. In dieser Hinsicht sieht er die größten Schwierigkeiten bei den Christen in der Abgrenzung von den Juden.

Nun wird man dieses Prozesses v. a. in den Schriften der Kirchenväter ansichtig. Doch wie zuverlässig schreiben sie über die Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum? Im Unterschied zu einem Zweig der angelsächsischen Forschung ist Rutgers nicht der Meinung, es handle sich bei dem Judentum der Kirchenväter allein um ein literarisches Konstrukt, das wenig mit der Realität zu tun habe, sondern er unterstellt eine komplexe Wechselbeziehung von solchen Konstrukten und Bildern einerseits und der gesellschaftlichen Realität andererseits, wobei ihm als Prüfstein u. a. die Einbeziehung archäologischer Daten dient. M.a. W. hatte das Bild „des Juden", wie es in patristischer Literatur perhorresziert wurde (Rutgers spricht von dem „hermeneutischen Juden"), Konsequenzen für das konkrete Zusammenleben der beiden Gruppen.

Wie dieses Zusammenspiel von literarischer Imagination „des Juden" einerseits und dem Alltag im jüdisch-christlichen Zusammenleben andererseits ausgesehen haben könnte, wird von Rutgers in drei Kapiteln in unterschiedlicher Weise konkretisiert (wobei die ersten beiden Kapitel bereits andernorts erschienen sind): anhand (1) der Verehrung der Makkabäergräber in Antiochien, (2) der Bedeutung von Justinians Novelle 146 für die jüdisch-christlichen Beziehungen und (3) des Bildes von der Synagoge als Feindin in der patristischen Literatur, wobei dieser letzte Teil den Anspruch erhebt, über Einzelfallanalysen hinaus eine grundsätzliche Theorie des Verhältnisses von Juden und Christen in der Antike vorlegen zu wollen.

Diese sieht nun folgendermaßen aus: Rutgers veranschlagt den Druck, den das Christentum seit der Konstantinischen Wende auf das Judentum ausübte, viel höher als andere zeitgenössische Forscher. Er ist der Auffassung, dass sich das Christentum schon relativ früh (d. h. noch im 1. Jahrhundert) als eigene soziologische Gruppe vom Judentum abgespalten und dann einen internen Abgrenzungsdiskurs entwickelt habe, in dem der Gegner, das Judentum, nur noch fiktives Konstrukt gewesen sei (S. 118–120). Dies habe sich im 4. und 5. Jahrhundert, der eigentlichen Blütezeit des antiken Judentums, geändert: Neueste archäologische Erkenntnisse deuten auf einen erheblich zunehmenden Synagogenbau in dieser Zeit hin, der in Rutgers' Darstellung auch als Reaktion auf den verstärkten Druck von Seiten des erheblich angewachsenen Christentums zu erklären sei. Dadurch sei das „echte" Judentum mit seiner spezifischen Form des Monotheismus stärker sichtbar geworden, welches die Christen nun mit ihrem literarischen Konstrukt nicht mehr zur Deckung bringen vermochten. Im Gegenteil: Im Bemühen, ein „orthodoxes Christentum" durchzusetzen, hätten die christlichen Eliten nun einen schroffen Abgrenzungsdiskurs propagiert, der maßgeblich dazu beitrug, dass Christen nun bei jeder Gelegenheit Synagogen zerstörten oder in Kirchen umwidmeten (S. 82, 122–124, 129–131). Die antijüdische Rhetorik der Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts sei somit dafür verantwortlich zu machen, „dass sich die frühen christlichen Gemeinschaften in ihren Beziehungen zu den Juden aus passiven Zuhörern in aktive Hetzer (*active rabble-rouser*) verwandelt" hätten (S. 91).

Infolge dieser antijüdischen Hetze, die auf einer hermeneutisch willkürlichen Exegese der Bibel („associative-freestyle hermeneutics", S. 100) basierte, wurde der Begriff „Synagoge" nicht mehr mit realen Orten oder lebendigen Institutionen assoziiert, sondern abstrahiert auf das Judentum in seiner Gesamtheit angewandt, das unter dieser Bezeichnung zum „Erzfeind schlechthin" („quintessential nemesis", S. 104; „quintessential foe", S. 110) mutierte. Ja, die Väter unterzogen nach Rutgers' Auffassung ihre Gemeinden geradezu einer „neurolinguistischen Programmierung" und einer „Gehirnwäsche" (S. 107). Dies sei für das Christentum überlebenswichtig gewesen: „So wie es ohne das Judentum kein Christentum gegeben hätte, so ist auch die christliche Identität [the Christian self] unvorstellbar ohne die patristische Schöpfung des hermeneutischen Juden" (S. 130).

Rutgers ist dort am stärksten, wo er – wie im Falle der antiochenischen Makkabäergräber und der Novelle Justinians – konkrete Einzelfälle unter Herbeiziehung aller literarischen und nichtliterarischen Quellen *en détail* diskutiert. Das mag man zwar in mancher Hinsicht anders sehen, aber denkbar sind die von ihm skizzierten Szenarien in der westsyrischen Metropole oder am Hofe des byzantinischen Herrschers allemal.

An seiner Generalthese scheinen mir aber mehrere Dinge fragwürdig zu sein. Dabei geht es mir weniger um seine Auffassung, dass der Antijudaismus für die Ausbildung einer christlichen Identität unverzichtbar gewesen sei, auch nicht um seine Behauptung, dass alle monotheistischen Religionen gewalttätig seien (S. 130). Denn beide Ansichten, die ich nicht teile, sind für seine Grundthese nicht von entscheidender Bedeutung. Stattdessen bedür-

fen seine zentralen Argumente kritischer Rückfrage:

So ist erstens Rutgers' Meinung, dass sich das Christentum vor dem 4. Jahrhundert in einer „splendid isolation" vom Judentum entwickelt habe, angesichts zahlreicher Forschungsergebnisse über Kontinuitäten in Gottesdienst und Liturgie sowie fortdauernde Kontakte zum Judentum bei Kirchenvätern der ersten drei Jahrhunderte (z. B. Justin, Origenes) kaum zu halten.

Zweitens leuchtet mir nicht ein, dass der Aufschwung im Synagogenbau eine Reaktion auf verstärkten christlichen Druck gewesen sei. Man hätte doch eher das Gegenteil erwartet: dass sich nämlich die unterdrückte religiöse Minderheit in Ermangelung von Möglichkeiten zu wirksamem Gegendruck so „unsichtbar" wie möglich macht. Wäre Rutgers' These richtig, so hätte es ebenso einen Kirchbau im 3. Jahrhundert als Reaktion auf die Marginalisierung und Unterdrückung der Christen durch ihre pagane Umwelt geben müssen. Dies war aber augenscheinlich nicht der Fall: Die Christen blieben vielmehr „unauffällig". (Auch der derzeit zu beobachtende massive Bau von Moscheen in großen Teilen Europas ist nicht eine Folge der Unterdrückung, sondern im Gegenteil der Akzeptanz von Muslimen: Es werden nämlich nach langen Verfahren unter öffentlicher Beteiligung Baugenehmigungen erteilt.)

Drittens ist mir der von Rutgers behauptete Zusammenhang zwischen der Ausbildung einer christlichen Orthodoxie (die nicht genauer beschrieben wird), also einer *inner*christlichen (!) Identitätsbildung und der Verstärkung des *äußeren* Drucks auf das Judentum – trotz den häufigen, gleichwohl merkwürdig summarisch bleibenden Verweisen Rutgers' auf Ergebnisse aus der Sozialpsychologie (S. 125–128) – undurchsichtig geblieben. Warum sollte sich aus der voll entwickelten Trinitätslehre des späten 4. Jahrhunderts ein anderes Verhältnis des Christentums zum Judentum ergeben als aus dem dynamischen oder modalistischen Monarchianismus des 2./3. Jahrhunderts?

Schließlich hat gerade die jüngste patristische Forschung in aller wünschenswerten Differenzierung herausgearbeitet, dass (a) die Bibelexegese der Kirchenväter überwiegend durchaus nachvollziehbaren hermeneutischen Regeln folgt (die freilich je nach Exeget variieren und die uns heute auch nicht mehr plausibel sein mögen) und (b) dass auch die nicht zu bestreitende antijüdische Polemik in unterschiedliche historische Kontexte einzubetten ist und keineswegs über einen Kamm geschoren werden darf. Letzteres kann man schon bei Heinz Schreckenberg nachlesen.

So hat mich gerade das dritte Kapitel, das doch die zuvor gemachten Einzelbeobachtungen zu einer allgemeinen Theorie der jüdisch-christlichen Beziehungen bündelt und weiter entwickelt, am wenigsten überzeugt. Hier unterlaufen Rutgers nun auch seltsame Widersprüche, etwa wenn er zunächst angibt, Augustin habe in der *Enarratio* zu Psalm 81(82),1 als erster Kirchenvater den (durch den Psalmvers „Deus stetit in synagoga deorum" vorgegebenen) Begriff „Synagoge" auf alle Juden bzw. auf das „ganze Volk Israel" angewandt und der *ecclesia* gegenübergestellt (S. 86–88), dann aber S. 90 richtig bemerkt, der Gegensatz von Kirche und Synagoge finde sich bereits im 2. Jahrhundert (so auch ThWNT, Bd. VII, S. 838 mit Nachweisen aus Justin). Weiterhin beruht die Behauptung, Augustin würde an besagter Stelle die Juden mit Vieh vergleichen, auf einer m. E. missverständlichen Übersetzung der Passage in den „Nicene and Post-Nicene Fathers" (auf die Rutgers hier zurückgreift).

Schiefe Interpretationen wie diese begegnen in dem Kapitel leider auch sonst. So unterstellt Rutgers dem sehr differenziert argumentierenden Justin (dessen Wirken er nach Kleinasien verlegt) pauschal, er habe in Lea die „verstoßene Synagoge" und in der „geliebten Rachel" die „siegreiche frühchristliche Kirche" gesehen (S. 96). Wie passt dazu, wenn Justin an der von Rutgers angeführten Stelle in seinem Dialog mit Tryphon sagt: „Lea ist euer Volk und die Synagoge, Rachel dagegen ist unsere Kirche. Für diese [Plural!] dient Christus bis jetzt, und auch für die, welche beider Sklavinnen sind. [...] So sind sowohl die, welche von den Freien, als die, welche von den Sklavinnen dem Jakob geboren worden waren, sämtlich seine [sc. Christi] Söhne geworden und haben die gleichen Ehren erlangt" (134,3f).

Rutgers' Belesenheit und Vielseitigkeit in der Wahrnehmung sowohl der außerordentlich disparaten Quellen wie der nicht minder verzweigten Sekundärliteratur ist wirklich bewundernswert, und man würde mancher deutschsprachigen patristischen Studie eine derartige Offenheit in der Aufnahme von Erkenntnissen sowohl aus den Nachbardisziplinen als auch aus der Sozialwissenschaft wünschen. Aber seine Arbeit hat ihre Grenzen dort, wo der Bereich des eigentlich Religiösen beginnt. Dies gilt vor allem für die Geschichte des Kults oder des Gottesdiensts, es gilt aber auch für alle theologischen Fragen in einem engeren Sinn. So tritt er vehement dafür ein, dass der Zusammenhalt der christlichen „Minderheitsgruppe" in erster Linie soziologisch und nicht religiös zu erklären sei (vgl. etwa S. 119f). Dadurch bleibt unbeachtet, dass es in der Formierung des Christentums zur Groß-

kirche und in der diese begleitenden Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen auf beiden Seiten *auch* um die Frage der spezifischen Gottesbeziehung und des unterschiedlichen Gottesverständnisses sowie – vielleicht noch wichtiger – um die Frage der Weise des Heilszugangs ging. Grob gesprochen bleibt doch richtig: Jüdische Identitäten waren – in all ihrer Vielschichtigkeit – auf die alltägliche wie eschatologische Bedeutung von Tempel und Gesetz sowie auf die Messiaserwartung konzentriert, während die christlichen Gruppen ihr grundlegendes Selbstverständnis von Jesus Christus her bezogen (welches dann freilich in ganz unterschiedlicher Weise expliziert und gelebt werden konnte). Von all dem findet sich bei Rutgers wenig.

Dafür gibt es von anderem sehr viel. Und dies wird man von ihm dankbar lernen dürfen.

Bonn *Wolfram Kinzig*

Mittelalter

Balduinus Cantuarensis archiepiscopus: Liber de sectis hereticorum et orthodoxe fidei dogmata, hg. v. Jose Luis Narvaja, Münster: Aschendorff 2008 (Rarissima Mediaevalia 2), ISBN978-3-402-10423-1.

Ein *rarissimum*, wie vom Reihentitel versprochen, ist diese Edition in mehrerlei Hinsicht. So bedeutend auch der Autor des edierten Textes, der Zisterzienser Balduin von Forde, später Erzbischof von Canterbury, zu seiner Zeit war, so zählte dieser in einer einzigen Handschrift überlieferte Text dennoch bis vor kurzem nicht zu den bekannten Werken des gelehrten Zisterziensers.

Balduin von Exeter (um 1125–1190), wie er in England nach seinem Geburtsort oft bezeichnet wird, dritter Abt der Zisterzienserabtei Forde im englischen Dorset, später Bischof von Worcester und schließlich Erzbischof von Canterbury, ist als Theologe, geistlicher Schriftsteller und Kanonist ebenso wie in seiner Funktion als hoher geistlicher Würdenträger, als Legat Papst Lucius' III. wie durch seine herausragende Stellung am Hof Heinrichs II. und als Gefolgsmann Richards I. von England und sein Wirken in England und Übersee eine der facettenreichsten und interessantesten, wenn auch in seiner Zeit umstrittensten Gestalten des an faszinierenden Persönlichkeiten nicht eben armen 12. Jahrhunderts.

Er war hochgebildet, vielfältig interessiert und nicht konfliktscheu; als er 1190 vor Akkon starb, befand er sich wie so oft im Zentrum politischer Streitigkeiten, in denen er heftig Partei ergriffen hatte. Das Bild, das seine Zeitgenossen hatten, zeigt manche Facetten eines ambitionierten Gelehrten und engagierten Kirchenführers, der polemisierte und polarisierte. Für Gerald von Wales, der ihn als Kreuzzugsprediger begleitet hatte, war er ‚ein besserer Mönch als Abt, ein besserer Abt als Bischof, ein besserer Bischof als Erzbischof', und mit Blick auf die jahrelangen Auseinandersetzungen zwischen dem Erzbischof und dem Domkapitel, den Benediktinern von Christ Church Abbey, meinte der Benediktiner Gervasius von Canterbury gar, Balduin sei für die Christenheit ‚ein schlimmerer Feind als Saladin'.

Zu den nicht sehr zahlreichen Schriften des gelehrten Zisterziensers, zu denen bisher ausser seinem Hauptwerk *De sacramento altaris* vor allem Predigten und andere eher kürzere Werke zählen, tritt mit dieser Edition ein neuer, umfangreicher und in vieler Hinsicht aufsehenerregender und einzigartiger Text hinzu. Bisher nicht gänzlich unbekannt und auch nicht ununtersucht, ist das in Rede stehende Werk doch erst 2008 durch den nunmehrigen Editor als Werk Balduin von Fordes identifiziert worden.

Die vorliegende Edition selbst, die Patristiker und Byzantinisten ebenso interessieren wird wie Mediävisten, ist Höhepunkt und abschließendes Ergebnis, oder ein Teil desselben, einer in ihrer Gesamtheit über sechzigjährigen Spurensuche. Sie begann mit ersten Arbeiten des Byzantinisten Francis Dvornik in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts und führt über verschiedene Arbeiten anderer Gelehrter wie Charles Samaran in den 70er Jahren und Hermann Josef Sieben SJ, der zu diesem Text 1983 zuerst publizierte, bis zu den jüngsten Arbeiten desselben und des Editors und schließlich der vorgelegten Edition. Um den Text und damit auch die vorgelegte Edition würdigen zu können, ist in der Tat mindestens ein rascher, besser aber gründlicher Durchgang durch diese Forschungsgeschichte in den

verschiedenen Publikationen ihrer Protagonisten vonnöten; allein durch die Einleitung des edierten Textes erschließt sie sich leider noch nicht.

Der dieser Edition zu Grunde liegende Text wird einzig in einer datierten Handschrift der Bibliothèque Nationale de France in Paris überliefert, ms. lat. 12264, die im Jahr 1489 im Auftrag des Bischofs von Lisieux, Thomas Basin, von 1477 bis 1491 im Exil in Utrecht, angefertigt wurde. Die Datierung des Textes auf das späte 12. Jahrhundert, genauer zwischen 1170 und 1180, wurde zwischen 1983 und 2010 von H. J. Sieben SJ in mehreren Aufsätzen immer weiter präzisiert, der Verfasser oder vielmehr Kompilator des Textes als monastischer Theologe des 12. Jahrhunderts charakterisiert, während die Zuschreibung des Textes zu Balduin von Forde und die theologische Einordnung des Textes in sein literarisches Genre vom Editor in zwei ebenfalls 2008, allerdings in Buenos Aires erschienenen (und in Europa selten erhältlichen) Zeitschriften detailliert untersucht und dargelegt wurden.

Denn es handelt sich bei dem hier edierten Text weniger um ein eigenständiges und originelles literarisches Werk, sondern vielmehr um eine gelehrte Kompilation, die aus drei mehr oder weniger zusammenhängenden Teilen besteht. Im ersten Teil des Textes, überschrieben mit *Distinctio de haeresibus*, werden die verschiedenen Häresien beschrieben. Dabei benutzt der Autor als Quellen vor allem des Irenäus von Lyon *Adversus haereses* (ergänzt durch die Kirchengeschichte Eusebs/Rufins und Cassiodors *Historia tripartita*) und ist damit ein ebenso seltenes wie aufschlussreiches Beispiel für die vieldiskutierte und umstrittene Benutzung und Bekanntheit des Kirchenvaters Irenäus im 12. Jahrhundert. Gleichzeitig bietet dieser Teil durch die Bezugnahme auf zur Zeit der Abfassung aktuelle Häresien die genauesten Hinweise für die Datierung des gesamten Werkes. Der zweite und Hauptteil beschreibt und kommentiert auf reicher, hier gut erschlossener Quellenbasis 22 altkirchliche Konzilien, während der dritte Zusammenstellungen aus Papstbriefen enthält, die sich mit den Sekten der Häretiker befassen.

Wie groß der Kreis der Interessenten an dieser Edition ist, wird hier deutlich. Durch ihre Thematik, ihre Quellen und Entstehungszeit ist sie für Patristiker und Byzantinisten ebenso interessant wie Mediävisten. Den Editor stellt eine Edition, die nach nur einer Handschrift herzustellen ist, vor bekannte und vorstellbare Probleme. Soweit eine Ausgabe, ohne die Manuskriptvorlage mehr als nur aus Beschreibungen und den im Text beigegebenen Abbildungen zu kennen (und kollationieren zu können), überhaupt angemessen beurteilt werden kann, erscheint die Edition des Textes, die 305 Druckseiten umfaßt, als überaus beeindruckend. Zu fragen wäre allenfalls, warum Abweichungen von auszugsweise durch H. J. Sieben edierten Texten mit einem je eigenen Siglum im Apparat verzeichnet werden, zumal der Editor im Vorwort darauf hinweist, dass diese Teileditionen anderen erkenntnisleitenden Interessen dienten und nicht in erster Linie eine kritische Textausgabe bieten wollten. Der Erkenntnisgewinn dieser Lesarten ist fraglich, vor allem, da es sich in der Regel um orthographische Abweichungen, zumeist von Eigennamen, handelt, und nur in seltenen Fällen um inhaltliche Varianten, die der gegenwärtige Editor anders liest als sein Vorgänger. Ähnlich steht es mit dem Bemühen, in jedem Fall die Nähe zur Handschrift zu bewahren, bis in die Schreibweise hinein: da es sich, wie der Editor schlüssig nachweist, um das Werk eines englischen Zisterziensers des 12. Jahrhunderts handelt, sind die orthographischen Eigenarten einer kontinentalen Handschrift des späten 15. Jahrhunderts, die er in der Einleitung ausführlich beschreibt, kein besonderer Erkenntnisgewinn; irritierend ist zudem, warum angesichts so großer orthographischer Treue im Abkürzungsverzeichnis zwar ‚Irenaeus' in der Bibliographie, im Index ebenfalls ‚Irenaeus', im Apparat jedoch regelmäßig ‚Ireneus' steht.

Die Einleitung umfasst lediglich 13 Seiten. Allerdings verspricht der Autor im Vorwort, der Edition des Textes eine eingehende Untersuchung als nächste Arbeit folgen zu lassen. Doch man wünschte sich sehr, er hätte dies bereits in der Einleitung geschehen lassen. Sie enthält außer einer halbseitigen Vorstellung des Textes eine Beschreibung der Handschrift und ihres Inhalts zwei Seiten der Erläuterung über die Gründe der Zuschreibung des Textes zu Balduin von Forde und geht danach auf die Quellen des Werkes, die Notizen Thomas Basins, des Auftraggebers der Handschrift, auf die früheren Teileditionen des Textes durch H. J. Sieben, die Orthographie des Handschrift und die vorliegende Edition (als *ratio editionis*) ein. Am Ende schließt eine Bibliographie sowie eine Reihe von Indices den Band ab.

Über Balduin von Forde erzählt die Einleitung nichts, sie enthält nicht einmal seine Lebensdaten. Über die Gründe der Zuschreibung des Werkes an ihn kann sich der Leser in einem gleichzeitig erschienenen Aufsatz des Editors informieren, der ebenso wie ein zweiter, hier nicht genannter Aufsatz desselben, der sich mit seiner theologischen Einordnung befasst, 2008 in Buenos Aires erschien (und in Europa nur mit Mühe erhältlich ist). Um die

nicht unspannende Forschungsgeschichte des Textes kennenzulernen wie auch ihn innerhalb seines literarischen Genres einzuordnen, kurz um ihn in seiner ganzen, vielfältigen Bedeutung überhaupt erfassen zu können, ist die Lektüre mehrerer Aufsätze H. J. Siebens unabdingbar, der sich mit ihm an verschiedenen Orten befasst hat; diese sind in der Edition glücklicherweise zumeist genannt und leicht zugänglich. Es hätte die Einleitung nicht in unziemlicher Weise verlängert, doch die Edition als solche unermesslich bereichert, hätte der Editor Forschungsstand und -geschichte zumindest kurz skizziert, über die Zuschreibung des Textes zu seinem Verfasser nicht nur vor allem auf den gleichzeitig erschienenen Aufsatz verwiesen (in dem diese Herleitung sehr schlüssig dargelegt wird), und schließlich und vor allem Balduin von Forde als Autor vorgestellt, den Text in das Gesamtwerk Balduins eingeordnet, die Datierungsfrage erörtert und nicht zuletzt auch seinem Inhalt und der Gattung, der er zuzurechnen ist, einige weitere Worte gegönnt. Die Edition wäre dadurch nicht viel länger, ihr Wert und ihre Benutzbarkeit jedoch erheblich gesteigert geworden. Man darf gespannt sein, wie der Editor sein im Vorwort gegebenes Versprechen einer eingehenderen Untersuchung und theologischen Einordnung des Textes einlösen wird. Die Erwartungen, die diese Edition und seine bisherigen Aufsätze hierzu hegen lassen, sind hoch.

Berlin *Julia Eva Wannenmacher*

Mirko Breitenstein: Das Noviziat im hohen Mittelalter. Zur Organisation des Eintritts bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern (Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen Band 38), Berlin: LIT-Verlag 2008, 697 Seiten, ISBN 978-3-8258-1259-1

Es ist das Verdienst dieser 2007 in Dresden bei Gert Melville abgeschlossenen und für den Druck leicht überarbeiteten Dissertation, das im Titel formulierte Untersuchungsfeld auf der breiten Basis normativer, hagiographischer und historiographischer Quellen sowie unter Einbeziehung der Exempelliteratur bearbeitet zu haben. Dazu kommt der Vergleich der Gemeinschaften von Cluniazensern und Zisterziensern, die der Regula Benedicti folgten, und dem Franziskanerorden, dessen Lebensweise die Orientierung an ganz anderen Leitlinien erforderte, und zwar jeweils über mehrere Etappen der Ordensentwicklungen und damit über den längeren Zeitraum mehrerer Jahrhunderte bis ins späte Mittelalter.

Das Noviziat wird dabei aus Sicht der religiösen Gemeinschaften in der Doppelperspektive von Auswahl und Aufnahme geeigneter Kandidaten einerseits und den Instrumentarien und Regelungen zur Integration neuer Mitglieder andererseits betrachtet. Dabei akzeptiert B. die von Ordensseite her postulierte Notwendigkeit der Freiwilligkeit der Entscheidung zur vita religiosa und schließt bewusst Oblation oder Formen der zwangsweisen Verbringung in ein Kloster für seine Untersuchungen aus.

Um der Quellenmenge Herr zu werden, untersucht B. gleichbleibend über die gesetzten Zeiträume als auch für die drei unterschiedlichen Gemeinschaften vier Aspekte: die Aufnahme in die Gemeinschaft, Struktur und Inhalt der Probezeit, Profess und Weihe, Status und funktionelle Integration. Akribisch nennt und deutet er die Belegstellen in seinen Quellen, immer auf der Suche nach Konkretisierungen. Nach 600 Seiten ist das Ergebnis dann allerdings eher ernüchternd: Wie die Einübung der vita religiosa, auch im Sinne einer inneren Akzeptanz dieser Lebensform, sowie den Kenntnissen ihrer formalen Abläufe als Ziel des Noviziats vonstatten ging, bleibt letztlich wenig greifbar. Einzelne Stationen in dem Integrationsprozess (z. B. Aufnahme und Profess) können zwar benannt, ihre Symbolik (z. B. der Kleiderwechsel) erfasst und ihre Bedeutung für die wachsende Integration in die Gemeinschaft erkannt werden – was aber wenig Neues bietet. Doch wie die Magister die Aspiranten begleiteten, ob Nachahmung oder allmähliche Hinführung durch systematisches Einüben das Grundprinzip für die Vermittlung des zu erlernenden Handlungswissens war oder welche Texte man den Novizen an die Hand gab, damit sie die von ihnen geforderte Integration in die Klostergemeinschaft leisten konnten, bleibt eher vage. Fast enttäuscht stellt B. fest, dass es „erstaunen (muss), wie wenig Aufmerksamkeit dem Problemkomplex der Integration des Nachwuchses von den Gemeinschaften im Rahmen ihrer Rechtssatzung gewidmet wurde" (S. 613). Dabei ist jedoch, allerdings wenig überraschend, auch zu konstatieren, dass Cluniazenser und Zisterzienser ihre Novizen, wenn auch graduell verschieden (z. B. mit Blick auf das Erlernen der klösterlichen Zeichensprache), in die Praxis des klösterlichen Tages- und Jahresablaufes einwiesen, während Franziskaner sie deutlich stärker auf die Aufgaben von Predigt und Seelsorge vorbereiteten. B. zieht daraus den Schluss, dass, ordensunabhängig, die (freiwilligen) Novizen, trotz einiger Normierung bei der Aufnahme und während des Professritus, letztlich „für den Erfolg ihres Noviziats, d. h. für ihr Vorwärtskommen auf dem *iter religiosum*, selbst verantwortlich waren" (S. 615).

Die Freiwilligkeit der Entscheidung zur vita religiosa wird hierbei indirekt gleichgesetzt mit einer religiösen Sinnsuche – übrigens ausschließlich für männliche Aspiranten, trotz einer mehrfachen Erwähnung von Forschungsarbeiten zu Frauenklöstern. Diese Suche nach dem Sinn klösterlichen Lebens ist aber die Voraussetzung, unter der dieser Schluss nur stimmen kann. Dezidiert blendet B. dabei andere Gründe aus, die zum Eintritt in ein Kloster bewegen konnten: z. B. soziale Faktoren wie familiäre Traditionen, wobei der Eintritt eines Familienmitglieds in ein Kloster seiner Familie die Aufrechterhaltung der memoria sicherte, oder Stiftungen von und für Klöster, die eine Art geistlicher Stützpunkt adeliger Familien sein konnten, oder das Wissen, als Angehöriger des geistlichen Standes innerhalb der Ständegesellschaft einen ersten Platz einzunehmen. Ob und, wenn ja, wie sich diese Gründe für den freiwilligen Entscheid für die vita religiosa doch noch präziser in den Quellen fassen lassen könnten, bleibt allerdings in der Tat ein noch offenes Forschungsfeld.

Osnabrück *Gudrun Gleba*

Abigail Firey: A Contrite Heart. Prosecution and Redemption in the Carolingian Empire, Leiden: Brill 2009 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 145), 293 S., Geb., ISBN 978-90-04-17815-1

Die an der Universität von Kentucky lehrende Autorin ist schon mit einigen Arbeiten zu rechtsgeschichtlichen Fragen in der Karolingerzeit hervorgetreten. In dieser umfassenden, Mediävisten wie Rechtshistoriker gleichermaßen ansprechenden gediegenen Studie untersucht sie die Interaktionen zwischen Religion und Recht und fragt spezieller nach dem von der Forschung bislang relativ wenig beachteten Verhältnis von Öffentlichem und Privatem in diesem Zusammenhang. Ausgangspunkt ist die Einsicht, dass die Transformation des westlichen Rechts in die karolingische Epoche in starker Weise bestimmt ist „from the importation of biblical foundations for law, and from a particular mode of reading sacred scriptures", wobei jedoch nicht zu unterschätzen ist „the influence of popular beliefs that comprise the tacit, usually unwritten law that is the deep foundation upon which statutory law must rest if it is to stand" (4). Das führt zu der Frage, welchen Raum individuelle religiöse Erfahrung in einer normierten Gesellschaft haben konnte. Der Titel des Buches weist auf eine fundamentale Entscheidung: „Under religious influence, Carolingian law became oriented in part around the welfare of the accused, who not only gained rights of individual protection during prosecution but whose punition was conceived as therapeutic" (6). Das Programm ihres Buches beschreibt Firey präzise: "This work considers textual evidence from the Carolingian era for some prevailing patterns of expression that signal the activities of a juridically – even jurisprudentically – minded community, excavates some of that community's system of readings and metaphors, traces some of the movement of juridical language into a larger cultural discourse as well as some of the flow of religious discourse into legal texts, and indicates the continuation of some of those synthesised traditions, in however attenuated a form, into later ages" (7). Eine zentrale Schwierigkeit bei diesem Vorhaben ist natürlich neben der konkreten Abgrenzung von Öffentlichem und Privatem das Verständnis von offizieller und laienhafter Frömmigkeit. Hier wären zu Anfang eingehende Begriffsdefinitionen hilfreich gewesen, auch zur Klärung der Frage, wieweit Distinktionen in einer Epoche weitgehender Identität von Kirche und ‚Staat' überhaupt möglich sind.

Das in ständigem Gespräch mit den Quellen (in den Anmerkungen im Original, im Fließtext in Übersetzung) verfasste Buch ist in fünf Kapitel gegliedert. Das erste behandelt unter dem Titel „The Protection of Privacy: Secrets and Silence" vor allem den bekannten Ehestreit des Frankenkönigs Lothar II. um die Auflösung seiner Ehe mit Theutberga (9–60). Kap. 2 „The Public Welfare: Pollution and Purgation" beschäftigt sich mit den Gefahren, die von dem Fehlverhalten Einzelner für die Wohlfahrt der Gesellschaft entstehen können (61–110). Hierzu werden im Anhang einige Bußordnungen zu Speisevorschriften aus der Sammlung von Wasserschleben (zuerst 1851) zweisprachig abgedruckt (235–246), die Probleme wie blutdurstige Hühner, mörderische Bienen und Mäuse im Suppentopf erörtern.

Das ausführliche dritte Kapitel diskutiert „Authority and Piety" anhand zwei interessanter Fallstudien, nämlich der Auseinandersetzung von Bonifatius mit den der Häresie angeklagten Priestern Aldebert und Clemens sowie der von Agobard mit der Lyoner Judengemeinde (111–158). Hier geht es um den Versuch der Erfassung von Laienfrömmigkeit und den offiziellen Umgang damit, was zugleich die Frage nach der Autorität der Bischöfe im karolingischen Reich evoziert. Für Bonifatius stand das öffentliche Wohl auf dem Spiel, wenn falsche Priester als Vorläufer des Antichrists die Gläubigen vom rechten Wege abzubringen drohten. Freilich definierte Bonifatius, was als orthodox und was als häretisch zu gelten hatte, wobei er sich durchaus um die

Absicherung seiner Meinung durch autoritative Texte bemühte. Firey beschreibt eingehend die ‚Verfehlungen' Aldeberts, die allerdings nur aus den Anklageschriften bekannt sind. Stärker müsste deshalb die problematische Evidenz dieser Quellen betont werden, denn es könnte sich durchaus auch um Verhaltensweisen handeln, die die Bischöfe bei Häretikern erwarteten, ohne zu wissen, ob diese sich tatsächlich so verhielten. Die Autorin betont, „that there was a degree of division between members of the upper echelons of the clergy trained in particular techniques of textual interpretation and a body of seemingly popular priests ministering more or less informally among the laity" (141). Dadurch entstanden Probleme in der Einschätzung von Fehlentwicklungen. Sozusagen gelehrte Häresien waren für die Bischöfe leichter als solche zu identifizieren. Aber: „Popular tales constituted a sort of guerilla exegesis, for which the intellectual refutations of the educated elite were ill suited" (156). Das alles verkompliziert die Sache, macht sie aber für die Analyse der religiösen Landschaft höchst interessant. Zu Recht betont die Autorin, dass Bonifatius trotz seines rigorosen und aggressiven Vorgehens gegen die vorgeblich falschen Priester wenig Möglichkeiten zum Kampf gegen sie hatte. Um Verurteilungen durchsetzen zu können, bedurfte es des Einsatzes von Papst und Herrscher gleichermaßen, denn alleine konnte selbst ein Bonifatius der Abweichler nicht Herr werden. Trotz mancher Synodalentscheidungen war die Autorität der Bischöfe im 8. Jahrhundert nur mit Hilfe der Frankenkönige durchsetzbar. So ist, was noch deutlicher dargestellt werden könnte, neben der Frage nach der Laienfrömmigkeit der Aldebert-Fall repräsentativ für die damaligen Machtverhältnisse. Nicht vorrangig für das Thema des Buches, dennoch wichtig ist die Frage, warum Bonifatius die beiden Priester so unerbittlich verfolgte. Entscheidend dafür ist seine Einschätzung von deren Verhalten als Sakrileg, wodurch er sein gesamtes Reformvorhaben im Frankenreich als gefährdet ansah. Der Rechtsbegriff ‚Sakrileg' freilich ist von zentraler Bedeutung für Fireys Thema, was ihr entgangen zu sein scheint. Jedenfalls taucht er im Register nicht auf. Als nachteilig wirkt sich aus, dass sie das bedeutende Buch *Bonifatius und das Sakrileg. Zur politischen Dimension eines Rechtsbegriffs* von Michael Glatthaar (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 17, Frankfurt 2004) nicht berücksichtigt hat.

Kapitel 4 „Empire and Education" zeigt anhand der Vita Liutberga und diverser Synodaltexte den Zusammenhang von sich entfaltender kirchlicher und herrscherlicher Macht und dem Bemühen um geistliche Erziehung des Volkes (159–208). Das letzte Kapitel „Contestation, Co-operation, Coercion, and Resistance" fragt nach Widerständen gegen Strafen (209–234) und kommt zu dem überraschenden Ergebnis: „Penance could satisfy the desire to be right, whole, well, and innocent. The success of pentitential traditions in the West [...] was not simply the effect of directives from court and clergy but was part of a symbiosis that required and seemingly obtained popular participation" (232f.). Eine Zusammenfassung fehlt leider.

Neben mehreren Registern (Orte, Personen, Sachen, Bibelstellen) findet sich eine überaus umfangreiche Bibliographie von geschätzt über 600 Titeln (247–276). Hervorzuheben ist die bei Arbeiten aus dem angelsächsischen Sprachraum durchaus nicht selbstverständliche Benutzung deutschsprachiger Literatur, wenn auch die Zitierung nicht immer zuverlässig gelingt (115 Anm. 8 und 276 zu Zeddies).

Insgesamt gesehen ist das Buch von Abigail Firey eine weithin überzeugende Analyse, die zum Verständnis des karolingischen Reiches beiträgt.

Paderborn *Lutz E. v. Padberg*

Thomas Frank, Michael Matheus, Sabine Reichert (Hg.): *Wege zum Heil.* Pilger und heilige Orte an Mosel und Rhein. Bd. 67, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2009, 317 S., ISBN 978-3-515-09165-7.

Der Band dokumentiert eine im Juli 2007 vom Geschichtlichen Institut für Landeskunde an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz in Zusammenarbeit mit dem Historischen Institut in Rom durchgeführte Tagung zur Thematik des Pilgerns im Großraum Mosel-Rhein. Der Schwerpunkt der insgesamt zehn, in der Schriftfassung teilweise bedeutend erweiterten Beiträge liegt im Raum des alten Erzbistums Trier. Die Referate werden ergänzt durch einen Aufsatz von Sabine Reichert über die hochmittelalterliche Ludgerusverehrung in Münster (181–197), die trotz ihrer schwachen Dynamik bedeutsam wurde für die Ausbildung der bischöflichen Territorialherrschaft und Stadtwerdung Münsters.

Die Annäherungen an das Tagungsthema erfolgen interdisziplinär aus raumgeschichtlicher Perspektive. Der mit Abstand umfangreichste Beitrag von Bernhard Schneider, Ordinarius für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit in Trier und kompetenter Kenner der Trierer Bistumsgeschichte, versucht, die dichte und vielgestaltige Wallfahrtslandschaft des alten Erzbistums Trier während der frühen Neuzeit in den Blick zu

bekommen (19–80). Viele Quellen sind noch unerschlossen (Verf. wertet erstmals die Visitationsakten und Generalvikariatsprotokolle für zwei Dekanate im Trierer Kernraum aus); es fehlt oft noch an Einzeluntersuchungen zu bestimmten „heiligen Orten", sodass die Zeit für „eine abschließende Bilanz" noch nicht reif ist (80). Karten dokumentieren Kulträume; Tabellen und Graphiken veranschaulichen Schwerpunkte und Entwicklungen. Sie können freilich die oft sehr komplexen Sachverhalte nur bedingt erfassen. Das Phänomen der „Buß- und Strafwallfahrt" etwa wäre wohl noch deutlicher in seiner Verbindung zu den im Erzbistum Trier lange fortlebenden Formen der öffentlichen Kirchenbuße zu sehen (vgl. A. Heinz, Liturgie und Frömmigkeit, Trier 2008, 69–95). Das Institut der Bannfahrten und Pflichtprozessionen (Trier-Dom und St. Maximin, Echternach, Prüm und andere Ersatzziele), das N. Kyll in seinem Eigencharakter herausgearbeitet hat, lässt sich, wie Verf. selbst einräumt (60), nur „in uneigentlichem Sinn" unter dem Begriff „Wallfahrt" einordnen. Das gilt auch für die „Hagelprozessionen" (62f.), die als gewohnheitsrechtlich verankerte, kollektive Verpflichtung empfunden wurden. Bei der zu bewältigenden Materialfülle war die Beschränkung auf „Fallstudien" sinnvoll. Thematisiert werden der enge Zusammenhang zwischen Bruderschafts- und Wallfahrtswesen am Beispiel der Matthiasverehrung (63–67), die von den Jesuiten initiierte Wallfahrt zur „Trösterin der Betrübten" in Luxemburg (68–70), das durch seine „Mirakel" anziehende Marienheiligtum von (Eberhards-)Klausen (70–75) sowie der im 18. Jh. wegen der exorzistischen Praktiken des dortigen Wallfahrtspfarrers aufblühende „Gnadenort" Auw an der Kyll (75–79).

Die materialreiche Studie erfährt eine wertvolle Ergänzung durch den vollständigen Katalog der bis heute bekannt gewordenen Pilgerzeichen aus der Diözese Trier (bis einschließlich 16. Jh). Hartmut Kühne und Jörg Poettgen stellen in Wort und Bild die unscheinbaren, bisher zu wenig beachteten Devotionalien kenntnisreich vor (135–180). Die meisten lassen sich der Abtei St. Matthias zuordnen. Die Begleitfigur des Apostels auf den Zeichen des Typs C und D (151f., 154f) dürfte Eucharius sein, Triers Gründerbischof und ursprünglich namengebender Patron des Klosters, das sein Grab hütet (Kirchenmodell); die Reliquien von Maternus wurden nämlich schon 1037 in den Dom transferiert. Die zusammen mit Helena und dem Heiligen Rock abgebildete Bischofsgestalt könnte dagegen durchaus Maternus sein, der in dieser Kombination als zweiter Dompatron erscheint. Zur Heilig-Rock-Wallfahrt 1655 erschien in Köln ein großformatiger Kupferstich, der die wichtigsten in Trier gezeigten Reliquien vorstellt. Wolfgang Schmid kommentiert das Blatt im Kontext vergleichbarer Stiche von Gerhard Altzenbach (81–96). Ein „heiliger Ort" am Mittelrhein war die Grabstätte des „seligen Werner von Oberwesel", das angebliche Opfer eines jüdischen Ritualmordes. Sein Gedenktag wurde 1963 aus dem Trierer Diözesankalender entfernt. Der beste Kenner der legendären Werner-Tradition, Thomas Wetzstein, zeigt in seiner fundierten Untersuchung (97–134), dass trotz der vergeblichen Kanonisationsbemühungen des Landesherrn, Pfalzgraf Ludwig III. (1426) die Verehrung des angeblichen „Märtyrers" im 15. Jahrhundert mächtig aufblühte; die Wernerkapelle etablierte sich als regionaler Kultort „fest und dauerhaft in der mittelrheinischen Sakrallandschaft" (124).

Nicht weit entfernt von der alten Trierer Bistumsgrenze, die bis hinter Gießen reichte, liegt Marburg. Matthias Müller interpretiert die Baugeschichte und Ausstattung der dortigen Elisabethkirche in ihrem wohlabgestimmten Zusammenklang von Mariendevotion (des Deutschen Ordens) und junger Elisabeth-Verehrung (199–227). Der Grundstein wurde bezeichnenderweise an Mariä Himmelfahrt 1235 (Jahr der Heiligsprechung Elisabeths) gelegt. Mit der Infrastruktur des Pilgerns befassen sich Michael Pauly, der Pilgerherbergen im Einzugsbereich von Maas, Mosel und Rhein in den Blick nimmt (229–239), und Peter Rückert, der interessante Einblicke in den spätmittelalterlichen Pilgerverkehr am Oberrhein vermittelt (241–258). Die drei letzten Beiträge führen in die Pilgerlandschaft südlich der Alpen. Gritje Hartmann berichtet über die Fernwallfahrt eines Mailänder Kanonikers und eines Baseler Theologieprofessors ins Heilige Land gegen Ende des 15. Jh.s (259–276). Die Studie von Maria Pia Alberzoni über norditalienische Pilgerhospize reizt zum Vergleich mit dem Hospizwesen diesseits der Alpen (277–296). Mario Marrocchi informiert über Pilger, heilige Ort und Pilgerwege in der mittelalterlichen Toskana (Schwerpunkt: Monte Amiata) unter Berücksichtigung der Datenbank des Santuari-Projekts (297–314). Zu kurz kommt nicht nur der Komplex „Pilgern und Ablass" (13), sondern generell die liturgische Komponente (Pilgersegen, Pilgergebete, Pilgergottesdienste am Zielort). Auch die Liturgiewissenschaft hat im kulturhistorischen Diskurs ein Wort mitzureden. Der empfehlenswerte Sammelband stellt abschließend die Autorinnen und Autoren vor (315–317); Register fehlen.

Trier *Andreas Heinz*

Christoph Kann (Hg.): Isti moderni. Erneuerungskonzepte und Erneuerungskonflikte in Mittelalter und Renaissance (Studia humaniora 43), Düsseldorf: Droste 2009, 340 S., ISBN 978-3-7700-0853-7.

Der vorliegende Sammelband setzt sich das Ziel, den im Wesentlichen durch E. Gössmann und A. Zimmermann bereits 1974 erreichten Forschungsstand zur Frage nach dem Umgang mit Neuheit und Modernität im Mittelalter und der Renaissance durch weitere Beiträge zu verbreitern und zu vertiefen, nicht aber zu überbieten (S. 14). Diese relativ bescheidene Zielsetzung erklärt sich u. a. aus dem notwendigerweise recht disparaten Charakter, den die Ergebnisse einer Ringvorlesung am Düsseldorfer „Forschungsinstitut für Mittelalter und Renaissance" im WS 2005/06 aufweisen, selbst wenn diese Ergebnisse – wie im vorliegenden Fall – um einige weitere Publikationen ergänzt werden. Andererseits ermöglicht es eine Ringvorlesung, gerade weil sie nicht unter dem Diktat der Vollständigkeit steht, exemplarisch zu zeigen, wie das zu behandelnde Thema aus der Sicht verschiedener Disziplinen angegangen werden kann, und legt so die Vielzahl an Zugängen offen, die der gegenwärtigen Mediävistik zur Verfügung steht.

Das gelingt im vorliegenden Band insgesamt auf eindrucksvolle Weise, und zwar gerade deswegen, weil die Beiträge aus den jeweiligen Disziplinen meist ein recht breites Thema unter dem Gesichtspunkt der Frage nach der Generierung und Bewertung von Neuem angehen. Das gilt insbesondere für die Beiträge von Johannes Laudage zur karolingischen Renaissance, von Barbara Haupt zur Rolle von Festen für ein neues Selbstverständnis des Adels, von Rudolf Hiestand zur Magna Carta (und zur Goldenen Bulle), von Christoph Kann zu *auctoritas* und *ratio* sowie der Stellung des Mittelalters in der Philosophiegeschichte, von Marten Hoenen zum Konflikt zwischen antiqui und moderni im 14. und 15. Jahrhundert sowie von Jürgen Wiener zum Zusammenhang von Kunstverständnis und Bezahlung um 1300. Diese Beiträge sind für einen recht breiten Leserkreis insofern von Interesse, als sie den Forschungsstand zu ihrem Thema vertiefend aufgreifen und damit zugänglich machen. Nicht weniger kundig, aber thematisch stärker fokussiert arbeiten Mechthild Dreyer zur Boethius-Rezeption des 12. Jahrhunderts und Isabelle Mandrella zum Neuheitskonzept bei Cusanus, während Hans Heckers Studie zu einem Modernisierungskonflikt in der russischen Kirchengeschichte, Vittoria Borsòs Überlegungen zur Innovation in der spanischen Renaissance (u. a. zu Cervantes) und Willi Jungs Artikel zu Balzacs Mittelalterbild eher Randphänomene der mediävistischen Entwicklung abdecken. Keiner dieser Artikel ist ohne Relevanz, keiner ist langweilig, und man kann den vorliegenden Band schon insofern als Bereicherung der Forschung ansehen, als er zahlreiche neue Perspektiven vermittelt. Aus Raumgründen möchte ich mich hier aber darauf beschränken, auf eben hervorgehobenen Artikel einzugehen.

Johannes Laudage setzt sich mit der Frage auseinander, inwieweit man den Begriff „Renaissance" auf das karolingische Bemühen um Bildung anwenden kann. Nach einer differenzierten Würdigung der schwierigen Quellenlage kommt er dazu, diesem Begriff ein gewisses Recht einzuräumen, insofern die von kleinen Zirkeln initiierte Bildungsreform durchaus eine gewisse Breitenwirkung erreichte, die zwar nicht zur Herausarbeitung einer autonomen Persönlichkeit, doch zu einer Würdigung des Menschen im Diesseits anrege. Ein gelehrter und kluger Beitrag, der die schwierige Frage nach Begriffen und Etiketten souverän durchspielt.

Barbara Haupt beschäftigt sich mit dem Zusammenhang von höfischer Kultur, ihrer literarischen Darstellung und einem neuen Selbstverständnis bzw. dem Bewusstsein davon. Sie zeigt an mehreren literarischen Beispielen, wie die säkulare Prachtentfaltung bestimmter Höfe und die damit zusammenhängende Minnekultur zur Erkenntnis des Eigenwerts säkularer gesellschaftlicher Züge beitrugen, die z. T. auf theologische Kritik stießen. Dies sind eindrucksvolle Überlegungen zum Verhältnis von Literatur und gesellschaftlicher Wahrnehmung.

Rudolf Hiestand vergleicht in dem vielleicht spannendsten Beitrag des Bandes die historischen Umstände und die gesellschaftliche Wirkung von Magna Carta und Goldener Bulle. Insbesondere die Ausführungen zur Magna Carta sind von großem Interesse, führt Hiestand doch deren dauernde Wirkung auf ihre gesellschaftliche Verwurzelung und ihre mehrmalige aktualisierende Umgestaltung zurück. Insbesondere zeigt er, dass allein schon die Forderung der angelsächsischen Barone nach Verbriefung ihrer traditionellen Rechte als Neuerung gelten muss, die insbesondere durch die Promulgierung der Schriftlichkeit durch im römischen Recht geschulte Berater des Königs provoziert wurde: Erstmals wurden in der Magna Carta traditionelle Freiheitsrechte des Adels verbrieft – und damit der Schutz der Persönlichkeit als Rechtsgut in der europäischen Jurisprudenz verankert. Diese Überlegungen weisen vermutlich stärker als alle anderen Aspekte des Bandes auf die Neuerung hin, die eine humanistisch orien-

tierte europäische Kultur im Mittelalter erfahren hat, und sollten vor diesem Hintergrund Anregung zu weiterer Forschung geben, insbesondere auch hinsichtlich ihrer Verbindung mit philosophischer Begrifflichkeit.

Jürgen Wiener zeigt, wie sich im 13. Jahrhundert zunehmend eine Differenzierung der Bezahlung von Künstlern bzw. Baumeistern herausbildete, welche „die Grundlage für die bis heute anhaltende Kluft zwischen dem Superstar und dem sprichwörtlich armen Künstler" darstellte (S. 178f.). Sein Beitrag ist aber auch insofern interessant, als er zeigt, wie bereits im Mittelalter große Bauprojekte zugleich Konjunkturprojekte für die regionale und städtische Wirtschaft darstellten.

Christoph Kann wendet sich gegen die noch immer erschreckend weit verbreitete Ignoranz gegenüber dem Mittelalter als philosophisch prägender Epoche, die von noch immer gelesenen Autoren wie Hans Albert und Whitehead genährt wird. Demgegenüber verweist er völlig zu Recht auf die große Rationalisierung der mittelalterlichen Wissenschaft, aber auch auf den großen Schatz an Ideen, der den mittelalterlichen Autoren in Form diversester und wechselnder Autoritäten zur Verfügung stand. Damit wird nichts grundlegend Neues gesagt, doch das Bekannte in einer Deutlichkeit ausgesprochen, der man gerade viele nichtmediävistische Leser wünscht.

Marten Hoenen zeigt einerseits, wie sehr die Universitäten des 15. Jahrhunderts mental und wissenschaftsgeschichtlich von dem Gegensatz zwischen *antiqui* und *moderni* geprägt waren. Andererseits geht er auch vertieft auf die philosophischen Ursachen dieser Trennung und ihren wirklichen oder doch angenommenen theologischen Auswirkungen ein. Im Mittelpunkt steht hierbei die Ansicht einiger *moderni*, Sätze seien stets generell entweder wahr oder falsch, ohne dass man – wie traditionell angenommen – zwischen verschiedenen Bedeutungsebenen von Wörtern unterscheiden könne. Die hieraus entstehenden theologischen Schwierigkeiten – dass etwa der Unterschied zwischen den drei Personen in Gott genauso „unendlich" sei wie jede der drei Personen – versuchten die *moderni* zu umgehen, indem sie sich für viele Fragen letztlich doch wieder auf traditionelle Überlegungen und theologische Zeugnisse stützten. Eine neuartige wissenschaftliche Auffassung trug so zur Herausbildung eines eigenständigen gesellschaftlichen Subsystems „Wissenschaft" bei, das aber in dieser Spezialisierung keine allgemeine Akzeptanz mehr fand. Der Beitrag zeigt auf instruktive Weise, wie komplex wissenschaftliche Neuerungen mit gesellschaftlichen Veränderungen interagieren.

Isabelle Mandrella geht in ihrem Beitrag zu Cusanus exakter als die anderen Autoren an dessen Texten entlang, entfaltet jedoch inhaltlich ein breites Panorama, in dem sie drei Bedeutungen von „Neuheit" bei Cusanus identifiziert: eine provokative, eine exemplarische und eine methodische. Damit geht sei in gewisser Weise über ihren Autor hinaus und wagt einen philosophischen Blick auf wichtige Aspekte der Thematik des Bandes.

Diese kurze Übersicht über einige Beiträge des Bandes unterstreicht hoffentlich das eingangs genannte positive Urteil. In Anbetracht des prekären Rufs, den thematisch locker gegliederte Sammelbände heute teilweise als „Massengrab" genießen, lässt der vorliegende Band gut erkennen, welchen Wert die Zusammenführung von differenzierten Stellungnahmen erfahrener Wissenschaftler haben kann. Gerade für die Mediävistik unterstreicht er zudem, wie sehr die Perspektive des Einzelnen durch interdisziplinäre Einbettung profitieren kann.

Jena *Matthias Perkams*

Dorothea Kullmann (Hg.): The Church and Vernacular Literature in Medieval France (Toronto Studies in Romance Philology 1), Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies 2009, viii, 296 S., ISBN 978-0-888-44165-2.

Wer aufgrund des ersten Titelbegriffs meinen sollte, hier lägen Untersuchungen zum amtskirchlichen Umgang mit der alt- und mittelfranzösischen Literatur vor, etwa Kritik an der Artusdichtung oder der Liebeslyrik (beides gab es), wird enttäuscht sein. Denn die Beiträge beschränken sich rein auf den literaturwissenschaftlichen Diskurs, auf die Mitarbeit von Historikern bzw. Kirchenhistorikern hat die Herausgeberin vollständig verzichtet und damit allerdings eine Chance vertan.

Nachdem sie in der Einleitung die einzelnen Aufsätze kurz vorgestellt hat, bringt sie die folgenden Beiträge zum Druck, die bei einer Tagung in Toronto (2007) vorgetragen worden sind:

Maria Selig, L'Église et le passage à l'écrit du vernaculaire dans le Nord de la France au IXe siècle (15ff.), wendet sich gegen die Hypothesen von Cerquiglini und Banniard, die nordfranzösische Kirche der Karolingerzeit habe bewusst und konzertiert die Verschriftlichung der Volkssprache in Angriff genommen; vielmehr sei von unabhängigen Einzelfällen („Straßburger Eide" usw.) auszugehen. Schon hier wird der bereits monierte Verzicht auf die Einbeziehung der Kirchengeschichte negativ

erkennbar, wenn etwa die Erörterung der karolingischen Konzile, auf denen die Predigt in den Vulgärsprachen vorgeschrieben wurde, ausbleibt. Die Geschichte dieser Wandlung ausschließlich auf sprach- und literaturgeschichtlichen Evidenzen aufbauen zu wollen, basiert auf einer nicht nachvollziehbaren Überschätzung dieser Disziplinen. Barbara Frank-Job, Les traditions des textes paraliturgiques et le passage à l'écrit du vernaculaire (35ff.) bietet eine bis zur Jahrtausendwende reichende Übersicht über jene Texte des genannten Genres, die neben dem Latein altfranzösische Passagen enthalten. Dorothea Kullmann, Réécritures expérimentales? Quelques réflexions sur le rôle de l'Église dans la production épique du XIIe siècle (63ff.), betont den experimentellen Charakter v. a. der altfranzösischen Epen „Girart de Roussillon" und des dem Ersten Kreuzzug gewidmeten Zyklus (12. Jh.). Generell enthält diese Textsorte sowohl den Preis kirchlicher Initiativen als auch Kritik und Spott gegenüber ihren Einrichtungen (Mönchtum) und Personen (Bischöfe). Guy Lobrichon, Un nouveau genre pour un public novice: la paraphrase biblique dans l'espace roman du XIIe siècle (87ff.), beleuchtet die Entwicklung der Bibelparaphrasen im 11. und 12. Jahrhundert. Es kommt zu einer Ausweitung der Texte, die auch anderes Material einbinden, z. B. aus antiken Autoren oder Exempla aus der Gegenwart. In Hinsicht besonders auf Lambert von Ardres und Johannes von Mantua unterstreicht der Verfasser, dass Kleriker und Laien keineswegs jeweils eigenen kulturellen Sphären angehörten. Besonders eng literaturwissenschaftlich ist der Essay von Maureen Boulton, The Lives of the Virgin by Wace and Herman de Valenciennes: Conventions of Romance and Chanson de Geste in Religious Narrative (109ff.). Sie vergleicht diesen Text in Hinsicht auf die poetischen Gestaltungsmittel mit Wace's Conception Nostre Dame. Ähnlich vergleicht Pierre Kunstmann, Le clerc de Notre-Dame: la littérature de miracle en langue vulgaire, traduction et création (124ff.), die literarischen Techniken dreier hochmittelalterlicher Autoren von Marienmirakeln. Francis Gingras, Le bon usage du roman: cohabitation de récits profanes et de textes sacrés dans trois recueils vernaculaires de la fin du XIIIe siècle (137ff.), präsentiert einige Textpassagen, aus denen die Konkurrenz zwischen religiösen und profanen Stoffen hervorgeht, sowie drei Manuskripte, in denen mit unterschiedlicher Gewichtung sowohl religiöse als auch profane Werke zusammengestellt sind. John Haines, Le chant vulgaire dans l'Église à la fête de saint Étienne (159ff.), erörtert verdienstvoll am Beispiel des genannten Festes in der Kathedrale von Sens die Lebendigkeit, mit der die katholische Liturgie im Mittelalter gefeiert werden konnte, indem ihr Ernstcharakter durch Interludien und Gesänge durchbrochen wurde; hier geht es primär um die Versionen altfranzösischer „epistolae cum farcia" (mit Zusätzen), die am Fest des Kirchenpatrons gesungen wurden. Haines Beitrag unterscheidet sich positiv von den anderen hier vorgelegten durch die Einbeziehung von Bildmaterial und die Kenntnis auch der älteren Literatur. Carol Symes, The Confraternity of Jongleurs and the Cult of the Virgin: Vernacular Devotion and Documentation in Medieval Arras (176ff.), nimmt ein Thema ihrer 2007 erschienen Monographie über das Theater in Arras wieder auf, nämlich die ungewöhnliche Bruderschaft der Spielleute zur Verehrung der Heiligen Kerze. Von Evelyn Birge Vitz, Performing Saintly Lives and Emotions in Medieval French Narrative (201ff.), wird gezeigt, wie im Lauf der Zeit bei der Formulierung und dem Vortrag von Heiligenleben emotionelle Momente häufiger wurden (ohne jeden Zusammenhang mit „Kirche"). Chantal Phan, From Sacred to Secular and from Secular to Sacred: The Role of Text-Music Relations in Two Lyric Contrafacta (214ff.), illustriert äußerst kurz das bekannte Phänomen der geistlich-weltlichen Kontrafakturen. Auch Susan Boynton, Emblems of Lament in Latin and Vernacular Song (224ff.), behandelt ein musikologisches Thema, nämlich die Klagelieder des hohen Mittelalters, von denen fünf lateinische und volkssprachliche mit Übersetzung ediert werden.

Insgesamt enthält der Band somit manche für die Geschichte der volkssprachlichen Katechese interessante Information, das im Titel eigentlich präzise formulierte Thema streift er jedoch nur gelegentlich, da das Augenmerk fast stets nur den Dichtern und den Mitteln ihrer Produktion gilt, nur selten dagegen der Hierarchie und ihrer Meinung zur Literatur.

Salzburg *Peter Dinzelbacher*

Hélène Millet: L'Église du Grand Schisme, 1378–1417, Paris: Picard, 2009). 272 S., ISBN 978-2-7084-0848-7.

Hélène Millet is Director of Research at the CNRS (National Center for Scientific Research), France's quintessential academic institution that frees scholars from teaching, allowing them to focus exclusively on their research. She initiated her career in the early 1980s by introducing a thesis on the canons of Laon's cathedral chapter between 1272 and 1412; here, she demonstrated her talent for prosopography, and continued with a series of

studies on the late medieval church and its institutions and crises. She quickly became the leading scholar of the Great Western Schism (1378–1417), the period that witnessed the division of Europe and its Christianity at the hands of a Roman and a French obedience.

L'Église du Grand Schisme assembles sixteen essays previously published between 1985 and 2001 in various venues. It is volume nine of the series *Les médiévistes français* dedicated to French medieval historians, whose projects have often remained within the confines of academic texts. The series aims to disseminate to a wider public the scholarship of leading French researchers.

In her foreword, Millet rationalizes her career choice and the present selection of essays. Her words leave us enlightened about her trajectory as a medieval historian. Recruited by the CNRS as *chargée de recherche* (researcher) for the study of the Great Western Schism, she realized early on that there was quite a divergence between her findings on the Council of Pisa (1409) versus its reception at the Laon's chapter, as well as the French historiography on the topic. For the latter, the Schism was a scandalous aberration handled by irresponsible clerics, unperturbed by the obligations of canon law. Conversely, the official reports produced by Laon's clerics suggested that they were motivated to work toward the unity of the Church. From this discrepancy, Millet determined the methodology that drove her research: first, finding sources and analyzing facts and rationalizations that drove protagonists; second, addressing the historiography. Associated with Bernard Guenée, she extended the prosopographical methodology that she applied to Laon's canons to the general French clergy of the Schism, favoring the later years of the crisis, from roughly the 1390s to its resolution. This line of enquiry brought to fruition her masterful edition—co-edited with Emmanuel Poulle—of the 305 voting bulletins that led France to its Subtraction of Obedience against Benedict XIII in 1398. Her biographical material on the author of each voting bulletin should have led to several volumes; unfortunately, she did not complete the project. She nevertheless used her data in the various articles found in the present tome.

Although this volume offers a good sample of Millet's precise and exhaustive works, it should be noted that most of her articles were written "by request" for colloquia and seminars, while only three of them were submitted to "peer-reviewed" journals. Hence her hypotheses were controlled not by her sources but by the lines of enquiries and problematics (*problèmatiques)* laid out by the various events' organizers. This pervading lack of independence has potentially hindered her postulations and limited her immense talent. It may also explain why Hélène Millet remains, before any other title, the historian of the "second age" of the Schism's elites; her knowledge of the cardinals, bishops, canons, secretaries, and academics, of the intellectual and directing class of the Schism is unsurpassed, but she regrettably could not extend it to other social groups.

The sixteen essays are organized thematically in four sections that significantly expand upon France's Subtraction of Obedience of 1398, framed by two essays of a wider interest. Several tables clarify her analyses and an index facilitates topical searches. In general, dealing with contemporary views of the Schism, Millet emphasizes the traditional historiography that treats the crisis in purely institutional terms, foregoing discussion of spirituality. However, she does address spirituality to some extent in the last section, which touches on prophecies. The opening essay presents contemporary views of the Schism, the creation of a mass for the resolution of the Schism, France's reaction against papal centralization (Gallicanism), and the piety of Benedict XIII. The last essay deals with the jubilees of 1390 and of the holy year 1400.

The first section, The Assemblies of the Clergy, discusses the nature and composition of the various assemblies that met between roughly 1395 and 1408; their participants (abbots, bishops, and academics), emphasizing the melding of secular *conseils* into religious *conciles* that obliterated the distinction between secular and religious assemblies; selection criteria; the demographic characteristics of each assembly; and the conception (material, authorship, script, formulation, corrections, and additions) of the voting bulletins that were used in 1398. Millet ends the section with a discussion of the opinions of Normandy's bishops and canons in 1398.

The second section, High and Low Prelates on the Beneficial Chessboard, focuses on prelates and the politics of beneficial collations throughout the Schism. Millet initiates her discussion by confronting the idealized portrait of a bishop (wise, literate, and mature) and posing it against the reality of nominations and the superimposition of political over spiritual qualities. She then concentrates on the beneficiaries of the Subtraction in French chapters, identifying the preference for local and regional ordinary nominations over papal or collegial recommendations. The next essay is a prosopographical study of some 115 of Laon's canons grounded on the analysis of a register that covers the years 1407–1412. The section

ends with biographical notes on Cardinal Gilles des Champs (ca. 1350–1414).

The third section, Tales and Witnesses, highlights witnesses and their narratives. Millet dwells first on the authoring of the *Livre des fais du bon messire Jehan le Maingre dit Boucicquaut*. She challenges the opinion of Denis Lalande (the latest editor of the *Livre*) by suggesting that Nicolas de Gonesse, prestigious writer of the time and past canon of Laon, was indeed its author. She follows with a detailed review of the sources and productions of Michel Pintoin, chronicler of Saint-Denis and trusted narrator of the Schism's events. She carefully reviews his social and information networks, especially focusing on his friend Jean de Sains. Millet returns to Jean de Sains in the last essay, beginning his biography with his service in the household of the Duke of Anjou (1378–1389), continuing with his office as secretary of Charles VI (1389–1405), and ending with his nomination as Bishop of Gap (1405–1418). Between the two discussions of Jean de Sains, an annex itemizes the original documents that Michael Pintoin inserted in his narrative.

The last section, Schism and Prophecies, addresses the many prophecies that circulated during the Schism and, most of all, their reception by the elite and other audiences. Chapter 13 reviews the collection of revelations and *vaticinia* held by Cardinal Martin de Zalba, a fierce defender of Benedict XIII. Chapter 14 widens the topic to include the usage of prophecies by prelates of the Schism, this time employing Simon du Bosc, abbot of Jumieges, as evidence. These prophetic texts included authors like Petrus de Aragonia, Johannes de Legnano, and Marie Robine, to only name a few. Millet rightfully notes that these texts, emanating from the margins of the ecclesiastic hierarchy, were nevertheless well-received by that same hierarchy; this acceptance was testimony of their wide diffusion. She ends her discussion with the prodigious "schismatic" monsters imagined by the poet Eustache Deschamps.

This collection of essays provides nonspecialists with a sufficient introduction to the work of the leading French medievalist on the history of the Great Western Schism. Specialists will be satisfied to find Hélène Millet's main articles assembled within a single volume.

University of Rhode Island
Joëlle Rollo-Koster

Michel Pauly: Peregrinorum, pauperum ac aliorum transeuntium receptaculum. Hospitäler zwischen Maas und Rhein im Mittelalter (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beihefte 190), Stuttgart: Franz Steiner 2007, 512 S., 42 Karten, Pläne und Graphiken, 1 CD-ROM, geb., ISBN 978-3-515-08950-0

Die Erforschung mittelalterlicher Hospitäler hat in den letzten Jahren einen deutlichen Aufschwung erlebt, ablesbar etwa an der dichten Folge einschlägiger Tagungen und ihrer verschriftlichten Niederschläge. Im Vergleich dazu ist die Zahl größerer monographischer Neuansätze in diesem Forschungsfeld eher überschaubar geblieben. In seiner Habilitationsschrift, die aus einem Teilprojekt des Trierer Sonderforschungsbereiches 235 ‚Zwischen Maas und Rhein') hervorgegangen ist, unternimmt es Michel Pauly nicht nur, einen konsequent vergleichenden Ansatz zu verfolgen, es geht ihm auch darum, die Hospitalgeschichte mit einem anderen aktuellen Strang der historischen Forschung zusammenzuführen: der Orientierung an Raumkonzepten. Die Basis seiner Untersuchung bilden Daten zu 528 Hospitälern in der Rhein-Maas-Region, von Aachen im Norden bis Mulhouse im Süden – Ergebnis einer „systematischen Erfassung aller Anstalten zur sozialen Sicherung für Arme, Kranke, Alte, Witwen und Waisen, Pilger und Fremde im Untersuchungsgebiet zwischen Rhein und Maas vom 6. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts" (S. 29). Grundsätzlich ausgeklammert bleiben aus pragmatischen Gründen Leprosenhäuser, die in der aus demselben Sonderforschungsbereich hervorgegangenen Dissertation von Martin Uhrmacher eigens behandelt werden, außerdem karitative Stiftungen und Einrichtungen ohne bauliches Substrat. Dass sich der Verfasser nicht immer unmittelbar auf gedruckte und vor allem ungedruckte Quellen stützen kann, sondern in manchem Fall auf die regional- und ortsgeschichtliche Literatur angewiesen bleibt, ist bei einem so weiten Untersuchungshorizont schlicht unvermeidbar.

Auf dieser wahrlich breiten Materialgrundlage, die auf der beigefügten CD-ROM in Listenform zusammenfassend aufbereitet ist, beschäftigt sich die Studie mit der Verteilung von Hospitalgründungen in Zeit und Raum (Kapitel II und III), mit Gründungsvorgängen, Trägern und Funktionen von Hospitälern sowie deren Einbettung in politisch-rechtlich-soziale Kontexte (Kapitel IV und V), schließlich mit der Bedeutung von Hospitälern für die Strukturierung von Räumen (Vernetzung, Zentralität, Stadtraum – Kapitel VI bis IX), wozu als wichtiger integraler Bestandteil der umfangreiche kartographische Anhang tritt. Am Ende steht der „Versuch einer Synthese" (Kapitel X): Der Schwerpunkt dieses

Resümees liegt erstens auf den Zusammenhängen zwischen Hospitälern und städtischer Umwelt, wobei sich der Verfasser mit Blick auf das 15. Jahrhundert beispielsweise skeptisch bezüglich der angeblichen Instrumentalisierung von Hospitälern im Sinne der Sozialdisziplinierung äußert. Zweitens geht er zusammenfassend noch einmal auf typologische Aspekte ein: Bezüglich funktionaler Hospitaltypen betont er die Vielfalt der Einrichtungen und warnt zu Recht vor „anachronistischen Systematisierungen" (S. 414). Mit Hilfe statistischer Verfahren (Korrespondenz- und Clusteranalyse) gelingt es ihm jedoch, regionale Hospitaltypen oder zumindest Unterschiede in der regionalen Verteilung bestimmter Eigenschaften der untersuchten Einrichtungen und damit Gruppen von Hospitälern herauszuarbeiten. So werden – drittens – „Hospitälerlandschaften" als „Subregionen im Untersuchungsraum" (S. 421) greifbar.

Der Verfasser berührt viele Fragen, die auch in ‚klassischen' Hospitalmonographien abgehandelt wurden und werden, doch in seiner vergleichenden Perspektive gewinnen die Aussagen an allgemeiner Validität. So tragen beispielsweise seine Ausführungen zur ‚Kommunalisierung' (S. 163–212) zur weiteren Differenzierung dieses Forschungsparadigmas bei: Die Entwicklung von Trägerschaft und Verwaltung verlief keineswegs immer geradlinig, vielmehr standen Hospitäler in einem komplexen Spannungsfeld der Interessen von Stadtherr, Gemeinde und innerstädtischen sozialen Gruppen, sie konnten identitätsbildend wirken und einen „Kristallisationspunkt im Kampf um die städtische Autonomie" (S. 211) bilden. Zu den besonderen Verdiensten der Arbeit gehört auch, dass die zahlreichen kleineren Städte der Region – wie auch Hospitäler außerhalb urbaner Siedlungskontexte – intensive Berücksichtigung finden.

In der Summe hat Michel Pauly eine äußerst gründliche, im besten Sinne gelehrte Studie vorgelegt, die das Innovationspotential raumbezogener Ansätze für den behandelten Themenbereich glänzend unter Beweis stellt und an der zukünftig nicht wird vorbeigehen können, wer sich mit mittelalterlichen Hospitälern beschäftigt.

Kiel *Sven Rabeler*

Andrea Schaller: Der Erzengel Michael im frühen Mittelalter. Ikonographie und Verehrung eines Heiligen ohne Vita (Vestigia Bibliae 26/27), Bern u. a.: Peter Lang Verlag 2006, 512 S., 113 Abb., 27 Farbtafeln.

Die vorliegende Monographie, die in ihrer guten Lesbarkeit, in ihrer reichen Illustration, in ihrem weit ausgreifenden Argumentationsbogen und in ihrem interdisziplinären Facettenreichtum überzeugt, widmet sich der Kultgeschichte des Erzengels Michael und nimmt sich damit eines lange überfälligen Desiderates an. Es geht um die Frage, welche Berücksichtigung er vor allem in der Ikonographie, in der Patroziniengebung und in der Liturgie vom Frühmittelalter an bis in das 12. Jahrhundert hinein fand. Welche Brüche und Kontinuitäten weist die Rezeptionsgeschichte des Erzengels Michael auf, so lautet die Leitfrage. Wenn S. unterstreicht, dass ihre wissenschaftlichen Ergebnisse dazu „in vielen Fällen der angestellten Einzeluntersuchungen grundlegend von den bisherigen Einschätzungen der Forschung abweichen" (S. 317), dann beschreibt sie präzise das, was ihre Arbeit tatsächlich einlöst. Derlei gelingt ihr vor allem aufgrund der breit gewählten Quellenbasis (Schriftquellen aus dem liturgischen Bereich, patristische und (früh-)mittelalterliche Kommentare zu Psalmen und anderen Schrifttexten, Buchmalerei, Elfenbeinschnitzerei, Goldschmiedekunst, Architektur) sowie mit einer religions- und sozialgeschichtlich geöffneten Methodik.

Im Ergebnis erbringt S.'s Untersuchung folgende Einsichten: Der Ursprung der Michaelsverehrung im Westen reicht nach Apulien in das 5. Jahrhundert zurück. Offenbar galt dieser ‚englische Heilige' bei der Bewältigung der für die Menschen elementaren Notwendigkeiten (Sorge um genügend Regen etc.) hier als hilfreicher denn ein ‚menschlicher Heiliger'. Freilich ist ein überregionaler Michaelskult im Westen nicht vor dem Ende des 10. Jahrhunderts nachzuweisen. Die seit dem 8. Jahrhundert aufkommende Darstellung Michaels als Drachentöter, die ihn nicht als Heiligen, sondern als Stellvertreter Christi zeigt, könnte dadurch motiviert gewesen sein, dass man den ‚heiligen Engel' näher an die Erde und an die übrigen Heiligen heranzuholen beabsichtigte. Das Aufblühen des Michaelskultes um das Jahr 1000 mag mit dem Voranschreiten der Christianisierung im Westen ebenso wie mit den apokalyptischen Befürchtungen des Weltendes an der Schwelle zum neuen Jahrtausend zusammenhängen. Zeitgleich kamen die ersten Darstellungen von Michael als Heiliger auf, der sich für die Gläubigen im Diesseits sowie beim Jüngsten Gericht interzessorisch einsetzt. Erst ab der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts erfuhr der Michaelskult über die bis dahin wenigen monastischen Kultzentren hinaus seine Popularisierung (Michaelstag als nunmehr einer der höchsten kirchlichen Feiertage, Aufnahme in die Lesungen der allgemeinen Messe sowie ins Totenoffizium, Ausbreitung und Ikonographie der Michaelsbilder etc.). So nannte man seit dieser Zeit in der Alltags-

sprache die Zeitangabe „um Michaelis", wenn man die Zeit des Septemberendes meinte. Wenn der Erzengel Michael ab dem 11. Jahrhundert auch mittels der Weltgerichtsbilder einen Popularitätszuwachs erfuhr, partizipierte er hier an der Verbreitung der apokalyptischen Szenarien. Nicht zuletzt wurde den Laien innerhalb der Liturgie anhand der Gestalt von Michael das Ideal christlicher Lebensführung erläutert. Ab dem 12. Jahrhundert war auch Michaels Wirken als Drachentöter vielfältig bekannt, wie ikonographische und bauplastische Zeugnisse in Fülle belegen („an praktisch allen Typen von Sakralbauten, in den Städten wie auf dem Land und darüber hinaus in den meisten Fällen im Portalbereich" S. 322). Es gehört zu den markanten Einsichten dieser Publikation, dass der Erzengel Michael von der Kreuzzugsfrömmigkeit nicht zu ‚profitieren' vermochte, sondern man ihm nunmehr den Heiligen Georg vorzog. Stattdessen wurde er seit dieser Zeit zunehmend mit seiner Aufgabe als Seelenwäger im Jüngsten Gericht und mit seiner Aufgabe als Schützer der Kirchenportale identifiziert – und damit in seiner Zuständigkeit begrenzt. Bemerkenswerterweise erhielt Michael keine Heiligenlegende im herkömmlichen Sinne, sondern – wie Jakob de Voragine veranschaulicht – „eine Zusammenstellung von Bibelstellen, in die Elemente frühmittelalterlicher Michaelslegenden eingestreut sind" (S. 232).

Im Ergebnis legt S. eine wahrlich vielschichtige Studie vor, mit der sie die Möglichkeiten einer interdisziplinär angelegten Rezeptionsgeschichte von Motiven und Personen aus der Heiligen Schrift eindrucksvoll erweist. Während man im (Früh-)Mittelalter fast jedem Heiligen mit Blick auf seine irdische Lebensführung die ‚vita angelica' preisend zuschrieb, erwies sich das Erzengeltum von Michael als nur eingeschränkt tauglich, um den Menschen auf der Erde die Verbindung zwischen ihnen und dem Himmel zu veranschaulichen. Als ‚Schrittmacher' von der Erde zum Himmel taugte er selbst dann nur begrenzt, als man ihn zunehmend mit jenen Attributen (z. B. Reliquien) ausstattete, die ursprünglich nur schwer zu ihm passten (S. 155).

Essen *Hubertus Lutterbach*

Reformation und Frühe Neuzeit

Andreea Badea: Kurfürstliche Präeminenz, Landesherrschaft und Reform. Das Scheitern der Kölner Reformation unter Hermann von Wied, Münster: Aschendorff 2009 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 154), 259 S., ISBN 978-3-402-11579-4

Mag man angesichts der Fülle der Literatur über den Kölner Kurfürsten und Erzbischof Hermann von Wied und seinen gescheiterten Reformationsversuch mutmaßen, es seien alle relevanten Aspekte des insgesamt wohl einzigartigen Geschehens erforscht und gewürdigt (noch 2001 erschien als Band 143 in derselben Reihe die brillante Arbeit von Stephan Laux über die „Reformationsversuche in Kurköln (1542–1548)"), so versucht die Verfasserin doch mit einem neuen Blick auf das Ringen um die konfessionelle Zukunft des Kurfürstentums Köln aufzuwarten. Sie fragt (S. 4) „nach dem jeweiligen Handlungsraum der einzelnen Akteure" und danach „inwiefern sich durch fortwährende Interaktion der einzelnen Handelnden die jeweiligen Handlungsräume ausweiten und verengen" – in der Diktion bezogen auf Hermann von Wied eher ungewohnt, in der Sichtweise nicht vollkommen neu, denn die sich hinter der Fragestellung nicht zuletzt verbergende Vermengung religions- und machtpolitischer Interessen ist ein Grundmuster der Geschichte des Reiches im 16. und 17. Jahrhundert.

Die Bayreuther Dissertation stellt in einem chronologischen Grundgerüst eine stringente Darstellung des innerterritorialen und bald auch reichsweiten Kampfes um die Zuführung des Kölner Kurstaates zur Reformation dar. Kurfürst Hermann von Wied erscheint als eine politisch versierte Gestalt, die in ihrem Reformbemühen am Ende aber der innerstaatlichen Opposition (Domkapitel) sowie Kaiser und Reich rechtlich und tatsächlich unterliegt.

Die Beziehungen zu den Exponenten der Reformation unter den Landesherren in Hessen, Pfalz und Sachsen und deren Interesse am Erfolg des Kölners werden ebenso präzise dargelegt, wie das von immer neuen Rücksichtnahmen gehemmte Vorgehen des Kaisers.

Eine wichtige neue Erkenntnis ist die starke Unterstützung, die Hermann von der Stadt Straßburg erfuhr. Dass sich der Streit auch zu einer Auseinandersetzung um reichsrechtliche Privilegien der Kurfürsten (Präeminenz) und um die reichsständische Libertät schlechthin entwickelte, wird gründlich dargetan, und auch der Frage, ob der Kaiser mehr Richter oder mehr Partei in diesem Ringen war, wird

ausführlich nachgegangen. Neues erfährt man über das innerstaatliche Machtgefüge in Kurköln und die Haltung wichtiger Einzelpersönlichkeiten der Landstände. Die einzelnen Phasen der Zeit zwischen 1543 und 1547 findet man in von der tatsächlichen Entwicklung bestimmten Abschnitten des Buches transparent gegliedert, was hier aber nicht zu referieren ist.

Die Arbeit legt den Akzent deutlich auf die verfassungsrechtliche und politische Seite der Auseinandersetzung, wobei es ihr gelingt, die insoweit gegebenen Bedingtheiten reformerischen politischen Handelns herauszuarbeiten. Dass sich hinter den Rechtspositionen immer auch machtpolitische verbargen, liegt auf der Hand, wird aber auch nachvollziehbar geschildert.

Insoweit stellt die Dissertation einen namhaften Forschungsfortschritt dar, wenngleich man fragen muss, ob die Darstellung den theologischen Gehalt der Auseinandersetzungen und die Tiefe der religiösen Motivation des Kurfürsten nicht zu sehr in den Schatten rechtlicher und politischer Begründungszusammenhänge rückt. Hermann von Wied ging es in der Tat vor allem um das rechte Verständnis des Evangeliums, wie er 1540 an den Kaiser schrieb: „Dan lutherisch ader den protestirenden stenden anhengig zu sein, wirdet e keys m mich nit befinden, aber von dem rechten waren christenlichen verstannde des evangelii und dere heiligen geschrift, sovil mir der almechtig gnaden verlyhen, wolt ich nit gerne mich abweisen lassen" (S. 20, Anm. 13).

Badea hat die reiche Forschung zum Kölner Reformationsversuch sicher im Blick, geht mit ihr aber bisweilen überstreng um. Insbesondere die eingangs vorgenommene Apostrophierung der bisherigen Literatur als bloße „narrative Zusammenfassungen" des Geschehens von 1543 bis 1547 dürfte nicht unwidersprochen bleiben, zumal manche Teile ihrer eigenen Arbeit durchaus „narrative" Züge haben, was im übrigen nicht als Kritik zu verstehen ist.

Mit Anerkennung ist die Erweiterung der Quellenbasis des bisherigen Wissens um den Reformationsversuch zu werten. Die Verfasserin kann mit einem respektablen Verzeichnis benutzter ungedruckter Quellen aufwarten, so u. a. im Stadtarchiv Straßburg, in Weimar, Wien, Rom und Marburg. Aber sie profitiert eben auch sehr von den Editionsleistungen früherer Forscher (z. B. Max Lenz, Briefwechsel Philipps von Hessen).

Mit konzisen Zusammenfassungen der einzelnen Kapitel wird dem Leser der Überblick über die wechselvollen Ereignisse erleichtert. Ein gediegenes Quellen- und Literaturverzeichnis ist hilfreich, ebenso das Personenregister (leider kein Ortsregister).

Das in einem angenehmen Layout gedruckte Buch enthält einige vermeidbare Druckfehler, wovon einer zum Anlass genommen sei, den theologisch-konfessionellen Aspekt des gescheiterten Reformationsversuchs noch einmal zu betonen. In Anm. 132 auf S. 145 wird auf den „Befehl des Kaisers vom 13. August 1545 an den Amtmann von Kempten" (gemeint ist Kempen) hingewiesen. Dieser strenge Verweis an Wilhelm von Rennenberg wird in seiner kopialen Düsseldorfer Überlieferung herangezogen, obwohl er in der der Verfasserin bekannten Arbeit von Schlüter (Flug- und Streitschriften) inzwischen als gleichzeitiger Druck nachgewiesen werden konnte. Des Kaisers absichtsvoll der Öffentlichkeit kund gegebene Empörung über die Aktivitäten des ihm entfernt verwandten Amtmanns richtet sich gegen dessen angeblichen Versuch, „die Zwinglische verpottene Secten vnd leren wider vnsern alten waren Christenlichen glauben vnd Religion einzufüren".

Das Buch von Andreea Badea zeigt wichtige und auch neue Aspekte des Reformationsversuchs des Kölner Kurfürsten Hermann von Wied auf, aber in erster Linie ging es doch um die Definition des wahren Glaubens und um die Einheit im Glauben – wenn auch in einem dichten Geflecht von strittigen Rechtspositionen und Machtinteressen. Zu dieser Einschätzung passt auch die von der Verfasserin eingangs zitierte, unverändert gültige Feststellung des Bonner Kirchenhistorikers J.F.G. Goeters: „Wäre er [Hermann von Wied] nicht evangelisch geworden, so hätte sich an ihm kaum ein besonderes Interesse entzündet."

Nettetal *Leo Peters*

Judith Becker: Gemeindeordnung und Kirchenzucht. Johannes a Lascos Kirchenordnung für London (1555) und die reformierte Konfessionsbildung (Studies in Medieval and Reformation Traditions 122), Leiden u. a.: Brill 2007, 589 S., ISBN 978-90-04-15784-2.

Nachdem der reformierte Protestantismus lange Zeit zu Unrecht nur einen oftmals marginalen Aspekt der theologischen Studien im Bereich der reformationshistorischen Forschungen und insbesondere in der Lehre darstellte, gibt es in jüngerer Zeit eine Reihe lohnenswerter und ertragreicher Bemühungen, diese Seite des Protestantismus zu erforschen und einem größeren Publikum nahezubringen. So beginnt auch das anzuzeigende Buch mit der vielversprechenden Frage „Was

ist ‚reformiert'?" Dabei wird gleich deutlich, dass auch die „reformierte Reformation" nur im Plural existierte.

Eine gründliche Untersuchung der frühen reformatorischen Konfessionsbildung unternimmt die Mainzer Kirchenhistorikerin Judith Becker in ihrer 2006 an der Ruhr-Universität Bochum eingereichten und mehrfach prämierten (2006: Caspar-Olevian-Preis u. 2007 J.F. Gerhard-Goeters-Preis) Dissertation, die sie unter der Betreuung des damals noch dort lehrenden kirchengeschichtlichen Lehrstuhlinhabers Christoph Strohm verfasste.

Dabei fokussiert sie auf das Beispiel der insbesondere von Johannes a Lasco beeinflussten Gemeinden der Glaubensmigranten: die Emder Ortsgemeinde sowie die Niederländische und Französische Fremdengemeinde London. Der Blick auf die reformierten Fremdengemeinden erlaubt wie durch eine Linse eine Momentaufnahme der Konfessionalisierung, stellte doch dieser Typus Gemeinde durch seine scharfe Abgrenzung von der andersgläubigen Umwelt und sein Beharren auf dem eigenen Glauben und den reformierten Riten einen maßgeblichen Motor zur Herausbildung einer reformierten Konfession in Europa dar. So fasst Becker zusammen: „Als Freiwilligengemeinden lebten sie exemplarisch vor, wie reformiertes Gemeindeleben aussehen kann, und verbanden zugleich durch ihre Internationalität verschiedene theologische Einflüsse." (3)

Die große Stärke der Studie liegt in der gründlichen Arbeit an den Quellen, die die Verfasserin während längerer Aufenthalte an der Johannes a Lasco Bibliothek in Emden, in London und am St. Andrews Reformation Studies Institute aufarbeiten und aufbereiten konnte. Becker hat mit Hinblick auf Ihre Fragestellung – den Zusammenhang von Theologie und Gemeindeleben – theologische Schriften, zahlreiche Kirchenordnungen, Katechismen und Kirchenratsprotokolle einer gründlichen Analyse unterworfen.

Die Arbeit setzt nach den in der knappen Einleitung dargelegten Topoi – Fragestellung, Quellen und Forschungsstand – mit einer Darstellung von Johannes a Lascos Biographie und Ekklesiologie ein. Baron Johannes a Lasco bzw. Jan Łaski (1499–1560) entstammte dem polnischen Hochadel, studierte in Bologna und Padua und erhielt 1521 die Priesterweihe. Der begeisterte Erasmus-Schüler lernte im April 1537 Philipp Melanchthon und dessen Schüler Albert Ritzaeus Hardenberg kennen. Anfang 1540 heiratete a Lasco – durch diesen Schritt wurde er der erste Geistliche Polens, der offen den Priesterzölibat brach. Um der Inquisition zu entgehen, flüchtete er etwa Mitte 1540 nach Ostfriesland. Graf Enno II. Cirksena bot ihm das Amt eines Superintendenten an. Nachdem a Lasco zunächst abgelehnt hatte, nahm er Mitte 1542 – infolge des endgültigen Bruchs mit der polnischen Kirche nach einer Krakau-Reise – den Ruf der Witwe Ennos II., der Regentin Anna von Oldenburg, in das Amt eines Superintendenten an und zog nach Emden. Im Zuge der Kontroverse mit den Taufgesinnten (insbesondere David Joris und Menno Simons) publizierte a Lasco im Jahre 1545 in Bonn seine erste Schrift: „Defensio adversus Mennonem Simonis".

Er wurde entlassen und folgte Ende September einem Ruf von Thomas Cranmer, Reform-Erzbischof von Canterbury, nach London. Im Juli 1550 wurde in London durch den offiziellen Akt der Übergabe der Gründungsurkunde durch König Edward VI. an a Lasco und seine Mitarbeiter eine niederländisch- und französischsprachige Fremdengemeinde gegründet. Nach dem Tod von König Edward VI. gelangte dessen Halbschwester Maria, „die Katholische", auf den englischen Thron. Den Flüchtlingsgemeinden a Lascos wurden die bis dahin gewährten Privilegien entzogen.

Im November 1553 beschloss a Lasco, mit 175 Mitgliedern seiner Gemeinde nach Dänemark zu fliehen. In Kopenhagen wurde der Gemeinde jedoch nicht erlaubt, bei ihrer reformierten Abendmahlstheologie zu bleiben. Nach einer Odyssee über verschiedene Hafenstädte der Ostseeküste traf die Flüchtlingsgruppe schließlich in Emden ein, wohin a Lasco inzwischen zurückkehren konnte.

1555 erscheint seine „Forma ac ratio tota ecclesiastici Ministerii": Das „Reformierte" an a Lascos Ekklesiologie sieht Becker insbesondere in der – modern ausgedrückt – paritätischen Gemeindeleitung von Ältesten und Pastoren, die *ein* Amt ausüben, nämlich das der *seniores*. Während die einen unter den *seniores* vornehmlich predigen, seien die anderen in erster Linie für die Durchführung der Kirchenzucht verantwortlich gewesen. Die Londoner Kirchenordnung ist die erste reformatorische Ordnung, die konsequent alle Ämter und Tätigkeiten in der Gemeinde begründet sieht. Ebenso sind erste Ansätze eines synodalen Systems erkennbar. Die Kirchenzucht begründet a Lasco biblisch und als durch die *lex caritate* nötig für eine reine Abendmahlsgemeinschaft. Somit steht die Kirchenzucht konsequenterweise im Zentrum der Kirchenordnung für die Londoner Fremdengemeinde.

Überhaupt sollte die Kirchenzucht – neben dem Abendmahlsverständnis als Gemeinschaftsmahl und der presbyterialen Struktur der Gemeinden – eines der Merkmale zur Unterscheidung der Konfessionen werden.

Die Aufnahme der meist aus den Niederlanden stammenden Glaubensflüchtlinge mar-

kiert den Anfang eines breiten Stroms von Exulanten, die in Emden und Ostfriesland Asyl vor den Verfolgungen in den habsburgischen Niederlanden suchten.

Nach Kontroversen über eine Revision seines Katechismus und über die Haltung im aufkommenden Konflikt um das Abendmahl verließ Johannes a Lasco 1555 die Stadt Emden endgültig. Eine kurze Zeit war er als Superintendent der Flüchtlingsgemeinde in Frankfurt tätig. Der Versuch, in einem Gespräch mit dem Lutheraner Johannes Brenz einen Kompromiss in der Abendmahlslehre zu erreichen, blieb eine Episode.

Seit der Machtübernahme von König Zygmunt II. in Polen 1548 hatte auch dort der Protestantismus an Boden gewonnen. Ab 1557 war Johannes a Lasco als Superintendent der reformierten Gemeinden in Polen darum bemüht, die verschiedenen protestantischen Strömungen des Landes zusammenzuschließen und den polnischen Adel für die Reformation zu gewinnen. Schließlich starb a Lasco 1560 in Polen.

Nach der Darstellung der Ekklesiologie a Lascos rekonstruiert Becker für den Zeitraum von 1560 bis 1600 detailliert Kirchenordnung und Kirchenzucht in der Kirchengemeinde Emden, der Niederländischen Fremdengemeinde London und der Französischen Fremdengemeinde London. Dabei untersucht sie in parallel strukturierten Kapiteln jeweils die Umsetzung der Kirchenordnung in den Gemeinden und deren Theologie hinsichtlich ihrer Geschichte, ihrer Lehrgrundlagen, der Ämterverteilung, dem Selbstverständnis der Amtsträger, der Definition der Gemeinden sowie der Durchführung der Kirchenzucht. Die Kirchenratsprotokolle geben einen tiefen Einblick in die Schwierigkeiten und Herausforderungen, vor die sich die Gemeinden in ihrem Bemühen gestellt sahen, a Lascos Kirchenordnung umzusetzen. Der Dreischritt, den Becker in diesen Kapiteln unternimmt – Darstellung der kirchenrechtlichen/ekklesiologischen Grundlage, Analyse der Gemeindewirklichkeit und Folgerungen zur Ekklesiologie der Gemeinde –, überzeugt weitgehend.

Die Themen, bei denen die Kirchenzucht griff, waren Ehe und Heirat, Blasphemie, Fasten, Unterhaltung und Nutzung von Wirtshäusern, Totschlag und Luxus. Nicht selten geriet der Kirchenrat bei der Exekution der Kirchenzucht in Spannungen mit den weltlichen Autoritäten, z. B. dann, wenn er forderte, die Emder Stadtregierung solle Mandate erlassen, um das Leben der Bürger und Bürgerinnen noch stärker zu regulieren.

Judith Becker gelingt es, besonders pointiert im Schlusskapitel, im Vergleich mit den Ansätzen anderer Reformatoren das Profil und die Relevanz von a Lascos Ekklesiologie nachzuweisen, der die Gemeinde als *communio corporis Christi* verstand. Johannes a Lasco war maßgeblich verantwortlich für die Neugestaltung des ostfriesischen Kirchenwesens, insbesondere hinsichtlich der Herausbildung von Kirchenrat und Kirchenzucht. Becker kontrastiert diese Ekklesiologie mit der Lebenswirklichkeit in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Die Londoner und Emder Fremdengemeinden sollten sich zu den einflussreichsten Fremdengemeinden des 16. Jahrhunderts entwickeln, jahrzehntelang „spielten sie die Rolle von ‚Mutterkirchen' für die niederländische reformierte Kirche" (3).

Judith Becker ist mit ihrer Dissertationsschrift eine material- und kenntnisreiche Arbeit gelungen, die eine präzise Rekonstruktion der Entwicklung und Etablierung der Ämterlehre und Kirchenzuchtpraxis erlaubt und zugleich das Selbstverständnis der drei vorgestellten Gemeinden aufzeigt. Besonders hervorzuheben sind der internationale vergleichende Zugriff und die profunde Quellenkenntnis sowie die äußerst sorgfältige Aufarbeitung der Quellen. Schließlich ist es der Verfasserin gelungen, eine überzeugende Synopse von Lehre und Leben in den Gemeinden darzustellen. Somit hat sie zur Beantwortung ihrer eingangs aufgeworfenen Frage „Was ist ‚reformiert'?" einen wichtigen Baustein geliefert.

Angesichts Beckers lobenswerter historischer Betrachtungen hinaus stellt sich die Frage nach einer möglichen heutigen Bedeutung der Kirchenzucht als nota ecclesiae – wie etwa würde sich die Durchführung der Exkommunikation bei Gottesdienst- und Abendmahlsenthaltung, wie sie Martin Bucer in seiner Ziegenhainer Zuchtordnung vorsah, auf das heutige protestantische Leben niederschlagen? Oder: Welche Konsequenzen hätte heutzutage der Ausschluss vom Abendmahl auf das Leben und Wirken der Gemeindeglieder? Anders gefragt: Gibt es noch eine in der Frömmigkeit der Menschen verankerte Vorstellung von der Heiligkeit der Teilnahme am Abendmahl, so dass Kirchenzucht nicht nur als Mittel, sondern als Zweck vorstellbar wäre?

Berlin/Marburg *Rajah Scheepers*

Roxane Berwinkel: Weltliche Macht und geistlicher Anspruch. Die Hansestadt Stralsund im Konflikt um das Augsburger Interim (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 28), Berlin: Akademie Verlag 2008, 245 S., ISBN-13: 978-3-05004-493-4.

Sowohl die Kirchengeschichte als auch die anderen historischen Wissenschaften 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 auseinandersetzten. Anja Moritz untersuchte in ihrer im Jahre 2009 erschienenen Studie „Interim und Apokalypse" die Wirksamkeit von apokalyptischen Denkmustern in der Magdeburger Publizistik der Jahre 1548–1551/2.

Im Kontext dieser vielen thematisch eng miteinander verwandten Veröffentlichungen steht auch die Dissertation der Historikerin Roxane Berwinkel, geb. Wartenberg, die am Frankfurter Lehrstuhl Schorn-Schütte eingereicht wurde. Geographisch betritt sie indes Neuland, indem sie zu zeigen versucht, „dass es jenseits von Magdeburg, Wittenberg und Dresden, jenseits spektakulärer Polemik und Aufsehen erregender Ereignisse einen sehr bewussten und differenzierten Umgang mit dem Interim gegeben hat." (21) Die Studie widmet sich den Auseinandersetzungen um das Interim in der Hansestadt Stralsund, die eingebettet waren in das Ringen der Herzöge von Pommern um ihren Handlungsspielraum als ehemalige Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes im Gegenüber zu Kaiser Karl V. auf dem Zenit seiner Macht. Die Leitfragen der Untersuchung sind vor allem die nach der Rezeption des kaiserlichen Religionsgesetzes als grundsätzlicher Auseinandersetzung um die Frage nach dem Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Macht. Methodisch folgt Vf. dem Ansatz der Neuen Ideengeschichte der sogenannten Cambridge School Quentin Skinners und John G.A. Pococks, die mit dem „linguistic turn" in der „Relation von Sprache und politischem Handeln den eigentlichen historisch adäquaten Zugang zu einer Geschichte des politischen Denkens (‚History of Ideas')" (15) sieht. Demnach konstituiert sich politische Sprache als Teil einer Gesamtsprache in einem bestimmten historischen Kontext, deren Vokabular zu dechiffrieren die vorrangige Aufgabe des Historikers ist, um die sich wandelnden Deutungs- und Argumentationsmuster politischer Handlungszusammenhänge sichtbar zu machen und sie analytisch durchdringen zu können.

Vf. stellt in Durchführung dieses Programms zunächst einen Abschnitt an den Anfang, der über die Einführung der Reformation in Stralsund und die Geschichte der Hansestadt vor dem Interim informiert (37–62). Sie weist in diesem einleitenden Abschnitt vor allem auf die doppelte Eingebundenheit Stralsunds in das wendische Quartier der Hanse einerseits und in die pommerschen Herzogtümer andererseits hin, die stets von Loyalitätskonflikten begleitet war. Die reiche Hansestadt erkannte die Gesetzgebung der pommerschen Herzöge nur dann an, wenn sie mit dem Willen des städtischen Rates übereinstimmte. Bereits 1525 reformatorisch geworden, verweigerte sich Stralsund etwa im Jahre 1535 erfolgreich der Einführung der von Johannes Bugenhagen erarbeiteten Treptower Kirchenordnung und bewies damit erneut ihre städtische Autonomie; im Gegenzug bewahrte Stralsund damit natürlich aber auch den mit der Reformation der Stadt gewonnenen Machtzuwachs der eigenen Stellenbesetzung im Geistlichen Ministerium.

Der zweite Hauptteil thematisiert den Augsburger Reichstag von 1547/48 und seine Folgen für das Herzogtum Pommern und Stralsund (63–122). Seit der Heirat des Herzogs Philipp I. von Pommern-Wolgast mit Maria, der Stiefschwester des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen im Jahre 1536 war sein Herzogtum Mitglied im Schmalkaldischen Bund und damit auch beteiligt am Schmalkaldischen Krieg 1546/7. Der Versuch der pommerschen Herzöge, auf die Selbständigkeit der Entscheidungen ihrer Landstände hinzuweisen, um der Verantwortung für den Einsatz von dreihundert pommerschen Reitern entgehen zu können, war nicht von Erfolg gekrönt. Um ein gemeinsames Vorgehen dem Kaiser gegenüber abzusprechen, trafen sich die sechs wendischen Städte

am 5. August 1548 in Mölln. Der Hamburger Superintendent Aepin empfahl auf dieser Tagfahrt, wie die Wittenberger Theologen, Brenz, von Amsdorf und Regensburg, das Interim gemeinsam abzulehnen. Die guten Artikel könne man annehmen, den schlechten aber dürfte auf keinen Fall zugestimmt werden. Dieser Hamburger Vorschlag hatte indes nur einen begrenzten Erfolg. Stralsund verweigerte sich einer gemeinsamen Stellungnahme mit dem Hinweis darauf, dass der Kaiser mit einer „disputierlichen Antwort" ganz sicher nicht zufrieden zu stellen sei. Die drei Ostseestädte Stralsund, Rostock und Wismar unterzeichneten infolgedessen auch nicht das „Bekentnisse vnd Erkleringe up dat Interim" der Städte Lübeck, Hamburg und Lüneburg, das wenig später in den Druck ging (ediert in Controversia et Confessio 1, [274.] 287–479) und die drei Städte auf ihre Ablehnung des Interims festlegte. Damit war es zu keinem gemeinsamen Vorgehen dem Kaiser gegenüber gekommen; Stralsund stand damit allein vor dem Kaiser, der die Kapitulation, den Fußfall und die Zahlung von 150.000 Gulden verlangte. Darüber hinaus drohten die Reichsacht und das Eingreifen Kurbrandenburgs im kaiserlichen Auftrag. Die beiden Teilherzogtümer Pommern-Wolgast und Pommern-Stettin kamen am 3. September 1548 in Stettin zusammen, um über das Kapitulationsformular zu beraten und kamen überein, eine Gesandtschaft an den kaiserlichen Hof in Brüssel zu schicken, an deren Spitze Johann von Usedom stand. Anfang 1549 berichteten diese Delegierten von der Lage der Dinge in Nürnberg, Straßburg und im Herzogtum Württemberg: Eine Annahme des Interims ohne praktische Schwierigkeiten schien möglich zu sein. Auch Kursachsen habe schließlich das Interim mit Ausnahme von vier Artikeln angenommen. Wer das Interim annehme, sei damit noch lange kein Altgläubiger. Wer es aber ablehne, der stehe in Gefahr, mit Krieg überzogen zu werden. Wenn sich die Herzöge nicht zur Annahme des Interims durchringen könnten, so erwarte sie die Ächtung. Das primäre Ziel der pommerschen Räte in Brüssel war so der Erhalt des Territoriums Pommern. Theologische Bedenken gegen die Annahme des Interims standen deutlich an zweiter Stelle. An diesem Punkt der Brüsseler Beratungen war eine Stellungnahme der pommerschen Theologen notwendig geworden. Johannes Freder, Superintendent von Stralsund, und seine Greifswalder Kollegen wurden nach Stettin geholt, um das politisch Notwendige mit dem theologisch Möglichen abzugleichen. Die Theologen waren in den Adiaphora bereit, dem Interim entgegen zu kommen. In der Lehre aber enthalte dieses Gesetz Artikel, die dem reformatorischen Evangelium diametral entgegengesetzt seien. Bei diesen Artikeln könne man keine Kompromisse machen, sondern man sei vor Gott dazu verpflichtet, sie abzulehnen. Im weiteren Verlauf der Verhandlungen fand eine Scheidung der Theologen in Unterstützer der Wittenberger Unterscheidung der Artikel (Rode und Knipstro) und der Magdeburger Position der totalen Opposition gegen das Interim (Freder und Becker) statt. Die Herzöge entschlossen sich zu handeln, auch ohne Zustimmung ihrer Theologen. Am 14. Februar 1549 erklärten die Herzöge – wohl auch mit Unterstützung einiger Theologen – für ihre Person die Annahme des Interims, vorbehaltlich einiger theologischer Präzisierungen, die den Sakramentsgebrauch und die Rechtfertigung betrafen. In ihrem Territorium, dem Herzogtum Pommern, wurde das Interim aber nie umgesetzt.

Nach dieser Darstellung der großen Linien im Umgang zwischen Herzögen und Theologen stellt Vf. in einem weiteren großen Hauptteil (123–175) am Beispiel des Superintendenten Johannes Freder die regionalen Folgen des Interims in Stralsund vor. Nach zwölf Jahren in Wittenberg ging Freder vermutlich auf eine Empfehlung Luthers hin 1537 nach Hamburg, wo er Konrektor am Johanneum wurde. Dort schloss er schnell Freundschaft mit dem Hauptpastor Joachim Westphal, der wenig später den Zweiten Abendmahlsstreit mit Calvin auslösen sollte. Theologisch stand Freder ganz im Fahrwasser der Theologie Luthers. Überdies war er im Jahre 1544 auch beteiligt an der Herausgabe des Kommentars Aepins über Ps 16, an dem sich der Streit um die Deutung der Höllenfahrt Christi entzünden sollte. Am 24. April 1547 verließ Johannes Freder Hamburg und folgte dem Ruf des Stralsunder Rates auf die neu eingerichtete Stelle des Superintendenten. Als der Rat am 11. März 1549 seine Prediger aufforderte, nicht mehr auf der Kanzel gegen das Augsburger Interim Stellung zu beziehen, unterzeichnete Freder mit fast allen Stralsunder Predigern eine Supplikation an den Rat, in der sie um ihres göttlichen Amtes willen ihre Obrigkeit offen kritisierten und mit ihrem geschlossenen Auszug aus der Stadt drohten. Freder verlor am 15. März 1549 seine Stelle und ging nach Greifswald, wo er mit der Hilfe des Herzogs eine Professur an der theologischen Fakultät bekam. Der Konflikt um das Interim entschärfte sich in der Folge, für Freder jedoch zu spät, durch die Abbitte der pommerschen Gesandten vor dem Kaiser am 29. April, der am 9. Mai 1549 die kaiserliche Verzeihung folgte.

In einem abschließenden Teil (177–188) fasst Vf. die Ergebnisse ihrer Untersuchung

zusammen: Die Einflussmöglichkeiten von Theologen, so Vf., reichten nur so weit, wie es die weltliche Regierung zuließ. So konnten Aepin, Flacius oder von Amsdorf sich vor allem deshalb öffentlich so lautstark gegen das Interim erklären, weil sich die Stadträte Hamburgs und Magdeburgs jeweils hinter ihre Theologen stellten. Weltliche und geistliche Sprache und Denkmuster verhielten sich in der Auseinandersetzung um das Interim weitestgehend inkompatibel, so dass keine gemeinsame Lösung erarbeitet werden konnte, die beide Bereiche befriedigt hätte. Melanchthon aber habe, so die Vf., die Theologie politikfähig gehalten mit seiner Unterscheidung zwischen Lehrartikeln und Adiaphora. „Der Stralsunder Konflikt folgt dagegen einer sehr einfachen Logik. Geistlicher Mitwirkungsanspruch und die Forderung nach kritischer Begleitung politischer Entscheidungsprozesse können nur im Einklang mit dem weltlichen Regiment geschehen." (188)

Die Untersuchung stellt auf weite Strecken Grundlagenforschung für den Nordosten des Reiches zur Zeit des Interims dar, der, wie Vf. zeigen kann, überhaupt nicht so reichsfern war, wie man ansonsten zu denken gewohnt ist. Dabei ist es insbesondere positiv hervorzuheben, dass Vf. fast ausschließlich mit archivalischen Quellen gearbeitet hat und ihre wichtigen Funde im Landesarchiv Greifswald, Staatsarchiv Stettin (Wojewodschaftsarchiv), Stadtarchiv Rostock, Stadtarchiv Stralsund, Pfarrarchiv St. Nikolai Stralsund und im Staatsarchiv Wolfenbüttel erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Vf. hat gezeigt, dass ihre Arbeit trotz der vielen neueren Studien zum Thema Interim nötig und weiterführend ist. Es bleibt zu hoffen, dass ihre Arbeit auch ein Anstoß zur Erweiterung der geographischen Grundlage bei der Erforschung des Interims und seiner Folgen sein wird. Die der Arbeit angefügten Biogramme trösten darüber hinweg, dass der Band kein Sachregister enthält und dass die Fußnoten nicht immer auf der richtigen Seite zu stehen kommen.

Mainz *Johannes Hund*

Martin Bucer: Briefwechsel/Correspondance, Bd. VII (Oktober 1531-März 1532), hg. u. bearb. v. Berndt Hamm, Reinhold Friedrich u. Wolfgang Simon, in Zusammenarb. m. Matthieu Arnold, Studies in Medieval and Reformation Traditions 136, Leiden/Boston: Brill 2008, cxxv + 562 S. ISBN 978 9004 17132 9

Innerhalb von zwei Jahren ist die Edition des Briefwechsels des Straßburger Reformators Martin Bucer mit einem weiteren Band zügig fortgesetzt worden. Einmal mehr wird sichtbar, wie wichtig diese Quelle zum Verständnis der deutschen Reformationsgeschichte ist. Um seiner Energie und vermittelnden Fähigkeiten willen ist Bucer vielfach bei der Einführung der Reformation um Rat und Mithilfe gebeten worden. Vor allem in den südwestdeutschen Reichsstädten hat er entscheidende Impulse für die Reformation gegeben. Dies wird in dem vorliegenden Band, der Bucers Korrespondenz von Oktober 1531 bis März 1532 dokumentiert, in unterschiedlichen Facetten anschaulich.

Die Einleitung gibt einen hilfreichen Überblick über den Inhalt der Briefe und die Korrespondenzpartner. Die Korrespondenz wird unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgeschlüsselt (Adressaten, Orte, Sprache, Personen oder Institutionen). Von den 78 abgedruckten Briefen stammen 29 aus der Feder Bucers (zusammen mit anderen Absendern: 33).

Das Hauptinteresse ist auf den Südwesten des Reiches sowie die dramatischen Entwicklungen in der Schweiz gerichtet. Im Oktober 1531 wurden die Schweizer Protestanten nicht nur im Krieg gegen die altgläubigen Fünf Orte vernichtend geschlagen, sondern verloren auch ihren Führer Zwingli. Am 24. November 1531 starb mit dem Basler Johannes Oekolampad der zweite große Schweizer Reformator. Bucer hat diese Entwicklungen umso aufmerksamer wahrgenommen, als sich die Protestanten im Reich bis zum Abschluss des Nürnberger Anstands am 24. Juli 1532 von den Bestimmungen des Augsburger Reichsabschieds (19. November 1530) unmittelbar bedroht fühlen mussten. Vielfach werden die politischen Entwicklungen im Vorfeld des Regensburger Reichstages 1532 sowie die Verhandlungen zum Nürnberger Anstand behandelt (vgl. z. B. Nr. 557 und 565). Nach der Gründung des Schmalkaldischen Bundes im Winter 1530/31 erwog Bucer die Chancen eines Zusammenschlusses der Protestanten gegen den Kaiser und die altgläubigen Stände. Er hat die Strategie des Kaisers, einen Keil zwischen die lutherischen Reichsstände und die oberdeutschen Städte zu treiben, klar erfasst und entsprechend mit einer Intensivierung seines Bemühens um eine tragfähige Einigung in der Abendmahlsfrage reagiert (Nr. 552 f. und 565).

Nach der regen Reisetätigkeit im Sommer 1531 verfolgte Bucer von Straßburg aus die Entwicklungen der Reformation in den südwestdeutschen Städten Augsburg, Esslingen, Kempten, Ulm, Reutlingen, Heilbronn, Zweibrücken und Memmingen. Zeitweise war sein Kollege und Freund Wolfgang Capito in

einigen dieser Städte unterwegs und sorgte für die Übermittlung neuester Nachrichten. Fast die Hälfte der abgedruckten Briefe entfällt auf die Korrespondenz mit Ambrosius Blarer in Esslingen und Simon Grynaeus in Basel. Mit beiden intensivierte sich in eben dieser Zeit die Freundschaft und das theologische Gespräch. Wenige Jahre später gingen Bucer und Blarer dann in der Abendmahlsfrage getrennte Wege.

Anschaulich wird Bucers Bemühen um den Fortgang der Reformation in Augsburg sichtbar. Schon im Juni 1531 hatte Bucer durch eine Friedenspredigt die im Streit liegenden Prediger und ihre Anhängerschaft zu versöhnen versucht. Zwischen den zwinglianisch und lutherisch orientierten Predigern kam es zu dauernden und heftigen Streitigkeiten um die Gegenwart Christi im Abendmahl. Auch die aus Straßburg gekommenen Prediger Wolfgang Musculus, Theobald Nigri, Sebastian Maier und Bonifatius Wolfhart konnten keinen Ausgleich bewirken. Der nach Augsburg geflohene venezianische Franziskaner Bartholomeo Fonzio schrieb an Bucer, die sophistische Diskussion um die Art und Weise der Präsenz Christi solle auf die Fachleute beschränkt werden. In schlichtem Gehorsam sei zu glauben, dass Christus als Person im Sakrament gegenwärtig sei, wie die Schrift es sage (Nr. 500; vgl. S. xivf.). Hauptinformant Bucers war der Stadtarzt Gereon Seiler, der sich, obwohl zwinglianischen Auffassungen zuneigend, auch über die zwinglianisch gesinnten Prediger beklagte (Nr. 537, 556, 574 und 577). Eine neue Eskalation der Auseinandersetzungen erfolgte, als ein Schreiben Luthers an Kaspar Huberinus vom 3. Januar 1532 bekannt wurde (Nr. 554–556, 568 und 577). Darin empfahl jener seinen Augsburger Anhängern, die Taufe lieber von altgläubigen Priestern vornehmen zu lassen als von Geistlichen, die der oberdeutschen Reformation verpflichtet seien. Denn die Schwärmer hätten „kein Tauf noch Sakrament". Einmal mehr suchte Bucer beschwichtigend zu intervenieren (Nr. 567).

Die edierten Briefe der Jahre 1531/32 dokumentieren, dass Bucer über die Fragen der Abendmahlslehre hinaus in diesem Zeitraum zu einer Klärung seines Verhältnisses zum linken Flügel der Reformation gelangte. Insbesondere die Abgrenzung gegen die Lehren des Täufers Pilgram Marbeck nimmt breiten Raum ein. Mit seinen Lehren gefährde dieser Kirche und Gemeinwesen aufs Höchste. In der Kirche müsse das entscheidende Kriterium die Bruderliebe sein, die auch Gemeinschaft bei unterschiedlicher Lehre ermögliche. Anfangs gestand Bucer Marbeck noch Ernsthaftigkeit und Führungsqualitäten zu (Nr. 523), später ist er für ihn nur noch ein streitsüchtiger und böswilliger Häretiker (Nr. 544). Inhaltlich geht es um die Kindertaufe, den Eid, das Recht auf Selbstverteidigung sowie das Verhältnis von weltlicher Obrigkeit und Kirche. Die kritische Auseinandersetzung mit dem Spiritualisten Kaspar von Schwenckfeld bezieht sich insbesondere auf dessen Erwählungslehre (Nr. 528). Als Gerüchte auftauchten, dass man die antrinitarischen Lehren Michael Servets in Straßburg billige, verfasste Bucer eine kurze Widerlegung (Nr. 535, 544 und 547). Auch der Basler Simon Grynaeus hatte ihn darum gebeten (Nr. 529, 531).

Ferner ist ein langes Schreiben Erasmus von Rotterdams abgedruckt (Nr. 564), das die Differenz zum Straßburger Reformator markiert. Bucer hatte dem berühmten Humanisten einen Brief mit kritischen Bemerkungen geschrieben, der bislang nicht gefunden worden ist. Erasmus vollzieht nun seinerseits die klare Abgrenzung. Bucers Lehre sei nicht die Lehre Christi, weil er sich nicht aufrichtig verhalte. Die mangelnde Wahrhaftigkeit der reformatorischen Lehre zeige sich auch an der Zerstrittenheit der Reformatoren. Erasmus nennt ferner Differenzen in Gestalt der paradoxen Lehrform, der Kritik an der Zahl der Sakramente, der Messe, dem Fegefeuer, der substantiellen Gegenwart des Leibes Christi in der Eucharistie, dem Fegefeuer, der Anrufung der Heiligen und der Lehre vom freien Willen.

Man mag bedauern, dass wichtige Briefe Bucers aus dem betreffenden Zeitraum bislang nicht aufzufinden sind. Aus den Antwortschreiben konnten die Herausgeber aber Vieles rekonstruieren. In jedem Fall wird das gebotene Material durch eingehende Kommentierung und ausgezeichnete Register sowie verschiedene Auflistungen erschlossen. Am Beginn jeden Briefes findet sich ein Regest in deutscher und französischer Sprache. Hier bleiben keine Wünsche offen. Auch wenn viele der abgedruckten Briefe bereits an verschiedensten Stellen abgedruckt worden sind, erweist auch dieser Band den Briefwechsel Martin Bucers als die derzeit wichtigste Briefedition zur Reformationsgeschichte.

Heidelberg *Christoph Strohm*

Werner Führer: Die Schmalkaldischen Artikel (Kommentare zu Luthers Schriften 2), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, XIV + 500 S., ISBN 978-149736-0 (Leinen), 978-149735-3 (Broschur).

Werner Führer ist ein anregendes und die Diskussion um Luthers Theologie bereicherndes Buch gelungen, dem viele kritische Leser und Leserinnen zu wünschen sind. In drei Schritten erschließt er die Schmalkaldischen

Artikeln (im Folgenden: ASm). Die „Einleitung" (S. 1–69) bietet das nötige Hintergrundwissen zur Entstehung der ASm. Der eigentliche, sehr detaillierte Kommentar (S. 73–416) erläutert Artikel für Artikel. Eine gegenüber den anderen Partien des Buches knappe Rezeptionsgeschichte (S. 417–432) rundet die Darstellung ab. Das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis gefolgt von vier ausführlichen Registern (Bibelstellen, Namen, Sachen, lateinische Begriffe) beschließen den Band.

Nachdem Hans Volz in den 1930 erstmals erschienenen und seit dem mehrfach aufgelegten „Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche" die Schmalkaldischen Artikel von 1537 neu ediert hatte, riss seine Beschäftigung mit diesem zentralen Text für Luthers Theologie nicht ab. Neben einigen Aufsätzen ist seine Sammlung von „Urkunden und Aktenstücken" zur Entstehungsgeschichte und Wirkung der AS (Berlin 1957) nach wie vor mustergültig. An diese gute Forschungslage kann Führer mit seinem Buch anknüpfen. Allerdings bleibt er dabei nicht stehen, sondern schlägt den Bogen etwas weiter, indem er auch auf die Wittenberger Konkordie (32) sowie den Cordatus-Streit (S. 32–40) eingeht, um die Diskussionslage unter den Wittenberger Theologen im Vorfeld der ASm darzustellen.

Bekanntlich hatte Luther 1536 die ASm zur Vorbereitung des Schmalkaldischen Bundes auf eine mögliche Teilnahme an einem Konzil verfasst. Zugleich sollte Luther, da er gesundheitlich sehr angeschlagen war, sein theologisches Testament niederschreiben. In dieser doppelten Richtung interpretiert Führer durchgehend die ASm. Zu schnell aber spricht er davon, die ASm seien ein „öffentliches Bekenntnis" gewesen, das immer als „Lehrdokument und persönliches Vermächtnis" angesprochen wurde (S. 24). Präziser wären die ASm wohl zunächst als Lehrbekenntnis gekennzeichnet. Den Rang einer Bekenntnisschrift mit normierender Funktion erlangten sie erst nach Luthers Tod (vgl. S. 427–431). Zwischen diesen Betrachtungen sollte stärker differenziert werden.

Erfreulich ist, dass der Vorwurf der „Intrige gegen Luther" (55–57), den einst Hans Volz gegen Melanchthon ausgesprochen hatte, nun auf der Grundlage neuer Forschungen relativiert wurde. Führer weist ausdrücklich darauf hin, dass der Schmalkaldische Bund sicher nicht seine Bekenntnisgrundlage um die ASm erweitert hätte. Trotzdem könnte die Interpretation der Position Melanchthons noch weiter gehen, indem man seine Selbständigkeit bei aller Loyalität zu Luther stärker betont. Zweifelsfrei ist Luther der führende Wittenberger Theologe. Jedoch darf dies nicht dazu führen, dass man abweichende Meinungen im Wittenberger Lager in jedem Fall als Gegnerschaft gegen Luther darstellt. Dies gilt erst recht, zumal ein gewisser Vorbehalt gegen Melanchthon bei Führer wieder durchscheint (s. 409f.).

Der historisch wie systematisch-theologische Kommentar der ASm ist geschickt angelegt, indem er zu den einzelnen Artikeln breit Material aus Luthers Schriften besonders der Jahre 1535/36 heranzieht. Zugleich zeugt dieses Vorgehen von einer umfangreichen Lutherlektüre und -kenntnis des Autors, da auch immer wieder Luthers Schriften des Jahres 1520 herangezogen werden und so eine Entwicklung in Luthers Denken deutlich wird. Vor jedem Abschnitt wird der Text auf der Grundlage der Edition in WA 50 geboten. Daran schließt sich eine textkritische Analyse des Textes an, die auch die in der UB Heidelberg erhaltene Handschrift Luthers von 1536 (Cod. Pal. germ. 423) berücksichtigt, deren Katalogisat und kodikologische Beschreibung inzwischen auch im Internet zugänglich sind: http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg423. Im Vergleich zwischen handschriftlicher Überlieferung und der bei Hans Lufft im Jahr 1538 erschienenen Druckfassung fällt häufig auf, dass ein „Korrektor" in den Text eingegriffen und dabei z. B. die Großschreibung verändert hat. Der Rezensent möchte darauf hinweisen, dass mindestens seit 1537 Georg Rörer (1492–1557) Korrektor in der Druckerei von Lufft war, auf den diese Eingriffe zurückgehen könnten.

Führers Buch könnte auch als der Versuch verstanden werden, eine „Theologie Luthers" zu schreiben. Darauf deutet z. B. der präzisierende Exkurs über Luthers Schriftverständnis hin (S. 347–358). So begrüßenswert dieser Ansatz ist, verfällt der Autor dabei aber immer wieder in einen predigtartigen Ton, der leicht zu einem persönlichen Bekenntnis zu Luthers ASm werden könnte. Dies fällt z. B. beim Abschnitt „Luthers Bekenntnis zu den Artikeln" auf, wo Führer die Sprache der Quellen aufnimmt und davon spricht, dass man auf dem (bekenntnismäßigen [?]) Grund dieser Artikel nicht „strauchelt" oder „zuschanden" wird. Obwohl dies zweifelsfrei richtig ist, gefährdet der Autor damit seine Darstellung, da er den Boden des historisch-systematischen Kommentars verlässt und sich als Theologe zu den ASm bekennt. Dies darf er auch, allerdings nicht in diesem Buch. Führer hätte das Buch besser um ein systematisch-theologisches Kapitel erweitert, in dem er die Bedeutung der ASm für die Gegenwart in Auseinandersetzung mit anderen Positionen erläutert hätte. Wenn sich der Leser/ die Leserin dieses Vorgehens bewusst ist, wird er/sie das Buch mit großem

Gewinn lesen und es sicher neben Albrecht Peters Kommentar zu Luthers Katechismen ins Bücherregal stellen.

Jena *Stefan Michel*

Simone Giese: Studenten aus Mitternacht. Bildungsideal und peregrinatio academica des schwedischen Adels im Zeichen von Humanismus und Konfessionalisierung (= Contubernium Bd. 68), Stuttgart: Franz Steiner 2009, 826 S., ISBN 978-515-08-545-8.

Simone Giese untersucht in ihrer enzyklopädisch angelegten Studie über Bildungsreisen des schwedischen Adels zu Hochschulen des Alten Reichs und in angrenzende Länder. Ihr Fragen nach Erziehungsidealen und Bildungsinhalten, die Motivation für eine Bildungsreise gewesen sind, setzt mit der territorialen Konsolidierung Schwedens und der Übernahme lutherischen Denkens ein und umfasst die Phase, in der sich das Königreich als europäische Großmacht etablierte.

War es in der Frühphase für den Adel, den G. als treibende Kraft für die Modernisierung Schwedens identifiziert, gleichsam notwendig, sich auf ausländische Bildungseinrichtungen zu konzentrieren, um fortgeschrittenes Wissen erwerben zu können, so blieben diese auch mit dem Wandel des Bildungsideals als Ziel von Kavalierstouren attraktiv. G. unterscheidet hierbei sehr präzise zwischen den häufig synonym verwendeten Begriffen peregrinatio academica und Kavalierstour, die jedoch zwei durch unterschiedliche Ziele und Methoden geprägte Reise- und Bildungsformen darstellen.

Welches Bildungsideal dem Wissensdurst schwedischer Adeliger unterlag und wie es sich wandelte, wird im ersten Hauptteil der Arbeit anhand von Adels- und Fürstenspiegeln, Haushaltsbüchern, Romanen, Briefen und Erziehungstraktaten heraus gearbeitet. G. setzt es im Hinblick auf die Rolle körperlicher Exerzitien, das Erlernen von Fremdsprachen und anderen Wissensinhalten, aber auch der bevorzugten Methoden der Wissensvermittlung in Relation zu Bildungsidealen des europäischen Adels. Um sich dem zeitabhängig definierten Ideal anzunähern, griff der schwedische Adel auf private Präzeptoren, exklusive Adelsschulen, eine Erziehung am Hofe und Bildungsreisen ins Ausland zurück, da das schwedische Bildungssystem seinen Ansprüchen lange Zeit nicht genügen konnte. Die Reform dieses Systems ist unter anderem auch Ergebnis des Wissensimports und -transfers, zu dessen Protagonisten schwedische Adelige zu rechnen sind.

Den zweiten Hauptteil der Studie bildet die Untersuchung der Anwesenheit schwedischer Adeliger an Universitäten und Hochschulen des Alten Reiches und angrenzender Länder. Hierzu hat G. ihr Vorkommen anhand von nahezu sechzig Matrikeleditionen eruiert und mit den Zahlen der schwedischen Studenten abgeglichen. Ihrem umfassenden Anspruch gemäß fokussiert sie dabei nicht – wie es nahegelegen hätte – auf die lutherisch geprägten Universitäten, sondern bezieht auch reformierte wie katholische Einrichtungen ein, an denen sich ebenfalls „Studenten aus Mitternacht" nachweisen lassen. Analog werden nicht nur Universitäten in den Blick genommen, sondern prinzipiell Institutionen, die eine höhere Bildung vermittelten – wie auch Akademische Gymnasien und Ritterakademien. G. wählt für diese tour d'horizon einen am Bildungslandschaften-Konzept Anton Schindlings orientierten systematisch-regionalen Ansatz, innerhalb dessen die jeweilige Einzelinstitution untersucht werden. Neben den Matrikeleditionen sind Briefe, Reisetagebücher, alba amicorum, Dissertationen, Orationen und akademische Gerichtsakten Grundlagen der Untersuchung, mit denen auch dem Netzwerk adeliger Familien nachgespürt wird.

Von den 3.270 männlichen schwedischen und finnischen Adeligen, die zwischen 1520 und 1637 von G. identifiziert werden konnten, begaben sich knapp zwölf Prozent auf eine Reise mit dem Ziel, ihre Bildung zu vervollkommnen. Relevant für die Aufnahme in diese Gruppe war die Selbstbezeichnung als „Sueci" in den Matrikelbüchern resp. eine dem schwedischen Königreich eindeutig zuzuordnende Herkunftsangabe.

Wenig überraschend ist der Befund, dass schwedische Studenten und adelige Schweden vor allem die Universitäten des angrenzenden Ostseeraums frequentierten und sie den unter Umständen deutlich größeren und/oder populäreren Universitäten etwa des mitteldeutschen Raumes bevorzugten. Räumliche Nähe, konfessionelle Übereinstimmung, bestehende Netzwerke und relativ geringe Reisekosten waren hierfür unter anderem wohl ausschlaggebend, auch wenn sich die einzelnen Motive nicht immer deutlich von einander abgrenzen lassen. Umso bemerkenswerter ist die Beobachtung G.s, dass zeitweise die Immatrikulationszahlen von Schweden an einer explizit katholischen Einrichtung wie dem Kolleg in Braunsberg diejenigen an allen anderen Universitäten jenseits der Grenzen des schwedischen Königsreichs in den Schatten stellten.

G.s Studie besticht nicht nur durch ihre umfangreiche Quellengrundlage, sondern sie bietet zudem sie einen instruktiven Überblick

sowohl über die Geschichte des schwedischen Königreichs wie auch über die Profile der zahlreicher Einrichtungen der höheren Bildung im Alten Reich und seinen Nachbarländern. Zusätzlich zeichnet sich der Band durch einen umfangreichen und sehr nützlichen Anhang aus, der nicht nur die untersuchten Bildungsreisen auflistet, sondern auch relevante Daten der schwedischen Geschichte in einer Zeitleiste sowie die Genealogien einiger der Protagonisten präsentiert.

Im Sinne einer größeren Leserfreundlichkeit hätte beispielsweise noch über eine übersichtlichere Aufmachung der zahlreichen Diagramme nachgedacht werden können. Als leicht störend für den Lesefluss erweist sich zudem die gelegentliche Häufung von in Klammern gesetzten Lebensdaten bei Namensnennungen – eine an sich hilfreiche Praxis, die jedoch andererseits nicht konsequent verfolgt wurde. Auch hätte die Studie von einem intensiveren Lektorat durchaus profitieren können; doch insgesamt schmälern diese Monita ihre inhaltlichen Qualitäten keineswegs.

Jena *Daniela Siebe*

Grabbe, Hans-Jürgen (Hrsg.): Halle Pietism, Colonial North America, and the Young United States. (USA-Studien, hrsg. v. Hans-Jürgen Grabbe, Bd. 15). Stuttgart Franz Steiner 2008. 321 S., ISBN 978-3-515-08767-4.

Lange Zeit konzentrierte sich die Forschung über die Franckeschen Stiftungen in Halle auf die Vorgänge in Halle selbst sowie auf die Bedeutung der Halleschen Schulen und sozialen Einrichtungen für die Verhältnisse in Mitteleuropa, speziell in Brandenburg-Preußen. Seit einem guten Jahrzehnt stehen dagegen die internationalen Beziehungen sowie vor allem die missionarischen Aktivitäten der Franckeschen Stiftung im Zentrum des Interesses vieler Forscher. Diese Forschungen beschäftigen sich auf der einen Seite mit dem 1706 begonnenen Missionsprojekt in Tranquebar in Südindien, und sie untersuchen auf der anderen Seite die vielfältigen Kontakte von Halle zu deutschen Siedlern und deutschlutherischen Gemeinden in den britischen Kolonien in Nordamerika. Diesem zweiten Themenkomplex gilt der vorliegende Band. Die meisten Beiträge wurden für eine internationale Tagung verfasst, die 2002 in Wittenberg stattfand. Um das Thema abzurunden, wurden gezielt einige weitere Beiträge eingeworben.

Dem Herausgeber ist es gelungen, mit wenigen Ausnahmen alle Forscherinnen und Forscher für sein Projekt zu gewinnen, die in den letzten zwei Jahrzehnten substantielle, innovative Beiträge über die Auswirkungen der Halleschen Aktivitäten in Nordamerika vorgelegt haben. Der vorliegende Band besitzt deshalb fast so etwas wie den Charakter eines Handbuchs. Dass seit der Wittenberger Tagung inzwischen acht Jahr vergangen sind, ist freilich an einigen Stellen zu spüren. So sind drei der Autoren, die zu dem vorliegenden Band wichtige Beiträge beigesteuert haben, inzwischen verstorben: Donald F. Durnbaugh, der große alte Mann der Erforschung nonkonformistischer religiöser Richtungen in Pennsylvania; Carola Wessel, die sich um die Erforschung der Herrnhuter Indianermission in Nordamerika große Verdienste erworben hat, und Renate Wilson, der wir bahnbrechende Studien zum Verhältnis von Pietismus und Medizin sowie zu den Verbindungen zwischen Halle und den nach Nordamerika ausgewanderten Pietisten verdanken. Zu betonen ist zugleich, dass viele der Themen und Probleme, die in diesem Band diskutiert werden, aber nach wie vor aktuell sind.

Aus verschiedenen Gründen sollten sich alle, die sich für die Beziehungen zwischen Halle und Nordamerika interessieren, intensiv mit dem von Hans-Jürgen Grabbe edierten Band beschäftigen: Fast alle Beiträge beruhen auf gründlichen Archivstudien. In fast allen Beiträgen liegt die Stärke der Argumentation im Detail. Wer über die hier verhandelten Themen weiter arbeiten will, findet zahlreiche Anregungen. In manchen Beiträgen sind, wie mir scheint, die Anmerkungen fast noch wichtiger als der Text. Ferner besticht die Konsequenz, mit der der Blick nicht nur auf die von Halle ausgehenden und von Halle über die Jahre hinweg kontrollierten Aktivitäten in Nordamerika gerichtet wird, sondern dass auch den Herrnhutern die ihnen gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird. Diese Perspektive ist wichtig, weil sich nur aus dem Miteinander und Gegeneinander der Aktionen von August Hermann Francke und seinem Sohn Gotthilf August Francke auf der einen Seite sowie von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und in seinem Gefolge von August Gottlieb Spangenberg auf der anderen Seite die Erfolge und die Misserfolge der Halleschen Nordamerikapolitik ermessen lassen. Der besondere Wert des vorliegenden Bandes liegt des Weiteren darin, dass die in den einzelnen Beiträgen diskutierten Themen nicht etwa nur bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts reichen, sondern bis weit in das 19. Jahrhundert hinein: Renate Wilson schildert den „commerce scientifique" zwischen Halle und Nordamerika in den vier Jahrzehnten zwischen 1780 und 1820; Steven M. Nolt zeigt, wie sich die in

Pennsylvania lebenden Deutschen mit dem überschäumenden Nationalismus in der jungen amerikanischen Republik auseinandersetzten; David Ellis behandelt, wie umstritten das Erbe Halles im den Vereinigten Staaten während des „Second Great Awakening" im Vergleich zum Preußen der Erweckungszeit war; A. Gregg Roeber diskutiert abschließend das Obrigkeitsverständnis der von Halle beeinflussten Pietisten in Nordamerika und ihrer streng lutherisch-orthodoxen Glaubensbrüder in den jungen Vereinigten Staaten im Vergleich. In allen diesen Beiträgen wird Neues erschlossen.

Nicht übersehen sei schließlich, dass der ganz auf Englisch verfasste Band etwa gleich viele Beiträge von deutschen und amerikanischen Forschern enthält. Dies ist ein aufschlussreicher Beleg für die inzwischen erreichte, geradezu zu einer Selbstverständlichkeit gewordene Internationalität der Pietismusforschung. Es ist überdies zu hoffen, dass auf diese Weise auch die Arbeiten der deutschen Pietismusforscher in der anglophonen Wissenschaftswelt noch mehr Beachtung erfahren als bisher.

Kiel *Hartmut Lehmann*

Martin Keßler: „Dieses Buch von einem protestantischen Frauenzimmer". Eine unbekannte Quelle von Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts"? (Kleine Schriften zur Aufklärung 15), Göttingen: Wallstein 2009, 112 S., brosch., ISBN: 978-3-8353-0432-1.

Es bleibt ein Ärgernis: bei einem Vielleser wie Lessing müsste es doch möglich sein, wenn nicht alle tatsächlich gelesenen Bücher, so doch wenigstens die Spuren einiger Lektüren aufdecken zu können. Dieser anstrengenden antiquarischen Aufgabe widmet der jetzt in Göttingen lehrende Basler Kirchenhistoriker Martin Keßler eine Studie, die sich gerade um die immer noch ungeklärte Vorgeschichte der Erziehungsschrift Lessings verdient macht. Was hat K. gefunden und wie begründet er das?

Ein Kriminalroman könnte nicht spannender sein. In einer sehr aufwändigen Indizienkette belegt K. Schritt für Schritt einen Zusammenhang zwischen den 1738 anonym erschienenen „Lettres sur la religion essentielle à l'homme", die von der Genfer Protestantin Marie Huber (1695–1753) verfasst wurden und signifikante Parallelen zu Lessing enthalten, mit der Erziehungsschrift Lessings. Mit viel Gespür für Dramatik rekonstruiert K. aus Lessings Rezensionen zu thematisch verwandten Büchern seit 1751 zuerst Lessings nominelle Kenntnis dieses Werkes, dann die inhaltliche und schließlich sein mögliches Wissen um die Verfasserfrage. Ein direkter Textvergleich beschränkt sich auf die ersten vier Paragraphen bei Lessing. Das Verständnis von Offenbarung und Erziehung, die triadische Struktur von historischer Wahrheit, Vernunftwahrheit und Geheimnis sowie die Äquivalenz von natürlicher und offenbarter Religion verbinden Huber und Lessing. Sehr interessant ist auch die Wertung des Huberschen Werks bei den Zeitgenossen als ein Beispiel für „Schwärmertum" unter den Rationalisten. Der letzte Beweis bleibt aus. Dennoch haben die sehr differenzierten Argumente für eine Verbindung der beiden Schriften einiges für sich. Denn es gelingt zu zeigen, wie Lessing auch über Umwege mit den Thesen Hubers bekannt gemacht wurde. K. stützt sich auf einige der frühen theologischen Rezensionen Lessings. Das apologetische Werk von Johann Balthasar Lüderwald, seine „Ausführliche Untersuchung von der Berufung und Seligkeit der Heyden" (1754), bringt einen Auszug in deutscher Sprache. Mindestens einschlägige Passagen von Huber hat Lessing also über seine Rezension Lüderwalds von 1755 gekannt.

Doch wichtiger als der exakte Nachweis dieser verschlungenen Wege ist die Frage: wie konnte man darauf kommen? Und dazu gibt K. Hinweise, die auf den wahren Kontext hinführen. Der Zusammenhang zwischen Huber und Lessing wurde am Beginn des 19. Jahrhunderts schon einmal behauptet. Deshalb ist der umfangreichere Teil der Studie dem Nachweis der Forschungsgeschichte zur Apologetik gewidmet. Im Artikel „Apologetik", den die Enzyklopädie von Ersch und Gruber 1820 brachte, ist die These ganz beiläufig und wie selbstverständlich aufgeführt. Was der Wittenberger Theologe Heinrich Leonhard Heubner – auf dessen Bibliothek und das darin enthaltene Exemplar der Schrift von Huber stützt sich K. – in seinem Artikel festhielt, findet sich dann in den kirchengeschichtlichen Vorlesungen des Basler Theologen Karl Rudolf Hagenbach und zuletzt in der Lessing-Biographie von Guhrauer und Danzel 1854 in einer ausführlichen Anmerkung wieder. Überraschendes Ergebnis: dieser Fund ist ein signifikantes Beispiel für eine im Verlauf der Lessing-Forschung untergegangene Kontextualisierung. K. beansprucht nicht die Entdeckung der Schrift von Marie Huber, wohl aber zu Recht ihre Wiederentdeckung im Rahmen der seit einiger Zeit wiederbelebten Forschung zur Kritik der Apologetik bei Lessing. In der im Predigerseminar in Wittenberg erhaltenen Bibliothek Heubners (1780–1853) sind die bibliophilen und apologetischen Interessen gebündelt. Zumindest

aber darf der nachdrückliche Fingerzeig auf die Wissenschaftsgeschichte der Apologetik den Rang einer Rettung beanspruchen.

Vechta *Markus Fauser*

Vera Isaiasz / Ute Lotz-Heumann / Monika Mommertz / Matthias Pohlig (Hg.): Stadt und Religion in der frühen Neuzeit. Soziale Ordnungen und ihre Repräsentationen (Eigene und fremde Welten 4) Frankfurt / New York: Campus Verlag 2007, 339 S., Paperback, ISBN: 978-3-593-38436-8.

Mit dem vorliegenden Sammelband sollen Städte als Orte religiöser Glaubenspraxis in der Frühen Neuzeit betrachtet werden. Die Beiträger/innen möchten damit die Bedeutung von Religion für die frühneuzeitliche Gesellschaft näher beleuchten, aber auch nach der Rolle konfessioneller Deutungsmuster für das Selbstverständnis der Städte fragen. Zugleich ist der Band eine Festschrift zum 65. Geburtstag von Heinz Schilling.

Einleitend geben Vera Isaiasz und Matthias Pohlig einen Überblick über Stand und Perspektiven der Forschungsrichtung ‚Stadt und Religion'. Sie fassen Heinz Schillings Thesen, Forschungen und einige Arbeiten, die er angestoßen hat, zusammen. Dies ist für eine Festschrift durchaus angebracht. Über das Referieren der Forschung in Schillingscher Perspektive hinaus skizzieren Isaiasz und Pohlig drei Felder, auf denen die stadtbezogene Reformationsforschung eine Ausweitung erfahren solle: (1) Trägergruppen der Vorstellung ‚Stadt als Sakralgemeinschaft', (2) Rituale, (3) Sakralisierung oder Säkularisierung durch Reformation.

Welchem dieser Bereiche die einzelnen Beiträge des Bandes genau zuzuordnen sind, lässt sich im Einzelnen nicht immer genau bestimmen; eine Kapitelgliederung hätte hier vielleicht als Orientierung dienen können. Lars Behrisch untersucht die Heiratsregulierungsversuche in der bis 1635 noch zu Böhmen gehörenden Landstadt Görlitz in der Oberlausitz. Der (rechtliche) Sonderfall, dass für die protestantische Stadt ein katholisches Ehegericht (in Bautzen) zuständig war, führte laut Behrisch zu einer Art interkonfessioneller Zusammenarbeit. Somit sei die zu konstatierende Zunahme der rechtlichen Diskreditierung der vorehelichen Sexualität eben nicht einfach Folge eines neuen protestantischen Eheverständnisses, sondern unterliege einer konfessionsübergreifenden Dynamik.

Anna Ohlidal untersucht die Markierung und Besetzung der Prager Städte durch Kirchen und Kapellen um 1600 und geht damit der Frage nach, ob und wie sich die Konfessionalisierung auf das Stadtbild einer multikonfessionellen Stadt ausgewirkt hat. Spannend sind hier in der Tat die Aushandlungsprozesse und die unterschiedlichen Platzierungsmuster, die sich aus dem konfessionellen Wettstreit ergaben. In dem Kampf um die Räume konnten sich von den neuen Konfessionen nur die Lutheraner durchsetzen; Calvinisten und böhmische Brüder konnten sich weniger gut positionieren.

Agnes Winter geht in Ihrem Beitrag der Frage nach, wie sich im Gefolge von Reformation und Konfessionalisierung das Verhältnis von Landesherrschaft, Hof und bürgerlicher Stadtgemeinde im frühneuzeitlichen Berlin wandelte. Durch den Übertritt des Herrscherhauses zum Calvinismus entstand de facto eine bikonfessionelle Stadt, weil die Stadt lutherisch blieb und sich die Bürgerschaft in ihren Frömmigkeitspraktiken eher traditionell verhielt, um sich dezidiert vom Calvinismus abzugrenzen. Findet sich hier nicht Heinz Schillings *Lippe contra Lemgo* wieder?

Ruth Schilling vergleicht das römische und venezianische Gedenken an die Schlacht von Lepanto von 1571. Das Ergebnis ihrer Analyse ist, dass der Sieg und die Siegesfeiern in Venedig die gesamte städtische Öffentlichkeit umfasste, während sich in Rom nur die Aristokratie und einige Bruderschaften damit beschäftigten.

Die Frage des Um- und Neubaus von Kirchen war Vera Isaiasz zufolge in gemischt-konfessionellen Städten der Frühen Neuzeit das Thema mit dem größten Konfliktspotential (S. 125). Dieser Prämisse muss man nicht unbedingt zustimmen, um der Autorin in ihren Ausführungen folgen zu können, dass Kirchengebäuden auch in nachreformatorischer Zeit eine Sakralität verliehen wurde. Anhand des Ablaufs der städtischen Feste und insbesondere im Spiegel von Einweihungspredigten (Ulm 1621, Regensburg 1631) arbeitet sie ein lutherisches Sakralitätskonzept heraus, das die ‚Heiligkeit' vor allem an der Zweckbestimmung der Gebäude festmacht, ohne auf die Markierung herausgehobener Orte wie den Altarbereich zu verzichten. Eine Einbindung der frühneuzeitlichen Kirchweihfeste in die weithin etablierte Erforschung der Reformationsjubiläen wäre hier sicherlich noch förderlich.

Unter dem Motto „Krisenstadtrepublikanismus" vergleicht Jan-Friedrich Mißfelder den Umgang der Städte Magdeburg und La Rochelle mit der Tatsache, dass sie als protestantische Hochburgen in Konfessionskriegen niedergeworfen wurden. Auf der Basis vor allem von Flugschriften und einigen zeitgenössischen gedruckten Chroniken und Berichten kommt der Autor zu dem Ergebnis, dass der

Stadtrepublikanismus in beiden Städten – trotz aller struktureller wie konfessionspolitischer Unterschiede – letztlich das Produkt einer (konfessionellen) Krisenbewältigungssituation war. Ein Epilog zu den Belagerungen von 1628/1631 weist dann nochmals auf die unterschiedlichen Bewältigungsstrategien der Städte hin. Die Eroberung La Rochelles war allerdings nicht der „entscheidende" (S. 174), sondern einfach nur ein weiterer Schritt auf dem Weg zur Etablierung der Monarchie und des antirepublikanischen Diskurses – zum Nachteil der Stadtrepubliken.

Mit den Feierlichkeiten anlässlich der Hochzeit des pfälzischen Kurfürsten Friedrich V. und der englischen Königstochter Elisabeth Stuart (1613) widmet sich Magnus Rüde einem weiteren Kapitel der Festforschung, aber auch der internationalen Beziehungen im konfessionellen Zeitalter. Die Analyse – vor allem auf der Basis von zeitgenössischen gedruckten Festbeschreibungen – des zweitägigen Hochzeitsfests in dem 1562 durch wallonische Glaubensflüchtlinge gegründeten Frankenthal zeigt, dass sich auch die kurpfälzische Festkultur – ungeachtet politischer und religiöser Feindbilder – an dem damaligen internationalen Standard orientierte (und damit auch ‚überkonfessionell' war). Das schönste Ergebnis ist vielleicht, dass sich die höfische Repräsentation einerseits an der konfessionellen, politischen und dynastischen Konstellation orientierte, dass sie andererseits aber auch selbst die soziale Umwelt strukturierte, indem Positionierungen vorgenommen und Botschaften vermittelt werden.

In einer Hommage an den Geburtsort Heinz Schillings beschreibt Stefan Ehrenpreis einige Untertanenkonflikte des 17. und 18. Jahrhunderts in Bergneustadt. Er kann zeigen, dass religiöse Konflikte hier noch lange eine Rolle spielten und dass man deshalb die zunehmende Vereinahmung kirchlicher Strukturen durch die Landesherren nicht (allein) als Säkularisierung verstehen könne. Jedenfalls hätten viele religiöse Themen (Pfarrerwahl, Mischehen etc.) auch im 18. Jahrhundert noch eine breite Öffentlichkeit interessiert.

Matthias Pohlig wagt sich mit seinem Beitrag in den Bereich der reformatorischen Stadtgeschichtsschreibung vor. Er untersucht Darstellungen von Religion im Werk des calvinistischen Gelehrten Ubbo Emmius aus Emden, der ostfriesischen Stadt, der auch Heinz Schilling „einige der eindringlichsten Analysen" (S. 218) gewidmet hatte. Das Ergebnis der Untersuchung, dass nämlich die Religion bzw. die religiöse Argumentation im Werk des ‚frommen Gelehrten' keine große Rolle spiele, überrascht nicht weiter. Denn Emmius & Emden stellen keineswegs einen Einzelfall dar. Interessant wäre es nun noch zu erfahren, inwieweit sich im Werk Emmius' auch die Meinung der Emdener widerspiegelt. Dafür müsste man die Analyse noch breiter anlegen, indem man die Rezeption des Werkes in Ostfriesland verfolgt oder es mit anderen historiographischen Werken der damaligen Zeit in Beziehung setzt.

Daniel Legutke versteht seinen Beitrag über die kaiserliche Gesandtschaftsquelle in Den Haag als mikrogeschichtliche Studie. Seine Analyse der Kontroversen um die Benutzung der katholischen Kapelle in der calvinistischen Stadt, mit der er weitgehend auf der Ebene eines Elitendiskurses bleibt, münden in der Beobachtung, dass die Konfessionsfrage seit dem letzten Drittel des 17. Jahrhunderts zunehmend von politisch-militärischen Erwägungen in den Hintergrund gedrängt wird, ohne dabei völlig an Bedeutung zu verlieren. Wenn Legutke hier von Den Haag gleich auf allgemeine Tendenzen, nämliche keine geringere als den Säkularisierungsprozess schließt, dann folgt er hier – unausgesprochen – dem Plädoyer seines Meisters, Mikro- und Makrogeschichte zu verbinden. Damit die These wirklich überzeugt, hätte der Autor allerdings entweder die Spezifik Den Haags stärker herausstellen oder aber seine Ergebnisse mit anderen, nicht genannten Studien zu Gesandtschaftskapellen (etwa denen von Frank Hatje zu Hamburg) in Beziehung setzen müssen.

Ute Lotz-Heumann entwickelt in ihrem Beitrag zu Irland noch einmal die These von der doppelten Konfessionalisierung. Die politischen und kirchenrechtlichen Verhältnisse ließen es in den anglo-irischen Städten zu, dass sich „im Untergrund" eine katholische Kirche halten und entwickeln konnte, die sich der protestantischen Staatskirche widersetzen konnte. Zugleich war dies eine politische Opposition gegen eine englische Staatsbildung mit absolutistischen Zügen. Diese Form des politisch-konfessionellen Protests, die mit einem klaren Bekenntnis zur tridentinischen Reform einherging, versteht Lotz-Heumann als Konfessionalisierung „von unten": nämlich der anglo-irischen Städte gegenüber der Krone – oder ein weiterer Fall von *Lippe contra Lemgo*...

Mit ihrem Beitrag zur Stadt Lima eröffnet Monika Mommertz schließlich eine „exzentrische" Perspektive auf die europäische Geschichte. Im Anschluss an die Debatte zum Eurozentrismus entwickelt sie das Modell eines Differenzdispositivs (unter dem sie ein Ensemble von Denktraditionen versteht, das als Mechanismus „der Bewältigung bzw. Rekonstruktion wahrgenommener oder tatsächlicher Differenzen in Situationen des ungleichen Kulturkontakts" zum Tragen komme, S. 311)

und illustriert es am Beispiel der kolonialen Stadt im Zeitalter der Konfessionalisierung. Sie sieht dort eine ähnliche Allianz von Staat und Kirche, wie sie Heinz Schilling für die europäischen Städte gesehen hat; Lima erschien der Autorin zufolge sowohl in städtebaulicher wie in sozialdisziplinierender Hinsicht wie eine Re-Präsentation europäischer Vorbilder. Ihre schöne Analyse der *calle* als multiethnisches, multireligiöses, multikulturelles und nur schwer zu disziplinierendes Feld zeigt dann allerdings auch, dass der Anschluss an das Konfessionalisierungsparadigma überhaupt nicht notwendig, da viel zu eurozentrisch – um nicht zu sagen: mitteleuropäisch – ist.

Der Band ist insgesamt gut redigiert (mit Ausnahme eines Beitrags, in dem viele kleine Tippfehlerchen, vor allem im Spanischen, störend wirken), die meisten Beiträge sind theoretisch anspruchsvoll und werden durch ihren Anschluss an das Forschungsparadigma, das einst zu den wichtigsten in der deutschen Geschichtswissenschaft gehörte, zusammengehalten. Viele der Beiträge sind anregend, insbesondere wenn Sie das klassische Terrain der Konfessionalisierungsforschung, das heißt das Alte Reich, verlassen oder wenn sie neue Wege der stadtbezogenen Religionsgeschichte einschlagen (Ohlidal, Isaiasz). Schade ist, dass die Beiträge die Grenzen dieses Paradigmas nicht wirklich zu überschreiten vermögen und damit eigentlich hinter dem Reflexionsniveau der Zeit zurückbleiben: So werden transkonfessionelle Aspekte ebenso ausgeblendet wie die Tatsache, dass das Europa der Frühen Neuzeit eine plurireligiöse Gesellschaft war, in der auch die Juden und – an den Rändern – die Muslime eine Rolle spielten. Auch die Überlegung, dass es religiöse Abweichler, Gelegenheitskonvertiten oder Synkretismus gegeben haben mag, wird durch die ‚Konfessionalisierungsbrille' nicht gesehen. Schließlich fragt man sich, warum keine der jüngeren Forschungen zur Blasphemie (in Städten) in diesen Beiträgen auftauchen.

Dass die wenigsten Beiträge von ausgewiesenen Stadthistorikern geschrieben sind, muss nicht per se ein Nachteil sein, macht sich aber insofern negativ bemerkbar, als der Anschluss an die internationale oder wenigstens europäische Stadtgeschichtsforschung kaum sichtbar ist. Nicht immer sind die Beiträge auf dem neuesten Stand der Forschung. So etwa wird zu Hamburg nichts jenseits der Forschungen von Whaley (1985) erwähnt. Zum Schlachtengedenken in Städten gibt es dagegen schon eine ältere deutsche wie internationale Forschung. Im Allgemeinen geht die Stadtgeschichtsforschung stärker komparatistisch vor als es in diesen Beiträgen der Fall ist (als Ausnahmen seien Behrisch und Lotz-Heumann erwähnt).

Bei aller Kritik im Detail handelt es sich um eine rundum gelungene Festschrift – der außerwissenschaftlichen Motivation des Buches –, weil sie alle Kriterien der klassischen Lobrede erfüllt: Sie hebt die ‚großen Taten' des Jubilars hervor, bestätigt weitgehend seine Thesen, verschweigt sowohl Kritik (mit Ausnahme des *Francia*-Aufsatzes von H. R. Schmidt) wie auch alternative Wege der Frühneuzeitforschung und ‚platziert' den Jubilar auf die internationale Ebene, gleich neben Peter Burke und Natalie Davis. Diese hat jedoch mit ihrem jüngsten Buch, *Leo Africanus*, gerade vorgeführt, welche Perspektive der frühneuzeitlichen Religionsgeschichte eigentlich angemessen wäre. Heinz Schilling hat sich – jedenfalls bis dato – in einem anderen, für deutsche Verhältnisse klassisch mitteleuropäischen, innerchristlichen Feld aufgehalten. Insofern ist das Buch weitgehend ein Spiegel seiner Leistungen sowie ein Dank für seine wissenschaftlichen Ideen und für sein Lebenswerk – und dazu möchte ihm auch die Rezensentin herzlich gratulieren!

Paris *Susanne Rau*

Martin Luther: Erfurter Annotationen 1509–1510/11, hg. v. Jun Matsuura (Archiv zur WA 9), Köln u. a.: Böhlau 2009, 727 S., ISBN 978-3-412-20390-0.

In dem vorliegenden Werk liegt ein Vierteljahrhundert Forscherfleiß und -ehrgeiz: Im Zusammenhang des Lutherkongresses 1983 stieß der japanische Lutherforscher Jun Matsuura auf bis dahin unbekannte Annotationen Luthers zu Werken Ockhams. Die damit verbundene Recherche weitete sich aus, und M. konnte weitere Annotationen Luthers zu mittelalterlichen Werken – Bonaventura und Giorgio Valla – identifizieren. Im weiteren Verlauf der Forschungen hat er sich auch neu den Annotationen zu Augustin, Anselm und Petrus Lombardus gewidmet, die in WA 9 erschienen sind.

Der aus diesen vielfältigen Forschungen hervorgegangene Band des Archivs zur WA stellt nun in der Tat sowohl eine Ergänzung als auch eine Korrektur der bisherigen WA-Edition dar und ist somit zu einem wichtigen Instrument der Lutherforschung geworden. Die Korrektur, die auch die Neuedition der schon zuvor edierten Stücke legitim, ja notwendig erscheinen lässt, liegt in der Weise der Textpräsentation: Seit Georg Buchwald ist die Editionsphilologie um einiges vorangeschritten, und M. markiert die Unterschiede deutlich (CXLIV). Die wichtigsten Differenzen liegen in

der umfassenden Aufnahme des jeweiligen Bezugstextes und der nonverbalen Kommentare, d. h. Unterstreichungen und Auszeichnungen durch Textmarkierungen. Hinzu kommen eine Binnendifferenzierung nach jeweiligen Eintragungsphasen und eine klarere Erstellung des jeweiligen Textbezuges. Dass M. an einigen Stellen Notizen Luthers gefunden und nachgewiesen hat, die Buchwald entgangen waren, sei über seine eigenen dezenten Hinweise hinaus ausdrücklich erwähnt.

Das durch die komplexen Informationen entstehende Druckbild ist auf den ersten Blick nicht ganz einfach zu überblicken, in sich aber klar strukturiert und durch M. auch erhellend erklärt (CXLVIII). Als Faustregel mag dabei gelten, dass groß gedruckter Text von Luther stammt und dabei wiederum der kursiv gedruckte älter ist als der recte gedruckte. Wie sich die Textkenntnis (vermeintlich) bekannter Stücke verbessert hat, machen einige Stichproben deutlich. So werden etwa Worte, die lt. WA „unlesbar" waren, nun von M. entziffert (vgl. WA 9,414f mit 312,12f), oder es werden ganze Textpassagen neu erschlossen, weil Luther sie zwar nicht mit verbalen Notizen, aber mit Unterstreichungen versehen hat. So wächst die etwa eine Seite, die die WA für die Wiedergabe von Luthers Randbemerkungen zu Augustins „De cura agenda pro mortuis" hatte, auf neun Seiten an, aus denen nun hervorgeht, was Luther über die verbale Kommentierung hinaus interessiert hat.

Ein besonders eindrückliches Beispiel für die gestiegene Editionsqualität findet sich zu Sent I d. 16. Hier hat die WA durchaus deutlich gemacht, dass Luther sich mit der Bemerkung „Haec reputo falsa pro maiori parte" nicht auf den Text selbst, sondern auf eine ältere Randbemerkung in seinem Exemplar bezog. Diese wurde in der WA in einer Fußnote wiedergegeben, aber nur unvollständig (WA 9,41 Anm. 3). M. druckt diesen für Luther wichtigen Bezugstext nun vollständig ab. Hierdurch wird nicht nur klar, dass sich das in der WA bezuglos stehende „quantum ad naturam saltem mentis" auf einen durchgehenden Vergleich Christi mit den Engeln bezieht, sondern auch, dass auf den in der WA allein erwähnten – und mit „2°" korrekt eingeleiteten – Punkt noch ein dritter und ein vierter folgen. Auch wird der in der WA nicht abgedruckte Verweis auf den Sentenzenkommentar des Aegidius Romanus innerhalb dieser Randbemerkung nicht nur aufgenommen, sondern auch aufgelöst – erst so entsteht ein wirkliches Bild von der Lektüreerfahrung, die Luther machte.

Noch gravierender ist die unmittelbar folgende Stelle: Wo die WA mit der Vorbemerkung „zum Ganzen" suggeriert, dass Luther eine ausführliche und zusammenhängende Bemerkung zu dem gesamten Text von Sent I d. 16c. 5 gemacht habe (WA 9,41,24–42,4), wird erst in der neuen Edition deutlich, dass der erste Absatz (WA 9,41,24–30) sich, eingeleitet mit „pater maior me est" unmittelbar auf eine Formulierung im Text bezieht, in der der Sohn in bestimmter Hinsicht als „minor patre" charakterisiert wird (314,15–22), der folgende Absatz hingegen sich wiederum auf eine handschriftliche Bemerkung bezieht, die Luther bereits vorfand und die nun bei M. nicht nur – auch dies schon anders als in der WA – erwähnt, sondern auch abgedruckt und wiederum kommentiert wird (315,15–21).

Man könnte mit solchen Beispielen fortfahren, um deutlich zu machen, welchen Fortschritt die vorliegende Edition bedeutet. Die Lutherforschung wird sich nun auch der Aufgabe stellen müssen, diese neuerschlossenen Texte in die Deutung von Luthers reformatorischer Entwicklung einzubeziehen. M. ist als Germanist in seiner Texterschließung vor allem an der in der Tat bemerkenswerten textkritischen Arbeit Luthers interessiert: Im Zusammenhang der Ockham-Annotierung hat M. „an die 120 Textkorrekturen" gezählt, „die im Großteil der Fälle mit den Lesarten der heutigen kritischen Edition übereinstimmen." (LVIII) Luther wird so, wenn auch in vorsichtiger Abstufung, in den zeitgenössischen Kontext humanistischer textkritischer Arbeit gestellt, womit M. freilich zugleich auch Aufgaben für die weitere Forschung formuliert (LXXX).

Doch auch die theologische Forschung wird sich dankbar auf seine Arbeiten stützen können, verschaffen sie doch in vielen Bereichen einen sichereren Grund. Dies gilt zunächst hinsichtlich der Datierungsfragen, besonders deutlich bei den Randbemerkungen zu Anselm. Buchwald hatte diese aufgrund zweier kleiner Beobachtungen zeitlich in die Nähe der ersten Psalmenvorlesung gerückt und entsprechend auf 1513–1515 datiert (WA 9,104f). M. geht nun methodisch ganz anders vor: In Weiterführung von Beobachtungen von Helmar Junghans nimmt er die Schreibform des „p" sowie die verwendete Tinte als Datierungsmerkmal (L–LII) und kann so die Anselm-Notizen sogar zeitlich an den Anfang der erhalten Annotationen, in den Herbst 1509, setzen. Insgesamt gelingt es ihm auf diese Weise, eine Chronologie der handschriftlichen Notizen zu erstellen, die diese – bis auf möglicherweise die Randbemerkungen zu Giorgio Valla, die eventuell erst in die Wittenberger Zeit fallen – alle als Produkt der Erfurter Zeit erscheinen lassen. M. lässt dabei die Frage offen, ob diese nach der klassischen Sicht von Boehmer 1510/1 durch die Romfahrt unterbrochen wurde, oder man mit Hans

Schneider (s. ZKG 118 [2007] 295–317) davon ausgehen muss, dass die Romreise erst im Winter 1511/2 von Wittenberg aus stattfand, weist allerdings auf den wichtigen Umstand hin, dass man im letzteren Falle eine neue Erklärung für die geringe Kommentierung des dritten und vierten Sentenzenbuches finden müsste (XLVIII–L). Unbeschadet dieser Detailfrage, kann er eine Datierung vorlegen, nach der man eine enorm dichte Lektüre- und Annotierungstätigkeit Luthers in den Jahren 1509–1511 voraussetzen kann, in denen Luther Anselm, Trithemius, Bonaventura, Augustin, Petrus Lombardus, Ockham und – eventuell erst in der anschließenden Zeit – Giorgio Valla durchgearbeitet und mit Notizen sehr unterschiedlicher Art versehen hätte.

Damit aber nicht genug: In mühsamer Arbeit hat M. alle Verweise Luthers auf andere Quellen und Autoritäten untersucht und daraufhin abgeklärt, ob Luther sie aus anderen Sentenzenausgaben als der von ihm benutzten übernommen haben könnte (LXXXI) – d. h. im Umkehrschluss: ob Luther hier Originale eingesehen habe. Tatsächlich ist der Befund überwältigend: M. kann in hohem Umfang den Bildungshorizont Luthers in den Erfurter Jahren skizzieren. Die Liste der Handschriften und Drucke bis 1511, auf die M. Luthers Randbemerkungen beziehen konnte, ist beeindruckend lang (CLIX–CCIX), und wie die folgende Liste von späteren Drucken, in denen Bezüge identifiziert wurden (CCIX–CCXXVII; zur methodischen Unterscheidung s. S. CXLVII), zeigt, eigentlich auch nur ein Ausschnitt der tatsächlichen Lektüreleistung Luthers. Man kann so in wohl einzigartiger Weise nachvollziehen, was ein Gelehrter Anfang des 16. Jahrhunderts sein geistiges Eigen nennen konnte – wobei die Frage, in welcher Weise Luther die Bücher zur Verfügung standen, als „Frage der ‚Handbibliothek'" (LXXX) nur angedeutet wird. Welche Brisanz in den Beobachtungen steckt, machen einige wenige, sehr vorsichtige Beobachtungen deutlich: In einer Notiz zu Ockhams Traktat *De sacramento altaris* verweist Luther auf Gregor von Rimini (696,12–14), und M. konstatiert, dass diese Erwähnung zwar mit Biel zusammen erfolge, sich aus dessen Gregor-Zitat aber nicht unmittelbar erklären lässt (CXXIV), hier also ein Hinweis auf von Biel unabhängige Gregor-Kenntnis vorliegt. Das offenkundige Bemühen von M., die Frage nicht zu sehr zu betonen (s. S. CXLVII), ist insofern berechtigt, als diese einzelne Beobachtung sicher nicht ausreicht, die alte Obermansche These von der hohen Bedeutung Gregors von Rimini für Luther neu zu beleben. Aber sie verweist doch darauf, dass die Lutherforschung es sich mit dieser These auch zu leicht macht, wenn sie darauf verweist, dass Gregor bei Luther erst im Zusammenhang der Leipziger Disputation erscheine. Hier liegt nun ein deutlich verbesserter Kenntnisstand vor, der neues Nachdenken provozieren sollte.

Dies ist nur ein kleines Detail, so wie überhaupt die Forschung zum jungen Luther sich an manchen Kleinigkeiten wird orientieren müssen. Die Fragrichtungen können dabei selbstverständlich sehr verschieden sein. So kann man etwa die frühe Beschäftigung Luthers mit der Gnadenthematik noch einmal neu reflektieren. Hierzu hilft zum einen die Neudatierung der Anselm-Stücke, durch die die Annotationen zum „Liber de concordia praescientiae et praedestinations et gratiae Dei cum libero arbitrio" nun sogar in die Zeit vor den Sentenzenkommentar fallen. Es hilft aber auch die neue Editionstechnik. So ist es durchaus aussagekräftig, wenn die bloße Auskunft, dass Luther in seiner Annotation zu Augustins „De vera religione" zu „nunc vero usque adeo peccatum" geschrieben hat: „Peccatum" (WA 9,13,7), nun plastischer durch den Hinweis wird, dass Luther tatsächlich auch den ganzen Satz „vero usque adeo peccatum voluntarium malum est ut nullo modo sit peccatum si non sit voluntarium" unterstrichen hat (225,12f). In ähnlicher Weise wird man Hervorhebungen der *iustitia*-Terminologie sowohl in Anselms „De veritate" (60,13f) als auch in Bonaventuras „Breviloquium" (98,7f) zu beachten haben. Und es dürfte auch nicht uninteressant sein, dass Luther noch vor Beginn der Sentenzenkommentierung in der „Canonisatio beati Bonaventurae" von Johannes Franciscus de Pavinis den Satz des Richard von Viktor „Quia suscepta est omnis veritas quam non confirmat scipturarum auctoritas" unterstrichen hat (106,14f). Für den Zusammenhang mit mystischen Einflüssen ist ohnehin die Erschließung der Bemerkungen zum Werk Bonaventuras von besonderer Bedeutung, so wie eine Untersuchung der Entwicklung von Luthers Position zum Abendmahl künftig in besonderer Weise davon profitieren wird, dass man nun weiß, dass und wie Luther Ockhams „De sacramento altaris" gelesen hat.

Kurzum: Die nun vorliegende Edition ist eine Einladung an die Lutherforschung, sich neu mit einem Denker vertraut zu machen, den man auch in seiner reformatorischen Wirkung nur ganz verstehen wird, wenn man seine mittelalterlichen Bildungshintergründe kennt. Dem japanischen Germanisten Matsuura schuldet die Forschung Dank dafür, dass er die Möglichkeit zu solchen Untersuchungen auf neue Grundlagen gestellt hat. Dass es mit einem einfachen, Rezensionen so gern abschließenden „tolle, lege" hier nicht getan ist, liegt an der Komplexität des Mate-

rials, die M. wohlsortiert ausbreitet. Wer sich das Buch nimmt, sollte nicht nur zur flüssigen Lektüre, sondern vor allem zu intensiver Quellenarbeit bereit sein – und dürfte durch manche neue Erkenntnis belohnt werden.

Tübingen *Volker Leppin*

Michael Printy: Enlightenment and the Creation of German Catholicism, Cambridge: Cambridge university Press 2009, 246 S., ISBN 978-0-521-47839-7.

Die vorliegende, auf eine Dissertation im Fach Geschichte an der Universität von Kalifornien in Berkeley zurückgehende Studie biete – so heißt es im Klappentext – den ersten Zugang zur deutschen katholischen Aufklärung. Das trifft insofern zu, als es bisher keinen solchen monographischen Überblick gab (A. Beutels „Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung" beschränkt sich weitestgehend auf den Protestantismus). Diese Feststellung ist dagegen merklich übertrieben, sofern man insgesamt auf die Forschung der vergangenen dreißig Jahre schaut. Manches davon ist Printy entgangen. So fehlen Beiträge zur Begriffsgeschichte und Programmatik (u. a. Schneider, Katholische Aufklärung), ebenso viele größere Regionalstudien (z. B. Reb; Pammer; Goy; Bendel), Beiträge zur Theologiegeschichte (Schäfer; Spehr) sowie wichtige Überblicksdarstellungen (van Dülmen, Kultur und Alltag Bd. 3; Bd. 3 des Handbuchs der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum; Hersche, Muße und Verschwendung). Fast völlig übersehen wurden von Printy die zahlreichen neueren liturgiegeschichtlichen Studien (z. B. Kohlschein; Kranemann).

Printys Darstellung möchte die lange bestehende Annahme, Aufklärung in Deutschland sei ein protestantisches Phänomen gewesen, überwinden und eine vernachlässigte Periode in ihrer hohen kirchengeschichtlichen Bedeutung zeigen (S. 4f.). Das ist schätzenswert, mittlerweile aber nicht mehr ganz so grundlegend neu, wie es einige werbende Äußerungen US-amerikanischer Kollegen Printys auf dem rückseitigen Cover betonen.

Das Buch bietet nach der klugen programmatischen Einleitung einen sehr geschickt gewählten und in dieser Form in der Tat innovativen doppelten Zugang zum Thema. Im ersten Teil (S. 25–121) beleuchtet es Kirche und Staat als "perfect societies". In diesem Teil geht es um die episkopalistischen ebenso wie um die staatskirchenrechtlichen Theorien mitsamt ihren praktischen Implikationen sowie um die konkrete Situation der Kirche im Alten Reich, wobei die Welt der geistlichen Staaten blass bleibt. Im zweiten Teil (S. 125–211) erörtert Printy den Charakter der katholischen Aufklärung als einer Suche nach einem bürgerlichen Katholizismus, erläutert wesentliche Inhalte des damit verbundenen Reformprogramms in der Seelsorge sowie die Klerusreform. Zuletzt geht er noch am Beispiel von M.I. Schmidts Geschichte der Deutschen auf den Zusammenhang von Religion und Nation in der deutschen Aufklärung ein. An vielen Stellen greift die Studie zur Klärung der Entwicklungslinien auch auf die voraufgehenden Jahrhunderte zurück, was nochmals deutlich macht, wie wenig die katholische Aufklärung ein geschichtlicher Betriebsunfall war.

Printys auf der Basis zahlreicher zeitgenössischer Schriften sowie der bisherigen Forschung gewonnene Ausführungen zu all diesen Aspekten sind erhellend, nützlich und meistens überzeugend. So ist man dankbar für eine zusammenfassende, konzise Würdigung vieler verschiedener Reformideen und Reformmaßnahmen, die Printy völlig zu Recht als Versuche charakterisiert, Kirche, Glaube und Frömmigkeit angesichts des gesellschaftlichen Wandels in der Verarbeitung der eigenen Traditionen wie von Anregungen von außen zu re-formulieren. Leider aber bleiben wesentliche Aspekte gerade im Reformprogramm gänzlich unbehandelt: die Liturgiereformen, die besonders heftig umkämpfte Reform der barocken Massenreligiosität (Feiertage; Heiligenverehrung; Wallfahrten), die Reform des Theologiestudiums, viele Aspekte theologischen Denkens jenseits von Staatskirchenrecht und Ekklesiologie.

Neben den zu monierenden Lücken ergeben sich einzelne Anfragen. Printy gewichtet die Tatsache zu wenig, dass die katholische Aufklärung nach der Säkularisation in etlichen Regionen Deutschlands bis in die 1830er Jahre als aktiv betriebenes Reformprogramm bestehen blieb. Sie wirkte weit mehr als nur als ein Ideenarsenal einer Art von deutschen Kirche fort (S. 214ff.). Ob der Begriff "German gallicans" (deutsche Gallikaner) wirklich eine zutreffende Bezeichnung der episkopalistischen Tendenzen im Alten Reich ist, muss angesichts des von Printy selbst gesehenen starken Rekurses auf die Tradition der Reformkonzilien von Konstanz und Basel, des Wiener Konkordates und der Gravamina nationis germanicae bezweifelt werden. Ebenso erscheint es etwas zu undifferenziert, die katholische Aufklärung und die sie tragenden Personenkreise unter dem Etikett „bürgerlich" zu subsumieren. Gestalten wie „Febronius" (der Trierer Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim) oder Ignaz Heinrich von Wessenberg, aber auch die zentrale Rolle der adeligen Territorialherren (geistliche wie welt-

liche) während der Hochphase der katholisch-aufklärerischen Reformen in den 1780er Jahren mahnen zur Vorsicht. Außerdem ist Bürger auch nicht gleich Bürger, denn die Welt der Kleinbürger geriet oft genug mit den katholisch-aufklärerischen Reformbestrebungen in Konflikt. Die Problematik des Begriffs ist Printy allerdings nicht entgangen (vgl. S. 127f.). In Verbindung damit ist auch die Kontrastierung von bürgerlich-städtischer katholischer Aufklärung versus barockem ländlichen Stil (S. 10f.) zu einfach gestrickt, zumal der Barockkatholizismus gewöhnlich von den Städten ausging und das flache Land erst mit beträchtlicher Verzögerung erreichte. Nicht ohne weiteres einsichtig ist eine weitere grundlegende Denkfigur: Die „catholic bourgeoisie", welche die katholische Aufklärung bewirkte, habe im Zentrum des Kampfes zwischen dem absolutistischen weltlichen Staat und der internationalen, sich zentralisierenden (katholischen) Kirche gestanden (S. 142). Wenn das so stimmte, dann hätte es keine katholische Aufklärung in den geistlichen Territorien des Reiches geben können, denn diese können nur höchst eingeschränkt als absolutistische Staaten gelten. Außerdem kann von einer zentralistischen Kirche gerade im Reich im 18. Jahrhundert kaum gesprochen werden, mochten die Nuntiaturen auch ein unbequemer Stachel im Körper der Reichskirche und das Latein noch ein einendes Band gewesen sein. Dass die Kölner Nuntiatur 1584 und nicht erst 1643 errichtet wurde (S. 52) sei nur am Rande vermerkt und ebenso, dass die Bezeichnung Döllingers als Erbe der katholischen Aufklärung (S. 220) als arg verkürzt gelten muss. Trotz dieser kritischen Aspekte trägt das Buch unzweifelhaft dazu bei, den katholischen Beitrag zur deutschen Geschichte des 18. wie des 19. Jahrhunderts differenzierter wahrzunehmen und den Katholizismus nicht einfach nur als retardierenden historischen Fremdkörper erscheinen zu lassen.

Trier *Bernhard Schneider*

Wolfgang Reinhard: Paul V. Borghese (1605–1621). Mikropolitische Papstgeschichte (Päpste und Papsttum 37), Stuttgart: Anton Hiersemann 2009, 715 Seiten mit 5 Abbildungen sowie einer CD-ROM mit prosopographischer Datenbank, ISBN 978-3-772-0901-2.

Vor dreieinhalb Jahrzehnten erschien in dieser Zeitschrift ein vierzigseitiger Aufsatz mit dem Titel „Nepotismus. Der Funktionswandel einer papstgeschichtlichen Konstanten" (ZKG 86 [1975] 145–185). Der vor Daten überquellende Text bot eine vergleichende Langzeitanalyse des Phänomens der päpstlichen Verwandtenbevorzugung von den Anfängen bis zum Pontifikat des Römers Eugenio Pacelli (Pius XII.). Die Untersuchung war Teil einer Freiburger Habilitationsschrift, die in fünf überarbeiteten Einzelpublikationen zwischen 1974 und 1979 an unterschiedlichen Orten im Druck erschien. Der frisch habilitierte Autor war damals über den Kreis einiger katholischer Historiker der Görres-Gesellschaft hinaus kaum bekannt. Nach einer Dissertation über die frühe Katholische Reform in der zum Kirchenstaat gehörenden Diözese Carpentras hatten Kirchenhistoriker wie August Franzen und Hubert Jedin in dem zielstrebig-fleißigen Schulentwicklungsreferenten am Oberschulamt Freiburg die Potentiale eines katholischen Nachwuchswissenschaftlers entdeckt und ihn 1966 zur Bearbeitung von Kölner Nuntiaturberichten nach Rom geschickt. Nach fünf schwierigen Jahren kam der Mittdreißiger nicht nur mit einer fertigen Edition, sondern auch mit einigen Tausend, eng beschriebenen Karteikarten zurück. Bei der Arbeit über der Nuntiaturkorrespondenz aus den Jahren 1610 bis 1621 hatte der junge Forscher – selbst Neffe eines katholischen Prälaten – damit begonnen, die mannigfachen Verflechtungen aller im Pontifikat Pauls V. Borghese (1605–1621) auftauchenden Personen aufzuzeichnen. Dieses manische Sammeln einer ungeheuren Masse von Personendaten aus römischen Archiven steht am Beginn eines ungemein produktiven Forscherlebens. Die Rede ist von Wolfgang Reinhard, dem wirkmächtigen Begründer der Konfessionalisierungsforschung, dem Historiker der europäischen Expansion und des Kolonialismus, dem Autor so magistraler Bücher wie „Geschichte der Staatsgewalt" (1999) und „Lebensformen Europas" (2004). Wer an die Wurzel dieser Standardwerke gegenwärtiger deutschsprachiger Geschichtswissenschaft zurückgeht, gelangt nach Rom, zu den Freunden und Kreaturen des Borghese-Pontifikats.

Das hier nun anzuzeigende Opus magnum stellt die Summe von mehr als vier Jahrzehnten Reinhardscher Romforschung dar. Es fasst zahlreiche seit 1967 erschienene Detailuntersuchungen des Verfassers und die Ergebnisse von anderthalb Dutzend von ihm betreuten Arbeiten zusammen. Im heutigen Forschungsbetrieb würde man vermuten, dass in einer derartigen Abschlussarbeit das Geld von mindestens zwei DFG-Langzeitvorhaben, einer Graduiertenschule und einer Forschergruppe steckt. Stattdessen verdankt sich diese Forschungsleistung der robusten Konstitution, dem kreativen Eigensinn und der Treue eines Einzelkämpfers – und seinem Glück, Disser-

tantinnen und Dissertanten gefunden zu haben, die in der Mehrzahl mit exzellenten Arbeiten aus Rom, Bologna, Ferrara, Florenz, Turin etc. wieder nach Freiburg zurückkehrten. Reinhard und seine Schüler haben die Regierungszeit Pauls V. – zumindest was die personalen Verbindungen betrifft – zu einem gläsernen Pontifikat gemacht. Das eineinhalb Kilo schwere Buch und die ihm auf CD-ROM beigegebene Datenbank rekonstruiert das innen- wie außenpolitisch relevante Verflechtungssystem von 2356 erfassten Personen.

Hier ist nicht der Ort, das Reinhardsche Forschungsparadigma der „Mikropolitik", also die politische Nutzung von informellen Netzwerken aus persönlichen Loyalitätsbeziehungen, noch einmal in extenso vorzustellen. Auch muss nicht der Kirchenhistoriker entscheiden, ob es Reinhard gelungen ist, seiner allgemeinhistorischen Zunft anhand der päpstlichen Wahlmonarchie die grundsätzliche Funktionsweise von Herrschaft im vormodernen Europa insgesamt vor Augen zu führen (obgleich sich der Kirchenhistoriker wundert, dass Reinhard diesen Nachweis, etwa durch punktuelle Vergleiche hinsichtlich der Gemeinsamkeiten und Unterschiede Roms mit anderen europäischen Herrschaftssystemen, nirgendwo in dem Buch explizit führt – welcher künftige Romforscher wird je wie Reinhard dazu im Stande sein?). Die epochale Wende, die Reinhard mit seiner neuen Art von Papstgeschichte hoffentlich definitiv eingeleitet hat, besteht aus Sicht des kirchenhistorischen Rezensenten in erster Linie in der Entmoralisierung des Blickes. Auch nach Ranke, Gregorovius und Pastor war die konfessionelle Papsttumshistoriographie bis in unsere Gegenwart über weite Strecken immer noch geprägt von entweder kulturkämpferisch-ablehnenden oder von katholisch-apologetischen, legitimatorischen, selbstidentifikatorischen moralischen Werturteilen. Reinhard wollte stattdessen aus kritischer Distanz immer nur die Struktur und Funktionsweise des kurialen Systems beschreiben und vor dem Hintergrund zeitgenössischer Wertevorstellungen begreifen. In den 1970ern hat Reinhard diesem Zugang das Label „Sozialgeschichte" angeheftet. Weil er kirchliche genauso wie staatliche Macht immer schon als Konstruktion auffasste und er von Anfang an auch über die politische Bedeutung und performative Kraft von päpstlichen Wappen, Namen, Heiligsprechungen etc. schrieb, charakterisiert er seine Perspektive heute zu Recht als „kulturgeschichtlich". Jenseits aller historiographischen Konjunkturen, für die sich Reinhard stets – zum Vorteil aller Beteiligten – geöffnet hat, ist er jedoch im Grunde wohl immer ein historischer Anthropologe gewesen. Schon im oben erwähnten Nepotismus-Aufsatz von 1975 sucht Reinhard nach dem „Grundbedürfnis der menschlichen Natur" und nach „antropologischen Konstanten" (146). Und die Kirchen- und Papsttumsgeschichte kann sich nur glücklich schätzen, dass sich dieser unermüdliche Feldforscher eben auch für die menschliche Spezies frühneuzeitlicher Kurienprälaten interessierte – und das vermutlich aufgrund eines dort anzutreffenden, extraordinär ausgeprägten Dranges nach Geltung und Geld, der in der Reinhardschen Anthropologie die mächtigste Triebfeder menschlichen Handelns überhaupt darstellt.

Manche werden an Reinhards mikropolitischer Papstgeschichte – ähnlich wie beim Konfessionalisierungsparadigma – bemängeln, dass darin die intellektuelle, religionskulturelle Dimension des Feldes zu wenig Beachtung fände. Dem ist entgegenzuhalten, dass hier nie mit dem Anspruch aufgetreten wurde, eine totale Geschichte des Papsttums zu bieten. Gleichwohl hat Reinhard zu genüge nachgewiesen, dass die Regeln und Mechanismen von Verflechtung so fundamental alle Bereiche des römischen Systems bestimmen, dass es darin auch keinen theologischen Vorgang gibt, der nicht eine mikropolitische Dimension aufweisen würde. Wie sehr auch die Theologie- und Spiritualitätsgeschichte Roms von mikropolitischen Faktoren geprägt ist, zeigt Reinhard im neuen Buch erstmalig an der Rolle, die Ordensnetzwerke im frühneuzeitlichen Gnadenstreit, der Galilei-Affäre oder beim Einfluss des Oratoriums des Filippo Neri gespielt haben. So wenig es eine kunsthistorische Arbeit über Gian Lorenzo Bernini ohne Berücksichtigung seiner sich wandelnden klientelären Abhängigkeiten geben kann, so wenig wird man künftig eine theologiegeschichtliche Biographie des Nepotismuskritikers Roberto Bellarmino schreiben können, ohne die konkurrierenden Verflechtungszwänge in der Societas Iesu und die von ihm selbst (dezent) betriebene Verwandtenförderung analytisch einzubeziehen.

Die Tatsache, dass das Buch keine Schlussbetrachtung aufweist, will ich hoffnungsvoll dahingehend deuten, dass Wolfgang Reinhard auch mit diesem 700-Seiten-Wälzer kein letztes Wort sprechen wollte, und dass er – auch wenn er seine private Rombibliothek bereits an bedürftige Institutionen und Romforscher verschenkt hat – jenen, die jetzt in seiner Spur weiterarbeiten, auch künftig sein kritisches, „unmoralisches" Urteil nicht vorenthält.

Linz *Günther Wassilowsky*

Herman J. Selderhuis: Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel. Eine Biografie. Aus dem Niederländischen übersetzt von Berthold Tacke, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus) 2009, 317 S., ISBN 978-3-579-06489-5.

Die Gattung Biographie lässt sich unterschiedlich konzipieren und schreiben: nach innen oder nach aussen gewandt, privat oder öffentlich, ideen- oder aktionsbezogen, als Zeitzeugenvita, in der ein Leben eine Epoche versinnbildlicht, oder als Darstellung des grossen Einzelnen, der ein Jahrhundert formt. Selderhuis' Text bezeichnet in diesem Spektrum Extrempunkte. Sein Calvin tritt als eine Art Hieronymus auf, der sich aus seinem Gehäuse nur widerwillig herauslocken lässt: gedankenreich und tatenarm bzw. nur dann tätig, wenn die Feinde Christi zum Streit blasen, ganz Mensch und kaum Politiker, selbst mit kirchenorganisatorischen Fragen nur ungern beschäftigt, ganz charismatischer Wegweiser, der kraft seiner Lehre wie von selbst seine Zeit umgestaltet. Wie problematisch, ja widersinnig diese Perspektive im Falle eines Reformators ist, der in dreiundzwanzig Jahren ununterbrochener Auseinandersetzungen mit Bürgermeistern, Räten, Korporationen und Familien aller Statusgrade die in den Alltag einschneidendste und damit ipso facto politischste aller Reformationen durchsetzte, braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden. Darüber hinaus birgt diese Sichtweise weiterreichende Gefahren in sich. Dass Calvin, der Fädenzieher und Machiavellist, der Netzwerkknüpfer, der Zeitdeuter und Staatsdenker weitgehend ausgeblendet wird, bleibt nicht ohne Auswirkungen für den Blick auf den „inneren" Calvin, der dem Autor allein am Herzen liegt. Betrachtet man wie dieser die Reformation in Genf nicht als komplexe Interaktion zwischen den verschiedenen Interessengruppen der Stadt und den Pastoren, sondern als alleiniges Werk des Ideengebers Calvin, so stellen sich wie von selbst Parteinahmen, ja Dichotomisierungen im Stile des 16. Jh. ein: Die Gegner des Reformators werden dann zu Ketzern, die sich dem „bibeltreuen" Leben in Genf widersetzen (S. 96) – genau so verkündeten es Calvin und seine Anhänger von der Kanzel. In Wirklichkeit waren die Frontstellungen nicht so einfach zu ziehen. Unter den Anhängern einer Genfer Reformation, die ab 1536 weitgehend unter sich sind, gab es wie überall in den Städten Mitteleuropas sehr unterschiedliche Vorstellungen darüber, wie weit diese Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse reichen, welche Machtverteilung zwischen kirchlichen und politischen Amtsträgern sie hervorbringen und welche diplomatischen Konsequenzen – Stichwort combourgeoisie mit Bern – sie haben sollte. Hier lag die Quelle des Dissenses zwischen Calvin und der politischen Klasse bis 1555, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil die neuen Regeln der Sozialdisziplinierung mit patrizischem Selbstbewusstsein und humanistischen Freiheitsvorstellungen kollidierten. Am gefährlichsten aber ist S.' Perspektive, weil sie kausale Verhältnisse verkehrt, ja verzerrt: Servets Reise nach Genf auch nur hypothetisch als „eine Art Selbstmordattentat" (S. 245) zu deuten, wird wiederum dem vielschichtigen Sachverhalt nicht gerecht und macht letztlich aus dem Opfer den Täter. Dass es ebenfalls nicht angeht, Calvins Wirken in Kirche, Gesellschaft und Staat mit dem Begriff „Demokratie" (S. 79) zu kennzeichnen, sei nur noch am Rande angemerkt. Dass die Stadt, ihr Wollen und Handeln, schemenhaft bleibt und nicht selten verzeichnet wird, ist umso mehr zu bedauern, als S. ein ausgezeichneter Kenner des „Menschen" Calvin ist. Als solcher bringt er diesen mit souveräner Beherrschung der Quellen zum Sprechen, leuchtet unbekannte Seiten einer komplexen Persönlichkeit aus und deutet nicht zuletzt sachkundig theologische und philosophische Grundfragen. Als eine „halbe" Einführung, die unbedingt um die eigentlich historischen Dimensionen, nicht zuletzt um die Frage nach der Inszenierung des „Menschen" Calvin für öffentliche Zwecke, zu ergänzen und deshalb mit quellenkritischer Widerständigkeit, nicht selten auch gegen den Strich gelesen werden muss, lässt sich S.' Biographie daher durchaus empfehlen.

Fribourg *Volker Reinhardt*

Lothar Vogel: Das zweite Regensburger Religionsgespräch von 1546. Politik und Theologie zwischen Konsensdruck und Selbstbehauptung (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 82), Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2009, 620 S., ISBN 978-3-579-05373-8.

„Das zweite Religionsgespräch von 1546 gehört nicht zu den Sternstunden der Reformationsgeschichte". Mit diesem prägnanten Satz eröffnet der Verf. seine Darstellung des letzten Religionsgespräches auf Reichsebene vor dem Schmalkaldischen Krieg. Nach seinem Scheitern suchte der Kaiser eine militärische Lösung des Konfessionskonflikts im Reich. Mittelfristig scheiterte dieses Vorhaben am Widerstand der Reichsfürsten. Somit besaß zumindest ex negativo das Religionsgespräch vom 27. Januar bis zum 10. März 1546 seine Bedeutung innerhalb des großen Geschichtspanoramas der deutschen Reformation.

Der Verf. stellt das Religionsgespräch in die Kontinuität der Reichsreligionsgespräche und beginnt seine Darstellung mit seiner unmittelbaren Vorgeschichte auf dem Wormser Reichstag 1544/45. Dabei nimmt die Darstellung der Regensburger Veranstaltung genauso viel Platz ein wie die des Wormser Reichstages, auf dem das Regensburger Religionsgespräch einberufen wurde, sowie der direkten Vorgeschichte im Zusammenhang mit der Berufung des Gespräches. In gewisser Weise bewegt sich der Verf. hier in der Tradition der historiographischen Aufarbeitung des zweiten Regensburger Religionsgespräches. Aufgrund des Scheiterns des Gespräches und der Kriegspläne des Kaisers hat die Vorgeschichte immer mehr interessiert als das eigentliche Gespräch, wurde die Veranstaltung doch häufig als Täuschungsmanöver der Kaisers interpretiert, der die Protestanten nur so lange hinhalten wollte, bis er zum Krieg bereit war. Und auch die evangelischen Teilnehmer hätten angeblich mit wenig Überzeugung an dem Gespräch teilgenommen, dem somit von vorneherein wenig Aussichten auf Erfolg beschieden war. Schließlich wurde das zweite Regensburger Religionsgespräch von der Berufung des Trienter Konzils überschattet, die eine theologische Übereinkunft unmöglich gemacht hatte.

Der Verf. verfällt aber nicht der Verlockung, seinen Interpretationshorizont in den gewohnten Bahnen zu erschöpfen, sondern versucht das Gespräch auch von seinen theologischen Voraussetzungen, seinem Verlauf und seinen Ergebnissen her zu befragen. Er sucht also den theologischen Kern jenseits von einer Interpretation des Gespräches als Ideologie und Vertuschung. Deshalb betont der Verf., dass trotz aller Gegensätze auf einer grundlegenden Ebene bei den Theologen und Politikern der Zeit die Vorstellung einer christlichen „concordia" als religiöses und gesellschaftliches Ideal präsent gewesen sei.

Die Interpretation des Religionsgespräches von 1546 basiert auf einem Vergleich mit den Verhandlungen von 1540/1541, die zu einer weitreichenden Annäherung zwischen Protestanten und Römisch-Katholischen geführt hatten. Dass die theologischen Protagonisten von 1541, Martin Bucer und Johannes Gropper, aufgrund des Kölner Streits zu erbitterten Feinden geworden waren, war eine schwere Belastung für alle weiteren Einigungsbemühungen. Gropper weigerte sich standhaft an dem Gespräch von 1546 teilzunehmen.

Der Verf. weist auf die Kontinuitäten bei den protestantischen Gesprächsteilnehmern und bei der grundlegenden Aufgabenstellung der Religionsverhandlungen hin, dass das Gespräch eine zukünftige Reichstagentscheidung vorbereiten sollte. Bei den Römisch-Katholischen sind die Diskontinuitäten viel deutlicher. Ein grundlegender Unterschied zu 1541 bestand darin, dass das Gespräch von 1546 ein peripheres Ereignis auf dem Reichstag war, während die Religionsverhandlungen von 1540/1541 im Zentrum der Reichsversammlung standen. In beiden konfessionellen Lagern war kein Spielraum mehr für eine Verständigung vorhanden. In gewisser Weise waren die Religionsgespräche die Totengräber ihrer selbst. Denn jede gescheiterte Einigungsbemühung ließ die Gräben tiefer werden, da die Gegensätze offen zu Trage traten. Die Religionsgespräche führten faktisch zum Gegenteil dessen, was sie bewirken sollten.

Wie wenig Spielraum für einen Konsens vorhanden war, zeigt der Umstand, dass sich die beiden Parteien nicht über die Zwecksetzung des Gespräches einigen konnten. Der Kaiser interpretierte das Gespräch als Hinführung zum Trienter Konzil, während die Protestanten in ihm eine Alternative zum Konzil sahen. Immer wieder wurden die Gespräche von Verhandlungen über die Geschäftsordnung und die Verfahrensweise behindert.

Theologisch traten, wie bei der Diskussion der Rechtfertigungslehre zu beobachten ist, die unterschiedlichen Auffassungen scharf zu Tage. Der Verf. weist darauf hin, dass sich die beiden religiösen Parteien auch auf der Ebene der religiösen Sprache deutlich auseinanderentwickelt hatten. Jede Konfessionsgemeinschaft redete mit den gleichen Begriffen inhaltlich anders. Die Eigenentwicklung der reformatorischen Theologie mit ihrem antischolastischen Gestus und ihrer Bibelreferenz traf auf eine Theologie, die im Angesicht des Konzils eher die theologische Rückbesinnung als die Erneuerung suchte. Abschließend schildert der Verf. die unmittelbare Nachwirkung des Gespräches auf dem Reichstag.

Die innovative Kraft der Studie liegt auf heuristischem Gebiet, in der Dichte der Darstellung und der herangezogenen Quellen und Literatur, während die diskursgeschichtlichen Zusammenhänge des Gespräches und ihr Anteil am Scheitern innerhalb der Schilderung der theologischen Diskussionen behandelt werden. Abgerundet wird das Buch von einem umfangreichen Quellenanhang, in dem bisher unveröffentlichte Dokumente ediert werden. Das Buch ist die grundlegende Darstellung zur Geschichte des zweiten Regensburger Religionsgespräches.

Leipzig *Thomas Fuchs*

Neuzeit

Karl Barth/Charlotte von Kirschbaum: Briefwechsel. Bd. 1: 1925–1935, hg. von Rolf-Joachim Erler, Zürich: Theologischer Verlag 2008 (Karl Barth Gesamtausgabe; V. Briefe [9]), XLVII, 591 S., Ill., ISBN 978-3-290-17436-1.

Über das „Dreieck" (100 u. ö.) Karl und Nelly Barth und Charlotte von Kirschbaum ist viel geredet und bisher auch einiges geschrieben worden. „Il n'y en a aucuns qui ne soient pas du tout embarrassés" (XXI), beschrieb Barth 1947 die Außenwirkung dieser ungewöhnlichen Beziehung. Wie stark diese ménage à trois die drei Beteiligten forderte und belastete, kommt allerdings in wohl keiner deskriptiven Darstellung so deutlich zum Ausdruck wie in dem Briefwechsel von Charlotte von Kirschbaum und Karl Barth.

Als Teil der Briefwechseledition der Gesamtausgabe der Karl-Barth-Stiftung unter Ägide von Hans-Anton Drewes umfasst der erste Band dieses Briefwechsels insgesamt 231 Briefe und Schriftstücke aus den Jahren 1925 bis 1935. Von 1925 bis 1932 ist allerdings nur eine Karte von Kirschbaum erhalten (22) – der Rest der Briefe dieser Zeit stammt aus der Feder Karl Barths. Hier zeigt sich eine gewisse Schwierigkeit, die der gesamte Briefwechsel aufwirft: Kirschbaum kann durch die Korrespondenz Barth-Kirschbaum über weite Strecken nur in Barths Perspektive wahrgenommen werden. Ganz abgesehen werden muss von einem direkten Eindruck der dritten Person im Bunde, Nelly Barth, die nur auf der Ebene der Spiegelung durch Kirschbaum und Barth erfahrbar wird. Seit dem Zeitpunkt, als Kirschbaum in das gemeinsame Haus der Barths einzog, spiegelt der Briefwechsel naturgemäß nur noch die spezifischen Situationen wider, wenn entweder Barth oder Kirschbaum auf Reisen waren, und bietet damit ebenfalls kein stringentes Bild der Ereignisse. Insgesamt allerdings eröffnet der vorliegende Briefwechsel, dessen Edition auf einen Beschluss der Nachfahren Karl und Nelly Barths von 1985 zurückgeht (XIX), einen ganzen Fundus vertiefender Einblicke in das Leben der Barthschen Familie im weiteren Sinne.

So konturiert die Publikation nicht nur eine durchaus berührende Liebesgeschichte – an diesem Punkt dürfte die Lektüre selbst Barthkennern eine neue Facette des theologischen Heros bieten –, sondern liefert Aufschlüsse über die Persönlichkeiten der Beteiligten sowie der Freunde und vor allem Angehörigen der Großfamilie Barth.

Karl Barths Hang, das „Dreieck" rational zu durchdringen und analytisch-theologisch zu „ordnen" (XXIII u. ö.), und damit die Maßgaben der Beziehung festzulegen – mitunter auch relativ ungeachtet der Befindlichkeiten der beteiligten Frauen – dürfte weniger überraschen als seine hin und wieder auftretenden astrologischen Ambitionen oder sein Hang zu Kriminalromanen. Amüsant lesen sich Episoden wie die, dass er sich „ganz verwirrt und hilflos" fühle, sowohl von seiner Mutter als auch indirekt von Kirschbaum als „Pascha" apostrophiert zu werden (201 f.). Überhaupt sind die humoristischen Einsprengsel wie der gesamte Duktus des Briefwechsels dazu angetan, die Lektüre auf einer persönlichen, weniger theologisch-wissenschaftlichen Ebene verorten und genießen zu können.

Beeindruckend, aber eher indirekt aus den Briefen abzulesen, ist der Werdegang Kirschbaums von einer Rotkreuzschwester zur Theologin: Neben ihrer Fürsorgetätigkeit arbeitete sie sich autodidaktisch in aktuelle systematisch-theologische Entwürfe, Lutherpredigten und sämtliche Publikationen Barths ein, lernte en passant Latein und war diejenige, die Barths Ideen verschriftlichte. Als 42jähriger Theologieprofessor schrieb ihr Barth, er freue sich darauf, sich zusammen mit ihr in die Materie für eine zu schreibende Dogmatik einzuarbeiten (78). Zu diesem Zeitpunkt war Kirschbaum 30 Jahre alt und hatte außer der Ausbildung in allgemeiner Krankenpflege lediglich eine zweijährige Ausbildung an der Sozialen Frauenschule in München abgeschlossen. 1932, als der Briefwechsel tatsächlich mit Briefen Kirschbaums einsetzt, war sie bereits derartig theologisch geschult, dass sie im März 1933 die Zulassung zum „(Theologie)Studium ohne Reifezeugnis" ohne weitere Auslassung darüber bestand. Leider wird sich – das zeigt zumindest der Briefwechsel bis 1935 – wahrscheinlich nicht bis ins Letzte Kirschbaums Anteil an der „Kirchlichen Dogmatik" klären lassen. Barth selbst hob ihre Arbeit mehrfach in Gesprächen und Briefen hervor. Die Tatsache aber, dass Kirschbaum an dem Mammutprojekt der „Kirchlichen Dogmatik" von Anfang an als Teampartnerin Barths arbeitete und dafür nie offiziell als Mitautorin oder Mitarbeiterin genannt wurde, ist ein irreparables Manko der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, welches angesichts der in ihren Briefen zu Tage tretenden Einblicke und Kenntnisse als (Laien)Theologin besonders schmerzlich verzeichnet werden muss.

Doch nicht nur Barth und Kirschbaum erlangen in ihren Persönlichkeiten und in ihrer Verbindung durch den Briefwechsel Plastizität, sondern auch die Dreiecksbeziehung selbst, auch wenn dies nur durch die Spiegelung durch Karl Barth und Kirschbaum erfolgt. Seit dem Kennenlernen von Barth und Kirschbaum im Sommer 1925 bzw. dem einschneidenden Treffen der beiden Ende Februar 1926, dem der „Schock" der Erkenntnis folgte, was sich zwischen Karl und „Lollo" emotional abzeichnete, wies die Beziehung Barth-Barth-Kirschbaum Phasen relativen Gleichklanges, aber auch tiefe Krisen auf. Am signifikantesten sticht der Tiefpunkt hervor, der zeitlich um den Einzug Kirschbaums als „Sekretärin" in das Münsteraner, später Bonner Haus der Barths (1929/30) anzusiedeln ist, sowie die Grundsatzkrise von etwa 1931 bis 1933, in der von allen Seiten das Thema „Scheidung" ventiliert wurde. Zumindest für Kirschbaum ist zu vermuten, dass ihre regelmäßig auftretenden Depressionen im Zusammenhang mit diesen Anspannungen gestanden haben dürften. Wie „untragbar" sich auch für die Kinder des Ehepaares Barth die Situation gestaltete (XIX), die sie als „Notgemeinschaft" erklärt bekamen, lässt sich indirekt nachvollziehen. Zumindest teilte sich „Tante Lollo" an vielen Punkten mit Nelly Barth Erziehungs- und Betreuungsaufgaben. Der Verband von Karl Barths Familie erfährt durch den Briefwechsel eine klare Beleuchtung: besonders durch Barths Mutter, seine Brüder und deren Frauen ergaben sich immer wieder Konflikte und Spannungen im Hinblick auf die Dreiecksbeziehung. Auch der Freundes- und Kollegenkreis Barths begleitete die, in dieser Zeit, in dieser Form nahezu einzigartige Beziehung eines renommierten deutschen Theologen, mit ambivalenten Reaktionen. Steten Nachfragen und Kommentaren sahen sich alle Beteiligten ausgesetzt, und auch an diesem Punkt dürfte die „Legende" um die Beziehung Barth-Barth-Kirschbaum eine Korrektur durch den Briefwechsel erfahren: verschwiegen wurde das „Dreieck" offensichtlich weniger, als dies von Zeitgenossen und den Nachgeborenen angenommen wurde.

Über das Beziehungsgeflecht hinaus spiegeln die Briefe auf persönliche Art und Weise das aktuelle Zeitgeschehen und Hintergrunde des akademischen und kirchlichen Lebens wider. Unter anderem wird (wieder einmal) Barths und gleichermaßen auch Kirschbaums Hellsichtigkeit deutlich, was die politischen Entwicklungen in Deutschland ab 1932/33 anbelangt. Kontroversen mit theologischen Kollegen, z. B. mit Georg Merz Anfang der 1930er Jahre, erhalten, selbst wenn an anderer Stelle bereits behandelt, durch den Briefwechsel ihre emotionale Tiefenschärfe. Durch die Unmittelbarkeit der Briefe hochinteressant und beklemmend zu lesen sind die seit 1934 einsetzenden Schilderungen des Kirchenkampfes und der synchronen Positionen von Kirschbaum und Barth in den Auseinandersetzungen der Bekennenden Kirche mit der nationalsozialistischen Diktatur, die 1935 in der Emigration der Barthschen Familie aus Deutschland gipfelten.

Insgesamt weckt die, auf jeden Fall lohnenswerte Lektüre, Empathie für eine zeitgenössisch unkonventionelle und komplexe Beziehungsgeschichte und ihre Beteiligten, und bietet eine ganze Fülle theologiegeschichtlicher Detail- und Hintergrundinformationen, die sowohl andere Briefwechsel Barths ebenso wie sein theologisches Gesamtwerk illustriert und in mancher Hinsicht auch konterkariert.

Leipzig *Gisa Bauer*

Eberhard Busch (Hg.): *Die Akte Karl Barth.* Zensur und Überwachung im Namen der Schweizer Neutralität 1938–1945, Theologischer Verlag Zürich 2008, 740 Seiten, ISBN-13: 978-3-29017-458-3.

Die Sammlung von Vorträgen, Aufsätzen und offenen Briefen, die Karl Barth zumeist während des Zweiten Weltkriegs verfasst hat und 1945 unter dem Titel „Eine Schweizer Stimme 1938–1945" erscheinen ließ, war an einigen Stellen mit der Bemerkung versehn: „Von der Zensur verboten". Nun ist dieses brisante Stück Schweizer Politik- und Kirchengeschichte mit europäischem, ja transatlantischen Horizont in einer breit angelegten Dokumentation zu besichtigen. „Die Akte Karl Barth" verdankt sich der langjährigen Forschungsarbeit Eberhard Buschs mit den Mitarbeiterinnen der Karl-Barth-Forschungsstelle in Göttingen, Barbara Schenk und Stefania Centofanti, finanziert durch die Fritz-Thyssen Stiftung.

Das Buch beginnt mit Reaktionen auf Barths berühmt-berüchtigten Brief an den Prager Theologen Josef L. Hromádka vom 19. September 1938 (S. 6–15) und endet mit einer Freigabeempfehlung von Barths Schrift „Die Deutschen und wir" vom 9. März 1945 (S. 692). Eine Woche nach Hitlers unter Androhung militärischer Gewalt an die tschechoslowakische Regierung gerichtete Forderung nach Abtretung der sudetendeutschen Gebiete hatte Barth mit Sätzen zum Widerstand aufgefordert, die eine Art cantus firmus aller seiner Äußerungen in jener Zeit bilden: „Jeder tschechische Soldat, der dann streitet und leidet, wird es auch für uns tun – und, ich sage es heute ohne Vorbehalt: er wird es auch

für die Kirche Jesu Christi tun, die in dem Dunstkreis der Hitler und Mussolini nur entweder der Lächerlichkeit oder der Ausrottung verfallen kann" (zitiert S. 7). Zwischen diesen Eckdaten werden, in „chronologischer Reihenfolge" (S. IX), über 450 Aktenstücke aus der Zeit zwischen Oktober 1938 und März 1945 vorgelegt, hauptsächlich aus dem Schweizer Bundesarchiv, Bern, und dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin (S. 6–692).

Um dem gewaltigen Stoff eine gewisse Übersichtlichkeit zu geben, ist der Abdruck der Dokumente in Blöcke gegliedert, in der Regel eingeleitet durch eine erhellende geschichtliche Orientierung. Die chronologische Abfolge bringt es allerdings mit sich, dass die für die Beanstandung oder Zensur einer Veröffentlichung Barths relevanten Schriftstücke oft erst sehr viel später erscheinen als in dem Block, der mit dem Titel der inkriminierten Schrift überschrieben ist. Aber zahlreiche Querverweise helfen den Lesenden, sich zurechtzufinden.

Sehr hilfreich für das Studium der Dokumente sind überdies die im Anhang abgedruckten rechtlichen Grundlagen des politischen Handelns des Bundesrats zur Zensur und Überwachung Barths sowie Organigramme der verzweigten Abteilung Presse und Funkspruch der Schweizerischen Regierung und Kurzbiogramme des Personenregisters (S. 693–739). Dass die vom Bundesrat Eduard von Steiger, zuständig für das Polizei- und Justizwesen, persönlich verfügte Überwachung der Post und des Telegramm- und Telefonverkehrs Barths zwischen Februar 1942 und Herbst 1943 rechtlich fragwürdig war, scheint den Handelnden erst nachträglich bewusst geworden zu sein, jedenfalls musste die rechtliche Basis dafür mühselig genug nachgeliefert werden (S. 577–590).

Inhaltlich geht es in der gesamten Kontroverse um ein Dreifaches. Zum einen um das Verständnis der Schweizerischen Neutralität, zum andern um die Frage des Verhältnisses von Kirche bzw. Theologie und Politik, schließlich um die Freiheit des Wortes im demokratischen Rechtsstaat. Der Bundesrat, allen voran Eduard von Steiger, verstand Neutralität als Äquidistanz zu den Regierungen Nazideutschlands und der alliierten Mächte, wobei die Hoffnung leitend war, durch kluge Zurückhaltung nicht nur eine deutsche Invasion zu vermeiden, sondern zugleich die für die Schweiz als lebenswichtig betrachteten wirtschaftlichen und finanziellen Beziehungen im Krieg fortführen zu können. Kritik an der nazistischen Diktatur wurde als „Durchkreuzung" dieser Politik (von Steiger, S. 309), ja, als eine Gefährdung verstanden, die „das Land in den Abgrund hineinzieht" (S. 338).

Für Barth hingegen bedeutete Bewahrung der Schweiz und ihrer Neutralität Parteinahme gegen das nationalsozialistische Deutschland, auch wenn das den wirtschaftlichen Interessen der Schweiz schaden würde (Zitate aus „Im Namen Gottes..", S. 281, diese Schrift wurde dann auch umgehend verboten). Die Schweiz als Leuchte der Demokratie zu erhalten und die Bereitschaft ihrer Bürger zu stärken, sie u. U. mit Waffen zu verteidigen, könne nicht durch ein Sich-Heraushalten aus der Kritik der nationalsozialistischen Ideologie und ihres Vorhabens der Neuordnung Europas unter der Herrschaft Nazideutschlands gelingen, sondern nur durch Mobilisierung eines Willens zum Widerstand mit allen Mitteln (resist the evil at all means", so im Brief an Bischof Bell vom 19. Juni 1942, S. 548, auf dem Buchcover abgedruckt).

Dass sich diese Haltung Barths aus seinem Verständnis der kirchlichen Verkündigung und der sie begleitenden Theologie ergab, war der andere Sachverhalt, über den die Differenzen ausbrachen. Der Bundesrat sah in Barths Auslassungen zur Schweizer Neutralität und der nationalsozialistischen Diktatur, nur eine „theologische Umrahmung" (S. 226, später relativiert, S. 373) einer staatsgefährdenden politischen Position. Aus Barths Verständnis der Auferstehung Jesu Christi hingegen folgte unweigerlich, diktatorische Herrschaftsansprüche, die der Herrschaft Jesu Christi (Matth. 28,20) widersprechen, als solche beim Namen zu nennen. Hinzu kam, dass die nationalsozialistische Diktatur aufs engste mit einem brutalen Antisemitismus verknüpft war, während Barth aus dem Judesein Jesu Christi die solidarische Verantwortung der Kirche und eines sich christlich verstehenden Staates für das Volk der Juden gegeben sah (S. 680).

Barth verkannte nicht die unterschiedlichen Verantwortlichkeiten von Kirche und Staat bzw. des Bürgers und einer Regierung. Doch gerade wegen der Unterschiedlichkeiten verwahrte er sich dagegen, dass der Bürger in der Situation der Gefahr eines politischen Weltbrands Akklamateur und gehorsamer Diener staatlicher Politik zu sein habe. Die Regierung eines demokratischen Staates müsse die besondere Aufgabe der Kirche und das Recht des einzelnen Bürgers zur freien Meinungsäußerung, auch wenn diese nicht in Konkordanz mit der offiziellen Politik sind, respektieren und schützen, statt die Neutralitätserklärung zu einer „höchst gefährliche(n) Sterilisierung des politischen Denkens" (Barth, S. 315) zu benutzen. Für diese Position erhielt Barth Sukkurs vom Schweizerischen Evangelischen

Kirchenbund, der aber in einem Spitzengespräch mit dem Bundesrat am 30. Dezember 1941 (S. 412ff), keine Lockerung oder gar Einstellung der Zensur- und Überwachungsmaßnahmen erreichen konnte.

Für die damalige Auseinandersetzung ist Karl Barths „Rekurs" zum Verbot seiner Broschüre „Im Namen des Allmächtigen! 1291–1941" zur 650-Jahrfeier der Schweizerischen Eidgenossenschaft ein Schlüsseltext. Auch darin, dass letztendlich eintraf, was Barth selber voraussagte: „Der Augenblick wird noch einmal kommen, wo Bern England und Amerika gegenüber froh sein wird, darauf hinweisen zu können, dass in diesen Jahren auch Schweizer wie ich auf dem Plan waren, geredet und gehandelt haben, und dass ihn dies gerade um der ‚neutralen Haltung' der Schweiz willen erlaubt gewesen ist." (S. 315)

Potsdam *Wilhelm Hüffmeier*

Tatiana Filosofova: Geistliche Lieder der Altgläubigen in Russland. Bestandsaufnahme, Edition, Kommentar, Köln: Böhlau, 2010, LXXVI, 464 S., ISBN 9783412205645.

Es handelt sich um eine Abhandlung mit Quellenbeigabe in russischer Sprache, der in deutscher Übersetzung lediglich eine „Zusammenfassung" auf 68 Seiten vorangestellt (S. IX–LXXVI) und eine „Schlussbetrachtung" von 8 Seiten eingefügt sind (S. 219–226). Das hätte freilich auf dem deutschen Titelblatt vermerkt sein sollen. Warum die Autorin sich für eine Übersetzung gerade ins Deutsche entschieden hat, bleibt unerwähnt. Das Englische hätte ja auch insofern näher gelegen, als sie selbst als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Department of Russian der Universität von St. Andrews in Schottland tätig und mit einem Briten verheiratet ist. Ihre Übersetzerin Galina Potapova schreibt indessen ein gepflegtes Deutsch, kann aber gleichwohl die Hürden nicht immer überwinden, die sich auftun, sobald sich die Begrifflichkeit beider Sprachen nicht deckt. Das zeigt sich schon am Buchtitel.

Einerseits kann man „duchovnye stichi" kaum anders als durch „geistliche Lieder" (oder genauer: „geistliche Verse") übersetzen, andererseits bleiben dabei aber die unterschiedlichen Vorstellungsgehalte auf beiden Seiten unberücksichtigt. Was im Deutschen eher unscharf wirkt, ist im Russischen mit einem eindeutig umschriebenen Inhalt verbunden. Es geht um eine teils nur mündlich, teils aber auch handschriftlich überlieferte geistliche Volksdichtung, deren Anfänge in die altrussische Zeit zurückreichen und die nach dem innerrussischen Schisma von 1666, verursacht durch die vom Moskauer Patriarchen Nikon durchgesetzten liturgischen Reformen nach zeitgenössisch griechischem Vorbild anstatt nach altrussischen Festlegungen, vornehmlich von den priesterlos gewordenen Altgläubigen gepflegt und weiterentwickelt wurde.

Nach Abschneidung von der bischöflichen Sukzession schließlich auch ohne Priester, sahen sich diese altorthodoxen Christen zum Verzicht auf jene Teile der Göttlichen Liturgie und gottesdienstlicher Handlungen genötigt, deren Vollzug den Empfang einer Priesterweihe voraussetzt. Zur Auffüllung der dadurch entstandenen Lücken bot sich ihnen ein Stück weit die überlieferte geistliche Volksdichtung an, nachdem sie diese von folkloristischen Beimengungen gereinigt und an ihrer streng altorthodoxen Lehrweise ausgerichtet hatten. Gelegentlich fanden sogar Dichtungen nichtaltgläubiger Zeitgenossen, freilich anonym und gegebenenfalls leicht überarbeitet, Aufnahme in ihre Sammlungen, so Verse von M. V. Lomonosov (1711–1765), M.Ju. Lermontov (1814–1841), N.A. Nekrasov (1821–1877), N. Z. Surikov (1841–1880). A.V. Kol'cov (1809–1842) und I.I. Nikitin (1824–1861). Anders als Volksdichtungen ohne geistlichen Inhalt, die man nur in alltäglicher Kursivschrift in einfache Hefte eintrug, sind die von den Altgläubigen als Ausdruck ihres altorthodoxen Glaubens anerkannten geistlichen Verse in kirchenslawischer Zierschrift aufgezeichnet und mit reicher Ornamentik versehen, wie es sich für gottesdienstliche Texte nach altorthodoxer Tradition eben gehört. Der handschriftlichen Verbreitung einzelner Texte sowie ihrer Aufnahme in verschiedene Sammelbände folgte schließlich nach der „Kaiserlich bestätigten Verordnung des Ministerkomitees über die Befestigung der Grundsätze der Glaubenstoleranz" vom 17. April 1905 und der dadurch ermöglichten Einrichtung eigener Druckereien durch die Altgläubigen seit 1907 in hohen Auflagen der gesonderte Druck von Sammlungen geistlicher Verse, „Stichovniki" genannt. Daran wird vollends deutlich, dass ein Vergleich mit dem Kirchenlied im evangelischen Deutschland nicht gänzlich von der Hand zu weisen ist.

An evangelische Gesangbücher mit ihren nach den jeweiligen Anfangsworten alphabetisch geordneten Liederverzeichnissen erinnert auch das der Abhandlung angefügte „Incipitarij" (Incipitarium: ein im Deutschen wie im Russischen gleichermaßen ungeläufiger Begriff) für die mehr als tausend (!) geistlichen Lieder, auf deren Auswertung die vorliegende Arbeit beruht (S. 233–293). Zugang zu diesem reichen Quellenmaterial gewährten der Autorin die von V.I. Malyšev (1910–1976) angelegten umfangreichen Sammlungen des Insti-

tuts für Russische Literatur (IRLI) in St. Petersburg. „Dieses Archiv wird nicht von ungefähr gelegentlich mit einer riesengroßen Bauernbibliothek verglichen" (S. XXVIII). Ohne das Lebenswerk dieses hoch verdienten Slawisten und Paläographen wäre die vorliegende Arbeit überhaupt nicht denkbar. Die Schätze des Vladimir-Malyšev-Archivs stammen hauptsächlich aus dem russischen Norden, dem Gebiet zwischen Onegasee, Weißmeerküste und Ural, daneben stand aber auch Material aus den Siedlungen der Altgläubigen im heutigen Estland, Lettland und Litauen zur Verfügung. So sind hier die wichtigsten Verbreitungsgebiete der priesterlosen Altgläubigen vertreten. Der Gesamtbestand der noch vorhandenen Handschriften ist damit freilich noch längst nicht erfasst. Die von V.I. Malyšev angestoßenen folkloristischen Expeditionen zur Aufspürung weiterer Handschriften sind Ende der 1990er Jahre leider eingestellt worden, nicht zuletzt aus finanziellen Gründen. Dass der im Westen zu wenig beachteten Kirchenschließungskampagne unter N.S. Chruščev zwischen 1959 und 1964 auch viele religiöse Bücher und Handschriften der Altgläubigen zum Opfer gefallen sind, wird zwar nur beiläufig vermerkt (S. LIII), sollte aber der allgemeinen Aufmerksamkeit nicht entgehen. Dessen ungeachtet lässt sich das vorliegende Material jedoch zweifellos als hinreichende Repräsentation betrachten.

Aus den über tausend untersuchten geistlichen Liedern hat die Autorin nicht weniger als 80 von ihr als repräsentativ empfundene Texte im Anhang erstmals veröffentlicht (S. 311–424) und anschließend einzeln kommentiert (S. 425–438). Sie hat damit einen Meilenstein in der durch P.V. Kireevskij (Bruder des Philosophen I.V. Kireevskij.) 1848 eingeleiteten wissenschaftlichen Erschließung der geistlichen Volksdichtung Russlands gesetzt; denn die bislang repräsentativste und am weitesten verbreitete Ausgabe in sechs Bänden von P.A. Bessonov aus den Jahren 1861–1864 war doch mit erheblichen methodischen Mängeln behaftet. Ein Grundanliegen der Autorin ist die Ordnung des zunächst unübersichtlichen Materials durch Zuweisung der einzelnen geistlichen Verse zu bestimmten Typen. Zunächst unterscheidet sie als zwei Hauptgruppen die musikalisch-poetischen und die Texte rein literarischen Ursprungs. Die erste unterteilt sie dann in epische, lyrische und vermischte Verse, die zweite in Erzählgedichte, satirische Pamphlete, Texte mit dogmatischem und polemischem Charakter, Bedeutungen erklärende Gedichte („tolkovye stichi"), Gelegenheitsgedichte, Akrosticha und Panegyrika, sowie schließlich didaktische Gedichte. Diese Untergruppen erhalten dann gegebenenfalls noch weitere Untergliederungen. Als eine Untergruppe der episch-lyrischen Mischformen behandelt die Autorin die eschatologischen Gedichte. „Diese Gruppe von Texten ist eine der repräsentativsten im ganzen Korpus der geistlichen Dichtung der Altgläubigen." Beifällig beruft sie sich dabei auf das Urteil des Kulturphilosophen G.P. Fedotov von 1935: „[...] in der Eschatologie liegt der Schlüssel für eine jede Religion. Hier treffen sich alle Enden und alle Anfänge, hier zeigt sich der tiefste Sinn der Religiosität. Jede Religion ist in erster Linie eine praktische und metaphysische Lösung des Problems des Todes" (S. XLIV). Der Reichtum an Material und die Länge der Zeiträume seiner Entwicklung laden zu formgeschichtlichen Untersuchungen geradezu ein.

Überzeugend stellt die Autorin am geistlichen Liedgut der Altgläubigen eine „Zwiespältigkeit" (Dvojstvennost', in der deutschen Zusammenfassung irreführend mit „Dualismus" wiedergegeben, dafür hätte im Russischen ja das Fremdwort „dualizm" zur Verfügung gestanden!) von statischem Ideengehalt und sich dynamisch entwickelnder Formgeschichte heraus. Die theologische Auswertung der untersuchten Texte gehörte nicht zu ihren Aufgaben. Dazu sind nun die Kirchenhistoriker (mit russischen Sprachkenntnissen) aufgerufen, um endlich die weithin an Äußerlichkeiten haftenden Darstellungen der Geschichte der priesterlosen Altgläubigen durch frömmigkeitsgeschichtliche Erkenntnisse zu ergänzen. Der Autorin aber gebühren aufrichtige Bewunderung und Dankbarkeit für ihr großartiges Werk.

Überlingen *Peter Hauptmann*

Uwe Gerrens: *Rüdiger Schleicher*. Leben zwischen Staatsdienst und Verschwörung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2009, 254 S., ISBN 978-3579-080376

Rüdiger Schleicher, seit 1923 mit Ursula Bonhoeffer, der Schwester des Theologen Dietrich Bonhoeffer, verheiratet, wurde bereits Ende der dreißiger Jahre durch seinen Schwager Hans von Dohnanyi Mitwisser der Umsturzvorbereitungen. In der Folge des gescheiterten Attentatsversuchs vom 20. Juli 1944 und dem Fund von Aktenmaterial mit Umsturzplänen in einem Panzerschrank der Abwehr in Zossen verhaftete ihn die Gestapo am 27. September 1944. Am Nachmittag des 26. Januar 1945 fand die Verhandlung vor dem Volksgerichtshof unter dem Vorsitz Roland Freislers statt und noch am Abend wurde Schleicher zusammen mit Klaus Bonhoeffer zum Tod verurteilt. Das Urteil konnte nicht mehr

unterzeichnet werden, da Freisler am nächsten Tag bei einem alliierten Bombenangriff ums Leben kam. Schleichers Bruder Rolf, der seinem Bruder zu Hilfe kommen wollte, war zufällig in der Nähe und als erster Arzt zu dem sterbenden Freisler gerufen worden. Nach seinen Personalien gefragt, stellte er sich als Bruder Rüdiger Schleichers vor. Alle Versuche, dessen Leben zu retten, scheiterten. Am 22. April 1945 wurde Schleicher vermutlich auf Befehl des Gestapo-Chefs Heinrich Müller zusammen mit anderen Gefangenen ermordet.

Rüdiger Schleicher spielte bei den Umsturzvorbereitungen nur eine geringe Rolle. Als einer der wenigen regimekritischen Mitarbeiter in Görings Luftfahrtministerium kam ihm die Aufgabe zu, Pläne für die Aufrechterhaltung der zivilen Luftfahrt nach dem geplanten Umsturz vorzubereiten. Am Rande der zahlreichen Arbeiten über seinen Schwager Bonhoeffer ist gelegentlich auch über ihn geschrieben worden. Uwe Gerrens legt mit dem vorliegenden Werk nun die erste umfassende Darstellung des Lebensweges, der beruflichen Tätigkeiten und der Gedankenwelt Schleichers vor. Ausgewertet werden neben Akten des Instituts für Zeitgeschichte, des Berlin Document Center, weiterer Archive sowie Gerichtsakten insbesondere die Nachlässe der Angehörigen der Großfamilie Bonhoeffer, unter anderem Rüdiger Schleichers selbst. Die Interpretation erfolgt durchweg sorgfältig und in dem erkennbaren Bemühen, dem besonderen Wesen eines Mannes gerecht zu werden, der Unrecht nur schwer ertragen konnte und der nicht so sehr durch seine Arbeit als Leiter des Instituts für Luftrecht (seit 1939) oder Honorarprofessor an der Technischen Hochschule Berlin bzw. (ab 1940) der Friedrich-Wilhelms-Universität in Erinnerung blieb als vielmehr durch sein ergreifendes Violinenspiel in den Monaten der Haft im Gefängnis Lehrter Straße.

G., dessen erste Studien zum Nationalsozialismus aus dem Heidelberger Oberseminar Heinz Eduard Tödts hervorgegangen sind, rekonstruiert die frühen Einflüsse, die der 1895 in Stuttgart als Sohn eines Obermedizinalrats Geborene in Kindheit, Jugend und der Ausbildungszeit im Königreich Württemberg empfangen hat. Die Jahre 1916 bis 1919 werden als „Jahre der politischen Prägung" (S. 34–49) beschrieben. Angesichts von Kapitulation und Revolution trat Schleicher Ende 1918 in die Deutsche Demokratische Partei ein (vgl. S. 38f.) und sprach sich für eine versöhnlichere Haltung der Kirche gegenüber der Sozialdemokratie aus (vgl. S. 44). Innerhalb seiner sozialen Schicht waren linksliberale Positionen eher ungewöhnlich, auch wenn die Mitgliedschaft in der Deutschen Demokratischen Partei im Südwesten weiter verbreitet war als in anderen Regionen Deutschlands. Ungewöhnlich war in jedem Fall die gleichzeitige kirchliche Bindung.

Nach kurzer Zeit im württembergischen Staatsdienst ließ er sich 1922 beurlauben und ging als Berichterstatter für Reichstagsangelegenheiten beim Reichsverband für Handel und Gewerbe nach Berlin. Noch 1922 wechselte er in die Luftfahrtabteilung des Reichsverkehrsministeriums. Ein Jahr später schloss er die Dissertation ab. Für die Jahre der Weimarer Republik bietet G. anders als für die Jahre ab 1933 deutliche Belege für die republikanische Gesinnung Schleichers, so zum Beispiel die Ablehnung des Kapp-Putsches oder die Empörung über den „niederträchtige[n] Mord" an Walter Rathenau (S. 76f.). Am 1. Mai 1933, dem letztmöglichen Termin vor dem Beginn der mehrjährigen Aufnahmesperre erfolgte der Eintritt in die NSDAP, trotz der zuverlässig überlieferten Einschätzung „Hitler bedeutet Krieg" (vgl. S. 99–101). G. verweist zur Erklärung auf den von Göring selbst verursachten Druck, der als Alternative nur das Ausscheiden aus dem Amt gelassen hätte. Schleicher habe aber im Staatsdienst bleiben wollen und angesichts der erkannten Kriegsgefahr und den Aufrüstungsbestrebungen im Luftfahrtministerium wohl auch gehofft, „zu einer Schadensbegrenzung beitragen zu können" (S. 101). In dem Abschnitt über die Jahre als „Leiter der Rechtsabteilung im Luftfahrtministerium (1933–1939)" (S. 102–132) werden Schleichers Arbeiten zum Wehr- und Strafrecht, zum Landkriegsrecht sowie zum Völker- und Luftkriegsrecht dargestellt. Die späteren Abschnitte sind der Wahrnehmung des Endes des Rechtsstaates (S. 133–149), dem Weg in den Widerstand (S. 149–186) und der Haftzeit (S. 187–220) gewidmet.

Der Beitrag Schleichers zum Widerstand gegen Hitler ist durchaus begrenzt gewesen und lässt sich mangels Quellen nur zum Teil erschließen. Gleichwohl besteht der besondere Wert des Buches darin, die Notwendigkeit eines differenzierten Urteils auch im Blick auf die Angehörigen des sog. bürgerlichen oder konservativen Widerstandes veranschaulicht zu haben. Angesichts des 1933 erfolgten Parteieintritts und seiner Erklärung mag man apologetische Tendenzen wahrnehmen, gleichwohl erscheint G.' abwägendes Urteil durchweg plausibel. G. macht aus Schleicher keinen Widerstandskämpfer der ersten Stunde, aber an dessen tiefsitzender Ablehnung des Nationalsozialismus und seines grundlegenden Gedankenguts kann kein Zweifel bestehen.

Heidelberg *Christoph Strohm*

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Alonso-Lasheras, Diego:* Luis de Molina's De iustitia et iure. Justice as virtue in an economic context (Studies in the history of Christian traditions, 152). Leiden, Boston: Brill 2011. XII, 245 S., ISBN 978-9-00-420225-2
2. *Beutel, Albrecht u. Rieger Reinhold* (Hg.): Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie. Festschrift für Ulrich Köpf zum 70. Geburtstag. Tübingen: Mohr Siebeck 2011. IX, 641 S., ISBN 978-3-16-150692-5
3. *Brown, Peter Robert Lamont; Lizzi Testa, Rita (Hg.):* Pagans and Christians in the Roman Empire. The breaking of a dialogue, (4th–6th century a. d.); proceedings of the international conference at the Monastery of Bose (October 2008). Wien, Zürich, Berlin, Münster: Lit. 2011. 639 S., ISBN 978-3-64-390069-2
4. *Irene Dingel und Herman J. Selderhuis:* Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven (Veröffentlichungen des Insituts für Europäische Geschichte Mainz, 84): Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 526 S., ISBN 978-3-52-510106-3
5. *Hein, Markus* (Hg.): Die Leipziger Disputation 1519. 1. Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation (Herbergen der Christenheit, Sonderband 18). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 183 S., ISBN 978-3-37-402793-4
6. *Christine Helmer/Bo Kristian Holm:* Transformations in Luther's Theology. Historical and Contemporary Reflections (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 32). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 286 S., ISBN 978-3-37-402856-6
7. *Kirchhof, Astrid Mignon:* Das Dienstfräulein auf dem Bahnhof. Frauen im öffentlichen Raum im Blick der Berliner Bahnhofsmission 1894–1939. Stuttgart: Steiner 2011. 274 S. ISBN 978-3-51-509776-5
8. *Jensen, Robin Margaret:* Living water. Images, symbols, and settings of early Christian baptism (Supplements to Vigiliae Christianae, 105). Leiden, Boston: Brill 2011. xxiv, 305 S., ISBN 978-9-00-418898-3
9. *Kösters, Christoph/Mark Edward Ruff* (Hg.): Die katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Einführung. Freiburg im Breisgau: Herder 2011. 220 S.; ISBN 978-3-45-130700-3
10. *Limberis, Vasiliki:* Architects of piety. The Cappadocian Fathers and the cult of the martyrs. New York: Oxford University Press 2011. XVIII, 238 S.; ISBN 978-0-19-973088-9
11. *McGuire, Brian Patrick:* A companion to Bernard of Clairvaux (Brill's Companions to the Christian Tradition, 25). Leiden, Boston: Brill 2011. XVIII, 405 S.; ISBN 978-9-00-420139-2
12. *Signori, Gabriela:* Von der Paradiesehe zur Gütergemeinschaft. Die Ehe in der mittelalterlichen Lebens- und Vorstellungswelt (Geschichte und Geschlechter, 60). Frankfurt am Main: Campus 2011. 197 S.; ISBN 978-3-59-339429-9
13. *Steiger, Johann Anselm:* Philologia Sacra. Zur Exegese der Heiligen Schrift im Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts (Biblisch-Theologische Studien, 117). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2011. 264 S.; ISBN 978-3-78-872488-7

Kohlhammer

Aktuelle Titel der Reihe

Konfession und Gesellschaft

Band 42

Wilhelm Damberg/Staf Hellemans (Hrsg.)

Die neue Mitte der Kirche

Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Großkirchen seit 1945

2011. 256 Seiten mit 9 Abb. Kart.
€ 32,–
ISBN 978-3-17-021655-6



Band 43

Traugott Jähnichen/Andreas Henkelmann
Uwe Kaminsky/Katharina Kunter (Hrsg.)

Caritas und Diakonie im „goldenen Zeitalter" des bundesdeutschen Sozialstaats

Transformationen der konfessionellen Wohlfahrtsverbände in den 1960er Jahren

2011. 314 Seiten mit 10 Abb. und 21 Tab. Kart.
€ 34,80
ISBN 978-3-17-021721-8

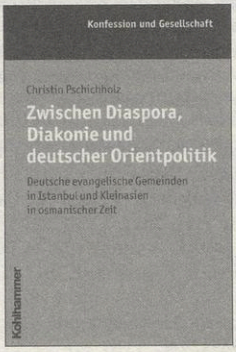
Band 44

Christin Pschichholz

Zwischen Diaspora, Diakonie und deutscher Orientpolitik

Deutsche evangelische Gemeinden in Istanbul und Kleinasien in osmanischer Zeit

2011. 292 Seiten mit 1 Abb. Kart.
€ 39,90
ISBN 978-3-17-022025-6



Band 45

Claudius Kienzle

Mentalitätsprägung im gesellschaftlichen Wandel

Evangelische Pfarrer in einer württembergischen Wachstumsregion der frühen Bundesrepublik

Ca. 400 Seiten. Kart.
Ca. € 39,–
ISBN 978-3-17-022026-3

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart · www.kohlhammer.de

Ein Drache in Würzburg.

Die Reichssynode und der Hoftag von 1287

von Franz-Reiner Erkens

Rudolf Schieffer zum 31. Januar 2012

Als 1287 der Winter zu Ende ging und das Frühjahr nahte, geschah Aufregendes in Würzburg: Nach und nach trafen vornehme Reisende ein und die Stadt füllte sich mit angesehenen Gästen:[1] Mindestens 27 Bischöfe und Erzbischöfe aus allen Teilen und Kirchenprovinzen des Reiches, unter ihnen die Metropoliten von Köln, Mainz, Salzburg, Hamburg-Bremen und vielleicht auch von Magdeburg sowie die Ober-

[1] Vgl. Georg Freiherr von Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag zu Würzburg im Jahre 1287, ihr Verlauf und ihre Bedeutung, Diss. Marburg 1928, 9–15, bes. 9f. und 91ff.: Sicher anwesend waren aus dem deutschen Reich 27 Oberhirten (nämlich der Erzbischof von Mainz und seine Suffragane aus Augsburg, Bamberg, Chur, Eichstätt, Halberstadt, Konstanz, Paderborn, Straßburg und Verden [aus dem deutschen Teil der Mainzer Provinz also 10]; der Erzbischof von Köln, der Erzbischof von Salzburg und seine Suffragane aus Brixen, Freising, Gurk, Lavant, Passau und Regensburg [aus der Salzburger Provinz also 7], der Erzbischof von Hamburg-Bremen und sein Suffragan aus Lübeck sowie aus der Trierer Provinz die Bischöfe von Metz und Toul, aus der Magdeburger Provinz die Bischöfe von Brandenburg, Meißen, Merseburg und Naumburg [also 4] und aus der Provinz von Besançon der Bischof von Basel), hinzu kam aber wahrscheinlich noch der Wormser Bischof und vielleicht der Erzbischof von Magdeburg. Über den Würzburger Oberhirten, der in einer Reihe während des Konzils ausgestellter Indulgenzurkunden erwähnt wird, verlautet nichts besonderes, doch ist mit seiner Teilnahme sicher zu rechnen, falls er nicht aus Gebrechlichkeit oder durch Krankheit verhindert war, denn am 13. November 1287 starb er (vgl. Alfred Wendehorst, Das Bistum Würzburg. Teil 2: Die Bischofsreihe von 1254 bis 1455 [= Germania Sacra. NF 4: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Würzburg. Teil 2], Berlin 1969, 20–28, zum Konzil bes. 22). Aus dem böhmisch-mährischen Teil der Mainzer Kirchenprovinz nahmen die Bischöfe von Prag und Olmütz teil, aus der Kirchenprovinz von Riga die Bischöfe von Kurland, Pomesanien und Samland sowie der exemte Bischof von Litauen, aus dem italienischen Patriarchat Aquileja schließlich war der Bischof von Trient angereist. Der Erzbischofstuhl von Trier ist zwischen dem April 1286 und dem März 1289 vakant gewesen, weswegen die Trierer Kirchenprovinz als einziger Metropolitanverband des alten Reiches nicht durch sein Oberhaupt in Würzburg vertreten wurde, während die Bischöfe von Lüttich und Minden Vertreter gesandt hatten. In Summa bedeutet das: dass sich in Würzburg wohl 29 geistliche Oberhirten aus dem Reich versammelten, aber 31 Bistümer vertreten und insgesamt 36 Bischöfe und Erzbischöfe zusammengekommen waren. Nicht anwesend, zumindest nicht (eindeutig) belegt, oder nicht vertreten waren aus dem deutschen Reich wohl lediglich 12 Bischöfe, nämlich die Oberhirten von Hildesheim, Speyer, Münster, Osnabrück, Utrecht, Verdun, Chiemsee, Seckau, Schwerin, Havelberg, Lebus und Cambrai, während das Bistum Ratzeburg vakant war. Aus 48 Bistümern des Reiches (also aus den Kirchenprovinzen Mainz [ohne Prag und Olmütz], Köln, Trier, Salzburg, Hamburg-Bremen und Magdeburg zuzüglich der Bistümer Basel und Cambrai) erschienen wohl 29 Bischöfe (und die beiden Bischöfe von Prag und Olmütz). Berücksichtigt man die

hirten von Toul, Basel, Lübeck, Prag, Olmütz, Trient, Kurland, Pomesanien, Samland und Litauen, etwa zwei Drittel der bischöflichen Germania sacra, versammelte sich zu einem Konzil, das der päpstliche Legat Johannes Boccamazza,[2] Kardinalbischof von Tusculum (Frascati), einberufen hatte.[3] Dieser selbst erschien, vom Mittelrhein kommend, mit beachtlicher Entourage und traf sich hier mit König Rudolf,[4] der die Gelegenheit genutzt und gleichzeitig einen Hoftag anberaumt hatte,[5] weswegen neben den genannten geistlichen auch eine handvoll weltlicher Fürsten, namentlich der Herzog Albrecht von Sachsen sowie der rheinische Pfalzgraf und bayerische Herzog Ludwig II., beide Kurfürsten und Schwiegersöhne des Königs, und wohl auch der Herzog Meinhard von Kärnten, sowie acht weitere Magnaten, meist ohnehin bekannte Gefolgsleute des Königs, anreisten.[6] Wie groß die Versammlung einschließlich Gefolge und Tross sowie der zum Konzil geladenen, aber nur äußerst spärlich belegten[7] Vertreter der Stifte und Klöster insgesamt war, lässt sich freilich nur schwer schätzen, aber ihr eigentlicher Kern dürfte die Zahl von fünfzig bis sechzig Teilnehmern kaum wesentlich überschritten haben, ließe sich also, auf moderne Verhältnisse übertragen, bequem in einem Hörsaal mittlerer Größe unterbringen. Trotzdem war dies schon eine beachtliche Anzahl, denn in der Regel sind die Hoftage des ersten Habsburgerkönigs – sieht man von den letzten seiner Regierungszeit ab – weniger gut besucht gewesen.[8] Die Resonanz, die die Würzburger Doppelveranstaltung bei immerhin einem runden Viertel der etwa 120 Reichsfürsten fand, hing natürlich mit dem Auftreten des Kardinallegaten zusammen, dem ersten

---

beiden vakanten Bistümer und den Sonderfall Würzburg, dann waren von 45 Bischöfen 29 erschienen, waren von 48 Bistümern 32 (wenn man Minden, Lüttich und natürlich Würzburg dazu rechnet) vertreten; das heißt, dass 63,8% der amtierenden Bischöfe, mithin knapp zwei Drittel, anwesend, dass 67,2% der Bistümer, also gut zwei Drittel, vertreten waren.

[2] Zu diesem vgl. v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 2f., sowie Redlich, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 4), 698f.; Krieger, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 4), 223.

[3] Die Regesten des Kaiserreichs unter Rudolf, Adolf, Albrecht, Heinrich VII. 1273–1313. Erste Abteilung (Rudolf von Habsburg) 1273–1291. Nach der Neubearbeitung und dem Nachlasse Johann Friedrich Böhmer's neu hg. und ergänzt von Oswald Redlich (Regesta Imperii VI 1), Innsbruck 1898 [künftig: BR], Nr. 2059, ed. Jakob Schwalm, MGH Constitutiones et acta publica imperatorum et regum III, Hannover–Leipzig 1904–1906 [künftig: Const.], Nr. 623, S. 598, Z. 11ff. (Kölner Appellation).

[4] Zu diesem vgl. immer noch grundlegend Oswald Redlich, Rudolf von Habsburg. Das deutsche Reich nach dem Untergange des alten Kaisertums, Innsbruck 1903, sowie Karl-Friedrich Krieger, Rudolf von Habsburg, Darmstadt 2003, und als knappe Zusammenfassung Franz-Reiner Erkens, R(udolf) I., in: LexMA 7 (1995), 1072ff.

[5] Ein Einladungsschreiben ist freilich nicht erhalten: Vgl. v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 22f., siehe aber auch BR 2056 (Brief an den Rat von Würzburg vom 8. Dez. 1286).

[6] Vgl. v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 23f. (außer den genannten Fürsten sind belegt: der Herzog Konrad von Teck, der Markgraf Heinrich II. von Hachberg, der Nürnberger Burggraf Friedrich von Zollern, die Grafen Adolf von Nassau [der spätere König] sowie Albrecht und Burkhard von Hohenberg sowie die Herren Hartmann von Baldegg und Albert von Ebeleben).

[7] Vgl. v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 11–14: Neben einigen anderen Geistlichen sind nur die Klöster und Stifte Beaulieu (bei Verdun), Ottobeuren, Kempten und St. Martin in Sindelfingen belegt.

[8] Vgl. Franz-Reiner Erkens, Rudolf von Habsburg (1273–1291), in: Werner Paravicini (Hg.), Höfe und Residenzen im spätmittelalterlichen Reich. Ein dynastisch-topographisches Handbuch I: Dynas-

im Reich seit 1254/55 (wenn man die nur Teile des Reiches betreffende Legation von 1267 nicht mitzählt),[9] der nach mehr als hundert Jahren erstmals wieder reichsweit eine Kirchenversammlung einberief[10] und der zudem gekommen war, um den Romzug des Königs vorzubereiten zu helfen.[11]

Diese Reise über das Gebirge, die Rudolf die Kaiserkrone einbringen sollte, ist von dem König lange erhofft worden, denn anders, als eine berühmte, den vermeintlichen Verzicht begründende Anekdote es will,[12] hat der Habsburger vom Anbeginn seiner Regierungszeit die Kaiserwürde angestrebt[13] – geleitet von einer prägenden Tradition und der praktischen Erwägung, dass ihm im Glanze kaiserlicher Autorität leichter die Sicherung der dynastischen Thronfolge durch die Wahl eines Sohnes zum Nachfolger noch zu eigenen Lebzeiten gelingen werde. Zwar gab es keinen reichsrechtlichen Grundsatz, der die Bekleidung der Kaiserwürde durch den Vater zwingend vorgeschrieben hätte für die Wahl eines Sohnes schon zu Lebzeiten des Vaters[14] – noch Konrad III. und Friedrich II. hatten 1147 und 1220 ihre Söhne zum König wählen lassen, ohne selbst Kaiser zu sein –, doch war seit der salischen Epoche in der Regel eine Sohneswahl erst nach der Kaiserkrönung vorgenommen worden, und angesichts der Entwicklung der politischen Verhältnisse nach dem Untergang des staufischen Hauses und dem Ende des sog. Interregnums tat ein deutscher König sicherlich gut daran, eine wohl als Gewohnheit empfundene Übung zu beachten. Verschiedene Umstände, zunächst der Konflikt mit Ottokar II. von Böhmen, dann der rasche Wechsel mehrerer Päpste oder deren unzeitiger Tod, schließlich die Distanz Martins IV. (1281–1285), hatten eine Kaiserkrönung bis in die Mitte der achtziger Jahre verhindert, obwohl Gregor X. (1271–1276) und Nikolaus III. (1277–1280) bereit gewesen waren, Rudolfs Wünschen entgegen zu kommen. Als jedoch am 2. April 1285 Honorius IV., ein Savelli, zum Papst gewählt worden war,[15] durfte Rudolf

---

tien und Höfe, Ostfildern 2003, 276–282, bes. 278f.; Egon Boshof, Hof und Hoftag Rudolfs von Habsburgs, in: Peter Moraw (Hg.), Deutscher Königshof, Hoftag und Reichstag im späteren Mittelalter, Stuttgart 2002, 387–415, bes. 413f., sowie allgemein Hermann Ehrenberg, Der deutsche Reichstag in den Jahren 1273–1378. Ein Beitrag zur deutschen Verfassungsgeschichte, Leipzig 1883, bes. 117–120 Nr. 1–10.

[9] Vgl. Redlich, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 4), 699 mit Anm. 3.

[10] Die letzten zumindest prinzipiell reichsweiten Synoden fanden auf Geheiß Friedrich Barbarossas 1160 und 1161 statt, allerdings in Italien, in Pavia und Lodi, vgl. Ferdinand Opll, Friedrich Barbarossa, Darmstadt 1990, 206ff., und Charles-Joseph Hefele/Henri Leclercq, Histoire des conciles V 2, Paris 1913, 928–945 (Konzil von Pavia), bes. 932ff. mit Anm. 3 und 950f. (Konzil von Lodi).

[11] BR 2023 (1286 Mai 31).

[12] Vgl. Willi Treichler, Mittelalterliche Erzählungen und Anekdoten um Rudolf von Habsburg, Bern 1971, 101 Nr. 33.

[13] Vgl. etwa Krieger, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 4), 196–205, und Thomas Frenz, Das „Kaisertum" Rudolfs von Habsburg aus italienischer Sicht, in: Egon Boshof/Franz-Reiner Erkens (Hgg.), Rudolf von Habsburg. 1273–1291. Eine Königsherrschaft zwischen Tradition und Wandel, Köln 1993, 87–102, bes. 87ff. und 96–100.

[14] Vgl. Frenz, Das „Kaisertum" (wie Anm. 12), 100.

[15] Vgl. Bernhard Pawlicki, Papst Honorius IV., Diss. Phil. Münster i. W. 1896, 10f., sowie Odilo Engels, Von den Staufern zu den Anjou, in: Martin Greschat (Hg.), Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon, Stuttgart ^{2}1991, 208–228, bes. 225, und Peter Herde, I papi tra Gregorio X e Celestino V. Il papato e gli Angiò, in: Diego Quaglioni (Hg.), Storia della chiesa XI. La crisi del trecento et il papato Avignonese (1274–1378), Milano 1994, 23–91, bes. 58–68 und hier vor allem 58f.

wieder Hoffnung schöpfen; und in der Tat setzte der neue Pontifex bereits am 31. Mai 1286 den Termin für die Kaiserkrönung auf den 2. Februar 1287 an,[16] auf ein symbolträchtiges Datum, war doch Otto der Große ebenfalls an einem 2. Februar (nämlich des Jahres 962) zum Kaiser erhoben worden. Zugleich bestellte der Papst, offenbar auf Bitten des Königs, zumindest aber mit dessen Einverständnis, einen Legaten,[17] seinen Verwandten Johannes Boccamazza, den ehemaligen Erzbischof von Monreale, den er wenige Monate zuvor zum Kardinalbischof von Tusculum erhoben hatte[18] und den er als *probatae utique discretionis virum*[19] für besonders geeignet hielt, den Habsburger bei der Vorbereitung des Romzugs zu unterstützen. Dass überhaupt eine Bitte um Unterstützung geäußert worden ist, dürfte einmal daran gelegen haben, dass die letzte Kaiserkrönung 1220 stattgefunden hatte und somit im Jahre 1286/87 bereits zwei Generationen zurücklag, wird aber vor allem auf die seit dem Untergang der Staufer veränderten politischen Verhältnisse zurückzuführen sein und auf die zu erwartenden Schwierigkeiten seitens der Widersacher des Königs, aber auch seitens eines Anhangs, der wohl prinzipiell imperial dachte, jedoch in manchem seiner Vertreter die Kosten einer Reise über das Gebirge gescheut haben wird.

Der Romzug bildete also die Hauptaufgabe des Legaten, doch konnte dieser, dessen Zuständigkeit keinesfalls auf das Reich beschränkt war, sondern auch slawische und skandinavische Gebiete im Osten und Norden der Reichsgrenze umfasste,[20] während seiner Reise noch andere, vor allem kirchliche Angelegenheiten erledigen. Offenbar schon früh, noch in Italien, ist daher an die Abhaltung eines Konzils gedacht worden.[21] Dieses rückte schließlich in den Vordergrund, nachdem die späte Ankunft des Kardinals, der erst Mitte September 1286 in Basel einzog[22] und mit dem von schwäbischen Konflikten[23] aufgehaltenen König sogar erst Ende November in Speyer zusammentreffen konnte,[24] eine Einhaltung des Krönungstermins am 2. Februar 1287 unmöglich gemacht hatte. Da Romzüge üblicherweise durch eine Reichsversammlung vorbereitet wurden und auch der zeitgenössische Schwabenspiegel jedem König, der Deutschland zu verlassen beabsichtigte, empfahl, zuvor einen

---

[16] Maurice Prou, Les registres d'Honorius IV, Paris 1888, Nr. 550; BR 2023.

[17] Prou Nr. 770 (wie Anm. 16) BR 2023.

[18] Vgl. Anm. 2.

[19] Const. III. Nr. 381, hier 362: *probatae utique discretionis virum scientia praeditum et virtute, quem inter alios fratres nostros specialis affectionis brachiis amplexamur.* Vgl. auch v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 3 Anm. 15.

[20] BR 2023.

[21] Vgl. das undatierte Schreiben des Kardinalbischofs Bentivenga von Albano an Johannes von Tusculum, teiled. von Konrad Eubel, Die Minoriten Heinrich Knoderer und Konrad Probus, in: HJb 9 (1888), 393–449 und 650–673, hier 440 Anm. 1 (*Jo. Dei gratia episcopo tali apostolice sedis legato fr. B. miseracione divina Albanensis episcopus etc. Cum igitur vos auctoritate vestre legationis, sicut accepimus, celebrare concilium …*); vgl. dazu v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 7f., und zu dem Formelbuch, das den Brief enthält Aloys Schulte, Ein Formelbuch der Minoriten von Schaffhausen aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, in: ZGO 40 (1886), 200–218.

[22] BR 2051 d.

[23] Vgl. BR 2047a (1286 Sept. 23) – 2051a (1286 Nov. 11).

[24] BR 2051 d.

Hoftag abzuhalten,[25] lag es angesichts der beachtlichen Schnittmengen sowohl hinsichtlich der Teilnehmerkreise als auch mit Blick auf den Beratungsgegenstand ‚Kaiserkrönung' nahe, die Zusammenkunft der Großen des Reiches mit dem Konzil zu verknüpfen. Die Einberufung beider Versammlungen an einen Ort geschah mithin aus pragmatischen Erwägungen und bedeutete keine Rückkehr zu frühmittelalterlichen Verhältnissen, als gemischte Veranstaltungen von geistlichen und weltlichen Großen nicht nur nichts Ungewöhnliches waren,[26] sondern die Könige und Kaiser selbst an den Synoden teilnahmen und diese gelegentlich stark dominierten.[27] Dies war nach dem sog. Investiturstreit und der von diesem forcierten schärferen Trennung von Regnum und Sacerdotium nicht mehr möglich (und selbstverständlich präsidierte der Kardinallegat dem Würzburger Konzil),[28] aber zur Zeit des spätmittelalterlichen Konziliarismus sollte man angesichts langtagender Konzile noch einmal einen ähnlichen Pragmatismus bei der Abhaltung von Reichstagen zeigen wie 1287.[29]

Die Entscheidung, Würzburg als Versammlungsort auszusuchen, muss im Spätherbst 1286 sehr bewusst getroffen worden sein, denn auf der Stadt lastete damals noch wegen eines Konfliktes zwischen Geistlichkeit und Bürgerschaft das Interdikt,[30] aus dem sie sich vor dem Beginn des Großereignisses zu lösen hatte. Die Wahl fiel wahrscheinlich wegen seiner geographischen Lage auf den Ort am Main, obwohl er nur am Rande von Rudolfs üblichem, sich erst nach 1287 gegen Mitteldeutschland öffnenden Reisewegsystem lag;[31] die Stadt hatte aber schon 1275 einen rudolfinischen Hoftag gesehen[32] und war vor allem aus den verschiedenen Regionen des Reiches, aus Nord und Süd, West und Ost, gleichermaßen problemlos zu erreichen. So konnte denn im März 1287 das Aufmerksamkeit heischende Geschehen seinen Lauf nehmen.

---

[25] Schwabenspiegel. Kurzform, ed. Karl August Eckhardt (MGH Fontes iuris ant. NS IV), Hannover 1974, 188 (Landrecht Art. 125): *vnd vert der chvenich von tvetschem lande, so sol er einen hof gebieten* [...].

[26] Vgl. v. Gaisberg-Schöckingen, Der Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 30ff., vor allem aber Johannes Helmrath, „Geistlich und werntlich". Zur Beziehung von Konzilien und Reichsversammlungen im 15. Jahrhundert, in: Moraw (Hg.), Deutscher Königshof (wie Anm. 8), 477–517, bes. 478, sowie für die karolingische und ottonisch-frühsalische Epoche allgemein Wilfried Hartmann, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien, Paderborn 1989, bes. 404ff., und Heinz Wolter, Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 916 bis 1056, Paderborn 1988, bes. 482–489.

[27] Vgl. etwa Franz-Reiner Erkens, Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart 2006, 168f.

[28] Vgl. die auf dem Würzbuger Konzil erlassenen Konstitutionen, ed. Giovanni Domenico Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio 24, Venedig 1780, 849–867, hier 850, sowie die Annales breves Wormatienses, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH.SS 17), Hannover 1861, 74–79, hier 77 (*1287. anno ... Iohannes Tusculanus episcopus cardinalis apostolice sedis legatus ... in Herbipoli presente Rudolpho concilium celebrat.*).

[29] Vgl. Helmrath, „Geistlich und werntlich" (wie Anm. 26), 494–501 und 506–512.

[30] Vgl. BR 2056 sowie v. Gaiserg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 7.

[31] Peter Moraw, Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. 1250–1490, Berlin 1985, 215 (Karte).

[32] Vgl. Ehrenberg, Der deutsche Reichstag (wie Anm. 8), 117 Nr. 2 (1275).

Am 11. März ist Rudolf in Würzburg bezeugt,[33] wann genau der König in die Stadt eingezogen ist und ob er dabei mit dem in späterer Zeit belegten oder einem vergleichbaren Zeremoniell[34] begrüßt wurde, bleibt unbekannt. Jedenfalls kam er so spät, dass der ursprünglich anberaumte Termin für das Konzil, der 9. März,[35] nicht eingehalten werden konnte. Solche Verzögerungen waren bei den Reiseplanungsmöglichkeiten des Mittelalters freilich keine Seltenheit, weswegen etwa im 15. Jahrhundert die zu Reichstagen versammelten Großen viel Zeit damit verbrachten, auf den König zu warten.[36] Allzu lange musste die Eröffnungsfeier 1287 allerdings nicht verschoben werden, sie fand am Sonntag Laetare, dem 16. März,[37] also eine Woche später als geplant, statt; in ihrem Zentrum wird ein Gottesdienst gestanden haben, und zwar mit großer Wahrscheinlichkeit die Feier einer Heilig-Geist-Messe, mit der – soweit belegt – Konzile und Reichstage eröffnet wurden.[38] Am 18. März fanden dann die erste, am 26. März die zweite und letzte Arbeitssitzung des Konzils, Generalversammlungen also, statt und dazwischen tagte am 24. März die Reichsversammlung als *curia sollemnis* [39] in feierlicher Form.[40]

So wie sich Rudolfs feierliche Hoftage im Lichte der Überlieferung meistens nur undeutlich vom täglichen Hof des Königs abgrenzen lassen,[41] so fällt es auch schwer, das Würzburger Geschehen eindeutig und säuberlich geordnet nach den Kategorien Hoftag und Konzil zu fassen. Ein Hoftag versammelte zwar für eine gewisse Zeit eine größere Anzahl von Fürsten, Grafen und Herren an einem Ort, doch wird man kaum den gesamten Zeitraum, in dem diese hochmögende Gesellschaft beisammen war, als *curia* betrachten. Diese trat nur anlässlich allgemeiner Beratungen und zur Ver-

---

[33] BR 2062.

[34] Vgl. etwa Gerrit Jasper Schenk, Zeremoniell und Politik. Herrschereinzüge im spätmittelalterlichen Reich, Köln 2003.

[35] Const. III Nr. 623c. 2 (Kölner Appellation).

[36] Vgl. Helmrath, „Geistlich und werntlich" (wie Anm. 26), 485.

[37] BR 2063a.

[38] Vgl. Helmrath, „Geistlich und werntlich" (wie Anm. 26), 481, sowie Burkhard Roberg, Das Zweite Konzil von Lyon [1274], Paderborn 1990, 5–15, bes. 13.

[39] BR 2069, ed. Const. III Nr. 391 (S. 377: *in curia nostra sollempni apud Herbipolim*).

[40] Zum chronologischen Verlauf vgl. v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 16, sowie BR 2063a. 2064. 2069. 2070. 2073a.

[41] Vgl. Boshof, Hof und Hoftag (wie Anm. 8), 414. – Das für die Regierungszeit Rudolfs von Habsburg grundsätzlich bestehende Problem, wie lange ein Hoftag, wie lange vor allem eine *curia sollemnis* dauerte, verschärft sich 1287 noch durch die gleichzeitige Versammlung von Konzil und Hoftag. Man wird kaum den gesamten Zeitraum zwischen dem 11. März und dem 1. April, also die Zeit von Rudolfs bezeugter Anwesenheit in Würzburg (BR 2062–2093), als Hoftag verstehen dürfen, ja, noch nicht einmal die gut zwei Wochen zwischen dem Eröffnungsgottesdienst am 16. März (BR 2063a) und dem 27. März, dem Tag, an dem die *curia sollemnis* als gewesen bezeichnet wird (BR 2076; vgl. Anm. 47). In dieser Zeitspanne sind zwar etliche Große des Reiches, vor allem geistliche Fürsten in Würzburg versammelt, fand hier also eine – in unspezifischem Sinne – Versammlung des Reiches, eine Reichsversammlung statt, aber kaum ein regelrechter Hoftag. In dieser Zeit dominierte ganz offenkundig das Konzil, das bei der Datierung von Urkunden wiederholt erwähnt wird, auch in Schriftstücken des Königs (BR 2070. 2072), während die *curia sollemnis* wohl nur am 24. März stattgefunden hat, wie sich aus den Datierungen der einschlägigen Dokumente erschließen lässt (BR 2069. 2070; vgl. Anm. 45 und 75); am 27. März jedenfalls spricht Rudolf bereits von gewesenen Hoftag (vgl. oben).

kündung von Ergebnissen deutlich und meist in feierlicher Form als Generalversammlung in Erscheinung, während ansonsten wohl eine Reihe von Gesprächen und Verhandlungen, in kleinerer und größerer Runde, offiziell und inoffiziell, mit und ohne König, geführt und zugleich die Gelegenheit genutzt wurde, Rechtsakte, für die eine größere Öffentlichkeit nützlich war, zu vollziehen. Nicht anders wird es 1287 in Würzburg gewesen sein, nur dass damals auch noch die Gespräche über reine Konzilsthemen und beide Versammlungen betreffende Gegenstände hinzukamen. Nicht weniger als 48 Indulgenzurkunden etwa wurden dabei zwischen dem 10. und 24. März von den Konzilsteilnehmern ausgestellt,[42] und auch der König nutzte bis zum 1. April die Gelegenheit zum Ausstellen von Urkunden,[43] aber auch zur Entscheidung von Rechtsfällen. Die Ausfertigung von einigen dieser Dokumente war natürlich reine Routine und hätte auch ohne den Hoftag stattgefunden, für jene Schriftstücke jedoch, die in Zusammenhang mit den erwähnten Rechtsfällen stehen, trifft dies natürlich nicht zu. Diese Urkunden sind aber nicht unbedingt am Tag der Behandlung ihres Inhalts während einer Sitzung des feierlichen Hoftages ausgestellt worden, sondern manchmal deutlich später, wie etwa Rudolfs Mitteilung an die Stadt Aachen über die Entscheidung ihres Streits mit dem Marienstift zeigt:[44] Die Entscheidung fiel nach Beratung mit den Fürsten *in curia sollempni*, also wohl am (oder um den) 24. März, die Urkunde aber datiert vom 1. April und legt damit Zeugnis ab, von einem fließenden Übergang zwischen feierlichem Hoftag und täglichem Hof, von der erwähnten Unschärfe zwischen dem Alltag am Hof und der Feier eines Tages.

Die Versammlung von Großen am Königshof bot aber auch immer eine günstige Gelegenheit, anstehende Rechtsfragen zu entscheiden, und dies besonders dann, wenn die zu klärenden Probleme von besonderem Interesse für die fürstliche Allgemeinheit waren. Die Verkündung eines mit den Großen zuvor beratenen Rechtsentscheids erfolgte während einer *curia sollemnis* natürlich mit eigener Feierlichkeit (ohne dadurch freilich einen Erfolg bei der Durchsetzung des zugesprochenen Rechtes zu garantieren). In gewissem Sinne gehörten Gerichtssitzungen – auch wenn die behandelten Fälle alle von sehr unterschiedlicher Bedeutung waren – zur Routine eines Hoftags und erlangten spektakuläre Aufmerksamkeit allenfalls durch die Bedeutung der einzelnen Entscheidungen. In Würzburg mussten 1287 gleich mehrere juristische Entscheidungen getroffen werden, und zwar in Angelegenheiten, die zum Teil schon lange schwelten. Dabei ging es zunächst um die allgemeine Frage, ob Vormünder für ihre Mündel Verfügungen treffen dürfen, die deren Stand mindern, was natürlich *in curia sollempni* verneint wurde[45]; anschließend ist dieser Grundsatz sofort auf den konkreten und wohl die allgemeine Sentenz auch erst anstoßenden Fall des Grafen Floris V. von Holland, des Sohnes des 1256 von den Friesen erschlagenen Königs Wilhelm (1248–1256), angewendet worden.[46] Dies

[42] Vgl. v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 89f.

[43] BR 2062, (1287 März 10). 2065. 2066. 2067. 2067. 2069. 2072. 2081. 2083. 2084. 2085. 2086. 2088. 2092. 2093 (1287 April 1).

[44] BR 2092, ed. Theodor Joseph Lacomblet, Die Urkunden für die Geschichte des Niederrheins 2 (1201–1300), Düsseldorf 1846, S. 489 Nr. 824 (1287 April 1).

[45] Vgl. dazu wie zum folgenden BR 2069 (1287 März 24) und Const. III Nr. 391.

[46] BR 2077–2080.

wiederum richtete sich, da es im vorliegenden Fall um die Inseln von Seeland ging, gegen den flandrischen Grafen Guido, der offenbar so etwas wie die bête noire der Gerichtsversammlung war, denn noch eine zweite allgemeine, konkret aber auf Guido von Flandern zielende Sentenz ist *in sollempni curia*, also wohl am 24. April, ergangen und drei Tage später dem noch in Würzburg weilenden päpstlichen Legaten schriftlich mitgeteilt worden, nämlich dass künftig derjenige, der aus widerspenstigem Starrsinn länger als ein Jahr in der Reichsacht verharre, exkommuniziert werden solle.[47] Den Hintergrund hierfür bildete der bereits seit Jahrzehnten erbittert ausgefochtene Erbstreit[48] zwischen den beiden aus zwei verschiedenen Ehen stammenden Söhnen der Gräfin Margarethe von Hennegau-Flandern, denen in einem Schiedsverfahren vom französischen König je ein Anteil am Gesamterbe ihrer Mutter zugesprochen worden war. Der jüngere Guido von Dampierre erhielt das französische Kronflandern mitsamt Reichsflandern, der ältere Johann von Avesnes den Hennegau. Dieser und seit 1257 schließlich sein gleichnamiger Sohn wollten aber das gesamte Erbe. Johann II. klagte daher und zumindest hinsichtlich der im Reich gelegenen Besitzungen nicht ohne Erfolg vor dem römisch-deutschen König. Genutzt hat ihm dies alles freilich nichts: Obwohl der mittlerweile aus Würzburg abgereiste Legat während der ersten Aprilhälfte Guido von Dampierre die Exkommunikation androhte[49] und wohl auch gerade deshalb, und da seine Mitwirkung bei der Verwirklichung des hoftäglichen Gerichtsbeschlusses nötig war, noch in Würzburg die schriftliche Mitteilung über diese Sentenz erhalten hatte, obwohl also weltliche und geistliche Autorität zusammenspielten, blieben die Dampierre am Ende doch im Besitz Flanderns. Schließlich ist *in sollempni curia* auch noch wegen Treubruchs eine Strafsentenz gegen die Reichsstadt Nordhausen verhängt worden.[50]

Außerhalb der feierlichen Hoftagssitzung, aber unter Nutzung der gesteigerten fürstlichen Präsenz sind in Würzburg auch noch zwei Angelegenheiten des mittlerweile in verschiedene Linien aufgespaltenen Familienkreises der welfischen Herzöge von Braunschweig-Lüneburg behandelt worden:[51] In dem Konflikt Albrechts und Heinrichs von Braunschweig mit dem Erzbischof Heinrich II. von Mainz entschied ein Gericht, bestehend aus dem König und dem Bischof Konrad von Verden, einem Onkel der Herzöge, am 31. März nach Beratung mit einigen Großen des Reiches zugunsten der Mainzer Kirche,[52] und für Otto von Lüneburg wurde Brautschau

[47] BR 2075, ed. Const. III Nr. 396, und BR 2076, ed. Const. III Nr. 395 (27. März 1287: Schreiben an den Legaten Johannes von Tusculum).

[48] Vgl. zu diesem wie zum folgenden v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 24f.; Redlich, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 4), 649–655; Heinrich Sproemberg, Die Niederlande und das Rheinland in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, in: ders., Beiträge zur belgisch-niederländischen Geschichte, Berlin 1959, 259–276, bes. 263ff. [erstmals 1936]; Jean Favier, Philippe le Bel, Poitiers 1978, 232ff., sowie Walter Prevenier, Flandern, Grafschaft II. Vom späten 12. Jh. bis zum frühen 16. Jh., in: LexMA 4 (1989), 518–524, bes. 519f.

[49] Vgl. BR 2096 und Const. III Nr. 402.

[50] BR 2084, ed. Const. III Nr. 400 (29. März 1287); vgl. dazu v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 26f.

[51] Vgl. v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 27ff., und Redlich, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 4), 668ff.

[52] BR 2088.

gehalten unter tätiger Mithilfe des Königs, der, keinesfalls ohne politische Absicht, die welfische Ehe seiner Enkelin Mechthild, der Tochter des bayerischen Herzogs und rheinischen Pfalzgrafen Ludwig II., in die Wege zu leiten half und den päpstlichen Legaten wegen zu naher Verwandtschaft der Brautleute um Dispens bat, die am 29. März erteilt wurde.[53] All dies, ob *in curia sollempni* verhandelt oder nicht, war insgesamt wenig spektakulär und gehörte zum Routinealltag einer Reichsversammlung.

Routine gab es nicht allein auf dem Hoftag, sondern auch bei der ersten Arbeitssitzung des Konzils am 18. März 1287, auf der 42 Konstitutionen zur Beseitigung kirchlicher Missbräuche und Hebung der geistlichen Moral verabschiedet worden sind.[54] Diese Bestimmungen bieten überhaupt nichts Aufregendes, verbieten den Geistlichen etwa den Besuch von Kampfspielen (c. 4) oder, an einem Tag mehrmals die Messe zu lesen (c. 7), geben Bekleidungsvorschriften für Äbte und Mönche (c. 18), halten die Diözesanoberen zur häufigeren Visitation an (c. 27), wollen natürlich den kirchlichen Besitz schützen (c. 20, 31, 32, 33) und lehnen sich dabei[55] offenbar wiederholt an ältere Vorschriften an etwa des zweiten Konzils von Lyon (1274) oder des dritten und vierten Laterankonzils von 1179 und 1215. Bahnbrechend ist nichts davon, und wäre da nicht die brennende Sorge der versammelten Prälaten wegen befürchteter Geldforderungen gewesen, das Konzil wäre völlig unspektakulär verlaufen. Die Finanzfrage stand allerdings erst auf der Tagesordnung der zweiten Arbeitssitzung, die auf den 26. März anberaumt wurde. Zuvor jedoch kam es zu einem Höhepunkt der Doppelversammlung: zur bereits mehrfach erwähnten *curia sollemnis* am Montag, dem 24. März 1287.

So sehr dieser feierliche Tag auch von Routinehandlungen bestimmt gewesen sein mag, so sehr war er zugleich ein Ereignis – ein Ereignis der Monarchie, die ihn zu ihrer Selbstdarstellung nutzte, und daher auch ein Ereignis für die Miterlebenden. Das Zeremoniell der ganzen Sitzung wie ihrer einzelnen Handlungen war nämlich darauf angelegt, die königliche Majestät und zusammen mit dieser die ideellen Grundpfeiler der Königswürde zur Anschauung zu bringen. Aus Rudolfs Zeit gibt es zwar noch keine detaillierten Beschreibungen solcher Festveranstaltungen wie sie etwa in den zeremoniellen Angaben der Goldenen Bulle von 1356[56] und seither in steigendem Maße vorliegen,[57] aber die Informationssplitter, die überliefert sind, reichen doch aus, um sich ein Bild zu machen. Den entscheidenden Hinweis dafür liefert die zeitnahe Schilderung von Rudolfs letztem Hoftag am 20. Mai 1291 in

---

[53] BR 2087.

[54] BR 2064, ed. Mansi 24, 849–866; vgl. dazu v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 32–40; Redlich, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 4), 704, und Charles-Joseph Hefele/Henri Leclercq, Histoire des Conciles VI, Paris 1914, 309–314.

[55] Vgl. dazu die Belege bei v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 34f. und 38.

[56] Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV. vom Jahre 1356, bearb. von Wolfgang D. Fritz (MGH Fontes iur. Germ. ant. i. u. sch. 11), Weimar 1972 (zu den Hoftagen vgl. etwa Kap. 26 und 27).

[57] Vgl. etwa Ehrenberg, Der deutsche Reichstag (wie Anm. 8), 97–104, und Franz-Reiner Erkens, *Sol iusticie* und *regis regum vicarius*. Ludwig der Bayer als ‚Priester der Gerechtigkeit', in: ZBLG 66 (2003), 795–818, bes. 813 mit Anm. 88, sowie allg. ders., Königskrönung und Krönungsordnung im späten Mittelalter, in: ZAGV 110 (2008), 27–64, bes. 34f.

Frankfurt, die sich in der oberrheinischen, auf den Straßburger Bürger Ellenhard zurückgehenden Chronik findet[58] und etwas ausführlicher die Repräsentationselemente in den Blick nimmt: Ehrenvoll, so wird berichtet, habe der König, gekleidet in Purpur und feines Linnen, die Krone auf dem Haupt und das Szepter in der Hand, auf dem Thron gesessen und der Versammlung präsidiert. Da von dem Habsburger grundsätzlich wert gelegt wurde auf einen das königliche Ansehen wahrenden oder sogar steigernden Verlauf von Reichsversammlungen[59] und die 1291 erwähnten Details der herrscherlichen Präsentation auch sonst belegt sind, gibt es keinen vernünftigen Grund anzunehmen, sie seien nicht ebenfalls bei Rudolfs früheren Hoftagen zur Anwendung gekommen – und zwar besonders dann, wenn der Habsburger auf dem Tribunal[60] saß, also Gericht hielt, und die *curia* eigens als *sollemnis* charakterisiert wird, wie es 1287 für das Geschehen am 24. März mehrfach[61] belegt ist. Die feierliche Präsentation des Königs als Richter geschah dabei natürlich vor dem Hintergrund der Vorstellung vom *rex iustus*, vom gerechten Herrscher, der das Recht wahrt und die Gerechtigkeit herstellt; sie erfolgte, weil die Gerechtigkeitspflege seit Jahrhunderten als vornehmste Pflicht eines Herrschers galt[62] und die Darstellung des Herrschers bei der Erfüllung dieser Pflicht das herrscherliche Ansehen steigerte und die Herrschaft festigte.

Schon allein (aber nicht nur) deshalb ist die *curia sollemnis* mit ihren Gerichtssitzungen für jeden König von großer Wichtigkeit gewesen, für Rudolf von Habsburg jedoch, den Parvenü unter den Herrschern Europas, der die monarchische Gewalt nach dem sog. Interregnum erst wieder konsolidieren musste, galt dies in besonderem Maße. Daher hat der Habsburger die Sorge um die Gerechtigkeit immer sehr ernst genommen und sich dabei so großes Ansehen erworben, dass er schließlich als Rechtswahrer sogar als *rex sanctus* gefeiert und als Werkzeug Gottes betrachtet

---

[58] BR 2453b; Ellenhardi Chronicon, ed. Philipp Jaffé (MGH.SS 17), Hannover 1861, 118–141, hier 134: *Anno Domini 1291. ..., dominica qua cantatur Cantate, illustris Rudolfus rex predictus indixit et convocavit curiam apud Frankenfurt celebrandam ... In ea etiam curia dominus Ruodolfus rex predictus in extremo suo sedebat honore, sedens in solio regni, indutus purpura et bisso ac dyademate, ceptrum tenens in manu sua, coronaque coronatus.* Vgl. Ehrenberg, Der deutsche Reichtstag (wie Anm. 8), 120 Nr. 10.

[59] Vgl. das in der Wiener Briefsammlung erhaltene Schreiben, mit dem Rudolf einem Kardinal über den Hoftag von 1274 berichtet und in dem die Versammlung aufgrund des geziemenden Verlaufs sowie der zahlreich anwesenden Fürsten und Ritter als Ausdruck königlicher Macht geschildert wird: Const. III Nr. 75 (*... curiam nostram solempnem ... celebravimus condecenter in regio potentatu, ..., plurimis cingulo militari tyronibus decoratis et omnibus aliis, que sedentem in throno magnificant regem et regalem exornant curiam, rite actis et de contingentibus nil omisso.*), und dazu Ernst Schubert, König und Reich. Studien zur spätmittelalterlichen deutschen Verfassungsgeschichte, Göttingen 1979, 341.

[60] Vgl. Const. III Nr. 72c. 1 und 2 (1274 Nov. 19), Nr. 284 (1281 Aug. 9: *nobis pro tribunali sedentibus in solemni curia nostra apud Nuremberg*), Nr. 391 (1287 März 24: *iudicio presedimus*), Nr. 400 (1287 März 29, rückblickend auf den feierlichen Hoftag in der Sentenz gegen Nordhausen: *In sollempni curia nuper nobis apud Herbipolim pro tribunali sedentibus ...*).

[61] Vgl. Anm. 44, 45, 47 und 50.

[62] Vgl. Franz-Reiner Erkens, Königtum, in: HRG (2. Aufl., im Druck), und ders., Herrschersakralität (wie Anm. 27), 90–95, bes. 94.

werden konnte.[63] Gedacht als Vorbereitung des Romzuges, ausgezeichnet durch die Anwesendheit eines päpstlichen Legaten und durch die Verknüpfung mit dem Konzil so glänzend besucht wie wohl noch keine andere Reichsversammlung des Habsburgers zuvor, ist der Tag von Würzburg offenkundig auch genutzt worden für eine besondere und zugleich die imperialen Ziele legitimierende Demonstration der königlichen Rechtspraxis und bald kaiserlichen Erhabenheit. Die unspektakulären Rechtssprüche des Tages spielten dabei nur eine Rolle, und noch nicht einmal die wichtigste, aber sie boten Rudolf die Gelegenheit, als Richter in Erscheinung zu treten. Den Höhepunkt hingegen stellte die Verkündung des Landfriedens für das gesamte Reich dar,[64] die den Habsburger als höchsten Rechts- und Friedenswahrer präsentierte.

Dem Landfrieden hatte Rudolfs Aufmerksamkeit seit der Wahl zum König gegolten, doch erst nach der Rückkehr aus Österreich hatte der Habsburger sich intensiver um ihn kümmern und zunächst regionale Frieden mit zeitlicher Beschränkung aufrichten können.[65] Dabei hatte er 1281 erstmals auf den Text des Mainzer Reichslandfriedens von 1235 zurückgegriffen,[66] der ebenfalls in Würzburg, diesmal aber ohne räumliche Beschränkung, auf drei Jahre erlassen wurde.[67] Natürlich hatte es an den Bestimmungen Modifikationen geben müssen, hat Rudolf vor allem den veränderten Machtverhältnissen Rechnung tragen und daher den Fürsten bei der Durchsetzung der Friedens und seiner Vorschriften einen eigenen Spielraum[68] und die zeitliche Begrenzung auf drei Jahre einräumen müssen, aber ein großer Erfolg war die Verkündung eines reichsweiten Landfriedens trotzdem,[69] zeigte sie den König doch zumindest in der Theorie unangefochten als obersten Gerichtsherrn und höchsten Rechtswahrer, ja, als Ursprung aller Gerichtsbarkeit im gesamten Reich (während er diese Friedenshoheit in der Praxis freilich nicht mehr überall zu verwirklichen vermochte und sich die konkrete Friedensgewalt mit den Fürsten und werdenden Landesherren teilen musste).

Die unter Krone und in vollem Herrscherornat vollzogene Verkündung des Reichlandsfriedens durch den künftigen Kaiser, die quasi-imperiale Erhabenheit des Auftritts auf dem Tribunal wurde in ihrer Wirkung wohl noch verstärkt durch die sakrale Aura, die der König dabei ausstrahlte. Natürlich war seine Herrschaft gottgewollt, wie nicht zuletzt Johannes von Tusculum als päpstlicher Legat am 15. April 1287 in einem Schreiben an die deutsche Geistlichkeit hervorhob, als er

---

[63] Ellenhardi Chron. (MGH.SS 17), 133; vgl. dazu Franz-Reiner Erkens, Vicarius Christi – sacratissimus legislator – sacra majestas. Religiöse Herrschaftslegitimierung im Mittelalter, in: ZSRG.K 89 (2003), 1–55, bes. 47 mit Anm. 209.

[64] BR 2070, ed. Const. III Nr. 390.

[65] Zu Rudolfs Landfriedenspolitik vgl. Alois Gerlich, Studien zur Landfriedenspolitik König Rudolfs von Habsburg, Mainz 1963; Heinz Angermeier, Königtum und Landfriede im deutschen Spätmittelalter, München 1966, 53–79, und Franz-Reiner Erkens, Zwischen staufischer Tradition und dynastischer Orientierung: Das Königtum Rudolfs von Habsburg, in: ders./Boshof (Hgg.), Rudolf von Habsburg (wie Anm. 13), 33–58, bes. 39–42.

[66] Const. III Nr. 279 und 280.

[67] Const. III Nr. 390 (S. 376 Art. 42).

[68] Const. III Nr. 390 (S. 376 Art. 43).

[69] Vgl. Erkens, Zwischen staufischer Tradition und dynastischer Orientierung (wie Anm. 65), 42.

Rudolf apostrophierte als einen römischen König „aus der Gnade Gottes, der die Gewalt des weltlichen Schwertes aufgrund göttlicher Bestimmung besitze" (*Dei gratia Romanorum rex, qui dispositione divina habet temporalis gladii potestatem, ...*).[70] Die Legitimität spendende und Sakralität verleihende Nähe des Herrschers zu Gott wurde im späten Mittelalter nicht anders als im frühen bei der Königsweihe durch Handlungen und Gebete verdeutlicht[71] und jedes Mal in Erinnerung gerufen, wenn der König im Herrscherornat mit allen geistlichen Reminiszenzen[72] auftrat und unter der Krone ging, die als weithin sichtbares Zeichen nicht nur der Tapferkeit, sondern auch der Heiligkeit galt.[73] Man kann es wohl nicht anders sagen: Die Würzburger *curia sollemnis* muss ein ungetrübter Höhepunkt monarchischer Repräsentation, ein strahlender Erfolg des habsburgischen Königtums und ein hoffnungsvoller Auftakt für die imperialen Pläne gewesen sein. Ihm sollte der Absturz folgen aus den Höhen der Erhabenheit in die Abgründe des menschlichen Alltags, des politischen Zufalls und der finanziellen Sorgen, ein unberechenbares Abgleiten in die Tiefen der Intrige, das beinahe in einem Satyrspiel mit Prügelszene geendet hätte.

Obwohl die Würzburger Doppelversammlung doch zweifellos der Vorbereitung des Romzuges dienen sollte, verlautet in den Quellen wenig davon; die Überlieferung zur *curia sollemnis* schweigt sogar völlig über die Kaiserkrönung. Trotzdem muss in den langen Würzburger Tagen über diese und den mit ihr verbundenen Problemen, wohl nicht zuletzt der Finanzierung, gesprochen worden sein. Bis zum feierlichen Tag vom 24. April wird aber noch keine definitive Entscheidung gefallen gewesen sein, denn diese hätte wohl doch Spuren in der Geschichtsschreibung hinterlassen. Offenbar war aber für die weiteren Planungen des Krönungsunterfangens der zweiten Arbeitssitzung des Konzils, die am 26. April, zwei Tage nach der feierlichen *curia*, stattfand, eine besondere Rolle zugedacht. Dies war im übrigen keine Verlagerung der Problematik aus dem weltlichen in den geistlichen Bereich, sondern kann letztlich kaum überraschen angesichts der für ein modernes Verständnis äußerst engen Verzahnung von allgemeiner (freilich nicht nur weltlicher) Reichsversammlung und kirchlichem Konzil, angesichts einer Durchdringung immerhin, die sich auch in dem Umstand widerspiegelt, dass der König den Reichslandfrieden *mit rate des erbern herren des cardinalis des legatis* erlassen hat[74] und in der Datierung den Hinweis gibt:[75] *gegeben zu dem offenen hove in dem concilio zu Wirzeburg.* Die Reichsversammlung erscheint damit schon fast als ein Teil des Konzils, was allerdings in dieser

[70] Const. III Nr. 402.

[71] Vgl. dazu Erkens, Königskrönung (wie Anm. 57), bes. 37–43.

[72] Vgl. zu diesen schon Ehrenberg, Der deutsche Reichstag (wie Anm. 8), 101, sowie allg. Franz-Reiner Erkens, Heißer Sommer, geistliche Gewänder und königliche Siegel: Von der Herrschersakralität im späten Mittelalter, in: Lectiones eruditorum extraneorum in facultate philosophica Universitatis Carolinae Pragensis factae 6 (2003), 29–44, bes. 33ff., und allg. zu Rudolfs Bemühen, seine religiöse Legitimierung zu betonen, Moraw, Von offener Verfassung (wie Anm. 31), 213f.

[73] Vgl. das im spätmittelalterlichen Krönungsordo aus dem Mainzer Ordo von etwa 962 übernommene Gebet, das während der Herrscherweihe bei der Aufsetzung der Krone gesprochen wurde: *Accipe coronam regni, ..., quamque sanctitatis gloriam et fortitudinis expresse signare intelligas, ...* (ed. Erkens, Königskrönung [wie Anm. 57], 60).

[74] Const. III Nr. 390 (hier 370f.).

[75] Const. III Nr. 390 (hier S. 377).

Schärfe kaum zutreffen dürfte, wohl aber den Rang der Geistlichkeit in Erinnerung ruft und den hohen personellen Anteil, den diese im Vergleich zu den weltlichen Großen am Hoftag hatte. Alle jedoch, die unmittelbar zur Konzilssitzung berufenen Geistlichen ebenso wie der deutlich kleinere Teil an zum Hoftag versammelten weltlichen Großen, werden mit gespannter Aufmerksamkeit auf den 26. März geblickt haben – denn: Die zahlreichen Gespräche, die seit mehr als einer Woche in unterschiedlichen Kreisen und Zirkeln sowie bei verschiedenen Zusammenkünften zwischen Konzils- und Hoftagsteilnehmern geführt worden sein müssen, dürften eine – es ging ums Geld – brisante Problemlage bewusst gemacht haben. Gerüchte erfüllten offenbar die Luft und schwirrten allenthalben.

Der Legat hatte sich nicht gerade beliebt gemacht, seitdem er seinen Fuß auf deutschen Boden setzte. Schon bald waren Klagen laut geworden, und für den rückblickenden Verfasser des Ellenhardi Chronicon war in des Kardinals Gestalt ein Drache über das italienische Gebirge, über die Alpen, gestiegen,[76] der mit seinem giftigen Schweif ganz Deutschland durchzog. Der Unmut richtete sich zunächst gegen die Härte und Unerbittlichkeit, mit denen die der päpstlichen Legation zustehenden und von Honorius IV. reichlich gewährten[77] Gelder für den Lebensunterhalt, wie die sog. Prokurationen durch den Einsatz schwerster Strafen von den deutschen Kirchen eingetrieben wurden.[78] Darüber hinaus gab es die Vermutung, der Legat sei nur gekommen, um einen neuen zusätzlichen Zehnt zu fordern, der, wie entsprechende Beispiele lehrten, zwar für einen Kreuzzug erhoben werden, dann aber eine ganz andere Zweckbestimmung finden konnte.[79] Manche Kirchen trugen zudem noch an den Folgen der finanziellen Forderungen, die das zweite Konzil von Lyon 1274 für sechs Jahre zur Finanzierung eines Kreuzzugs erhoben hatte, deren Auswirkungen sich aber 35 Jahre hinzogen;[80] und die Diözesen am westlichen Reichsrand wie etwa das Bistum Toul waren zudem sehr stark betroffen von weiteren Zahlungen, da sie zu dem seit 1284 zugunsten einer französischen Intervention gegen Aragon erhobenen Zehnten herangezogen wurden.[81] Daher hagelte es Proteste und

---

[76] MGH.SS 17, 129: *Dracho quidam montes transiens Ytalicos, ..., dominus videlicet Iohannes Tusculanus episcopus, ..., trahens caudam suam veneficam per totum regnum Alemanie, [...].*

[77] Prou Nr. 804 und 805 (wie Anm. 16); zu den vom Papst gewährten Vollmachten des Legaten vgl. ebd. Nr. 772–805.

[78] Vgl. v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 2–5, sowie Redlich, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 4), 699, und Krieger, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 4), 223.

[79] Vgl. dazu etwa S. Steinherz, Die Einhebung des Lyoner Zehnten im Erzbisthum Salzburg (1282–1285), in: MIÖG 14 (1893), 1–86, bes. 1, 3 und 5; Redlich, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 4), 700, sowie allg. Franz-Reiner Erkens, ... *Und will ein grosse Reise do tun.* Überlegungen zur Balkan- und Orientpolitik Sigismunds von Luxemburg, in: Johannes Helmrath/Heribert Müller (Hgg.), Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen, München 1994, 739–762, bes. 754ff.

[80] Vgl. zum Lyoner Zehnt Burkhard Roberg, Das Zweite Konzil von Lyon (wie Anm. 38), 211ff., sowie zu den Folgen für deutsche Kirchen Steinherz, Die Einhebung des Lyoner Zehnten (wie Anm. 79), 2–6, und Redlich, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 4), 700.

[81] Vgl. v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 2 und 50f. Zu dem französischen Unternehmen gegen Aragon vgl. Joseph R. Strayer, The crusade against Aragon, in: ders., Medieval Statecraft and the Perspectives of History, Princeton/New Jersey 1971, 107–122 [erstmals in: Speculum 28 (1953), 102–113].

Appellationen – etwa vom Erzbischof von Gnesen mitsamt seinen Suffraganen,[82] der gesamten Salzburger Kirchenprovinz[83] und der Kölner Kirche,[84] deren Beispiel sich wohl noch eine Reihe weiterer Bistümer angeschlossen haben (zumindest ist von der Mindener Kirche ein entsprechendes Schreiben erhalten[85]).

Die Kölner Appellation ist dabei von besonderem Interesse, weil sie auf dem Würzburger Konzil eine eigene Rolle spielen sollte und neben den bekannten Klagen wegen der befürchteten finanziellen Belastung auch die Sorge um den Erhalt des kurfürstlichen Wahlrechtes zum Ausdruck bringt.[86] Diese Sorge dürfte von den meisten Konzilsvätern allerdings nicht geteilt worden sein, scheint jedoch von kursierenden, freilich kaum einen korrekten Realitätsbezug aufweisenden Gerüchten über eine geplante Umwandlung des Wahlreichs in ein habsburgisches Erbreich genährt worden zu sein.[87] Sie erinnert aber vor allem an den eigentlichen Zweck der päpstlichen Legation, an die Unterstützung für den in Aussicht genommenen Romzug, die Kaiserkrönung und eine danach zu erwartende (und vom König ganz offenkundig angestrebte)[88] Nachfolgeregelung in habsburgischem Sinne, die dem Kölner Erzbischof Siegfried von Westerburg nicht genehm sein konnte, weil er, ursprünglich wohl mit Rudolfs Unterstützung auf den Kölner Erzstuhl gelangt, sich aus territorialpolitischen Gründen zu einem Gegner des Habsburgers entwickelt hatte und von diesem fünf Jahre zuvor in die Schranken verwiesen worden war.[89] Nach Rudolfs Tod hat der Kölner maßgeblich daran mitgewirkt, dass Adolf von Nassau neuer König wurde und nicht der habsburgische Herzog Albrecht von Österreich;[90] aber schon 1287 ging es ihm ebenfalls um die Verhinderung einer dynastischen Thronfolge und nicht allein um finanzielle Fragen. Sein Ziel war deshalb zunächst eine Vereitelung des Konzils gewesen, zu dem er aber, als die Synode doch stattfand, persönlich anreiste, um in seinem Sinne wirken zu können.[91] So war ein Knoten vielfältig geschürzt, als die mit Spannung erwartete zweite Sitzung des Konzils am 26. März 1287 eröffnet wurde.

---

[82] Vgl. v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 4.

[83] Vgl. Redlich, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 4), 763 Nr. 14 (1288 Feb. 6, mit Bezug auf eine frühere Appellation).

[84] Const. III Nr. 623 (1287 vor Feb. 28); vgl. dazu wie zum folgenden Franz-Reiner Erkens, Siegfried von Westerburg (1274–1297). Die Reichs- und Territorialpolitik eines Kölner Erzbischofs im ausgehenden 13. Jahrhundert, Bonn 1982, 266–274, zur Appellation bes. 272ff.

[85] Const. III Nr. 624 (1287 Feb. 28).

[86] Const. III Nr. 623c. 3.

[87] Zu dem sog. Erbreichsplan, den umlaufenden Gerüchten und deren möglichen Hintergründen vgl. Erkens, Siegfried von Westerburg (wie Anm. 84), 274–291 (und die dort verzeichnete Literatur).

[88] Vgl. die Urkunde Ulrichs von Heunburg vom 26. Juli 1286, ed. Alfons Dopsch, Zur deutschen Verfassungsfrage unter König Rudolf von Habsburg, in: Festgabe zu Ehren Max Büdinger's, Innsbruck 1898, 205–223, hier: 223, in welcher der Möglichkeit gedacht wird, Herzog Albrecht von Österreich könne von seinem königlichen Vater zu einer Würde erhöht werden, die ihn zwinge, das Herzogtum Österreich aufzugeben, womit nur eine Wahl zum König gemeint gewesen sein kann.

[89] Vgl. Erkens, Siegfried von Westerburg (wie Anm. 84), 59f. und 146–177, bes. 168f.

[90] Vgl. Erkens, Siegfried von Westerburg (wie Anm. 84), 314–330, und ders., Territorium und Reich in Politik und Vorstellung des Kölner Erzbischofs Siegfried von Westerburg, in: Nassauer Annalen 94 (1983), 25–46, bes. 34.

[91] Vgl. Erkens, Siegfried von Westerburg (wie Anm. 84), 272.

In der Tat wurde auf ihr über Geld gesprochen und die Gemüter erregten sich.[92] Als der Kardinallegat seine Vorstellung vorgetragen hatte, ließ der Kölner Erzbischof seine Appellation verlesen. Mit ihrem Inhalt werden wohl die meisten Anwesenden einverstanden gewesen sein, nur brachte der letztlich doch recht nüchterne juristische Ton des Textes das Blut kaum in Wallung. Dies geschah erst, als der Touler Bischof Konrad Probus, ein offenbar predigterprobter Minderbruder, das Wort ergriff, sich auf den Taufstein schwang und – *ad collisionem tendens drachonis:* den Kampf mit dem „Drachen" suchend[93] – eine flammende Rede hielt gegen des Legaten Gebaren und Vorhaben. Nun geriet die Versammlung der Germania sacra in Aufruhr, das zustimmende Gemurmel der geistlichen Väter steigerte sich und füllte den Versammlungsraum, offenkundig mitgetragen von dem Unmut der Straße, der sich vor den Türen Luft machte. Denn als der Legat, weil eine geordnete Fortsetzung der Sitzung nicht mehr möglich war, das Tagungslokal verließ, wurde er von einer aufgebrachten Menge empfangen, die zu Handgreiflichkeiten neigte. Erst das Eingreifen des Königs ermöglichte ihm einen sicheren Abgang. Nicht nur die zweite Arbeitssitzung, sondern das gesamte Konzil war damit gesprengt. Der Kardinal blieb zwar noch einige Tage in der Stadt, Lebensgefahr bestand für ihn also keine, und kooperierte weiterhin mit dem König,[94] aber das Konzil wurde nicht mehr fortgesetzt, die Tagesordnung vom 26. März blieb unerledigt. Folgenschwer waren mithin Erregung und Aufruhr der Konzilsväter.

Doch wogegen hatte sich der Rumor konkret gerichtet? Es ging ums Geld, soviel ist sicher, denn die Sorgen, die vor dem Konzil artikuliert worden waren, sind eindeutig und bewahrheiteten sich am 26. März 1287 ganz offenkundig. Was der Legat aber genau gefordert hat, ist nicht überliefert. In Worms meinte man beim Abfassen der Annalen zwar, es sei wegen des Versuchs einer Minderung der geistlichen Freiheiten und des kurfürstlichen Wahlrechts zu dem Eklat gekommen,[95] doch hat das Königswahlrecht wohl nur eine untergeordnete Rolle gespielt[96] und hinter dem Vorwurf einer Verletzung der Freiheiten des Klerus kann sich vieles verbergen. Die übrigen Quellen hingegen bleiben in ihren Aussagen recht ungenau und eher zurückhaltend.[97] Eine Antwort auf die Frage nach dem genauen Grund für den Würzburger Tumult kann daher nur durch allgemeine Erwägungen, doch auf keinen Fall mit letzter Sicherheit gefunden werden.

---

[92] Zum im folgenden dargestellten Verlauf vgl. Redlich, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 4), 704, sowie BR 2073a und vor allem die historiographischen Berichte der Ann. Breves Wormat. (MGH. SS 17), 77; des Ellenhardi Chronicon (MGH.SS 17), 129f.; der Annales Colmarienses maiores, ed. Philipp Jaffé, Hannover 1861, 202–231, hier 213f., und der Annales Osterhovenses, ed. Wilhelm Wattenbach, ebd., 537–558, hier 550.

[93] Ellenhardi chron. (MGH.SS 17), 130; Continuatio Vindobonensis, ed. Wilhelm Wattenbach (MGH.SS 9), Hannover 1851, 698–722, hier 714.

[94] Vgl. etwa Const. III Nr. 395 und 396 (1287 März 27) und BR 2088 (1287 März 29).

[95] Ann. breves Wormatienses (MGH.SS 17), 77.

[96] Vgl. Erkens, Siegfried von Westerburg (wie Anm. 84), 271.

[97] Vgl. außer den in Anm. 92 genannten Quellen auch noch Herimanni Althahenses annales. Continuatio Ratisbonensis, ed. Philipp Jaffé (MGH.SS 17), Hannover 1861, 416–420, hier 416; die Cont. Vindobonensis (MGH.SS 9), 714 (Legat soll Zehnt auf fünf Jahre gefordert haben); Sifridi presbyteri de Balnhusin Historia universalis et compendium historiarum, ed. Oswald Holder-Egger

Natürlich liegt angesichts des Anlasses für die Legation der Gedanke nahe, es sei in Würzburg um einen Zehnt zur Unterstützung des Romzugs gegangen.[98] Und in der Tat ist die hohe Geistlichkeit Deutschlands bereits am 22. Juli 1286 von Honorius IV. brieflich aufgefordert worden, dem König (der im übrigen aus gleichem Anlass bereits zwölf Jahre zuvor von Gregor X. 12 000 Mark Silber erhalten und weitere 3000 Mark vorgestreckt bekommen hatte)[99] die finanzielle Hilfe für einen Romzug nicht zu versagen.[100] Weniger Wahrscheinlichkeit besitzt hingegen die Vermutung, es habe 1287 ähnlich wie 1275 eine Verknüpfung von Rom- und Kreuzzug gegeben, weswegen in Würzburg gleichsam als conditio sine qua non für die Kaiserkrönung ein Zehnt für den Kreuzzug geplant gewesen sei.[101] Da aber einerseits der Lyoneser Kreuzzugszehnt 1287 noch immer eingesammelt wurde, ohne dass es bislang zu einem Unternehmen zugunsten des Heiligen Landes gekommen war, da sich andererseits seit Innozenz III. das päpstliche Recht zur Erhebung eines allein die Geistlichkeit betreffenden Kreuzzugszehnten durchgesetzt[102] und gerade in den letzten Jahren gezeigt hatte, dass den Päpsten auch genügend Zwangsmittel zur Verfügung standen, solche Zehnten einzutreiben,[103] fällt es schwer anzunehmen, in Würzburg sei ein zusätzlicher Beitrag für einen Kreuzzug erhoben und mit solcher Vehemenz abgelehnt worden.

Freilich gibt es auch Bedenken, die gegen eine monetäre Forderung allein zur Finanzierung des Romzugs sprechen. Zum einen war dieser ja nicht nur eine Angelegenheit der Geistlichkeit, sondern auch der weltlichen Großen; auf der Reichsversammlung scheint das Finanzproblem aber nicht behandelt worden zu sein. Zum anderen ist kaum davon auszugehen, dass die Mehrheit der Würzburger Konzilsväter einen Romzug durch die Ablehnung finanzieller Hilfen verhindern wollte. Dies hätte sich ja gegen den König und nicht gegen den Legaten gerichtet, dem aller Hass entgegenschlug, während Rudolf 1287 auf einem Höhepunkt seines Ansehens gestanden haben dürfte. Sieht man von Siegfried von Westerburg ab, dem einzigen profilierten Gegenspieler des Habsburgers unter den Bischöfen, dem es ganz offen-

---

(MGH.SS 25), Hannover 1880, 679–718, hier 711 [Nr. 230 (Legat soll den Fünften gefordert haben), und die Flores temporum auctore fratre ordinis Minorum, ed. Oswald Holder-Egger (MGH.SS 24), Hannover 1879, 226–250, hier 249 (Legat soll Abgabe auf vier Jahre gefordert haben), sowie v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 48.

[98] So Krieger, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 4), 223 und 224, wie schon Pawlicki, Papst Honorius IV. (wie Anm. 15), 85.

[99] BR 438b (1275 Okt. 18), 450; vgl. v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 60.

[100] Prou Nr. 806 (wie Anm. 16); ed. Actenstücke zur Geschichte des deutschen Reiches unter den Königen Rudolf I. und Albrecht I, mitgetheilt von F. Kaltenbrunner (Mittheilungen aus dem Vaticanischen Archive I), Wien 1889, 336 Nr. 311.

[101] Diese Überlegung stellt mit aller Vorsicht an v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 59–62.

[102] Vgl. Adolf Gottlob, Die päpstlichen Kreuzzugs-Steuern des 13. Jahrhunderts. Ihre rechtliche Grundlage, politische Geschichte und technische Verwaltung, Heiligenstadt (Eichsfeld) 1892, bes. 13–17 und 25, sowie Hannes Möhring, Geld zum Kampf gegen Ungläubige. Die Finanzierung der Kreuzzüge und die Besteuerung des Klerus, in: Uwe Schultz (Hg.), Mit dem Zehnten fing es an. Eine Kulturgeschichte der Steuer, München 1986, 87–99.

[103] Vgl. Anm. 80.

kundig um eine Verhinderung der Kaiserkrönung und einer durch diese ermöglichte Thronfolge dynastischer Art ging,[104] dann war die Mehrzahl der deutschen Bischöfe zweifellos königlich gesinnt, zählten zu den Versammelten doch die engsten Mitarbeiter des Habsburgers: an der Spitze der Minorit und Mainzer Erzbischof Heinrich Knoderer[105] und der Salzburger Metropolit Rudolf von Hoheneck, der zugleich der Kanzler des Königs war.[106] Selbst Konrad Probus, der mit seinem flammenden Protest die Konzilssitzung recht eigentlich sprengte, ist ein Vertrauter Rudolfs gewesen,[107] der dem König vor der Erhebung zum Bischof wichtige Dienste geleistet hatte und dem kaum daran gelegen gewesen sein kann, dem Habsburger zu schaden; und die Bischöfe Peter Reich von Basel,[108] Berthold II. von Würzburg[109] und Bernhard von Passau[110] zählten wie wohl sämtliche Oberhirten der Salzburger Kirchenprovinz zu Rudolfs Anhang. Was, wenn nicht die Finanzierung des Romzugs, könnte diese Königstreuen zum Aufruhr gegen den Legaten getrieben haben?

Letztlich gibt es keine eindeutige Antwort auf diese Frage, weil die Quellen nicht klar genug fließen. Die vom Legaten erhobenen Forderungen werden natürlich im Zusammenhang der Finanzierung des Romzugs gestanden haben, brauchen sich aber nicht ausschließlich auf diesen gerichtet haben und sind wohl vor allem in einer Art vorgebracht worden, die selbst das Blut irenisch gesinnter Konzilsväter zum Kochen brachte. Die Wut, die sich schließlich Bahn brach, fegte am Ende auch die Finanzierung der Romfahrt vom Tisch, ein unbeabsichtigter Kollateralschaden, wenn man so will, den der Kölner Erzbischof uneingeschränkt begrüßt, die restliche Prälatenschar aber wohl eher nur in Kauf genommen haben wird – und dies um so leichter, als ein vorzeitiges Ende des Konzils nicht zugleich auch das Aus allen Bemühens um Romzug und Kaiserkrönung bedeuten musste. Der König dürfte dies ebenfalls so gesehen und das Würzburger Geschehen zunächst als ärgerliche Zeitverzögerung, nicht jedoch als Ende des Krönungsplanes begriffen haben. Die königliche Kooperation mit dem Legaten jedenfalls verlief weiter ungestört, und dies nicht nur in Würzburg,[111] sondern auch nach der Abreise des Kardinals,[112] der sich wieder in

---

[104] Vgl. Anm. 84.

[105] Zu diesem vgl. Eubel, Die Minoriten (wie Anm. 21), 394–449, zu 1287 bes. 439.

[106] Vgl. BR a (S. 12) und Erkens, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 8), 280.

[107] Vgl. Eubel, Die Minoriten (wie Anm. 21), 652–658.

[108] Vgl. Redlich, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 4), 696f.

[109] Vgl. Wendehorst, Das Bistum Würzburg 2 (wie Anm. 1), 21f. und 27.

[110] Vgl. Egon Boshof, Stadt und Hochstift Passau um 1300. Der Pontifikat Wernhards von Prambach (1285–1313), in: ZBLG 74 (2011), 45–79.

[111] Vgl. Anm. 94.

[112] BR 2096. Auch die nicht näher datierte Einsetzung eines geistlichen Gerichts in einem Streit der Mönche von St. Gallen mit ihrem Abt (BR 2091a, ed. Gerold Meyer von Knonau, Christian Kuchimeister's Nüwe Casus Monasterii sancti Galli [=Mittheilungen zur vaterländischen Geschichte NF 8], St. Gallen 1881, 185 [Nr. 47]: …, *do wolt im der küng dehain gelait geben, er gebe im dan ain gericht über unsern herren apt.*) gehört vielleicht in diesen Zusammenhang, doch wird – auch wenn Gerold Meyer von Konau, Die Beziehungen des Gotteshauses St. Gallen zu den Königen Rudolf und Albrecht, in: Jahrbuch für schweizerische Geschichte 7 (1882), 3–55, hier: 22, die Nachricht ohne Vorbehalt akzeptiert – von der Behauptung einige Abstriche gemacht werden müssen, dass der König diese Einsetzung von dem Legaten als Gegenleistung für das zu gewährende Geleit gefordert habe, entstand die Quelle doch nahezu ein halbes Jahrhundert nach dem Geschehen (vgl. ebd. S. VIII) und

den Westen des Reiches begab und dort weiterhin durch sein Auftreten für Unruhe sorgte, die sich in Cambrai zu Tätlichkeiten steigerte. Unter Anleitung des Ortsbischofs kam es hier sogar zu einer vorübergehenden Inhaftierung des Kardinals und seines Gefolges, wobei einer von den Nepoten des Legaten eine schwere Verwundung erlitt, wenn nicht gar das Leben verlor.[113] Das abrupte Ende des Konzils bedeutet mithin nicht das Ende von Johanns Legation, und deren Aufgabe bestand weiterhin in der Vorbereitung des Romzugs. Über ein Tätigwerden für diesen erfährt man allerdings nichts mehr. Was dieser Aufgabe schließlich ein definitives Ende setzte und den Eklat von Würzburg erst zu einem wirklich folgenschweren Ereignis machte,[114] das war des greisen und von der Gicht geschlagenen Papstes Tod, der am 3. April 1287, also nur eine gute Woche nach dem unrühmlichen Ende des Würzburger Konzils, und offenbar trotz notorischer Gebrechlichkeit überraschend eingetreten ist.[115] Mit dem Ableben des Papstes aber (und dies sollte stärker beachtet werden) wäre auch ein Würzburger Erfolg in der Finanzierungsfrage, wenn es ihn gegeben hätte, wieder zunichte gewesen, *inutilis et sine fructu*, wie man in Osterhofen ohnehin das Ende des Konzils kommentierte,[116] denn bis zu Rudolfs eigenem Tode sollte kein Pontifex mehr die cathedra Petri besteigen,[117] der sich einer Kaiserkrönung geneigt zeigte.

War die Würzburger Doppelveranstaltung von 1287 also ein Ereignis voller Effekte, aber ohne entscheidenden Effekt? Blickt man nur auf die Vorbereitung der Kaiserkrönung, könnte man dieses Urteil vielleicht teilen, und es träfe, wie soeben ausgeführt, auch für den Fall von erfolgreichen Verhandlungen zur Finanzierung der Romfahrt zu, denn dieser Erfolg hätte sich ja durch den baldigen Tod des Papstes rasch wieder verflüchtigt. Das Konzil hat zudem viel Aufregung, aber an positiven Ergebnissen wenig Aufregendes gebracht. Allein die Reichsversammlung erhob sich mit der Verkündung des reichsweiten Landfriedens über die flache Ebene der Routine. Doch würde eine nüchterne Bilanz rein faktischer Ergebnisse kaum die vollständige Bedeutung der Doppelversammlung für das habsburgische Königtum erfassen. Unabhängig von den realen Erträgnissen des Konzils und des Hoftags, unabhängig auch vom Scheitern des Romzugs und der Kaiserkrönung sind die Würzburger Wochen nämlich Tage einer konsolidierten Monarchie gewesen, was nicht zu übersehen war und nicht übersehen werden sollte. Immerhin setzte mit dem

---

dies in einer Zeit, die durch schwere Konflikte zwischen dem Reichsoberhaupt und dem Papst bestimmt gewesen ist. Zur Überlieferung des Werkes in zwei Handschriften aus dem 15. Jahrhundert vgl. Eugen Nyffenegger, Cristân der Kuchimaister. Nüwe Casus Monasterii Sancti Galli. Edition und sprachgeschichtliche Einordnung, Berlin–New York 1974, etwa 105.

[113] Vgl. Redlich, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 4), 704 Anm. 3 und S. 705, sowie v. Gaisberg-Schöckingen, Das Konzil und der Reichstag (wie Anm. 1), 17f.

[114] Ähnlich schon Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V 1, Leipzig 1911 (8. Aufl. Berlin–Leipzig 1954), 462.

[115] Vgl. Pawlicki, Papst Honorius IV. (wie Anm. 15), 114. Da Honorius IV. wohl um 1210 geboren worden ist (vgl. ebd. 4), war er 1287 bereits gut über siebzig Jahre alt.

[116] Dieses Dictum, das die Ann. Osterhovenses (MGH.SS 17), 550, mit Blick auf das Ende des Würzburger Konzils formulieren, hätte auch im Falle eines Finanzierungserfolges hinsichtlich der Kaiserkrönung zugetroffen: *Unde mortuo papa Honorio convocatio fuit inutilis et sine fructu.*

[117] Vgl. Herde, I papi tra Gregorio X e Celestino V (wie Anm. 15), 68–91.

Würzburger Tag, aufbauend auf das nach schwierigen Anfängen glücklich Erreichte, die letzte Phase von Rudolfs Regierung ein: eine Expansion hinein ins Reich – ideell durch die Ausstrahlung, die das habsburgische Königtum in Erfüllung seiner Friedensaufgabe gewann, aber auch praktisch durch das Verlassen des bisherigen Itinerarsystems und das Vordringen in den burgundischen Raum[118] wie zuvor schon nach Mitteldeutschland, wo der König fast ein Jahr verweilte und 1289 in Erfurt ein großer, von nord- und mitteldeutschen Fürsten gut besuchter Weihnachtshoftag stattfand.[119] Bei dieser Entwicklung spielte die Repräsentation des Königtums keine geringe Rolle[120] und die Würzburger Doppelversammlung bot gerade wegen ihres besonderen Charakters eine einmalige Gelegenheit für die wirkungsvolle Selbstdarstellung einer erfolgreichen, die Kaiserkrone und damit eine der Idee nach universale Würde anstrebenden Königsherrschaft.

Die bei jeder Reichsversammlung mögliche Zurschaustellung der sakralen Majestät[121] wurde nämlich durch die Anwesenheit des *legatus a latere*[122] gesteigert zu einer Demonstration des harmonischen Miteinanders von weltlicher und geistlicher Gewalt, von *regnum* und *sacerdotium*, und konnte genutzt werden zur Versinnbildlichung der gottgewollten Herrschaftsordnung, deren imperialen Part der deutsche König künftig zu spielen gedachte und für den ihm bereits durch die Königswahl eine eigene Verantwortung zugefallen war. Das Aufbegehren gegen den Gesandten des Papstes konnte diese Harmonie zwar trüben, aber nicht zerstören, ging es doch allein von den deutschen Bischöfen aus, während Rudolf uneingeschränkt seiner Schutzpflicht gegenüber dem Sachwalter der geistlichen Universalgewalt nachkam.[123] Auch sah die deutsche Öffentlichkeit allein bei dem Kardinal die Schuld für das Scheitern der Reichssynode und urteilte: über ihn sei nach dem tumultuarischen Ende des Konzils nichts mehr berichtenswert gewesen und er habe unverrichteter Dinge nach Rom zurückkehren müssen[124]. Über Rudolf hingegen blieb im Gedächtnis, dass das Würzburger Konzil in seiner Gegenwart – *presente Rudolpho* – gefeiert worden ist;[125] was natürlich keine Teilnahme in striktem Sinne mehr meinte, wohl aber auf das

---

[118] Vgl. Bertram Resmini, Das Arelat im Kräftefeld der französischen, englischen und angiovinischen Politik nach 1250 und das Einwirken Rudolfs von Habsburg, Köln 1980, 242–281.

[119] Vgl. Boshof, Hof und Hoftag (wie Anm. 8), 411, und Redlich, Rudolf von Habsburg (wie Anm. 4), 448f. und 672–682.

[120] Zur Bedeutung der sog. symbolischen Kommunikation für das mittelalterliche Herrschaftssystem vgl. die bei Franz-Reiner Erkens, Teilung und Einheit, Wahlkönigtum und Erbmonarchie: Vom Wandel gelebter Normen, in: Helmut Neuhaus (Hg.), Verfassungsänderungen (Beihefte zu „Der Staat"), Berlin (im Druck), in den Anm. 20 und 21 angeführte Literatur.

[121] Vgl. Anm. 58, 60, 70 und 73.

[122] Ann. Colmarienses maiores (MGH.SS 17), 213: *Legatus, a latere domini pape missus, …*

[123] Ellenhardi Chron. (MGH.SS 17), 130: *Dominus vero Rudolfus rex eundem* [den Legaten] *sub alis* [!] *suis recepit et ad locum deduxit totum*; Cont. Vindobonernsis (MGH.SS 9), 714: *Qui et ipse vix evasit, protectus a domino R. rege Romanorum.*

[124] Ann. breves Wormatienses (MGH.SS 17), 77: *Unde tumultu facto concilioque soluto, nichil dignum memoria predictus legatus gessit; infecto negocio Romam revertitur, …*; Cont. Vindobonensis (MGH.SS 9), 714: *Et sic imperfecto negocio rediit ad propria.*

[125] Ann. breves Wormatienses (MGH.SS 17), 77: *… in Herbipoli presente Rudolpho concilium celebrat.*

erwünschte Zusammenwirken,[126] auf die Nähe von geistlicher und weltlicher Gewalt verweist. Diese Nähe kam wohl vor allem in dem Gottesdienst zur Anschauung, mit dem am Sonntag, dem 16. März 1287, Synode wie Reichsversammlung eingeleitet wurde und bei dem – wie bereits vermutet – die Heilig-Geist-Messe oder zumindest der Hymnus *Veni creator spiritus* gesungen worden sein wird.[127] Die Eröffnungsfeier selbst, vor versammeltem Konzil und Hoftag vom Kardinallegaten zelebriert unter akzentuierter Teilnahme des wohl unter der Krone gehenden Königs, dürfte zwar im Würzburg des Jahres 1287 – da der kakophonische Ausklang der Synode eine vergleichbare Veranstaltung am Ende unmöglich machte – die einzige Zeremonie eines harmonischen Synergismus geblieben sein, Rudolfs ansonsten in der äußeren Erscheinung wenig glänzendem Hof und Königtum[128] aber trotzdem für kurze Zeit einen strahlenden Glanz und für die meisten Anwesenden ein gesteigertes und in dieser Steigerung nachwirkendes Ansehen verliehen haben. Als die Aufregungen in Würzburg verklungen und die vornehmen Gäste wieder abgereist waren, hatte Rudolf von Habsburg seine imperialen Pläne zwar nicht wesentlich gefördert, ja, sie waren, was er ahnen, aber nicht genau wissen konnte, für alle Zeit erledigt, sein königliches Prestige jedoch hatte er wohl trotzdem steigern können.

Abstract

In 1287 nobles of the empire were gathered in Wurzburg to take part in two parallel assemblies: an imperial synod and a court diet (Hoftag). While the synod was presided by the papal legat cardinal Johannes Boccamazza of Tusculum, king Rudolf of Habsburg was in the chair for the court assembly. Among other topics both events aimed to prepare the king's campaign to Rome (Romzug) in order to be crowned as emperor. The campaign to Rome failed due to the sudden death of Pope Honorius IV. Moreover, prior to this a tumult caused by the bold behaviour of the papal legat and the fact that he asked for financial support, put a dramatic end to the synod. Despite of the twofold failure Rudolf showed at Wurzburg the sacral dimension of his majesty and demonstrated the harmonic cooperation of worldly and sacral power; finally his royal prestige increased.

[126] Vgl. etwa das Eröffnungskapitel des Sachsenspiegels, ed. Karl August Eckhardt, Sachsenspiegel. Landrecht, Göttingen 1955, 69 (I 1).

[127] Vgl. Anm. 38.

[128] Vgl. Erkens, R(udolf) I. (wie Anm. 4), 1073.

Die Stadt und ihr Patron

Konstituierung und Stabilisierung sozialer und politischer Ordnung im europäischen Mittelalter am Beispiel Braunschweigs*

von Uwe Israel

Die Forschung tut sich bis zum heutigen Tag schwer mit der Definition dessen, was in der Vormoderne eine Stadt ausmachte.[1] Im Jahre 1864 benannte der französische Historiker Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889) in seinem epochemachenden Hauptwerk „La Cité antique" das, was seiner Meinung nach einen Stadtstaat im Altertum konstituierte:[2] „Man darf nicht außer acht lassen, daß es ein Kult war, der in den alten Zeiten jede Gemeinschaft zusammenband. So wie ein Hausaltar um sich die Mitglieder einer Familie scharte, so war die Stadt die Vereinigung derer, die dieselben Schutzgötter hatten und die den Gottesdienst an denselben Altären verrichteten." Wenn auch viele Details der Darstellung des französischen Historikers als überholt gelten, so bewundert die neuere Forschung noch immer den methodischen Weg, auf dem er zu seiner historischen Theorie des griechischen Staates gekommen ist und folgt ihm insbesondere darin, die antike Gemeinde als Kultverband zu sehen.[3]

Kurz vor dem 1. Weltkrieg nahm der Soziologe Émile Durkheim (1858–1917), der nicht ohne Grund seine lateinische Dissertation Fustel de Coulanges widmete,[4] den Gedanken der Kultgemeinschaft wieder auf. Er sieht in seinem 1912 erschienenen Hauptwerk „Les formes élémentaires de la vie religieuse" die Religion als das wesentliche Bindeglied vormoderner Gesellschaften.[5] Neben Durkheim gilt Max Weber

---

* Folgende Ausführungen, meine Dresdener Antrittsvorlesung, wurden Forschungscolloquien in Leipzig und Bielefeld zur Diskussion gestellt. Den Diskutanten sei für ihre Anregungen gedankt.

[1] Vgl. zum Mittelalter Kurt-Ulrich Jäschke/Christhard Schrenk (Hgg.), Was machte im Mittelalter zur Stadt? Selbstverständnis, Außensicht und Erscheinungsbilder mittelalterlicher Städte, Heilbronn 2007.

[2] „Il ne faut pas perdre de vue que, dans les anciens âges, ce qui faisait le lien de toute société, c'était un culte. De même qu'un autel domestique tenait groupés autour de lui les membres d'une famille, de même la cité était la réunion de ceux qui avaient les mêmes dieux protecteurs et qui accomplissaient l'acte religieux au même autel." Numa Denis Fustel de Coulanges, La cité antique, étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome, Paris u. a. 1864 (ND 1969), 166.

[3] Michael Stahl, Gesellschaft und Staat bei den Griechen, Bd. 1 (Klassische Zeit), Paderborn u. a. 2003, 99.

[4] Émile Durkheim, Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit, Burdigalae 1892.

[5] Émile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, Paris 1912.

(1864–1920) als Begründer der Religionssoziologie. In seinen Überlegungen zur nichtlegitimen Herrschaft und Typologie der Städte, worin sich seine bis heute die Forschung umtreibende Definition der „Stadt des Okzidents" findet,[6] schreibt Weber wenig später etwas umständlich:[7] „[...] (Es) war die vollentwickelte antike und mittelalterliche Stadt vor allem ein als Verbrüderung konstituierter oder so gedeuteter Verband, dem daher auch das entsprechende religiöse Symbol: ein Verbandskult der Bürger als solcher, also ein Stadtgott oder Stadtheiliger, der für die Bürger als solche da ist, nicht zu fehlen pflegt."

Hier gilt es anzusetzen und danach zu fragen, ob der heilige Patron für die mittelalterliche Gemeinde nicht mehr war als nur ein religiöses „Symbol", ob er nicht vielmehr wesentlich war zur Konstituierung und Stabilität der sozialen und politischen Ordnung dessen, was zur Stadt erst werden sollte, ob also Gemeinsinn hier nicht gerade erst durch den Bezug auf das Unverfügbare generiert wurde; eine Frage, der derzeit der Dresdner Sonderforschungsbereich „Transzendenz und Gemeinsinn" nachgeht.[8] Es stellt sich also die Frage, wie die Bewohner einer Stadt überhaupt zusammenfanden, wie sie eine zusammenhaltendende Identität entwickelten, wie ihre politische Ordnung konstituiert und angesichts gravierender sozialer Umbrüche über die Zeit hinweg stabilisiert wurde – eine Frage, die sich so im weiteren auch für Nationen stellt.[9]

Nun muss man sich vor Pauschalisierungen hüten, denn nicht jede mittelalterliche Stadt oder jeder Staat hat einen so prominenten Schutzheiligen wie etwa Venedig, das sich ganz und gar als „Markus-Republik" begriff und überall, wo es hinlangte, den geflügelten Löwen, das Symbol des Evangelisten, als Herrschaftszeichen aufpflanzte.[10] Aber gerade da, wo, wie in der Lagunenstadt, der Stadtwerdungs- und Kommunalisierungsprozess kompliziert und prekär war, wenden sich die Menschen einem heiligen Patron in besonderem Maße zu, was wesentlich zur Identitätsbildung

[6] Als Entstehungszeit für die Studie „Die Stadt des Okzidents" werden die Jahre 1913/14 angegeben. Die posthume Erstveröffentlichung erfolgte 1921 im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik; siehe Bernhard Schäfers, Stadtsoziologie. Stadtentwicklung und Theorien. Grundlagen und Praxisfelder, Wiesbaden ^{2}2010, 87ff. Vgl. Gerhard Dilcher, Max Webers „Stadt" und die historische Stadtforschung der Mediävistik, in: Hinnerk Bruhns/Wilfried Nippel (Hgg.), Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich, Göttingen 2000, 119–143.

[7] Max Weber, Die Stadt des Okzidents, in: Ders., Schriften zur Sozialgeschichte und Politik, hg. v. Michael Sukale, Stuttgart 1997, 99.

[8] Vgl. http://www.sfb804.de (22. Juli 2011).

[9] Vgl. Peter Assmann (Hg.), Nationalheilige Europas, Weitra 2009.

[10] Vgl. Antonio Niero (Hg.), San Marco. Aspetti storici e agiografici, Venezia 1996; Alfons Zettler, Die politische Dimension des Markuskults im hochmittelalterlichen Venedig, in: Jürgen Petersohn (Hg.), Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, Sigmaringen 1994, 541–571. Vgl. allg. zu Italien Christoph Dartmann, Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien. Mythisches Staatsdenken in integrierender Funktion?, in: Susanne Ehrich/Jörg Oberste (Hgg.), Städtische Kulte im Mittelalter, Regensburg 2010, 125–138. Vor einer Überschätzung der identitätsstiftenden Wirkung des Stadtpatrons warnt Enno Bünz, Klerus und Bürger. Die Bedeutung der Kirche für die Identität deutscher Städte im Spätmittelalter, in: Giorgio Chittolini/Peter Johanek (Hgg.), Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14.–16. Jahrhundert), Berlin 2003, 351–389, hier 366.

und Integration der Gemeinde im Mittelalter beitragen konnte, in einer Zeit, für die es zutrifft, von „religiöser Identität als kulturellem Charakteristikum" zu sprechen.[11]

Im 4./5. Jahrhundert begannen die Menschen zunächst in Italien und da vor allem in den Bischofsstädten ein besonderes Verhältnis zu bestimmten Heiligen zu entwickeln[12]. Es war der Kirchenvater Ambrosius, der als Bischof von Mailand in Auseinandersetzung mit den heterodoxen Arianern durch die Translation der Gebeine der Märtyrer Gervasius und Protasius eine neue Form der Heiligenverehrung in den Reliquien in Gang setzte. Ambrosius, der zugleich Jurist war, bezeichnete auch als erster das Verhältnis zu den besonderen Heiligen in Anlehnung an römisch-rechtliche Begriffe mit dem Wort „Patronat".[13] Nach seinem Tod wurde Ambrosius selbst als Heiliger verehrt und schließlich zum „Patron" seiner Stadt.[14] Im Hochmittelalter sollte er als Identifikationsfigur eine entscheidende Rolle bei der Kommunebildung wie bei der religiös-reformerischen Patariabewegung spielen und gab – nachdem er seit dem 14. Jahrhundert zeitweise hinter anderen Heiligen zurückgetreten war – im 15. Jahrhundert der Ambrosianischen Republik ihren Namen.

Das Forschungsfeld „Die mittelalterliche Stadt und ihr Patron" kann profitieren von den Überlegungen zu einem altgermanistischen Teilprojekt mit dem Titel „Eingemeindung des Sakralen. Heiligkeit und Stadtkultur in der deutschen Literatur des Spätmittelalters" im Rahmen des Schwerpunktprogramms „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter", das 1986–1997 von Jan-Dirk Müller und Peter Strohschneider geleitet wurde,[15] sowie zu einem Teilprojekt mit dem Titel „Bürger- und Gottesstadt. Formen sozialer, politischer und religiöser Teilhabe in der spätmittelalterlichen Stadtgesellschaft. Italien und Deutschland im Vergleich" im Rahmen des Bielefelder Sonderforschungsbereichs „Sozialgeschichte des neuzeitlichen Bürgertums: Deutschland im internationalen Vergleich", das von Ulrich Meier und Klaus Schreiner durchgeführt wurde. Zu ihren Ergebnissen schreiben Meier und Schreiner: „Am Patronat der Gottesmutter Maria über die Stadt Siena konnte gezeigt werden, dass der Glaube an Marias Schutzherrschaft nicht nur der

[11] Gert Melville, Tegumenta virtutis und occulta cordis. Zur Wahrnehmung religiöser Identität im Mittelalter, in: Albrecht Beutel/Reinhold Rieger (Hgg.), Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie. Festschrift für Ulrich Köpf, Tübingen 2011, 277–290, hier 279.

[12] Vgl. allgemein Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, Hamburg ^{2}2007 (zuerst 1994).

[13] Hans-Jürgen Becker, Defensor et patronus. Stadtheilige als Repräsentanten einer mittelalterlichen Stadt, in: Jörg Oberste (Hg.), Repräsentationen der mittelalterlichen Stadt, Regensburg 2008, 45–63, hier 49. Vgl. Ders., Der Heilige und das Recht, in: Jürgen Petersohn (Hg.), Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, Sigmaringen 1994, 53–70; Jochen Martin, Die Macht der Heiligen, in: Ders./Barbara Quint (Hgg.), Christentum und antike Gesellschaft, Darmstadt 1990, 440–474, hier 450.

[14] Vgl. Christoph Dartmann, Der Stadtpatron in der kollektiven Identität des frühkommunalen Italiens: Mailand und Florenz, in: Dieter R. Bauer/Klaus Herbers/Gabriela Signori (Hgg.), Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne, Stuttgart 2007, 179–192.

[15] Vgl. http://www.spp1173.uni-hd.de/projekte/poser.html (18. August 2011).

Sicherheit und dem Wohlergehen der ganzen Stadt zugute kam, sondern auch für Zwecke innerstädtischer Krisenbewältigung instrumentalisiert wurde."[16]

Schon ein Jahrhundert vor den beiden Bielefelder Historikern (und ein Vierteljahrhundert vor den beiden eingangs genannten großen Religionssoziologen) hatte ein Braunschweiger Archivar diesen Gedanken auf den Begriff gebracht. Der Protestant und Droysen-Schüler Ludwig Hänselmann (1834–1904)[17] schrieb nämlich in der Einleitung des von ihm im Jahre 1880 herausgegebenen Bandes der „Chroniken der Stadt Braunschweig" etwas theatralisch:[18] „Sinnenfällig und herzerhebend kam die althergebrachte Eintracht beider Gewalten zur Erscheinung, wenn der gesamte Klerus mit den Räthen, den Gilden, allem Volk der fünf Weichbilde in feierlicher Procession am Frohnleichnamstage das Allerheiligste von St. Blasien nach St. Cyriaci und wieder zurück geleitete, am Freitag vor Johannis St. Autors Sarg rings um die Stadt trug, dem lieben Hauptherrn an seinem Tage die fünf gewaltigen Kerzen nach St. Aegidius brachte. Wie hätte in guter Zeit nicht auch diese Sacralgemeinschaft ihre versöhnliche Kraft bewähren sollen, wenn da und dort etwa eine Zwietracht aufkeimen wollte." Hier wird neben dem Patron der Stadt (dem genannten „Hauptherrn") vieles angesprochen, was im weiteren interessieren soll: Die Sozial- und Verfassungsstruktur Braunschweigs im späteren Mittelalter[19] mit zahlreicher Geistlichkeit, lange patrizisch dominierten Räten, vielen Gilden und der Meinheit. Dann die fünf Weichbilde, aus denen sich die Stadt zusammensetzte, also die fünf Siedlungskerne, die jeweils mit einem eigenen Recht, dem im westfälisch-niedersächsischen Raum verbreiteten Weichbildrecht, privilegiert worden waren, die zwei gefreiten Stifte und das Benediktinerkloster, weiterhin Prozessionen und andere Rituale – und am Ende Unruhen.

Innerstädtische Konflikte – Aufläufe, Unruhen, Revolten, Bürgerkämpfe – sind ein europaweit zu beobachtendes Merkmal der Stadt im späten Mittelalter, insbesondere im 14. und 15. Jahrhundert.[20] Wenn man an die zahlreichen Unruhen in Braunschweig denkt,[21] bietet Hänselmanns Zitat aus den Zeiten des Kulturkampfs vielleicht

---

[16] Ulrich Meier/Klaus Schreiner, Bürger- und Gottesstadt im späten Mittelalter, in: Peter Lundgreen (Hg.), Sozial- und Kulturgeschichte des Bürgertums. Eine Bilanz des Bielefelder Sonderforschungsbereichs (1986–1997), Göttingen 2000, 43–84, hier 47.

[17] Vgl. zu ihm Manfred R. W. Garzmann, Ludwig Hänselmann (1834–1904). Erster hauptamtlicher Stadtarchivar Braunschweigs, Braunschweig 1984.

[18] Ludwig Hänselmann (Hg.), Die Chroniken der niedersächsischen Städte Braunschweig, Bd. 2, Leipzig 1880 (CDtS 6, 16, 35/1), XVIII.

[19] Vgl. Claudia Märtl, Braunschweig. Eine mittelalterliche Großstadt, in: Dies./Karl Heinrich Kaufhold/Jörg Leuschner (Hgg.), Die Wirtschafts- und Sozialgeschichte des braunschweigischen Landes vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Mittelalter, Hildesheim u. a. 2008, 358–403; Richard Moderhack, Abriß der Braunschweiger Stadtgeschichte, in: Gerd Spies/Matthias Puhle (Hgg.), Brunswiek 1031 – Braunschweig 1981. Die Stadt Heinrichs des Löwen von den Anfängen bis zur Gegenwart, Braunschweig 1981, 1–57.

[20] Vgl. Neidhart Bulst, Art. Revolte, in: LMA 7 (1995), 773–775.

[21] „Schicht der Gildemeister" (1292–94); „Schicht des rades" (1374–86); „Papenkrich" (1413–20); „Schicht der unhorsan borger" (1445–46); „Schicht Ludeke Hollands" (1488–90); „Uployp van twen schote" (1513). Vgl. Wilfried Ehbrecht, Stadtkonflikte um 1300. Überlegungen zu einer Typologie, in: Birgit Pollmann/Annette Boldt-Stülzebach (Hgg.), Schicht – Protest – Revolution in Braunschweig 1292 bis 1947/48, Braunschweig 1995, 11–26.

ein zu versöhnlerisches Idealbild, doch dachte ich mir, dass es vielleicht kein Zufall ist, dass der Begriff „Sakralgemeinschaft" gerade in Bezug auf Braunschweig erstmals in die Forschung eingeführt wurde und dass es sich lohnen könnte hier etwas genauer hinzuschauen. Braunschweig bietet sich zur exemplarischen Betrachtung besonders an. Nicht nur weil die Stadt am Ende des Mittelalters zu den größten im Reich gehörte – nach Lübeck die zweite im Norden war,[22] sondern weil hier die Stadtwerdung in einem außergewöhnlich komplizierten, langwierigen und konfliktreichen Prozess erfolgte. Die Quellen zu der Stadt an der Oker sind recht gut erschlossen, was insbesondere dem genannten Hänselmann zu verdanken ist, der nicht nur Berthold Meiers „Legenden und Geschichten des Benediktinerklosters St. Aegidien",[23] der Grablege des Stadtpatrons, und die ersten beiden Bände des Braunschweiger Urkundenbuches herausgab,[24] sondern auch die ersten beiden Bände der Chroniken Braunschweigs in den „Chroniken der Städte Deutschlands", worin sich insbesondere auch das „Schichtbuch" Hermann Botes aus den Jahren 1510/14 findet.[25]

In seinem „Schichtbuch" schildert der etwa 1520 gestorbene Braunschweiger Handwerkersohn Bote[26] die von 1293 bis in seine Gegenwart reichenden innerstädtischen Konflikte, die im mittelniederdeutschen „Schicht" genannt wurden.[27] Prominent werden in seinem Werk auch die Heiligen der Stadt, insbesondere der Hauptpatron „St. Auctor" behandelt, was den Germanisten Eberhard Rohse in einem Aufsatz von 1998 zu dem Titel „Der Chronist als Hagiograph" inspirierte.[28] Dieser Beitrag ist in unserem Zusammenhang ebenso einschlägig wie diejenigen von Wilfried Ehbrecht „Die Stadt und ihre Heiligen" von 1995[29] und Klaus Naß „Auctorkult in Braunschweig" von 1990.[30] Der ratstreue Hermann Bote war während der Unruhen mehrfach aus seinem Amt als Zollschreiber entfernt worden, sollte sogar einmal hingerichtet werden. Eindringlich hält er im „Schichtbuch" fest, was seine Vaterstadt ihrem Patron zu verdanken hatte: „Und dieser liebe heilige Autor hat diese Stadt sehr oft beschützt und beschirmt vor Gewalttat, die der Stadt widerfahren ist: in Fehde,

---

[22] Um 1400 ca. 17.000 Einwohner. Manfred Last, Art. Braunschweig, in: LMA 2 (1983), 584–586.

[23] Ludwig Hänselmann (Hg.), Abt Berthold Meiers Legenden und Geschichten des Klosters St. Aegidien zu Braunschweig, Wolfenbüttel 1900. Vgl. zum Autor Uta Reinhardt, Art. Meyer, Bertold, in: VerLex 6 (^{2}1987), 473f.

[24] Ludwig Hänselman (Hg.), Urkundenbuch der Stadt Braunschweig, Bd. 1–3, Braunschweig 1873ff.; Heinrich Mack (Hg.), Bd. 4: 1341–1350 und Nachträge 1017–1340, 1912; Josef Dolle (Hg.), Bd. 5–8: 1351–1400, Hannover 1994–2008. Im folgenden: UBBs.

[25] Hermann Bote, Schichtbuch, in: Hänselmann (Hg.), Chroniken (wie Anm. 18), Bd. 2 (1880), 269–493.

[26] Vgl. zu ihm Bernd Ulrich Hucker, Hermann Bote, in: Niedersächsische Lebensbilder, Bd. 9, Hildesheim 1976, 1–21.

[27] Vgl. Anm. 21.

[28] Eberhard Rohse, Der Chronist als Hagiograph. Der Braunschweiger Stadtheilige Sankt Autor im Werk Hermann Botes, in: Eulenspiegel-Jahrbuch 38 (1998), 11–69.

[29] Wilfried Ehbrecht, Die Stadt und ihre Heiligen. Aspekte und Probleme nach Beispielen west- und norddeutscher Städte, in: Ellen Widder/Mark Mersiowsky/Peter Johanek (Hgg.), Vestigia Monasteriensia. Westfalen – Rheinland – Niederlande, Bielefeld 1995, 197–261.

[30] Klaus Naß, Der Auctorkult in Braunschweig und seine Vorläufer im früheren Mittelalter, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 62 (1990), 153–207. Vgl. Ders., Die Anfänge des Auctorkults in Braunschweig, in: Jürgen Diestelmann (Hg.), Kirchen, Klöster Heilige. Vorreformatorische Kirchengeschichte Braunschweigs im Werk Hermann Botes, Braunschweig 1988, 50–57.

wenn die Stadt belagert wurde, in Not geriet und gänzlich geschwächt war, wie auch in Zwietracht, die auch sehr schwer im Inneren herrschte mit Blutvergießen, so daß die Stadt dadurch fast in die Gewalt der Fürsten geraten wäre. So ist die Stadt bewahrt worden durch die Gnade des heiligen Vaters Sankt Autor. Man erachtete ihn als Schutzpatron über die ganze Stadt Braunschweig."[31]

Ich will im folgenden auf diese Fehden und innerstädtischen Konflikte eingehen und untersuchen, inwiefern die Braunschweiger deren Bewältigung tatsächlich dem Heiligen zuschrieben, und wie sie ihn zur Identitätsfindung, zur Stabilisierung ihrer politischen Ordnung und zur Generierung von Gemeinsinn unter Bezugnahme auf sein Eingreifen zum Wohle der Gemeinde einsetzten.

Der Stadtheilige ist auf dem Braunschweiger Sippenaltar, der just in den Jahren, als Bote sein „Schichtbuch" schrieb, vielleicht für den Hauptaltar von St. Aegidius gemalt wurde,[32] in Pontifikalgewändern dargestellt mit einem Bischofsstab in der Rechten und dem stilisierten Modell Braunschweigs in der Linken. Zunächst stellt sich die Frage, weshalb die Braunschweiger sich ausgerechnet den ansonsten nicht sehr bekannten Auctor zu ihrem Patron auserkoren. Auctor soll der Legende nach Mitte des 5. Jahrhunderts zunächst Bischof von Metz, dann von Trier gewesen sein und die Bewohner beider Städte klug und mächtig vor Attila und seinen Hunnen gerettet haben.[33] Mit seiner angenommenen Herkunft aus einer der spätantiken Hauptstädte des römischen Reiches und dem kirchenreformerischen Lothringen verweist der Heilige auf einen Raum, der bereits im Frühmittelalter Ausgang für zahlreiche Reliquientranslationen nach Sachsen gewesen war.[34] In dem für die Zeit bis zum 12. Jahrhundert „Reliquienmetropole des Reiches" genannten Trier,[35] wo er in der Abtei St. Maximin vor den Mauern bestattet worden sein soll,[36] geriet seine Verehrung aber in Vergessenheit, weshalb sich der Heilige bemerkbar machte und

---

[31] *Unde dusse leve sunte Autor hefft dusse stad vaken unde vele beschuttet unde beschermet vor overvalle, de der stad weddervaren is in feyde dar de stad inne belacht is unde in node gekomen is unde gans beswacket, darto ock in twidracht, dede ock gans swar is darbynnen gewesen myt eyner blotstorting, so dat de stad darvan schere under der fursten gewalt gekomen was. so dat de stad bewaret is myt der gnade des hiligen vaders sunte Autoris, unde wart vor eynen patronen geholden over de ganse stad Brunswick.* Hermann Bote, Schichtbuch (wie Anm. 25), 469. Übersetzung Rohse, Der Chronist (wie Anm. 28), 21 Anm. 15.

[32] Andrea Boockmann/Dietrich Mack, Die Inschriften der Stadt Braunschweig bis 1528, Wiesbaden 1993, 210–212, Nr. 341: um 1510; C. R./G. G., in: Cord Meckseper (Hg.), Stadt im Wandel, 4 Bde., Stuttgart 1985, 1078f. Nr. 946; Hans Georg Gmelin, Spätgotische Tafelmalerei in Niedersachsen und Bremen, München u. a. 1974, 414–417.

[33] Naß, Auctorkult (wie Anm. 30), 189f. Auctor als Schützer vor den Hunnen in Trier bei Arnold von Lübeck vgl. ebd., 221ff. Vgl. zu St. Auctor Wolfram Trojok, Art. St. Autor, in: Luitgard Camerer/Manfred R. W. Garzmann (Hgg.), Braunschweiger Stadtlexikon, Braunschweig 1992–1996, Bd. 1, 25; Herrmann, Beiträge zur Ikonographie der Metzer Heiligen, in: Bericht der staatlichen Denkmalpflege im Saarland 12 (1965), 145–157, hier 148; Auguste Prost, Études sur l'histoire de Metz. Les légendes, Metz usw. 1865, 294 und 487f.

[34] Vgl. Hedwig Röckelein, Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter, Stuttgart 2002.

[35] Naß, Auctorkult (wie Anm. 30), 163.

[36] Naß spricht von Indizien, dass man in St. Maximin im späten 11. Jahrhundert einen Sarkophag fand, dessen Inschrift einen Auctor erwähnt, den man mit einem in Metz verbürgten Bischof des 5. Jahrhunderts in Verbindung brachte; ders., Auctorkult (wie Anm. 30), 189f.



Abb. 1 – *Sanctus Auctor.* Rechter Flügel des Braunschweiger Sippenaltars (um 1510). Tempera auf Holz (ca. 50 × 39 cm). Braunschweigisches Landesmuseum.

ankündigte, dass er in Braunschweig seine letzte Ruhestätte finden werde – aus hagiographischer Perspektive könnte man also auch umgekehrt fragen, warum Auctor sich gerade für Braunschweig entschieden hat. Mit solchen Details werden Reliquientranslationen, die gelegentlich nichts anderes sind als frommer Diebstahl, gern begründet, so beispielsweise auch in der Markuslegende von Venedig.

Der vernachlässigte Heilige soll nach einer Erzählung vom frühen 13. Jahrhundert dann der brunonischen Markgräfin Gertrud im Traum erschienen sein und sie um Überführung seiner Gebeine von Trier nach Braunschweig gebeten haben.[37] Die

[37] Vgl. zu dem 1200–1226 entstandenen Translationsbericht des Braunschweiger Hagiographen Naß, Auctorkult (wie Anm. 30), 169.

Legende beschreibt umständlich ein *furtum sacrum*, Arnold von Lübeck (selbst Mönch von St. Aegidius bevor er an die Trave zog[38]) spricht in seiner Chronik[39] um 1210 von Bitten der Fürstin – tatsächlich ist nicht ganz klar, ob die Reliquien überhaupt direkt aus Trier kamen.[40] Als der Translationszug im Jahre 1113 vor der Stadt ankam, heißt es, wollten sich die Reliquien des Heiligen plötzlich nicht mehr von der Stelle bewegen lassen, was man als Zeichen ansah, gerade dort die Klosterkirche zu bauen, die 1115 geweiht wurde:[41] wieder ein hagiographischer Topos, der das Einverständnis des Heiligen mit seiner neuen Ruhestätte verdeutlichen und hier wohl auch erklären soll, warum ein so wichtiger Heiliger außerhalb des städtischen Zentrums ruhte. Die Abteikirche erhielt damals allerdings neben Maria das Patrozinium des bekannteren Nothelfers Aegidius (um 640–um 720), dessen Reliquien Gertrud ebenfalls nach Braunschweig gebracht haben soll.[42] Dem einstigen Gründerabt von St. Gilles baute man gerade damals im Rhônedelta eine große Wallfahrtskirche auf dem Weg nach Santiago.

Auctor war nicht vom Rang der Gottesmutter Maria (Patronin etwa von Siena oder von Straßburg),[43] auch keine biblische Gestalt (wie der Apostel Petrus von Rom oder die Heiligen Drei Könige von Köln),[44] kein Evangelist (wie Markus von Venedig),[45] kein Märtyrer (wie Ursula und Gereon von Köln)[46] und auch kein Sohn der Stadt (wie Sebald von Nürnberg),[47] – die Forschung bescheinigt dem Heiligen Auctor wegen zahlreicher Ungereimtheiten in seiner Heiligenlegende sogar

[38] Vgl. zu ihm Markus Wesche, Art. Arnold von Lübeck, in: LMA 1 (1980), 1007f.

[39] Vgl. Stephan Freund/Bernd Schütte, Die Chronik Arnolds von Lübeck. Neue Wege zu ihrem Verständnis, Frankfurt a. M. u. a. 2008.

[40] Die Reliquien erlangte Gertrud vermutlich über Helmarshausen. Naß, Die Anfänge (wie Anm. 30), 51–53. Vgl. ebd. 177 und 196; C. R., in: Meckseper (Hg.), Stadt im Wandel (wie Anm. 32), Bd. 2, 1077 Nr. 944; Hermann Dürre, Geschichte der Stadt Braunschweig im Mittelalter, Hannover 1974 (zuerst 1861), 54ff.

[41] Vgl. Ute Römer-Johannsen, St. Aegidien zu Braunschweig: 1115–1979. Liebfrauenmünster der katholischen Propsteigemeinde St. Nicolai, Hildesheim 1979, 9; Dies./Christof Römer, 800 Jahre St. Aegidien. Liebfrauenmünster der Katholischen Propsteigemeinde St. Nicolai zu Braunschweig, Braunschweig 1979.

[42] Die Kirche wurde 1478 erneut geweiht: Zur Ehre Gottes, der Jungfrau Maria, St. Aegidius und St. Benedikts – nicht aber zu Ehren Auctors. Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 504. Vgl. zu St. Aegidien ebd., 502–515.

[43] Vgl. Klaus Schreiner, Schutzherrin und Schirmfrau Maria. Marienverehrung als Quelle politischer Identitätsbildung in Städten und Ländern des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Bauer u. a. (Hg.), Patriotische Heilige (wie Anm. 14), 253–307.

[44] Vgl. Hans-Jürgen Becker, Stadtpatrone und städtische Freiheit. Eine rechtsgeschichtliche Betrachtung des Kölner Dombildes, in: Gerd Kleinheyer/Paul Mikat (Hgg.), Beiträge zur Rechtsgeschichte. Gedächtnisschrift für Hermann Conrad, Paderborn 1979, 23–45 und bei Anm. 52.

[45] Vgl. Anm. 10.

[46] Vgl. Montgomery Scott Bradford, St. Ursula and the Eleven Thousand Virgins of Cologne. Relics, Reliquaries and the Visual Culture of Group Sanctity in Late Medieval Europe, Oxford 2010.

[47] Vgl. Hans Falkenberg, Sebaldus. Der Mann, der Nürnberg war oder: Wie die Nürnberger sich ihren Stadtheiligen selber machten, ihn sehr liebten und fast völlig vergaßen, Nürnberg 1996; Arno Borst, Die Sebaldslegenden in der mittelalterlichen Geschichte Nürnbergs, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 26 (1966), 19–178.



Abb. 2 – Markgräfin Gertrud mit Auctorschrein. Holzschnitt aus Konrad?/Hermann? Bote, Cronecken der Sassen. Mainz: Peter Schöffer 1492 (GW 4963), fol. 114v.

eine „dubiose Historizität".[48] Das focht die Menschen damals aber nicht an. Was zählte, war seine Wirkmächtigkeit. Vorteilhaft bei ihm war, dass er auf spätantike Metropolen zurückgeführt wurde und damit im Vergleich zu dem im 8. Jahrhundert gestorbenen Aegidius deutlich älter und vor allem ein städtischer Heiliger war – im Übrigen hatte man ja keine freie Wahl beim Stadtpatron, man musste erst einmal die passenden Reliquien haben, und bei Auctor hatte man nahezu den gesamten Körper! Es gab zwar später in der Umgebung (in Honrod) sowie im Ostseeraum noch einige Kirchen unter seinem Patrozinium,[49] doch war er vor allem im Vergleich zu Aegidius sicher ein exklusiver Heiliger, was vielleicht, wie in Nürnberg für St. Sebald, ebenfalls für ihn gesprochen haben mag.

Dass man sich einem einstigen Bischof zuwandte, war im landesherrlichen Braunschweig kein Problem. Mitten in der Stadt trafen an der Oker gleich die Grenzen der

[48] Naß, Die Anfänge (wie Anm. 30), 56; „ein Trierer Heiliger von zweifelhafter Historizität". Ders., Auctorkult (wie Anm. 30), 196.

[49] Ehbrecht, Die Stadt (wie Anm. 29), 229.

zwei Bistümer aufeinander: Halberstadt und Hildesheim.[50] Bereits Mitte des 13. Jahrhunderts erreichte man in Braunschweig weitgehende Exemtion von bischöflichem Einfluss:[51] Hier galt es also nicht, sich von einem bischöflichen Stadtherrn zu emanzipieren und kontrastiv einen eigenen Heiligen aufzubauen, wie es beispielsweise während der kommunalen Phase in Soest und Dortmund geschah mit dem Wechsel vom Bischof Petrus, dem Kölner Bistumspatron, zum Soldaten Patroklus und zum Handwerker Reinoldus.[52] Ja, ein Patron mit Mitra war in einer Stadt ohne Kathedra vielleicht sogar ein Vorzug, konnte das symbolische Bildprogramm doch damit aufgewertet werden. In Braunschweig, das unter welfischer Protektion einen rasanten Aufstieg genommen hatte, wollte man in die erste Reihe der großen Metropolen aufrücken, und die waren eben fast ausschließlich Bischofsstädte – die Stiftskirche St. Blasius nannte und nennt man bis heute den „Braunschweiger Dom", ohne dass dort je ein Bischof seinen Sitz gehabt hätte. Auctor war zwar von einer Vertreterin der Brunonen und damit von stadtherrlicher Seite herbeigebracht worden, doch genoss er von deren Nachfolgern, den Welfen, keine sonderliche Verehrung: Heinrich der Löwe beispielsweise wandte sich lieber dem in der Karlslegende auftauchenden Aegidius zu und wählte die Kirche des hl. Blasius zur Grablege. Es konnte für die Braunschweiger also durchaus von Vorteil sein, sich mit Auctor zwar in die Tradition der älteren brunonischen Stadtherren zu stellen, ohne aber mit den aktuellen welfischen in Konkurrenz treten zu müssen.[53]

Ein weiterer Grund für die Wahl Auctors ist sicher in seiner Wehrhaftigkeit zu sehen, die er mehrfach bewiesen haben soll, als er seine Metropolen vor Attila, der Geißel Gottes, schützte. Diese schirmende Eigenschaft unterstreicht die Titelseite der umfangreichsten Legendensammlung über ihn:[54] Auf der in Braunschweig kurz nach 1465 entstandenen Miniatur trägt Auctor den Bischofsstab in der Linken und hat damit die Rechte frei für ein Schwert. Er schwebt über der Stadt,[55] die hier übrigens

[50] Gemeinsames Offizialat erst nach 1390; Last, Art. Braunschweig (wie Anm. 22).

[51] Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 105. Vgl. allgemein Gerhard Dilcher, Die deutsche Bischofsstadt zwischen Umbruch und Erneuerung. Stadtherrliche Rechtspositionen und bürgerliche Emanzipation im Gefolge des Investiturstreits, in: Jörg Jarnut/Matthias Wemhoff (Hg.), Vom Umbruch zur Erneuerung? Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert. Positionen der Forschung, Paderborn 2006, 499–510.

[52] Vgl. Thomas Schilp/Beate Weifenbach (Hgg.), Reinoldus und die Dortmunder Bürgergemeinde. Die mittelalterliche Stadt und ihr Patron, Essen 2000; Wolfgang Sudkamp, St. Patroklus. Patron des Domes und der Stadt Soest. Zur Bedeutung des Heiligen in Geschichte und Gegenwart, Iserlohn 1991.

[53] Vgl. Manfred R. W. Garzmann, Stadtherr und Gemeinde in Braunschweig im 13. und 14. Jahrhundert, Braunschweig 1976; Bernd Schneidmüller, Stadtherr, Stadtgemeinde und Kirchenverfassung in Braunschweig und Goslar im Mittelalter, in: ZSRG.K 79 (1993), 135–188.

[54] Darin die „Vita Auctoris" (*1132) und „Translatio et miracula s. Auctoris episcopi" (*1200/26), die „Chronica Slavorum" des Arnold von Lübeck (*1279/98); siehe Rohse, Der Chronist (wie Anm. 28), 24f. Vgl. Stefanie Hamm/Berthold Meier, Legenden und Geschichten aus St. Aegidien, in: Bernd Ulrich Hucker/Stefanie Hahn/Hans-Jürgen Derda (Hgg.), Otto IV. Traum vom welfischen Kaisertum, Braunschweig 2009, 277f. Nr. 66 mit Titelbild 379; R[enate] K[roos], in: Meckseper (Hg.), Stadt im Wandel (wie Anm. 32), Bd. 2, 1079f. Nr. 947.

[55] „Das Stadtmodell war in dieser Zeit statt des Modells der Aegidienkirche zu seinem Attribut geworden." Märtl, Braunschweig (wie Anm. 19), 391. Vgl. Anm. 73.



Abb. 3 – *Huius sis fautor urbis Brunswik pater Autor.* Eingangsbild aus Berthold Meier, Legenden und Geschichten des Klosters St. Aegidien (nach 1465). Miniatur auf Pergament (24 × 16 cm). Hannover, Kestner-Museum.

erstmals in realistischer Weise dargestellt ist,[56] und wird von einem Schriftband umrahmt. Darauf ist in einem lateinischen Hexameter eine Fürbitte zu lesen: „Sei Beschützer dieser Stadt Braunschweig, Vater Auctor." Vor den Mauern erheben die Fürbittenden andächtig den Blick zu ihm empor: Links mehrere Mönche hinter dem Abt von St. Aegidius, dem wir die Schrift verdanken. Rechts hinter dem Bürgermeister mehrere Laien, die wohl den Rat darstellen sollen, dem der Codex dediziert war.

Auch am Fassadenschmuck seiner prächtigen Grabeskirche ist der Heilige prominent in einer etwa eine Generation zuvor entstandenen Skulptur zu sehen. Im Giebelfeld hoch über dem der Stadt zugewandten Nordportal trägt er das Modell der Stadt in der Linken.[57] In der Rechten hält er hier ein überproportioniertes Kreuz.[58]

Auch im Druck erschien der Stadtpatron mit einem Schwert in der Hand, hier allerdings in der Linken. Auctor schwebt auf dem Holzschnitt der im Jahre 1492 in Mainz gedruckten „Cronecken der Sassen"[59] in einer Wolke über der Stadt und segnet sie vom Himmel her mit seiner Rechten. Der dazugehörige Text verweist auf den entscheidenden historischen Moment für seine Profilgewinnung als Stadtpatron,[60] wovon schon Arnold von Lübeck kurz nach den Ereignissen berichtete: Den Hochsommer des Jahres 1200 – ein Moment von reichsgeschichtlicher Bedeutung. Damals belagerte der Staufer Philipp von Schwaben die Stadt seines welfischen Gegenkönigs Otto IV.[61] Da die Klosterfreiheit um die Aegidienkirche zu diesem Zeitpunkt noch nicht vom Mauerring umschlossen war, kam es dort zu Plünderungen.[62]

Das ging dem Heiligen Auctor zu weit, wie wir aus dem Text unter dem Bild erfahren: Er erschien des Nachts Bischof Johann von Trier, der zu den Belagerern gehörte, klärte ihn darüber auf, dass er sein Amtsvorgänger sei, und teilte ihm mit, dass er nun in Braunschweig seine Ruhe haben wolle: *will nu hyr to Brunswick myne rauwe hebben.* Er solle König Philipp ausrichten, der werde einen *quaden* Tod

---

[56] Vgl. zum Realismus und zur zunehmenden Autonomie der Stadtdarstellungen allgemein Bernd Roeck, Identität und Stadtbild. Zur Selbstdarstellung der deutschen Stadt im 15. und 16. Jahrhundert, in: Chittolini/Johanek (Hgg.), Aspekte (wie Anm. 10), 11–24.

[57] Dagegen „Baumodell": Römer-Johannsen, St. Aegidien (wie Anm. 41), 66. „Das Kirchenmodell gehört auch sonst in Braunschweig zu seinen Attributen." Ehbrecht, Die Stadt (wie Anm. 29), 231. Vgl. Anm. 73.

[58] Vgl. die Beschreibung bei Römer-Johannsen (wie Anm. 41), 33 Nr. 98: „Der Hl. Auctor am Nordgiebel erhält sein Kreuz zurück."

[59] Die Verfasserfrage ist nicht eindeutig klar: Sowohl Hermann Bote als auch ein Konrad Bote kommen in Frage. Vgl. M[echthild] W[iswe], in: Meckseper (Hg.), Stadt im Wandel (wie Anm. 32), Bd. 1, 59 Nr. 18.

[60] Der Auctorkult spielte in Braunschweig während des 12. Jahrhunderts nur eine untergeordnete Rolle, dafür spricht, dass er nicht einmal namensgebender Mitpatron von St. Aegidien war; vgl. Naß, Auctorkult (wie Anm. 30), 175.

[61] Vgl. zu den Konflikten der beiden Dynastien Werner Hechberger/Florian Schuller, Staufer & Welfen. Zwei rivalisierende Dynastien im Hochmittelalter, Regensburg 2009. Vgl. allgemein Henning Steinführer, „In nostre serenitatis defensionem suscepimus" – Zum Verhältnis zwischen Otto IV. und der Stadt Braunschweig, in: Hucker u. a. (Hg.), Otto IV. (wie Anm. 54), 249–256.

[62] Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 83; zur Stadtmauer ebd., 641–645.

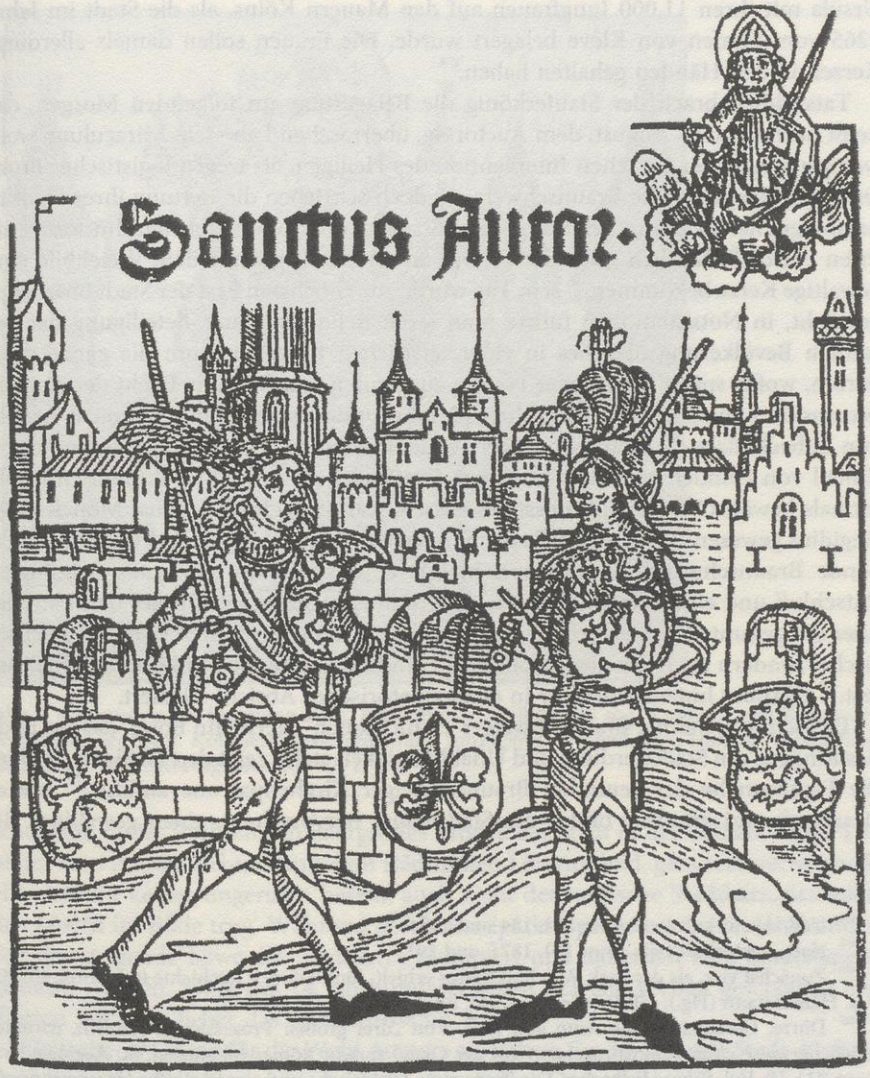


Abb. 4 – *Sanctus Autor* · Holzschnitt. Konrad?/Hermann? Bote, Cronecken der Sassen. Mainz (Peter Schöffer) 1492 (GW 4963), fol. 152r.

erleiden, wenn er nicht sofort abziehe.[63] Andere wollen den resoluten Heiligen sogar noch mit dem Schwert in der Hand über die Mauern patrouillieren gesehen haben: Eine Ausgestaltung des Mirakels, welches die gezeigte Miniatur aus den Legenden ikonographisch beeinflusste. Sie bildet eine Parallele zum Erscheinen der Heiligen

[63] Cronecken der Sassen, Mainz 1492 (GW 4963), hrsg. von Gottfried Wilhelm Leibniz (Scriptores rerum Brunsvicensium Bd. 3), Hannover 1711, 277–423, hier 355.

Ursula mit ihren 11.000 Jungfrauen auf den Mauern Kölns, als die Stadt im Jahre 1265 vom Grafen von Kleve belagert wurde. Die Frauen sollen damals allerdings Kerzen in den Händen gehalten haben.[64]

Tatsächlich brach der Stauferkönig die Belagerung am folgenden Morgen, das heißt nach dem 20. August, dem Auctortag, überraschend ab – ein Miraculum: wohl weniger wegen der harschen Intervention des Heiligen, als wegen logistischer Probleme der Belagerer. Die Braunschweiger jedoch schrieben die Rettung ihrer Stadt in hagiologischer Deutung der Koinzidenz St. Auctor zu und verehrten ihn fortan als ihren Patron.[65] Jährlich sollte der Heilige an seinem Tag von jedem Weichbild eine gewaltige Kerze bekommen,[66] sein Tag wurde zum höchsten Fest der Stadt überhaupt gemacht, in Notsituationen führte man seine Reliquien unter Beteiligung der gesamten Bevölkerung überdies in einer feierlichen Prozession um die ganze Stadt herum, wofür später ein eigener Festtag ausgerufen wurde.[67] Als Effekt der Auctorprozession konstatiert der im frühen 13. Jahrhundert schreibende Chronist Arnold von Lübeck, dass die Braunschweiger seitdem „innerhalb ihrer Ringmauern keinen Einfall von Feinden zu erdulden haben. Die Sache ist sicher und durch den Erfolg oftmals bewährt".[68] Arnold musste es wissen, war er doch einst selbst Mönch in St. Aegidius gewesen.[69] Der ebenfalls noch im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts schreibende Braunschweiger Hagiograph hält fest, dass Auctor nun: „aus demütigem Ratschluß und einmütigem Konsens aller braunschweigischen Bürger den Patronat über die gesamte Stadt erhielt".[70] Von Anfang an stand also nicht bloß die defensorische, sondern auch die identifikatorische und integrierende Funktion des Heiligen fest.[71] Darüber hinaus wurde er in emanzipatorischer Absicht stilisiert.

Das schon erwähnte Braunschweiger „Schichtbuch" Hermann Botes, das am Ende des Ringens um Stadtwerdung und Unabhängigkeit steht, zeigt den Heiligen, der hier die Figurenreihe der zentralen Braunschweiger Kirchenpatrone anführt,[72] wie er riesenhaft und grimmig hinter der Stadtmauer hervorschaut, einen gewaltigen Bi-

---

[64] Naß, Auctorkult (wie Anm. 30), 184 und 192f.

[65] Naß, Auctorkult (wie Anm. 30), 187f. und 191.

[66] Zunächst vier, als der Sack Weichbildstatus erhielt, fünf. Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 85. Vgl. Hänselmann (Hg.), UBBs (wie Anm. 24), Bd. 1 (1873), 178f. Nr. 127.

[67] Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 83ff. Von „drei großen Prozessionen jährlich, darunter möglicherweise einer Schiffsprozession auf der Oker" spricht Römer-Johannsen, St. Aegidien (wie Anm. 41), 10. Vgl. Sabine Felbecker, Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung, Altenberge 1995.

[68] *Infra ipsum ambitum nullos hostium incursus perferant. Res est probata et in liberatione eorum sepius experta;* Arnoldi Chronica Slavorum, ed. Johannes Martin Lappenberg, Hannover 1868 (MGH. SRG in us. schol. 14), 223.

[69] 1175 dort bezeugt, 1177–1213/14 Abt von St. Johannis zu Lübeck; vgl. Naß, Auctorkult (wie Anm. 30), 177.

[70] *Ex devoto arbitrio et unanimi consensu universorum Brunswichcensium civium totius huius civitatis optinuit patronatum*; Ehbrecht, Die Stadt (wie Anm. 29), 227.

[71] Vgl. Märtl, Braunschweig (wie Anm. 19), 391; Dartmann, Stadt (wie Anm. 10). Die Integrative Funktion von Prozessionen betont Andrea Löther, Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten. Politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit, Köln 1999, 333.

[72] Kirchen- und Klösterverzeichnis der Stadt Braunschweig: Bote, Schichtbuch (wie Anm. 25), fol. 177^{r}–187^{v}. Übersetzt in: Diestelmann (Hg.), Kirchen, Klöster, Heilige (wie Anm. 30), 16–23.



Abb. 5 – *Santus Autor*. Hermann Bote, Schichtbuch Titelbild des sog. Kirchen- und Klösterverzeichnisses der Stadt. Kolorierte Federzeichnung (um 1500). Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibl., Cod. Guelf. 120 Extravagantes, fol. 177r.

schofsstab in der Rechten, ein übergroßes Modell der Stadt in der Linken.[73] Das Tor, hinter dem Auctor steht, ist mit dem städtischen Löwenschild, geradezu verrammelt: Hier kommt keiner ungerufen herein, auch nicht der welfische Stadtherr, der selbst den Löwen im Bilde trug. Während des Emanzipationsprozesses im 13. Jahrhundert war der steigende Löwe des Stadtherrn okkupiert und dauerhaft zum Stadtwappen gemacht worden. Mitte des 14. Jahrhunderts gaben sich die Welfen geschlagen und führten seit 1361 lieber das Sachsenross im Schilde!

Ein weiterer Grund für die Wahl Auctors als Patron für die gesamte Stadt dürfte in der Lage seiner Begräbnisstätte und der räumlichen Organisation Braunschweigs zu suchen sein. Seine Grablege in der Äegidienkirche befand sich nämlich in einer Klosterimmunität und damit außerhalb der Weichbildorganisation – mithin auf neutralem Gelände. Daran änderte auch nichts, dass der Bereich zusammen mit

[73] Dagegen „Kirchenmodell von St. Ägidien"; Rohse, Der Chronist (wie Anm. 28), 20f. Meines Erachtens spricht (abgesehen davon, dass hier mehrere Gebäude und Türme und eine Mauer zu erkennen sind) grundsätzlich gegen die Annahme eines Kirchenmodells, dass der Bischof zweier Kathedralstädte in erster Linie als Stadtbeschirmer galt und er kein besonderes Verhältnis zu einer bestimmten Kirche hatte; seine Grabeskirche in Braunschweig war jedenfalls nicht ihm, sondern anfangs Maria und Aegidius geweiht.

der Altenwiek kurz nach 1200 in den Mauerring einbezogen wurde:[74] Man holte damals den Retter also nicht durch eine Translation in die bewehrte Siedlung hinein, sondern dehnte deren Bereich über seine Grablege hinweg aus. Hätte man seine Reliquien in ein bestimmtes Weichbild überführt oder sich für einen Patron aus einer der Pfarrkirchen entschieden, wäre das Weichbild mit dieser Kirche vor den anderen ausgezeichnet gewesen. Hätte man sich aber für einen Heiligen aus den beiden Kollegiatstiften entschieden, hätte man sich mit dem Hildesheimer Bischof ins Vernehmen zu setzen gehabt und im Falle von St. Blasius, der Grablege Heinrichs des Löwen, zudem in Konkurrenz zum Stadtherrn treten müssen.[75]

Das topographische Zentrum Braunschweigs bildete, ungewöhnlich genug, die stadtherrliche Burg Dankwarderode, worum sich die teils durch Wasserläufe und Gräben und Mauern voneinander geschiedenen fünf Weichbilde gruppierten: Die „Altstadt" (aus dem Burgort hervorgegangene Kaufleutesiedlung), der „Hagen" (durch flandrische Spezialisten kultivierte Handwerkersiedlung), die „Neustadt" (eine selbständige Erweiterungszone der alten Kaufleutesiedlung), die „Altewiek" (agrarisch geprägte Zone, die aus dem alten Gehöft eines Bruno hervorgegangen ist, der vermutlich zum Namensgeber für die Gemeinde *Brunsvicus* wurde) und der „Sack" (ein spät besiedelter Bereich im Vorfeld der Burg). Der Hagen und die Altewiek waren voneinander durch eine Mauer sowie den Okerkanal geschieden, beide von den übrigen Weichbilden durch die Oker. Der Burgbereich mit dem daran angeschlossenen Immunitätsbereich um St. Blasius wiederum war durch Graben und Mauer bzw. im Osten durch die Oker von sämtlichen Weichbilden getrennt. Die Stadt wuchs in einem langen und von innerstädtischen Konflikten begleiteten Prozess aus diesen verschiedenen Teilen zusammen. Bei einigen der Auseinandersetzungen versuchte der Stadtherr bestimmte Sozialgruppen oder Teilstädte zu instrumentalisieren, um sich selbst wieder in Geltung zu bringen und abgetretene Rechte, die zu städtischen Freiheiten geworden waren, zu kassieren.

Es gibt noch andere Beispiele für langwieriges Zusammenwachsen einer Stadt aus mehreren Teilen, insbesondere, wenn sie von einem Wasserlauf geteilt war: Nürnberg aus der Sebalder und Lorenzer Hälfte dies- und jenseits der Pegnitz, Berlin und Cölln beiderseits der Spree, Altendresden und Dresden zu beiden Ufern der Elbe – kaum ein Ort aber hatte eine so komplizierte Binnenstruktur wie Braunschweig an der Oker.[76] Die Bereiche blieben noch lange, nachdem sie von einer gemeinsamen Mauer eingeschlossen waren, rechtlich und organisatorisch weitgehend selbständig,

---

[74] Nach Hucker war im Jahre 1204 der Gesamtbering auch um die Altewiek fertiggestellt; Bernd Ulrich Hucker, Kaiser Otto IV., Hannover 1990, 67–73. Erweiterung des Mauerrings als Folge des Auctorkults: Naß, Anfänge (wie Anm. 30), 56.

[75] Vgl. Bernd Schneidmüller, Welfische Kollegiatstifte und Stadtentstehung im hochmittelalterlichen Braunschweig, in: Manfred R. W. Garzmann (Hg.), Rat und Verfassung im mittelalterlichen Braunschweig. Festschrift zum 600jährigen Bestehen der Ratsverfassung 1386–1986, 1986, 253–315; Bernd-Ulrich Hergemöller, Verfassungsrechtliche Beziehungen zwischen Klerus und Stadt im spätmittelalterlichen Braunschweig, in: ebd., 135–186; Ernst Dolle, Die Kollegiatstifte St. Blasius und St. Cyriacus zu Braunschweig, Braunschweig 1967.

[76] Vgl. allerdings zu den fünf Stadtteilen Prags Leszek Belzyt, „Sondergemeinden" in Städten Ostmitteleuropas im 15. und 16. Jahrhundert am Beispiel von Prag, Krakau und Lemberg, in: Peter Johanek (Hg.), Sondergemeinden und Sonderbezirke in der Stadt der Vormoderne, Köln u. a. 2004, 165–172, hier 165.

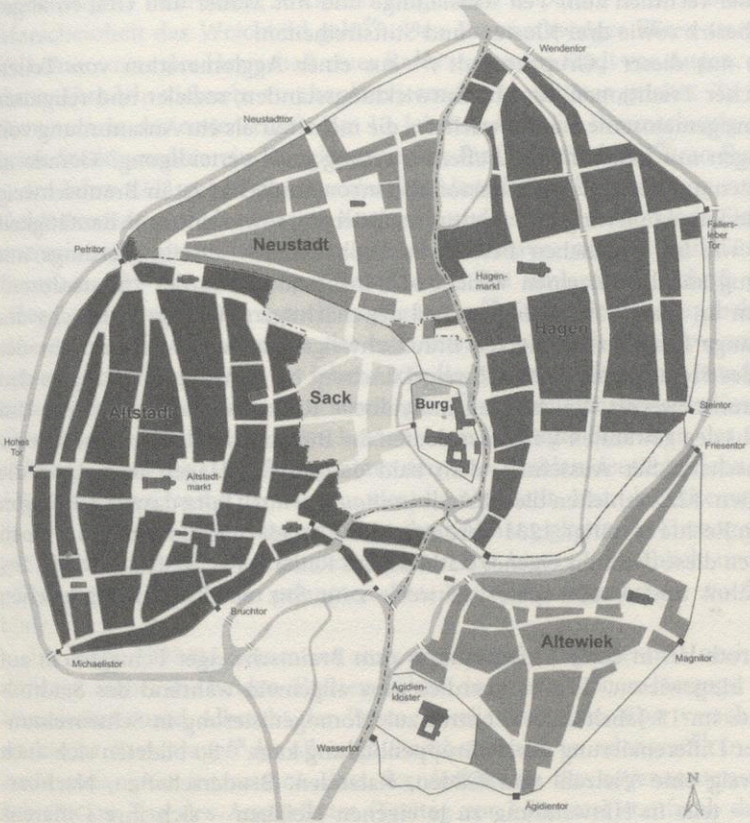


Abb. 6 – Weichbilde Braunschweigs im 13. Jahrhundert; vgl. Hucker/Hahn/Derda (Hg.), Otto IV. (wie Anm. 54), 240. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung von Dipl.-Ing. Elmar Arnhold, www.gebauteserbe.de.

was sich in eigenen Privilegien, Obrigkeiten, Rathäusern und Marktplätzen zeigte.[77] Als Otto der Milde den Braunschweigern im Jahre 1318 Rechte und Freiheiten verbriefen musste, sprach er von *de vif stede unser stat to Bruneswich.*[78] Abgesehen von den Weichbilden war die Stadt noch kleinräumiger organisiert, im geistlichen nach den bis zu sieben Pfarreien,[79] im weltlichen nach zwölf Nachbarschaften.[80]

---

[77] Vgl. Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 138 und 145.

[78] 1318 Okt. 28. Vgl. Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 134.

[79] Die Altstadt hatte bis zu vier Pfarreien, darunter die Ulrichskirche, in die der Sack eingepfarrt war, die anderen Weichbilde je eine Pfarrkirche. Vgl. Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 705.

[80] Um 1400 besteht die Altstadt aus vier Bauerschaften, die Neustadt und der Hagen aus je drei; die Altewiek und der Sack waren damals noch nicht weiter unterteilt – später teilte man diese Weichbilde jeweils in zwei Bezirke; siehe Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 671ff. Vgl. Jörg Rogge, Viertel, Bauer-Nachbarschaften. Bemerkungen zu Gliederung und Funktion des Stadtraums im 15. Jahrhundert (am Beispiel von Braunschweig, Halberstadt, Halle und Hildesheim), in: Matthias Puhle (Hg.), Hanse – Städte – Bünde. Die sächsischen Städte zwischen Elbe und Weser um 1500, Magdeburg 1996, 231–240.

Dazu traten der rechtlich zum Teil selbständige und mit Mauer und Graben abgegrenzte Burgbezirk sowie drei Kloster- und Stiftsfreiheiten.

Wie sollte aus dieser „Gruppenstadt",[81] aus einer Agglomeration von Teilen unterschiedlicher Traditionen, Rechte, Entwicklungsständen, sozialer und religiöser Strukturen eine gemeinsame Stadt erwachsen, die mehr war als ein Ansammlung von Einzelsiedlungen mit gesamthafter Außenvertretung und -verteidigung? Gerade in den Jahrzehnten um 1200, als man Auctor als Patron entdeckte, ist in Braunschweig eine verstärkte Emanzipierung und Institutionalisierung sowie eine rege Bautätigkeit im profanen wie im kirchlichen Bereich zu beobachten – jeweils allerdings mit direktem Bezug auf die einzelnen Weichbilde. Insbesondere in der „fürstenlosen" Zeit nach dem im Jahre 1195 erfolgten Tod des mächtigen Herzogs Heinrichs des Löwen, der lange Residenz im Herzen Braunschweigs gehalten hatte, und vor der Einrichtung des Herzogtums Braunschweig-Lüneburg im Jahre 1235, gelang es den einzelnen Braunschweiger Weichbilden individuelle Rechte an sich zu ziehen: Um 1200 wurde aus den gewählten Vertrauensleuten der Bürgerschaft in der Altstadt eine Art genossenschaftlicher Ausschuss, dem bald danach der Hagen und dann die Neustadt folgten. 1227 erhielten die Altstadt (*antiqua civitas*), kurz darauf der Hagen ihre jeweiligen Rechte bestätigt. 1231 werden in der Altstadt *consules* genannt,[82] noch vor 1253 hatten diese dann ihr eigenes Rathaus, das Rathaus der Neustadt wird 1294 erstmals erwähnt und wurde später zeitweise zum Sitz eines gesamtstädtischen Rates.[83]

Frank Rexroth hat in einer Untersuchung zum Braunschweiger Femegericht auf das Problem hingewiesen, dass es überdies ganz allgemein während des Stadtbildungsprozesses im 13. Jahrhundert konträr zur Homogenisierung in Schwureinungen zu sozialer Differenzierung durch Gruppenbildung kam.[84] So bildeten sich auch in Braunschweig eine Vielzahl von Gilden, Kalanden, Bruderschaften, Nachbarschaften, die – teils in Hinwendung zu je eigenen Heiligen – sich ihre Differenz zueinander auch performativ versicherten und symbolisch kommunizierten, wie es beispielsweise an der wohl seit 1386 in Geltung stehenden Braunschweiger Prozessionsordnung ablesbar ist:[85] In einer ausgefeilten Hierarchie werden im „Ordinarius"

[81] Hartmut Rötting, Die Anfänge der Stadt Braunschweig, in: Horst-Rüdiger Jarck/Gerhard Schildt (Hgg.), Die Braunschweigische Landesgeschichte. Jahrtausendrückblick einer Region, Braunschweig 2000, 301.

[82] Hänselmann (Hg.), UBBs (wie Anm. 24), Bd. 1 (1873), 7f. Nr. 3.

[83] Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 301f. und 306.

[84] Frank Rexroth, Die Stadt Braunschweig und ihr Femegericht im 14. Jahrhundert, in: Klaus Schreiner/Gabriela Signori (Hgg.), Texte, Bilder, Rituale. Wirklichkeitsbezug und Wirklichkeitskonstruktion politisch-rechtlicher Kommunikationsmedien in Stadt- und Adelsgesellschaften des späten Mittelalters, Berlin 2000, 87–109.

[85] Vgl. zu den Braunschweiger Prozessionen Franz-Josef Arlinghaus, The Myth of Urban City: Religion and Social Performance in Late Medieval Braunschweig, in: Caroline Goodson/Anne E. Lester/Carol Symes (Hgg.), Cities, Texts and Social Networks, 400–1500. Experiences and Perception of Medieval Urban Space, Farnham 2010, 215–232, hier 228, der ihre Funktion darin sieht, die Autonomie der Gruppen aufzuweisen und ihre Kohäsion untereinander zu stärken. Er unterstreicht die integrierende Bedeutung religiöser Rituale im Vergleich zu nicht-religiösen, die eher die Partikularkräfte hervortreten ließen; ebd. 232.

aus dem Jahr 1408 allein 20 Gilden aufgeführt, wobei für diese wie für die Räte als Marscheinheit das Weichbild galt.[86] „Den Braunschweiger Eliten stand kein klares Ziel einer unter der Herrschaft eines Rates stehenden Stadt vor Augen, sie wurden in ihrem Handeln vielmehr von konkurrierenden Loyalitäten geleitet. Zu Beginn dieses Prozesses, in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, ist Braunschweig eigentlich gar keine Stadt, sondern ein Konglomerat von fünf Weichbilden"[87], so Rexroth.

Im Jahre 1231 geben die *consules* der Altstadt ihre Zustimmung zur Bildung der Goldschmiedegilde, der ältesten Korporation dieser Art in der Stadt. Sie führen dabei erstmals ein eigenes Siegel. Es zeigt eine Stadtmauer mit Tor und Türmen und im Zentrum den Braunschweiger Burglöwen. Die umlaufende Schrift gibt vor, das „Siegel der Bürger in Braunschweig" zu sein.[88] Diese Gemeinsinnsbehauptung war eine Anmaßung der Altstadt, des mit Abstand politisch und ökonomisch gewichtigsten Stadtteils. Als sich im Jahre 1269 die Weichbildräte von Altstadt, Hagen und Neustadt zum „Gemeinen Rat" vereinigten,[89] um mit gemeinsamer Kasse gesamthaft über Belange der Stadt zu entscheiden – ein wichtiger Schritt in der Gemeinsinnsstiftung – wird die Gewichtung unter den Weichbilden deutlich: Zehn Räte darf die Altstadt stellen, sechs der Hagen, vier die Neustadt. Von der Altenwiek oder dem Sack, die weniger bedeutend und in strikter Abhängigkeit vom Herzog waren, ist hier gar nicht die Rede, sie treten erst nach 1300 hinzu. Allmählich und durch Verpfändung des Stadtherrn gelangten diese Teilstädte sogar an die ‚vorderen' Weichbilde.[90]

Im Jahre 1293/94 kommt es zum ersten Mal zu größeren Unruhen in Braunschweig, wobei die beiden ältesten Söhne des verstorbenen Herzogs, Heinrich der Wunderliche und Albrecht der Feiste, jeweils anstreben, über verschiedene innerstädtische Parteiungen die alleinige Stadtherrschaft zu erlangen.[91] In unserem Zusammenhang ist interessant, dass der Auftakt zu der sogenannten Gildemeister-Schicht am Tag des Auctorfestes (Freitag vor Johannis) stattfand, das traditionell vom Patriziat, insbesondere dem Altstadtrat ausgerichtet wurde. Die aufständischen Gildemeister aus dem Hagen, die für eine politische Repräsentation kämpften, versuchten zunächst die von der patrizischen Führung bestimmten städtischen Rituale zu okkupieren, indem sie in Ratsgewässern fischten und die Prozession wie auch das sogenannte Ratsgelage am Auctortag imitierten.[92] Damit instrumentalisierten sie den

---

[86] Hänselmann (Hg.), UBBs (wie Anm. 24), Bd. 1 (1873), 145–213 Nr. 63, hier 177, in Bezug auf die Fronleichnamsprozession.

[87] Rexroth, Die Stadt (wie Anm. 84), 90. Vgl. Schneidmüller, Stadtherr (wie Anm. 53), 139.

[88] + SIGILLVM · BVRGENSIVM · IN · BRVNESVVIC. Großes Stadtsiegel von Braunschweig (1231–1326). Urkundentext: *advocatus, consules et burgenses in Bruneswich omnibus.* Hänselmann (Hg.), UBBs (wie Anm. 24), Bd. 1 (1873), 7f. Nr. 3, hier 8.

[89] Urkundentext: *Bruneswicensis civitatis consules universi omnibus* [...] *in una domo conveniamus* [...] *super causis civitatis universi* [...] *nostre civitatis sigillo fecimus communiri.* Hänselmann (Hg.), UBBs (wie Anm. 24), Bd. 1 (1873), 15 Nr. 8.

[90] Der Sack erscheint erst um 1290 als Weichbild (*oppidum*); Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 704f.

[91] Vgl. Ehbrecht, Stadtkonflikte (wie Anm. 21), 20.

[92] Vgl. Ehbrecht, Die Stadt (wie Anm. 29), 230. Vgl. zu „Ehrenmahlzeiten" Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 340: „Zu solchem Essen waren einst 180 Personen eingeladen. Der bedeutenden Kosten willen schaffte man dies 1397 ab."

Stadtheiligen für ihre Sache und erhoben zugleich einen gemeinsinnigen Geltungsanspruch. Der Himmel im Mittelalter war zwar voller Heiliger und es ist durchaus vorgekommen, dass soziale Faktionen ihren je eigenen Patron gegeneinander in Stellung brachten, doch war es schwer, gegen einen lange etablierten, von der Mehrzahl akzeptierten und oft bewährten Stadtheiligen eine Alternative aufzubauen. Einfacher war es, ihn für sich zu okkupieren. Die performativen Übernahmen waren in Braunschweig der Beginn weiterer Anmaßungen und dann auch Exzesse. Die Gildemeister tagten in einem eigenen Lokal, führten ein eigenes Siegel, beschäftigten einen eigenen Schreiber, sprachen Recht, ernannten Bauermeister: agierten mithin als Gilderat. Am Ende gab es dann bei einem Auflauf zehn Tote und an die hundert Verletzte. Neun Gildemeister endeten am Galgen (einen Alten köpfte man gnadenhalber) – und alles blieb beim Alten.[93]

1298 stiftete die *universitas consulum in Bruneswich omnibus*, also der Gemeine Rat im Nachgang zu dieser Schicht dem *propitius defensor nostre civitatis* Auctor eine Ewigmesse in St. Blasius.[94] Dem Heiligen wurde damit dafür gedankt, dass er sich von den Aufständischen nicht hatte korrumpieren lassen, sondern der konservativen politischen Führungselite treu geblieben war. Der Gemeine Rat war aus den Auseinandersetzung mit den Partikularkräften gefestigt hervorgegangen und manifestierte dies nun kultisch und repräsentativ auch und gerade gegen den Herzog, der die Dekompositionsversuche unterstützt hatte, indem er den Stadtkult in der wichtigsten stadtherrlichen Kirche etablierte und so die Emanzipation weiter vorantrieb.[95]

Gerade zu jener Zeit mehren sich auch die Zeichen für eine Gesamtrepräsentation: Im Jahre 1320 legte man die erste Bürgerrolle an, 1325 kommt es zur *universitas consulum*, zu einem Gremium, das sich nun aus Repräsentanten aller fünf Weichbilde zusammensetzte.[96] Rexroth zeigt, wie dieser Vorgang in jener Zeit durch eine alle paar Jahre wiederkehrende merkwürdige Femegerichtspraxis vorbereitet und kommuniziert wurde, wobei die ganze Stadt in einem Zug vor die Mauern teilnahm. Der Stadtpatron spielte dabei allerdings keine Rolle: „Das Femegericht gab der städtischen Obrigkeit die Gelegenheit, ein Ritual zu inszenieren, das soziales Wissen über den Konnex von Teil und Ganzem sowie von Ratsherrschaft und Gerechtigkeit zu verbreiten erlaubte."[97]

Ein halbes Jahrhundert nach dieser organisatorischen Zusammenfassung geriet die Gemeinschaft aber wieder in eine schwere Krise und drohte an sozialen Spannungen zu zerbrechen. Diese fanden ihre anfängliche Plattform wiederum auf Weichbildebene, als erneut die Gilden im zweitrangigen Hagen gegen die Geschlechter der privilegierten Altstadt aufbegehrten. Während dieser „Große Schicht" genannten Auseinandersetzungen von 1374/80 gelang es unterrepräsentierten Bevöl-

[93] Vgl. Ehbrecht, Die Stadt (wie Anm. 29), 116–119 und 220.

[94] 1298 Dez. 28. Hänselmann (Hg.), UBBs (wie Anm. 24), Bd. 2 (1900), 213f. Nr. 437. Es war die Antwort auf eine Stiftung für den Hl. Matthäus ebendort, die der Herzog zum Dank für einen Sieg gegen die Stadt getätigt hatte. Ehbrecht, Die Stadt (wie Anm. 29), 228. Ein Altar für Auctor wurde allerdings erst 1334 gestiftet. Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 387.

[95] Vgl. Ehbrecht, Die Stadt (wie Anm. 29), 228.

[96] Märtl, Braunschweig (wie Anm. 19), 366. Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 135.

[97] Rexroth, Die Stadt (wie Anm. 84), 106.

kerungsgruppen den patrizisch geprägten Gemeinen Rat zu stürzen und ein Regiment der Gilden zu etablieren. Während der anfänglichen Unruhen wurden 8 Ratsherren umgebracht bzw. hingerichtet. Es kam zum Exodus der Geschlechter und zum Ausschluss der Stadt aus der Hanse.[98] Dies führte zu gravierenden ökonomischen Schwierigkeiten und nach einigen Jahren zur Restitution des Alten Rats. Der Alte Rat erkannte allerdings diesmal die sozialen Gegebenheiten an und nahm wenig später die zuvor nicht ratsfähigen Handwerkergilden[99] ins Regiment mit auf. Nachdem die Gilden nicht auf Weichbildebene, sondern zumeist übergreifend organisiert waren, wurde damit gleichzeitig ein Element gesamtstädtischer Repräsentation in die Verfassung eingebaut und damit der Zusammenhalt der Kommune gestärkt.

Das Symbol der wiedergewonnenen Eintracht und der nähergerückten Gesamtheit aber wurde eine Ratskapelle für den Heiligen Auctor: Zur Sühne für die während der Unruhen begangenen Verbrechen errichtete man nämlich dem Patron direkt am Altstädter Rathaus an der Breiten Straße zum Altstadtmarkt hin ein Gotteshaus.[100] Zur Memoria für die acht ermordeten Ratsherren wurden hier Totenschilde mit ihren Wappen aufgehängt und Seelmessen gelesen.[101] Die Vikare hatten zudem täglich eine Fürbitte für die Eintracht der Bürger zu halten. Der Rat der Altstadt war für die Verwaltung der Kapelle zuständig, ihr Bürgermeister sollte fortan den Vorsitz in allen gesamtstädtischen Gremien haben.

Hier wird unmittelbar der transzendente Bezug in den Bemühungen um politische Stabilisierung sichtbar. Eine Verfassungsreform wurde offenbar nicht als ausreichend angesehen. Der Stadtpatron sollte an prominenter Stelle in direkter räumlicher Verbindung zum Repräsentationsgebäude des Magistrats Verehrung erfahren und dafür sorgen, dass die wiedergewonnene Eintracht nicht gleich wieder an der Rache der Opferangehörigen zerbrach. Die konkrete und permanente Verfügbarmachung des Unverfügbaren im unmittelbaren Bezug zu und in Regie einer gesamtstädtischen Repräsentation wurde nun offenbar nicht mehr als eine Hervorhebung des Altstädter Weichbildes, sondern als Gemeinsinnsstiftung für die Gesamtstadt angesehen. Die zahlreichen weiteren Altäre und Kapellen, die ihm während des 14. und 15. Jahrhunderts überall in der Stadt gestiftet wurden sind Beleg dafür, dass die Repräsentation des Stadtpatrons nicht auf die vom Magistrat kontrollierten Räume beschränkt

---

[98] Vgl. allgemein Matthias Puhle, Die Politik der Stadt Braunschweig innerhalb des Sächsischen Städtebundes und der Hanse im späten Mittelalter, Braunschweig 1985; Rhiman A. Rotz, The Uprising of 1374: Source of Brunswik's Institutions?, in: Braunschweiger Jahrbuch 54 (1973), 61–73.

[99] Vgl. Norman-Mathias Pingel, Art. Gilden, in: Stadtlexikon (wie Anm. 33), Bd. 1, 89; Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 299.

[100] „Der Heilige wurde damit zur dauernden Mahnung für die politische Moral des Rates. Allerdings hat St. Autor auch danach nicht die beherrschende Gewalt über die Bürgerschaft gewonnen wie die Stadtheiligen italienischer Kommunen. Das Verhältnis blieb ein gequältes." Hans Patze, Bürgertum und Frömmigkeit im mittelalterlichen Braunschweig, in: Ders., Ausgwählte Aufsätze, hg. von Peter Johanek/Ernst Schubert/Matthias Werner, Stuttgart 2002 (zuerst 1977), 563–586, hier 583f. Vgl. Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 544f.

[101] Vgl. Bünz, Klerus (wie Anm. 10), 369; Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 167f.

[102] Naß, Die Anfänge (wie Anm. 30), 50. Kapellen wurden ihm auf dem Martinifriedhof 1312, in St. Aegidien spätestens 1350 geweiht; Altäre in St. Blasius 1317, in den Pfarrkirchen St. Magnus 1409, St. Martin 1413, St. Katharina 1441 und St. Ulrich 1451 (und nochmal 1505) sowie in den Spitälern Heiliger Geist 1328 und St. Jodoci 1351/1358; Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 386, 449, 547 und

blieb, sondern den gesamten Braunschweiger Sakralraum prägte.[102] Im Jahre 1459 wurde den Besuchern des hl. Aegidius am Auctortag oder aber den Teilnehmern der Auctorprozession 40 Tage Ablass von Bischof Ernst I. von Hildesheim gewährt.[103] Gleichwohl sind testamentarische Legate an Auctor nicht besonders häufig zu beobachten[104] und auch bei der Namengebung hielten sich die Braunschweiger zurück: „Auctor" hießen Jungen erst seit den 20er Jahren des 16. Jahrhunderts.[105] Ganz offensichtlich war der Auctorkult vornehmlich öffentlichen Initiativen zu verdanken, während die Menschen sich sonst eher anderen Heiligen zuwandten.[106]

Schon nach der überstandenen Pest hatte der Gemeine Rat im Jahre 1350 beschlossen, am Auctortag, dem 20. August, jährlich mit den Gilden mit zunächst vier, später dann fünf schweren Wachskerzen zu je 100 Pfund (eine von jedem Weichbild auf Kosten des Rates) eine Prozession durchzuführen.[107] Das hohe Fest ging mit Gottesdiensten in allen Pfarrkirchen der Stadt einher. Interessanterweise kehrte man bei dieser Prozession die übliche Rangfolge in der Abfolge des Zuges um, das heiß der Kerzenträger aus dem Sack ging voran und es folgten die aus der Altenwiek, der Neustadt, des Hagens und erst zuletzt kam der der Altstadt. Die Abfolge wird als Widerspiegelung des Alters der Weichbildrechtsverleihung gedeutet.[108]

Auch in der großen Auctorprozession, die mit einer genau festgelegten Gruppenfolge die strukturelle, soziale und politische Ordnung der Stadt beschrieb, sollte der Patron als regelmäßiges Band gegen die zentrifugalen Kräfte der Teilgewalten fungieren. Ab dem Jahre 1354 fand diese nämlich nicht mehr nur in Notsituationen statt, sondern nach dem Muster der von anderswo bekannten Fronleichnamsprozession[109] alljährlich an Freitag vor Johannis (24. Juni).[110] Die Reliquien des Patrons übernahmen dabei die Position des Allerheiligsten. Die Auctorprozession führte Klerus und Volk in einer rituellen Schwellenüberschreitung vor Kirche und Mauer, das heißt

---

596. Vgl. Ehbrecht, Die Stadt (wie Anm. 29), 229. 1311 Mai 19: Meßstiftung Paulskapelle bei St. Martini; Hänselmann (Hg.), UBBs (wie Anm. 24), Bd. 2 (1900), 367f. Nr. 674: Auctor unter Heiligen. Vgl. ebd. 369f. Nr. 675, 381f. Nr. 692, 383f. Nr. 696, 384f. Nr. 697 und 484ff. Nr. 849.

[103] 1459 Aug. 7. Römer-Johannsen, 800 Jahre, (wie Anm. 41), 31 Nr. 85. Vgl. Hänselmann, Einleitung zu Ders. (Hg.), Abt Berthold Meiers Legenden (wie Anm. 23), 36f.

[104] Vgl. Dietrich Mack, Testamente der Stadt Braunschweig 1314–1432, 5 Bde. Göttingen 1988–95.

[105] Vgl. Hänselmann, Einleitung zu Ders. (Hg.), Abt Berthold Meiers Legenden (wie Anm. 23), 48f.

[106] Vgl. Anm. 100.

[107] Mack (Hg.), UBBs (wie Anm. 24), Bd. 4 (1912), 346 Nr. 353: *heft de ghemeyne rad over al de stad des over eyn ghedraghen.*

[108] Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 71, 144, 335f. und 378.

[109] Diese wurde in Braunschweig erst 1391 eingeführt. Vgl. allgemein Miri Rubin, Symbolwert und Bedeutung von Fronleichnamsprozessionen, in: Klaus Schreiner (Hg.), Laienfrömmigkeit im Mittelalter, München 1992, 309–318.

[110] Vgl. Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 378f. Ordinarius in: Hänselmann (Hg.), UBBs (wie Anm. 24), Bd. 1 (1873), 178 Nr. 123: *Wanne me myt sunte Auctoris sarke umme de stad geyt.* Vgl. Kämmereiregister der Altstadt zu 1354: *Item 5,5 talentum et 4 solidos ad cenam, cum portaretur sanctus Auctor.* (...) *Item 8 solidos pro cera et labore ad cereos sancti Auctoris.* Dolle (Hg.), UBBs (wie Anm. 24), Bd. 5 (1994), 173f. Nr. 128; zu 1355: *Item 5 libras et 4 solidos ad cenam, dum portaretur sanctus Auctor* (...). *Item 5 solidos fratribus minoribus ad processionem in die Auctoris*; ebd. Nr. 166 S. 232.

vor die sakralen und profanen Schutzräume der Menschen, und dann um die ganze Stadt herum, damit, wie es in der Prozessionsordnung heißt, „der heilige Herr Sankt Auctor bei Gott Gnade und Schutz erwirke für die Stadt Braunschweig in allen ihren Nöten".[111] An denjenigen Stadttoren, die zu den vier Himmelsrichtungen gingen, hielt man inne und machte Station. Hier sollten Mönche von St. Aegidius aus den vier Evangelien lesen.[112] Es war, als wollte man mit diesem den ganzen Kosmos ansprechenden Ritual die vieltorige „Himmelsstadt Jerusalem"[113] des Weltenherrschers heraufbeschwören und wie in einem magisch-religiösem Flurumgang einen reinigenden und unheilabwehrenden Ring um die ganze Gemeinde legen. Gleichzeitig machte das Abschreiten allen Beteiligten, die über eine Strecke von mehreren Kilometern körperlich miteinander kommunizierten, die Dimension der Stadt erfahrbar und schloss die Bewohner aller Weichbilde und Immunitäten performativ zusammen. Durch den gemeinsamen Gang erzählten die Teilnehmer sich und den Zuschauern alle Jahre erneut eine Geschichte von gemeinsam überstandenen Gefahren, von Eintracht und Einheit, die sich Dank des in ihrer Mitte mitgeführten Patrons für diesen Moment tatsächlich realisierte.

Während es im Ordinarius von 1408 noch geheißen hatte, dass die Ratsherren aus der Altstadt den Sarg tragen dürften, änderte man 50 Jahre später die Prozessionsordnung. Den inzwischen auf Kosten des Gemeinen Rats kostbar aus Silber und Gold angefertigten Auctorschrein[114] sollten nun zwölf Räte aus allen Weichbilden tragen. Es gab aber weiterhin eine klare Rangfolge unter ihnen: vier Träger sollten aus der Altstadt kommen, je drei aus dem Hagen und der Neustadt und immerhin je einer aus der Altenwiek und dem Sack. Die Symbolik war unverkennbar: In einem nicht unbeschwerlichen Marsch um die große Stadt mit dem Patron in seinem neuen Schrein auf den Schultern sollte für alle sichtbar von den Verantwortungsträgern Gemeinsinn exerziert werden. Nur wenn alle zugleich anhoben und keiner ausscherte war die Aufgabe zu bewältigen, Eigensinn kam nicht in Frage. Woher war die Änderung im Ritual der Auctorprozession gekommen? Woher die neue Eintracht? Was war inzwischen geschehen?

Diesmal waren es die nicht-zünftischen Handwerke in den fünf Gemeinden, die sich gegenüber den ja inzwischen im Rat vertretenen Gilden unterrepräsentiert gesehen hatten. Hinzu kamen Unzufriedenheit über eine Steuererhöhung und der Vorwurf der Vetternwirtschaft an die Adresse der Räte. Während im Jahre 1445 ausgebrochener Unruhen hatten die Herren des Gemeinen Rats sogar in St. Cyriakus und St. Aegidius Asyl suchen müssen. In Erinnerung daran, dass ihre Vorgänger einst bei der „Großen Schicht" einer Lynchjustiz zum Opfer gefallen waren, gelobten sie

---

[111] *Up dat de hillighe here sunte Auctor by godde vort vorwarve gnade unde bescherminghe der stad Brunswik in allen oren noeden.* Ordinarius ed. Hänselmann in: UBBs (wie Anm. 24), Bd. 1 (1873), 178 Nr. 123. Vgl. Felbecker, Die Prozession (wie Anm. 67), 219f.

[112] Vgl. Felbecker, Die Prozession (wie Anm. 67), 233f.

[113] Vgl. Wilfried Ehbrecht, Überall ist Jerusalem, in: Helmut Bräuer/Elke Schlenkrich (Hgg.), Die Stadt als Kommunikationsraum. Beiträge zur Stadtgeschichte vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. Festschrift für Karl Czok, Leipzig 2001, 197–261.

[114] Der Schrein war bereits im Gefolge des „Pfaffenkrieges" (1413–20) vom Rat restauriert worden. Märtl, Braunschweig (wie Anm. 19), 391. Vgl. Hänselmann, Einleitung zu Ders. (Hg.), Abt Berthold Meiers Legenden (wie Anm. 23), 30.

dem Heiligen Auctor für ihre Rettung einen neuen Schrein. Tatsächlich konnten die Räte sich retten und zwei Dutzend Unruhestifter der Stadt verweisen. Gleichwohl kam es aber zu Verfassungsänderungen, die die Voraussetzung für das neue Ritual waren. Die neue Ordnung, die nun eine breitere Repräsentation mit 28 Gildemeistern und 28 von den Nachbarschaften bestimmten Bürgerhauptleuten vorsah, wurde im sogenannten Großen Brief des Jahres 1445 schriftlich niedergelegt, den nicht weniger als 15 Siegel bekräftigen. Diejenigen von 13 Gilden sind eingerahmt links vom Großen Siegel des Gemeinen Rats und rechts vom Siegel der Meinheit. „Meinheit" bedeutete damals soviel wie die nicht in Gilden organisierte Bürgerschaft der fünf Gemeinden. Die fünf Gemeinden verstanden sich jetzt offenbar zunehmend als eine Gemeinde, denn sie führten ein gemeinsames Siegel.[115] Im Text der Urkunde wird der neue Gemeinsinn eindringlich beschworen, ohne allerdings den Patron der Stadt extra anzusprechen:[116] „Wir, der Rat der Stadt zu Braunschweig in allen fünf Weichbilden, und wir Meister und Gildebrüder der Gemeinde von allen diesen vorgenannten Gilden, und wir Hauptleute der Meinheit und die ganze Meinheit in allen fünf Weichbilden haben uns durch Eintracht und Friede nach Willen der Samtheit einträchtig darauf gänzlich geeinigt, einer bei dem anderen zu bleiben und einander mit aller unserer Macht zu helfen, zu widerstehen dem und allen denjenigen, die der Stadt, dem Rat, den Gilden und der ganzen Meinheit zu Braunschweig schaden trachten wollen."

Ein Transzendenzbezug auf den Stadtheiligen wird allerdings markant im Siegel der Meinheit gegeben, die hier überhaupt erstmals korporativ fassbar wird.[117] Wieder reicht zur Stabilisierung der neuen Verhältnisse offenbar eine normativ-textliche Fixierung nicht aus. Zur symbolischen Bekräftigung und transzendenten Überhöhung tritt Sankt Auctor hinzu mit Stab und Stadtmodell in den Händen[118] sowie dem Wappenschild der Stadt zu seinen Füßen: Der neu gewonnene Gemeinsinn wird also doch unter Bezugnahme auf den Heiligen beschworen, indem man sich ihn in seinem Bild verfügbar macht.[119] Trotz des demonstrativ heraufbeschworenen Gemeinsinns vergaß man im Großen Brief aber nicht, daran zu erinnern, dass die Altenwiek und

---

[115] Römer-Johannsen, St. Aegidien (wie Anm. 41), 92.

[116] 1445 Jul. 12 (Margaretentag). *We de rad der stad to Brunswigk in allen viff wicbelden, unde we mestere* [...] *unde de gemeynen gildebrodere van alle dussen vorscreven gilden, unde we hovetlude der menheit unde gantze menheit in allen viff wicbelden hebbet uns eyndrechtliken des gans voreynet dorch eyndracht unde vrede samitheit willen, unser eyn bij dem anderen to blivende und to helpende myt alle unser macht, wedder to stande deme unde alle den, dat der stad, dem rade, den gilden unde der gantzen menheit to Brunswigk to schaden komen mochte*; UBBs (wie Anm. 24), Bd. 1 (1873), 226–229 Nr. 88: 227. Vgl. Manfred R. W. Garzmann, Ausgewählte Urkunden, in: Spies/Puhle (Hgg.), Brunswiek 1031 – Braunschweig 1981 (wie Anm. 19), 580f.; J[osef] D[olle], in: Meckseper (Hg.), Stadt im Wandel (wie Anm. 32), Bd. 2, 1076f. Nr. 943; Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 221f.

[117] Der Begriff *de meynheyt* ist allerdings bereits 1296 belegt. Vgl. Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 272.

[118] „Modell der Stadt." so Hänselmann, Einleitung zu Ders. (Hg.), Abt Berthold Meiers Legenden (wie Anm. 23), 48. Dagegen „Modell der Aegidienkirche" bei Römer-Johannsen, St. Aegidien (wie Anm. 41), 91. Vgl. Anm. 73.

[119] Allerdings wurde das Siegel nur wenige Male vor dem Sturz der alten Stadtverfassung in einer weiteren Schicht in den 80er Jahren benutzt. Vgl. Hänselmann, Einleitung zu Ders. (Hg.), Abt Berthold Meiers Legenden (wie Anm. 23), 48f.



Abb. 7 – *S(iegel) der meynheyt to brunswik* (ab 1445) Ø 5,5 cm; Städtisches Museum Braunschweig.

der Sack noch den drei ‚vorderen' Weichbilden verpfändet waren. Die historisch gewachsenen, strukturellen, politischen und ökonomischen Beharrungskräfte der Teile blieben dem Gesamten gegenüber virulent. Dass die Teilstädte weiterhin feste Größen in der Stadt blieben, wird auch durch die Tatsache unterstrichen, dass die Stadtkasse von fünf Schlössern gesichert blieb, deren fünf Schlüssel die jeweiligen Weichbildbürgermeister verwahrten, die es nach wie vor gab.[120] Aber auch hier war gemeinsinniges Handeln erforderlich: Bevor nicht alle Verantwortlichen zusammenkamen, konnte für die Stadt kein Geld ausgegeben werden.

Aus Anlass der Umbettung des Heiligen in den neuen und auf Stadtkosten gefertigten Schrein[121] war es von einem Schaugerüst aus auch zu einer großen öffentlichen Reliquienostensio[122] gekommen, wie man sie beispielsweise von der weit ausstrahlenden „Heiltumsweisung" in Nürnberg her kannte: Fortan war dieser Tag das dritte Auctorfest im Jahreszyklus.[123] Man wählte dafür den 4. Fastensonntag „Laetare Jerusalem", mit dem man geschickt auf die Heilige Stadt verweisen konnte,[124] die auch andernorts für die Selbstüberhöhung der Kommune instrumentalisiert wurde, wie Alfred Haverkamp gezeigt hat.[125] Mit diesem allerhöchsten Transzendenzbezug und der Bezeichnung *sacra civitas*, die man für Braunschweig zu dieser Zeit in einem Reimofficium findet,[126] eiferte man großen Vorbildern nach: wie Trier, Köln und Aachen, die sich bereits seit der Mitte des 12. Jahrhunderts *sancta Treveris*, *sancta Colonia* und *sacra et libera civitas* nannten.[127] Dass bei dieser Deutung nicht liturgiehistorische Überinterpretation am Werke ist, belegt zum einen

---

[120] Moderhack, Abriß (wie Anm. 19).

[121] Vgl. zur Umbettung Naß, Auctorkult (wie Anm. 30), 194f.

[122] Vgl. Hartmut Kühne, Ostensio reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiltumsweisungen im römisch-deutschen Regnum, Berlin usw. 2000.

[123] Vgl. Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 376–379.

[124] Vgl. Naß, Auctorkult (wie Anm. 30), 172 und 190.

[125] Alfred Haverkamp, „Heilige Städte" im hohen Mittelalter, in: František Graus (Hg.), Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme, Sigmaringen 1987, 119–156.

[126] Ehbrecht, Die Stadt (wie Anm. 29), 233.

[127] Haverkamp, „Heilige Städte" (wie Anm. 125), 123 und 145.

die Tatsache, dass man in Braunschweig, ganz offenbar nach dem Vorbild des Himmlischen Jerusalem geplant, zwölf Tore anlegte,[128] und zum anderen ein nicht erhaltener hölzerner, mit Silberblech beschlagener Radleuchter für St. Aegidius (die sogenannte Silberne Stadt Braunschweig), den der Gemeine Rat aus Dank für das glückliche Ende der im Jahre 1493/94 gegen den Herzog geführten „Großen Stadtfehde" anfertigen ließ.[129] Aus Beschreibungen weiß man, dass der Leuchter eine umlaufende Stadtmauer mit Türmen aufwies, womit das Himmlische Jerusalem und zugleich das mittelalterliche Braunschweig evoziert werden konnte, denn über dem Leuchter schwebte kein Anderer als der Heilige Auctor – ganz ähnlich wohl wie es auf der Miniatur von 1457 zu sehen ist (vgl. Abb. 3).

Durch ein anderes Mittel suchte der Gemeine Rat, der seit Ende des 13. Jahrhunderts Mitsprache an der herzoglichen Münzschmiede und seit Mitte des 14. Jahrhunderts das Münzrecht innehatte, das Bild seines Stadtpatrons auch über die Stadtgrenzen hinaus zu tragen, wie man es vom Florentiner Gulden mit Johannes dem Täufer, dem Magdeburger Moritzpfennig oder dem Augsburger Ulrichsdenar her kannte.[130] Nachdem man bisher immer nur Pfennige ausgegeben hatte, ließ man im Jahre 1499 drei verschiedene Großmünzen schlagen, die allerdings schon im zweiten Jahr nach ihrer Einführung wieder eingezogen wurden – bei einem so profanen Vorhaben wie einer Münzreform wollte der Heilige offenbar nicht Pate stehen. Die größeren Münzen zu zwölf und zu sechs Pfennigen hatten auf der Vorderseite den steigenden Braunschweiger Löwen nach links, auf der Rückseite mit Namenumschrift aber den Heiligen Auctor mit Bischofsstab in der Linken und dem Stadtmodell in der Rechten.[131] Ich könnte noch weitere Beispiele für bildliche Repräsentationen des Heiligen nennen: wie etwa ein steinernes Standbild in einer Nische über einer Außentür des Klosterhofs von St. Aegidius von 1336,[132] ein Glasfenster in der Dominikanerkirche im Hagen[133] oder eine farbig gefasste Statuette über einer Sitznische in der Annenkapelle der Altstädter Pfarrkirche St. Martin[134] oder seine Figur an Bürgerhäusern[135] – doch ich breche hier ab.

---

[128] Südmühlen- oder Bruchtor, Michaelistor, Hohetor, Petritor, Neustadttor, Wendentor, Fallersleber Tor, Steintor, Friesentor, Magnitor, Aegidientor, Wassertor. Es ist eine Parallele zu der ebenfalls unter Otto erfolgten zwölftorigen Ummauerung Kölns; Hucker, Kaiser Otto IV. (wie Anm. 74), 68f.

[129] Der Holzkern war 1709 noch vorhanden; Römer-Johannsen, St. Aegidien (wie Anm. 41), 12; Dürre, Geschichte (wie Anm. 40), 505.

[130] Becker, Defensor (wie Anm. 13), 58.

[131] Dagegen „Kirchenmodell" bei C. R., in: Meckseper (Hg.), Stadt im Wandel (wie Anm. 32), Bd. 2, 1077f. Nr. 945. Vgl. Bert Bilzer, Die Autorgroschen der Stadt Braunschweig 1499 und 1500, in: Römer-Johannsen, St. Aegidien (wie Anm. 41), 107–109. Vgl. Anm. 73.

[132] Kreuz in der Rechten, Bischofstab in der Linken, Inschrift: *S(anctus) Auctor patr(onus) n(oster) / anno d(omi)ni / M CCC / XXXVI*; Boockmann, Inschriften (wie Anm. 32), 52 Nr. 31.

[133] Naß, Die Anfänge (wie Anm. 30), 57.

[134] Vgl. Norbert Koch, Art. St. Martini, in: Stadtlexikon (wie Anm. 33), Bd. 1, 153f.

[135] Spätgotische Auctordarstellungen an Knaggen: Auguststr. 33 (um 1517, zerstört 1944), Steinstr. 3 (um 1512, zerstört 1944); Römer-Johannsen, 800 Jahre (wie Anm. 41), 31 Nr. 86f. – Südklint 17, Plastische Figuren an Doppelhaus, das 1469 zusammengefügt wurde: Auctor, Christophorus, Maria, Jacobus d. Ä., Jüngling mit Paßglas; Boockmann, Inschriften (wie Anm. 32), 126 Nr. 168; Steinstr. 3, Treppenfries eines Hauses 1512: Auctor, Laurentius, nicht identifizierter Bischof, der den heiligen drei Königen in Anbetung vor Maria mit dem Kind gegenübergestellt ist, Haus 1944 zerstört; ebd. 216 Nr. 350.



Abb. 8 – „Großer Auctorgroschen" 1499/1500. Avers: *MONETA NOVA · BRVNSWICENSIS* · Revers: · SANCTVS · AVCTOR · 1499 ·

Man könnte nach all dem leicht den Eindruck gewinnen, die Stadt an der Oker sei am Ende des Mittelalters nach Überstehen von zahlreichen inneren und äußeren Konflikten eine verschworene Gemeinschaft im Zeichen ihres Stadtpatrons geworden. Doch vielleicht sind die symbolischen Überhöhungen und die fortwährenden Beschwörungen und rituellen Selbstvergewisserungen der Einheit des Gemeinwesens unter Bezugnahme auf das durch Bilder, Symbole und Rituale des Stadtpatrons verfügbar zu machende Unverfügbare gerade ein Beleg dafür, dass die Gemeinsinnsgenerierung auch gegen Ende des Mittelalters noch nicht abgeschlossen war: Innerstädtische Unruhen gab es auch weiterhin, bis Anfang des 17. Jahrhunderts – seit Einführung der Reformation allerdings ohne Bezugnahme auf den Heiligen Auctor.[136] Johannes Bugenhagen, der im Jahre 1528 die Reformation in Braunschweig einführte, empfahl in seiner Kirchenordnung dem Rat, die durch ein Gelübde versprochenen Aufwendungen am Auctortag hinfort der Armenkasse zugutekommen zu lassen.[137] Mit der Reformation war Auctor in Braunschweig aber nicht vergessen: Seit dem Jahre 2010 begeht die Stadt zusammen mit den beiden Konfessionen sogar wieder den Auctortag, um „jährlich wechselnde aktuelle Themen zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft" zu beleuchten.[138]

Der frühere Braunschweiger Lehrer Tilman Rasche von Zierenberg, der sich als Humanist Telomonius Ornatomontanus nannte, jedenfalls dekonstruierte in seiner ausführlichen Beschreibung Braunschweigs aus dem Jahre 1494[139] das Idealbild einer

---

[136] 1512/14: „Aufruhr der Armut"; 1601/04: „Brabantische Revolution". Ende der Patrizischen Vorherrschaft erfolgt erst in der „Dohausenschen Revolution" von 1613/15. Bern Jericho, Art. Schichten, in: Stadtlexikon (wie Anm. 33), Bd. 1, 201.

[137] *Van deme feste Autoris, deme disse stat eyn lofte gedaen hadde, eyn licht mit groeter pompe des Raedes unde offere to sunte Ylien to bringen, darumme dat he disse stat beschermet hedde unde den namen unde loeven darvan gekreegen, dat disse stat in syner beschermynge sye, is it christlik also vorordenet und angenamen, dat eyn Erbaer Raet alle jaer so veele geldes wil geeven in de caste der armen luede, alse de unchristlike pracht gekostet heft.* Ludwig Hänselmann (Hg.), Bugenhagens Kirchenordnung für die Stadt Braunschweig nach dem niederdeutschen Drucke von 1528, mit historischer Einleitung, den Lesarten der hochdeutschen Bearbeitungen und einem Glossar, Wolfenbüttel 1885, 135. Vgl. Diestelmann, Kirche (wie Anm. 30), 37; Hänselmann, Einleitung zu Ders. (Hg.), Abt Berthold Meiers Legenden (wie Anm. 23), 44f.

[138] www.braunschweig.de/kultur_tourismus/veranstaltungen/blickpunkt_ki/Auctortag_2010.html (17. August 2011).

[139] Die freilich streckenweise von der berühmten zweiten Beschreibung Basels von 1438 aus der Feder Enea Silvio Piccolominis abgeschrieben ist; Märtl, Braunschweig (wie Anm. 19), 403. Vgl. Berthe Widmer, Enea Silvios Lob der Stadt Basel und seine Vorlagen, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 58/59 (1959), 111–138.

homogenen Stadt durch einige knappe Bemerkungen, die uns ganz zum Schluss vom „Himmlischen Jerusalem" wieder zurück auf den nüchternen Boden Braunschweiger Realitäten bringen sollen. Rasche schreibt zwar: „Die Stadt steht unter dem Patronat des heiligen Auctor, dessen Reliquien jedes Jahr in einer feierlichen Prozession um die Stadt getragen werden." Aber auch: „Braunschweig hat fünf Marktplätze, fünf Rathäuser und ebenso viele Räte, welche *consulatus* genannt werden. Die Stadt ist aber in fünf Teile oder Gegenden geteilt und getrennt, nämlich: Altstadt, Neustadt, Hagen, Wiek und Sack, wobei der letztgenannte Teil genau in der Mitte liegt. Weil die Stadt quasi aus fünf selbständigen Stadtgemeinden besteht, wird sie von vielen mit Recht auch *pentapolis* genannt."[140]

Abstract

The town and its patron. Constitution and stability of social and political order in the European Middle Ages using the example of Brunswick

Considering the difficulties of defining what constitutes a city in pre-modern times, the meaning of a holy patron for peace making, identity formation and integration within a community will be examined. It is presumed that the community spirit necessary for the constitution and stability of social and political order was decisively generated by reference to the transcendental element of the sacred with images, symbols and rituals. This was particularly necessary in a city like Brunswick, which was a conglomerate of five largely independent municipal areas, the town lord's castle and different ecclesiastical and monastic immunities. The example of Brunswick is paradigmatic, however, because here—like in many other places in Europe—the forming of the city and the municipal emancipation went through a long and complicated process that was characterized by violent conflicts with the town lord and between the different social groups.

[140] *Quinque hic fora, quinque praetoria, et totidem magistratus, quos consulatus dicunt. Est autem haec civitas in quinque partes aut regiones, ut veterem, novum, indaginem, wicum et saccum, quae portio ultima recte medium tenet, divisa et segregata. Quamobrem neque praeter rationem a plerisque pentapolis, quasi ex quinque civitatibus integrata, vocatur*; in: Gottfried Wilhelm Leibniz, Scriptores rerum Brunsvicensium, Bd. 2 Hanover 1710, 88–103, hier 90. Vgl. bei Anm. 78.

„Das Volk will zum Besten gehalten sein"– Das Augustana-Jubiläum von 1830 im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach

von Johannes Hund

Mit der Hochzeit Herzog Ernst Augusts II. Constantin von Sachsen-Weimar-Eisenach mit Anna Amalia von Braunschweig-Wolfenbüttel am 16. März 1756 traten die ersten aufklärerischen Bewegungen in dem ernestinischen Herzogtum auf, das sich am vehementesten gegen den aufkommenden Pietismus gewandt und die alte lutherisch-orthodoxe Tradition bewahrt und verteidigt hatte. Anna Amalia war am Hofe ihres Vaters Karl I. von Braunschweig-Lüneburg durch den großen Aufklärungstheologen und Hauptvertreter der frühen Neologie, Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, erzogen worden.[1] Kaum in Sachsen-Weimar-Eisenach angekommen, übernahm sie nach dem frühen Tod ihres Ehemannes im Jahre 1758 die Regentschaft und behielt sie bis 1775, bis ihr achtzehnjähriger Sohn Carl August für volljährig erklärt wurde. Ihre Regierungszeit in dem kleinen Thüringer Territorium war gekennzeichnet durch erste Reformmaßnahmen in Justiz, Ordnungspolitik und Bildungswesen. Als regierende Fürstin war sie aufgeklärten Gedanken gegenüber aufgeschlossen, wenn ihre Befolgung sie als „zeitgemäß" denkend und handelnd auswies und damit zugleich ihr Ansehen in der adligen Welt förderten.[2]

Ihren Sohn Carl August ließ sie von dem aufklärerischen Diplomaten Johann Eustach von Schlitz, genannt Görtz, und dem Dichter Christoph Martin Wieland gemäßigt fortschrittlich erziehen.[3] Bei seiner Konfirmation, die den Abschluss seiner

---

[1] Vgl. hierzu Joachim Berger, Anna Amalia von Sachsen-Weimar-Eisenach (1739–1807). Denk- und Handlungsräume einer „aufgeklärten" Herzogin, Heidelberg 2003, 51–57. Vgl. auch Detlef Jena, Das Weimarer Quartett. Die Fürstinnen Anna Amalia, Louise, Maria Pawlowna, Sophie, Regensburg 2007, 11f; Rudolf Herrmann, Thüringische Kirchengeschichte. Bd. 2, Weimar 1947 (ND Waltrop 2000), 314. Zu Jerusalem vgl. Albrecht Beutel, Aufklärung in Deutschland, Göttingen 2006, 254ff.

[2] Berger, Anna Amalia (wie Anm. 1), 604, kommt nach einer langen Destruktion der klassischen Anna Amalia-Bilder zu folgender vorsichtigen und alte „Mythen" korrigierenden Einschätzung der „Aufgeklärtheit" Anna Amalias: „Wer Anna Amalia also als ‚aufgeklärte' Herzogin bezeichnen will, sollte ‚Aufgeklärtheit' höchstens mit Aufgeschlossenheit gegenüber zeitgenössischen ‚Trends' übersetzen, ansonsten drohte die Entleerung des Begriffs ‚Aufklärung'".

[3] Vgl. Hans Tümmler, Die Zeit Carl Augusts von Weimar 1775–1828. I. Die Ernestiner. 1. Sachsen – Weimar – Eisenach, in: Hans Patze/Walter Schlesinger (Hgg.), Geschichte Thüringens. Bd. 5: Politische Geschichte in der Neuzeit; 1. Teil, 2. Teilband, Köln u. a. 1984, 617–672, hier: 617ff.

Prinzenerziehung markierte, bekannte sich Carl August 1771 in einem von seinen Lehrern für ihn formulierten Glaubensbekenntnis zur neologischen Vereinbarkeit von Vernunft und Offenbarung.[4]

Nachdem Carl August im Jahre 1775 die Regierung übernommen hatte, berief er noch im selben Jahre Johann Wolfgang von Goethe zum Geheimen Legationsrat mit Sitz und Stimme im Geheimen Consilium, der obersten Beratungsbehörde des Fürsten. Auf Betreiben Goethes wurde Anfang 1776 der Dichter und Theologe Johann Gottfried Herder das Amt des Generalsuperintendenten und Oberkonsistorialrats in Weimar übertragen.[5] Mit der Annahme des Rufes auf die Geschichtsprofessur an der Universität Jena durch Friedrich Schiller waren im Jahre 1789 mit den vier Namen Wieland, Goethe, Herder und Schiller zumindest personell die Grundlagen für die Entstehung der Weimarer Klassik gelegt, die unter theologischer Perspektive betrachtet unter anderem um eine Relativierung der kirchlichen Dogmen, die Toleranz und die Etablierung einer Naturreligion, bei Goethe verbunden mit einem Pantheismus, bemüht war.[6] Carl August selber war der kirchlichen Frömmigkeit nicht besonders zugeneigt. Er besuchte genauso wie sein Freund Goethe höchst selten die Gottesdienste[7] und trat zusammen mit ihm am 10./11. Februar 1783 dem Illuminatenorden bei.[8] Es gab jedoch keinen Spott über die Religion am Hof von Sachsen-Weimar, und der Hofprediger Johann Friedrich Heinrich Schwabe sowie der Generalsuperintendent Johann Friedrich Röhr, beide Vertreter des theologischen Rationalismus, erfreuten sich der persönlichen Wertschätzung sowohl Goethes als auch des Großherzogs.[9]

Während der Revolutionskriege gegen das revolutionäre Frankreich (1792–1815) war Carl August zunächst in preußischen Diensten gegen Napoleon aktiv. Nach der preußischen Niederlage von Jena-Auerstedt im Jahre 1806, der eine Plünderung Weimars folgte, konnte er seinen Thron gerade noch durch den sofortigen Beitritt zum Rheinbund retten. Kurz nach der Völkerschlacht von Leipzig wechselte Carl August 1813 die Seiten, verließ den Rheinbund und kämpfte fortan gegen Napoleon. Vor allem seine Verwandtschaft mit dem russischen Thron, die durch die Hochzeit seines Sohnes Carl Friedrich mit der russischen Zarentochter Maria Pawlowna[10] im Jahre 1804 zustande gekommen war, verhalf dem Herzog auf dem Wiener Kongress von 1815 trotz der späten Entscheidung zum Seitenwechsel zu Gebietszuwächsen

---

[4] Vgl. Joachim Berger, Europäische Aufklärung und höfische Sozialisation. Prinzenerziehung in Gotha und Weimar, in: Werner Greiling u. a. (Hg.), Ernst II. von Sachsen-Gotha-Altenburg. Ein Herrscher im Zeitalter der Aufklärung, Köln u. a. 2005, 201–226, hier: 211.

[5] Zur Berufung Herders vgl. Martin Kessler, Johann Gottfried Herder – Der Theologe unter den Klassikern. Das Amt des Generalsuperintendenten von Sachsen-Weimar, Berlin 2007, 11–52.

[6] Vgl. hierzu Werner Keller, Art. Klassik, in: TRE 19 (^{3}1990), 230–236.

[7] Anna Amalia war zumindest um die äußere Beachtung religiöser Formen besorgt. Sie war darum der Ansicht, dass ihr Sohn, der regierende Herzog, zum Vorbild für seine Untertanen häufiger den Gottesdienst besuchen solle. Vgl. Berger, Anna Amalia (wie Anm. 1), 612.

[8] Vgl. William Daniel Wilson, Geheimräte gegen Geheimbünde. Ein unbekanntes Kapitel der klassisch-romantischen Geschichte Weimars, Stuttgart 1991, 55–69.

[9] Rudolf Herrmann, Thüringische Kirchengeschichte, Bd. 2, Weimar 1947 (ND Waltrop 2000), 317.

[10] Zu ihrer Person und ihrem politischen Einfluss am Weimarer Hof vgl. Detlef Jena, Maria Pawlowna. Großherzogin an Weimars Musenhof, Graz u. a. 1999.

und zur Erhebung in den Stand eines Großherzogs mit der Anrede „königliche Hoheit". Carl August konnte den Gesamtumfang seines Territoriums durch den Wiener Kongress von 36 auf 66 Quadratmeilen vergrößern, also nahezu verdoppeln. Besonders der Landesteil Eisenach wuchs durch vormals kurhessische, Mainzer und Fuldaer Gebiete merklich an. Aber auch der östliche Landesteil wurde durch den ehemals kursächsischen Kreis Neustadt an der Orla erheblich vergrößert.[11] Durch die Gebietszuwächse erhöhte sich auch die Einwohnerzahl Sachsen-Weimar-Eisenachs von ca. 110.000 auf etwa 190.000.

Auch nachdem Napoleon besiegt war, führte Carl August seine Reformpolitik ganz im Sinne der Aufklärung weiter.[12] Als eines der ersten Territorien im Deutschen Bund gab sich das Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach am 6. Mai 1816 eine Verfassung, in der unter anderem auch die Pressefreiheit garantiert wurde.[13] Dies und die Unterstützung der Burschenschaften, von denen die erste 1815 in Jena gegründet wurde, brachte dem „liberalen" thüringischen Großherzog viel Anerkennung von bürgerlicher Seite, im Gegenzug aber auch viel Kritik von seinen monarchischen Kollegen ein. Die Karlsbader Beschlüsse vom 20. September 1819 zeigten zwar klar, dass der Kurs im Deutschen Bund in eine reaktionäre Richtung ging.[14] Gleichzeitig deutete die liberale Umsetzung dieser Beschlüsse im Großherzogtum darauf hin, dass Carl August nicht besonders beeindruckt von diesen Beschlüssen war und nicht beabsichtigte, seinen Kurs fortan fundamental zu ändern. Die neue Presseverordnung vom 6. November 1819 beschränkte die Aufgabe der neu errichteten Zensurbehörde darauf, dass in Druckschriften nichts vorkommen dürfe, was „die Würde und Sicherheit anderer Bundesstaaten angreife". Ansonsten galt weiterhin die Freiheit des Druckes, auch und gerade für theologische Veröffentlichungen.[15] Sachsen-Weimar-Eisenach war zu einem durch und durch liberalen, von der Aufklärung geprägten Staat geworden, der bereit war, seinen Bürgern Rechte zuzugestehen und die Meinungsfreiheit durch die Freigabe des Druckes zu garantieren.

---

[11] Zu den Gebietserweiterungen des jetzigen Großherzogtums Sachsen-Weimar-Eisenach durch den Wiener Kongress im Jahre 1815 vgl. Tümmler, Die Zeit Carl Augusts (wie Anm. 3), 655f.

[12] Zum freundschaftlichen Verhältnis Karl Augusts und Goethes zu Napoleon auch über 1813 hinaus vgl. Werner Greiling, Napoleon der Große? Das Napoleonbild im Ereignisraum Weimar-Jena, in: Andreas Klinger u. a. (Hg.), Das Jahr 1806 im europäischen Kontext. Balance, Hegemonie und politische Kulturen, Köln u. a. 2008, 329–348.

[13] Vgl. die Verfassung des Großherzogtums Sachsen-Weimar-Eisenach vom 5. Mai 1816, in: 175 Jahre Parlamentarismus in Thüringen (1817–1992), hg. v. Thüringer Landtag Erfurt, Jena 1992, 58–77, hier: 77: „Gleichwie Wir nun [...] das Recht auf Freiheit der Presse, hierdurch ausdrücklich anerkennen und gesetzlich begründen [...]." Zur Entstehungsgeschichte dieser Verfassung vgl. Gerhard Müller, Ernst Christian August von Gersdorff und die Entstehung des „Grundgesetzes einer landständischen Verfassung für das Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach", in: ebd., 42–57.

[14] Vgl. die Edition der Karlsbader Beschlüsse in: Ernst Rudolf Huber, Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte, Bd. 1: Deutsche Verfassungsdokumente 1803–1850, Stuttgart u. a. ^{3}1978, (100.) 101–105, hier vor allem 102ff., das Bundes-Pressgesetz vom 20. September 1819.

[15] Zur Umsetzung der Karlsbader Beschlüsse in Sachsen-Weimar-Eisenach und zur Frage nach einer Zensur theologischer Drucke vgl. Fritz Hartung, Das Großherzogtum Sachsen unter der Regierung Carl Augusts 1775–1828, Weimar 1923, 338f; Eberhard Büssem, Die Karlsbader Beschlüsse von 1819. Die endgültige Stabilisierung der restaurativen Politik im Deutschen Bund nach dem Wiener Kongreß von 1814/15, Hildesheim 1974, 434.

Die Kontinuität innerhalb der Regierung garantierten nach dem Tode Carl Augusts am 14. Juni 1828 vor allem die beiden Staatsminister Ernst Christian August Freiherr von Gersdorff und Christian Wilhelm Schweitzer. Von Gersdorff war bereits im Jahre 1811 mit 32 Jahren Mitglied im Geheimen Consilium geworden und entwickelte sich dort, von der Philosophie Kants durchdrungen, zum Reformmotor Sachsen-Weimar-Eisenachs. Der Staat war ihm ein „nothwendiges Institut der Sicherstellung der freyen Persönlichkeit eines jeden und seiner Mitglieder im ganzen."[16] Die Freiheit des menschlichen Geistes war sein Leitbild und die Mitwirkung des Volkes an der Gesetzgebung erschien ihm eine notwendige Konsequenz aus dieser Befreiung zu sein.[17] In diesem Geiste drängte von Gersdorff nach dem Wiener Kongress auf den Erlass einer Verfassung, konnte aber seinen Wunsch, einen Katalog von Menschenrechten darin verankert zu sehen, nicht durchsetzen. Erst auf Antrag des Juraprofessors Christian Wilhelm Schweitzer wurden in einem Nachsatz die Unparteilichkeit der Rechtsprechung und die Pressefreiheit noch aufgenommen. Obwohl er am Wartburgfest 1817 teilgenommen hatte, wurde Schweitzer im Herbst 1818 ins Staatsministerium[18] berufen und dort zu einem der wichtigsten Berater Maria Pawlownas, die von ihm mindestens so sehr in den Prozess der Entscheidungsfindung eingebunden wurde wie ihr Mann Carl Friedrich, seit 1828 Großherzog von Sachsen-Weimar-Eisenach.[19] Im Sommer 1828 verfasste Schweitzer eine Denkschrift für Maria Pawlowna, in der er sein Regierungsprogramm für die Zeit nach dem Tode Carl Augusts darlegte. Er schaut darin zunächst zurück in die Vergangenheit des Weimarer Staates, aus der er dann die Prinzipien für die künftige Regierung ableitet:

> „noch jetzt ist das Großherzogtum reich, sehr reich an geistigem Vermögen, welches nach vielen Richtungen hin vorwärts strebt. Und woher das – frage ich weiter. Man ließ dem Geiste sein Element, die Freiheit. Man war aufmerksam, aber nicht ängstlich; man lenkte ein, wo es wirklich wohl tat, aber man fesselte, man lähmte nicht im voraus, um mit dem Gebrauche der Kraft gewiß dem möglichen Mißbrauche Einhalt zu tun. Daß das nicht anders werde! Daß Weimar die Eroberungen nicht aufgebe, die es über seine mit Steinen und Gräben abgemarkten Grenzen hinaus gemacht hat."[20]

---

[16] Von Gersdorff, Denkschrift über einen „Deutschen Bund" (zweite Hälfte 1814), in: Hauptstaatsarchiv Thüringen (Weimar), C 2245 i, unpaginiert.

[17] Vgl. Gerhard Müller, Ernst August Freiherr von Gersdorff und der frühe Konstitutionalismus im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach, in: Jürgen John (Hg.), Kleinstaaten und Kultur in Thüringen vom 16. bis 20. Jahrhundert, Weimar u. a. 1994, 407–424, hier: 409 f.

[18] Das Staatsministerium war die oberste Verwaltungsbehörde des Großherzogtums und bestand aus den drei Departementschefs, die selbständig die Geschäfte der fünf Ministerialdepartements des Äußeren, des Inneren, der Finanzen, des Kultus und der Justiz in Rotation leiteten. Vgl. Klaus Ries, Wort und Tat. Das politische Professorentum der Universität Jena im frühen 19. Jahrhundert, Stuttgart 2007, 219.

[19] Zu diesem Großherzog, für den eine Gesamtdarstellung seines Lebens und Wirkens noch zu leisten ist, vgl. Ulrike Müller-Harang, Carl Friedrich Großherzog von Sachsen-Weimar-Eisenach. Ein Freund des Schönen, in: Maria Pawlowna. Zarentochter am Weimarer Hof. 2. Teil (CD-R) zur Ausstellung im Weimarer Schloßmuseum, hg. v. der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen, Weimar 2004, 57–72. Er war wohl seiner russischen Frau Maria Pawlowna von seiner Herkunft her, von der finanziellen Ausstattung und wohl auch intellektuell weit unterlegen. Vgl. ebd., 57.

[20] Exposé Schweitzers (23. Juli 1828), in: Hauptstaatsarchiv Thüringen (Weimar), HA A XXV, Briefnachlass S, Nr. 216, unpaginiert. Vgl. hierzu Gerhard Müller, Landesmutter oder Regentin im Hintergrund? Maria Pawlownas Rolle in der obersten Regierungssphäre des Großherzogtums Sach-

Es gab also auch nach dem Tod Carl Augusts eine liberal-aufgeklärte Grundstimmung im Staatsministerium, ihre Repräsentanten befanden sich im steten Dialog mit der Großfürstin und diskutierten so die anstehenden Fragen dem Großherzog zur Entscheidung vor.

Wenn im Folgenden das Jubiläum der Augsburger Konfession, das sogenannte Augustana-Jubiläum im Jahre 1830, im Mittelpunkt der Untersuchung stehen wird,[21] dann geschieht dies zur Klärung der Frage, ob der konsequent aufklärerische Kurs der Regierung Parallelen in der bislang wenig untersuchten Theologie des Kleinstaates aufweist und welche Folgen dies für den Umgang mit der reformatorischen Tradition hatte. Denn kaum zu einem anderen Termin tritt diese so in den Mittelpunkt des Interesses wie am Jubiläum dieses so zentralen evangelischen Bekenntnisses des 16. Jahrhunderts. Im ersten Teil steht die Feier des Festes selbst und dabei vor allem die Diskussion um den Feiertermin im Mittelpunkt (I). Der zweite Abschnitt wendet sich der akademischen Feier an der Universität Jena zu (II), bevor dann in einem dritten Teil die im Großherzogtum veröffentlichten Schriften zum Augustana-Jubiläum unter bekenntnishermeneutischer Fragestellung in den Brennpunkt rücken (III). In einem zusammenfassenden vierten Teil wird abschließend der Ertrag für die Fragestellung benannt werden (IV).

I. Ein Reskript und seine Durchführung

Am 13. Mai 1830 erließ Carl Friedrich von Sachsen-Weimar-Eisenach eine Verfügung zur kirchlichen Feier des Augustana-Jubiläums in seinen Landen.[22] Damit der Festablauf in den einzelnen Gemeinden möglichst gleichförmig gewährleistet war, übersandten die beiden Oberkonsistorien Weimar und Eisenach eine gedruckte Anordnung an ihre Superintendenturen und Inspektionen.[23] Diese Anordnung,

---

sen-Weimar-Eisenach, in: Joachim Berger/Joachim von Puttkamer (Hgg.), Von Petersburg nach Weimar. Kulturelle Transfers von 1800 bis 1860, Frankfurt a. M. u. a. 2005, 159–171, hier: 167ff.

[21] Einen guten Überblick über das Augustana-Jubiläum von 1830 in den einzelnen Territorien vermittelt von historischer Seite Stefan Gerber, Zwischen Symbolzwang und „Schutzwehr des freien Protestantismus“. Das Confessio-Augustana-Jubiläum von 1830 in der theologisch-kirchenpolitischen Auseinandersetzung, in: Michael Maurer (Hg.), Festkulturen im Vergleich. Inszenierungen des Religiösen und Politischen, Köln u. a. 2010, 195–216.

[22] Dieses Reskript ist nicht erhalten. Es wird mit dem überwiegenden Teil der Regierungsakten des 19. Jahrhunderts im April 1945 im Archivdepot in Bad Sulza vernichtet worden sein (freundliche Auskunft des Thüringischen Hauptstaatsarchivs Weimar). Das Datum der Anordnung lässt sich aber rekonstruieren aus der Erwähnung in den Anschreiben der Oberkonsistorien an ihre Superintendenturen, da die kirchliche Seite der Korrespondenz erhalten geblieben ist. Vgl. beispielsweise das Schreiben des Oberkonsistoriums Eisenach an den Generalsuperintendenten Johann August Nebe in Eisenach vom 21. Mai 1830, in: Landeskirchenarchiv Eisenach, Generalsuperintendentur zu Eisenach, Allg. 76, unpaginiert: „Wir fertigen dem Herrn Oberconsistorial-Rath und Generalsuperintendenten D. theol. Nebe die erforderlichen Exemplare eines mittels höchsten Rescripts vom 13. d.M. uns übersendeten Anordnung wegen Abkündigung und Begehung des auf dem 25. Juny d.J. einfallenden Jubelfestes, der Uebergabe des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses, in den Kirchen der Großherzogl. Lande anbey zu.“

[23] Anordnung der kirchlichen Jubelfeyer des am 25. Junius 1530 auf dem Reichstage zu Augsburg von den damaligen evangelisch-protestantischen Fürsten und Ständen des Reiches übergebenen Glaubensbekenntnisses, Weimar 1830.

verfasst zur Lektüre der Pfarrer vor Ort, setzte den Termin der Feier auf den dem 25. Juni folgenden Sonntag, den dritten Sonntag nach Trinitatis, den 27. Juni, fest. Am 20. Juni sollte das Fest nach beigefügter Formulierung von den Kanzeln des Großherzogtums abgekündigt werden. In dieser Abkündigung wurde an die „glorreichen Ahnherren unseres Durchlauchtigsten Fürstenhauses, Johann de[n] Beständige[n] und Johann Friedrich de[n] Großmüthige[n], als treue Bekenner der reinen Lehre Jesu und als muthige Beschützer evangelischer Glaubens- und Gewissensfreiheit" erinnert. Die Reformation wurde also als Wiederherstellung eines verschütteten Menschenrechts, der Glaubens- und Gewissensfreiheit, interpretiert. Ganz im Einklang mit dieser aufklärerischen Interpretation steht die in der Abkündigung enthaltene Licht-Finsternis-Programmatik:

> „Die fromme Theilnahme an dieser Feyer wird uns Allen erwünschten Anlaß geben, mit dankbarem Herzen zu Gott, dem Vater des Lichtes, emporzublicken, der auch uns von der Obrigkeit der Finsterniß errettete und in das Reich seines lieben Sohnes versetzte."[24]

Am Samstag sollte nach der Anordnung der Festtag in drei Pulsen durch alle Glocken des Ortes zu den jeweils üblichen Zeiten ebenso eingeläutet werden wie auch der Vor- und Nachmittagsgottesdienst am Sonntag selber. Bei der Feier der Gottesdienste sollte die Sonntagsepistel durch den 138. Psalm, einen Dankpsalm, und das Evangelium durch die Stelle Hebr 10,23–39 („Lasst uns festhalten an dem Bekenntnis") ersetzt werden. Der Predigttext des Vormittagsgottesdienstes war Gal 5,1, „So besteht nun in der Freiheit, damit uns Christus befreit hat, und lasst euch nicht wiederum in das knechtische Joch fangen", der des Nachmittagsgottesdienstes I Petr 3,15f, „Seid allezeit bereit zur Verantwortung jedermann", zwei klassische Texte für evangelische Jubiläumsfeiern. Wo der Nachmittagsgottesdienst nicht üblich war, sollten „katechetische Unterredungen" mit der Schuljugend abgehalten werden, auf die sie in der Schule vorbereitet werden sollten. Nach den Predigten im Vormittags- und Nachmittagsgottesdienst war ein Gebet vorgesehen, das ebenfalls in der Anordnung abgedruckt war, dieselben Licht-Finsternis-Metaphern enthielt und erneut auf die wiedergewonnene Glaubens- und Gewissensfreiheit verwies.

Diese Anordnung sandten die Superintendenturen und Inspektionen, teils verbunden mit sehr konkreten Vorgaben für den Ablauf der Feier an ihre Gemeinden weiter. So informierte etwa der Stadtrat von Neustadt an der Orla am 22. Juni die Pfarrämter der Stadt darüber, dass am 25. Juni, der in diesem Jahr auf einen Freitag falle, nur ein gewöhnlicher Freitagsgottesdienst gehalten werde, in dem der Superintendent Johann Gottlieb Rintsch[25] eine Vorbereitungspredigt auf das Jubelfest halten werde. Am Samstag gegen 13 Uhr sollte das Fest eingeläutet werden und die Mädchen und Jungen aus den beiden obersten Schulklassen der beiden städti-

[24] Anordnung der kirchlichen Jubelfeyer (wie Anm. 23), unpaginiert.

[25] Johann Gottlob Rintsch wurde am 2. Juni 1788 in Wittenberg geboren, wo er die Schule und von 1806–1810 auch die Universität besuchte. 1810 erreichte er den Grad eines Magisters der Theologie und machte sein Erstes Theologisches Examen in Dresden. 1814 wurde er Substitut in Neustadt an der Orla, 1815 Diakon, 1821 Archidiakon und 1829 Superintendent. Er starb am 12. Januar 1867 in Neustadt an der Orla, nachdem er 1865 erkrankt war und sein Amt aufgeben musste. Vgl. Landeskirchenarchiv Eisenach, Pfarrerkartei. Für seine Hilfe bei der Suche nach biographischen Informationen sei Herrn Stefan Michel herzlich gedankt.

schen Schulen paarweise in die Kirche einziehen, um dort über die Reformationsgeschichte und insbesondere die Übergabe der Augsburger Konfession zu katechisieren. Überdies sollten an diesem Samstag vier Groschen mehr an die Almosenempfänger ausgezahlt werden. Am Hauptfesttag sollten der Altar, der Predigtstuhl, die Kanzel und das Brustbild Luthers mit Blumen und Kränzen dekoriert und geschmückt werden. Vor dem Altar sollten Orangenbäume zu stehen kommen. Nach dem Ende des Freitagsgottesdienstes und Sonntag gegen 17 Uhr sollte der Choral „Ein feste Burg ist unser Gott" und sonntags nach dem Vormittagsgottesdienst die Melodie des Liedes „Nun danket alle Gott" vom Kirchturm geblasen werden. Die Vorbereitungsschrift „Examen aus der Reformations-Geschichte", die der ehemalige Superintendent Neustadts und jetzige Oberkonsistorialrat und Hofprediger in Weimar Johann Friedrich Heinrich Schwabe verfasst hatte,[26] stand durch eine dankenswerte Spende eines Schulfreundes in der Anzahl von 450 Exemplaren zur Verfügung.[27] Die noch fehlenden Exemplare sollten aus der Schulkasse angeschafft werden. Öffentliche Belustigungen wurden für alle drei Tage verboten.[28]

Einen ersten Hinweis auf die Problematik der Verlegung des Termins auf den nachfolgenden Sonntag gibt ein Schreiben, das die Oberkonsistorien Weimar und Eisenach am 29. Juni 1830 an die Superintendenturen und Inspektionen schickten und in dem sie darum baten zu wissen,

> „wie die Feyer dieses Jubelfestes am 27. d.M. in jedem Kirchspiele verlaufen [sei], in welchem Sinn und Geiste, mit welcher größern oder mindern Theilnahme sich die Gemeinden dabey erwiesen, ob sie öffentlich Zeichen eines besonderen Interesses daran, z. B. durch Ausschmückungen, Verehrungen, Processionen, Festlichkeiten etc. zu erkennen gegeben, ob hie und da der Wunsch, die kirchliche Feyer auf den 25. d.M. zu begehen, rege geworden, oder wohl auch realisirt worden, und welche Gründe man für einen solchen Wunsch geäussert habe."[29]

Aus den Berichten der Pfarrämter, die an die Superintendentur in Neustadt an der Orla eingesandt wurden, geht hervor, dass praktisch in jeder Gemeinde Unzufriedenheit mit der Verlegung vorherrschte und die Gemeindeglieder am 25. Juni, wenn

---

[26] Vgl. Johann Friedrich Heinrich Schwabe, Examen aus der Reformationsgeschichte. Zum Leitfaden beim Schulunterrichte und zum kirchlichen Gebrauche für das Reformationsfest entworfen von D. Johann Friedrich Heinrich Schwabe. Großherzogl. Oberconcistorialrathe und Hofprediger in Weimar. Dritte sehr vermehrte und verbesserte Auflage, Neustadt a. d. Orla 1830.

[27] Das Oberkonsistorium Weimar hatte bereits am 16. März in einem Schreiben an seine Superintendenturen angeordnet, zur Vorbereitung der Jugend wenigstens ein Exemplar des kurzen Lehrbuches von Johannes Carl Friedrich Meyer für den Lehrer des Ortes anzuschaffen. Vgl. etwa: Oberkonsistorium Weimar an die Superintendentur Neustadt a. d. Orla, 16. März 1830, in: Landeskirchenarchiv Eisenach, Superintendentur Neustadt an der Orla, Allg. 307, 1^{r-v}. Vgl. Das Augsburgische Glaubensbekenntniß im Auszuge, nebst geschichtlicher Einleitung und erläuternden Anmerkungen, wodurch hauptsächlich die Unterscheidungs-Lehren der katholischen und evangelisch-protestantischen Kirche näher bezeichnet werden, in gemeinfaßlicher Sprache für Jedermann, für Schulen und besonders zum Confirmanden-Unterrichte, zunächst auch als Beitrag zur Feier des Reformations-Jubelfestes am 23. Juni 1830 mitgetheilt vom Dr. Carl Friedrich Meyer, Pastor zu Bledeln im Hildesheimischen, Hannover 1830.

[28] Vgl. die Anordnung der Feier des Augustana-Jubiläums durch den Stadtrat Neustadt an der Orla, 22. Juni 1830, in: Landeskirchenarchiv Eisenach, Inspektion Neustadt, Allg. 129, 2^{r-v}.

[29] Schreiben des Oberkonsistoriums Weimar an die Superintendentur Neustadt, 29. Juni 1830, in: Landeskirchenarchiv Eisenach, Superintendentur Neustadt an der Orla, Allg. 307, 14^{r}.

es die geographischen Verhältnisse zuließen, in benachbarte Territorien abwanderten.[30] Als Begründung wurde vor allem die Seltenheit der Augustana-Jubiläen angeführt, die nur alle 100 Jahre stattfänden und die jedes Gemeindeglied darum nur einmal im Leben mitfeiern könne. Außerdem werde dieses Fest überall im Ausland am 25. Juni 1830 gefeiert, und das dreihundertjährige Reformationsjubiläum sei auch im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach dreitägig vom 31. Oktober 1817 an gefeiert worden.[31] Das Pfarramt in Dreba, einem Dorf, 10 km von Neustadt entfernt, berichtete:

> „Ein Haus, bestehend aus 7-8 Gliedern, war darüber so erbost – sit venia verbo – daß niemand aus demselben in die Kirche gegangen; und als Referent dem Hausherrn sein Befremden darüber zu erkennen gab, so entgegnete derselbe: ‚Aus Ärger, weil das so wichtige Fest so verdrießlich auf den Sonntag verlegt worden ist.'"[32]

Der Pfarrer des kleinen Dorfes, Theodor Gröbe,[33] mochte gerne wissen,

> „wie die einstige Wiederkehr dieses Festes wohl 1930 bey dem vorherrschenden Zeitgeiste, wo man über dem Speculiren zuletzt allen Glauben von der göttl. Offenbarung verliert, geschehen möge! Sein Seherblick ist zwar kurz, aber weget, dieses herrliche, bedeutungsvolle Fest möchte dies Mal zu Grabe getragen worden seyn. Quae Deus ante auertat!!!"[34]

Aber nicht nur in der dörflichen Provinz, sondern auch in der Residenzstadt Weimar stieß die Verlegung innerhalb der Bevölkerung auf Ablehnung. Bereits am 23. Juni beschloss der Weimarer Senat in einer Plenarsitzung, keine eigenen Feierlichkeiten am 27. Juni zu veranstalten, weil in der Bürgerschaft allgemeine Unzufriedenheit über die Verlegung des Jubiläums herrsche und deshalb zu befürchten sei, dass zu diesen Feierlichkeiten niemand erscheine.[35] Auf diese Überlegungen antwortete am 26. Juni

---

[30] Vgl. etwa den Bericht des Pfarramtes Keyla an die Neustädter Superintendentur, 24. Juli 1830: „Übrigens bemerke ich, daß die Gemeinde weder durch Ausschmückungen, Verehrungen, Processionen noch durch einen zahlreicheren Besuch der Kirche als gewöhnlich, eine besondere Theilnahme an diesem wichtigen Feste bewiesen habe. Wahrscheinlich lag die Ursache dieser scheinbar geringen Theilnahme in dem Umstande, daß dieses Fest nicht am 25sten Juny gefeiert werden durfte, wenigstens habe ich die Aeußerung gehört: ‚Daß die kirchliche Feier jenes Ereignisses, so bald sie nicht an dem durch die Geschichte bestimmten Tage stattfindet, vieles von ihrer hohen Wichtigkeit verlieren müsse.' Dadurch sind wohl auch Mehrere bewogen worden am genannten Tag in den nahe liegenden preußischen Kirchen mit zu feiern."

[31] Vgl. den gedruckten Großherzoglichen Erlass, die Feier des dreihundertjährigen Reformationsfestes am 31. Oktober 1817 betreffend, 23. September 1817, in: Stadtarchiv Weimar, HA II-16-9, 1^{v}–2^{r}.

[32] Bericht des Pfarramtes Dreba an die Neustädter Superintendentur, 15. Juli 1830, in: Landeskirchenarchiv Eisenach, Superintendentur Neustadt an der Orla, Allg. 307, 25^{v}.

[33] Theodor Gröbe, am 10. Oktober 1768 geboren, besuchte ab dem Jahre 1780 das Waisenhaus in Halle, bevor er sein Theologiestudium an den Universitäten Wittenberg und Halle absolvierte. Nach seinem Examen 1792 wurde er zunächst in Torgau, dann 1804 in Dresden Hauslehrer, 1806 Leiter eines selbst gegründeten Erziehungsinstituts. 1812 wurde Gröbe Pfarrer in Dreba im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach, wo er vor dem Jahre 1840 verstarb. Zu seiner Person vgl. Landeskirchenarchiv Eisenach, Pfarrerkartei.

[34] Bericht des Pfarramtes Dreba an die Neustädter Superintendentur, 15. Juli 1830, in: Landeskirchenarchiv Eisenach, Superintendentur Neustadt an der Orla, Allg. 307, 25^{v}.

[35] Vgl. das Protokoll der Plenarsitzung des Weimarer Senats vom 23. Juni 1830, in: Stadtarchiv Weimar, HA I-1-53, unpaginiert: „Die Herren Deputierten und Bezirksvorsteher versichern, daß sie zweifelten, die Bürgerschaft werde an einer solchen Feyer thätigen und allgemeinen Antheil nehmen,

1830, also am Tag vor der Jubiläumsfeier, das Staatsministerium mit einer Erklärung, die unterzeichnet war von Ernst Christian August Freiherr von Gersdorff und Christian Wilhelm Schweitzer.

Die beiden Staatsminister verwiesen auf das von Schweitzer verfasste „Gesetz über die Verhältnisse der katholischen Kirchen und Schulen in dem Großherzogtum" vom 7. Oktober 1823,[36] das in seinem siebten Paragraphen bestimmte, dass alle konfessionellen Sonderfeste „in der Regel" auf den Sonntag verlegt werden sollten. Weder römisch-katholische noch evangelische Sonderfeste seien seitdem mehr an ihrem Termin gefeiert worden, sondern stets an dem Sonntag, der diesem am nächsten gewesen sei. Um die Gleichberechtigung beider Konfessionen zu garantieren, habe der Großherzog auch bei der Mehrheitskonfession der Evangelischen keine Ausnahme machen können, wäre diese doch umso schmerzlicher bei den römisch-katholischen Bürgern empfunden worden, da ihnen gegenüber dieses Gesetz stets in vollem Umfang durchgesetzt wurde. Das Staatsministerium appellierte an die Vernunft und die Mündigkeit der Untertanen. Sollte es dennoch weiterhin Anschuldigungen gegen die Regierung geben, sie habe das Fest aus niederen Beweggründen verlegt, so werde dies als Strafbestand der Verleumdung geahndet. Von Gersdorff und Schweitzer beendeten ihre Stellungnahme, indem sie dem Senat von Weimar bekanntgaben,

> „daß Sonntags den 27. Jun. vor dem Vormittagsgottesdienste auf dem Markte unter Leitung des Chordirektors Hauser der Gesang einiger Lieder Statt finden, dann aber feierlich und behördenweise, das Staatsministerium an der Spitze, in die Kirche zu Beiwohnung des Gottesdienstes von Seiten der Landes Kollegien und Behörden werde gezogen werden. Will sich diesem Zuge die Bürgerschaft freiwillig anschließen so wird dieß gern gesehen werden."[37]

Der Stadtrat leistete dem Befehl Folge und nahm an der Prozession der Staatsdiener vom Markt zur Stadtkirche teil. Eine Beteiligung von Seiten der Bürger fand hingegen nicht statt.[38] Staatsminister Goethe fehlte ebenfalls bei dieser Prozession,[39] nahm aber Stellung zur Auseinandersetzung um den Festtermin. Er berührte den Streit über die Wahl des Tages zur Feier der Augsburgischen Confession. Goethe erklärte sich

---

indem sich fast allgemein eine Unzufriedenheit in der Bürgerschaft darüber nachdrücklich ausgesprochen habe, daß die Feyer vom 25ten auf den 27ten d.M. verlegt worden sey. Sey die Feyer nicht allgemein, so scheine es besser, sie unterbleibe ganz und es bewende lediglich bey der kirchlichen Feyer."

[36] Vgl. zu diesem Gesetz Hartung, Großherzogtum (wie Anm. 15), 391.

[37] Schreiben des Staatsministeriums an das Präsidium der großherzoglichen Landesdirektion und den Senat der Stadt Weimar, 26. Juni 1830, in: Stadtarchiv Weimar, Ha II-16-10, 1^{r}–3^{r}, hier: 3^{r}.

[38] Vgl. den Bericht des Weimarer Bürgermeisters Carl Schwabe vom 27. Juni 1830, in: ebd., 9^{v}: „Weimar, den 27ten Juni 1830. Der Stadtrath hat heute Morgen halb 9 Uhr dem feyerlichen Gesang des Chors auf dem hiesigen Markt u. dann dem Zug der großherzoglichen Staatsdienerschaft in die Stadtkirche beygewohnt. Von Seiten der Bürger schloß sich keiner dem Zug an. C. Schwabe."

[39] Johann Wolfgang von Goethe, Brief an August von Goethe, in: Goethes Werke. 4. Abtheilung: Briefe. Band 47: April–October 1830, hg. v. Paul Raabe, Weimar 1909, 113,14–23: „Sonntag den 27. Juni 30. Um einen Tag weiter kann ich dir berichten: daß heute die Feyer zu Gedächtniß der Übergabe der augsburgischen Confession ganz anständig begangen worden. Da weder ich noch du zu Anführung unseres Departements gegenwärtig waren, so fand man es schicklich, die darunter begriffenen Personen gleich hinter dem Ministerio und der Staatskanzley eintreten zu lassen, wobey denn also Hofrath Meyer und Professor Riemer den Reihen führten. Alles Übrige verlief ganz löblich."

für die geschehene Verlegung, allein er gab zu, dass es politischer gewesen wäre, der Volksstimme nachzugeben:

> „Das Volk will zum Besten gehalten sein, und so hat man Unrecht, wenn man es nicht zum Besten hält. Übrigens muß man sich um die Erfolge nichts kümmern, wenn der Beschluß vernünftig war."[40]

Die Debatte um den Festtermin erreichte die Öffentlichkeit in zwei Zeitungsartikeln des „Thüringer Volksfreund[es]". Während der erste die bereits oben referierte Begründung der staatlichen Behörden wiederholte, nahm der zweite deutlich gegen die Verlegung des Festes Stellung. Im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach gebe es fast keine Katholiken – 95,9% der Bevölkerung gehörten 1830 in der Tat zur evangelisch-lutherischen Kirche[41] –, und diejenigen, die es gebe, hätten es ohne Schmerzen ertragen, wenn die Evangelischen ihr ohnehin in einem Jahrhundert nur einmal vorkommendes Jubiläum am 25. Juni gefeiert hätten:

> „Toleranz ist sehr zu loben, aber sie darf nicht in Indifferentismus ausarten. Während die Römlinge und Papisten immer gerüstet und angreifend dem Protestantismus gegenüber stehen, darf dieser nicht die Hände in den Schooß legen."[42]

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass die aufgeklärten Grundsätze des großherzoglichen Staatsministeriums im Kontext des Augustana-Jubiläums nicht bis zur Bevölkerung durchdrangen. Dort wurde die Verlegung des Festes auf weite Strecken als Ausdruck eines angesichts des Erstarkens der römisch-katholischen Kirche völlig deplatzierten religiösen Indifferentismus gedeutet. Dies, vor allem aber auch die in dieser Frage durchgehend andere Entscheidung angrenzender Territorien sollten der Feier im Großherzogtum ihren Glanz nehmen. Aus den Berichten der Pfarrer ist die deutliche Enttäuschung über die Festverlegung zu hören, die zur Abwanderung der Gemeinden ins Ausland am Festtag selber und oft zu leeren Kirchen am 27. Juni geführt hatten, dem nachklappenden Jubiläumsfest des Großherzogtums Sachsen-Weimar-Eisenach.

II. Die akademische Feier an der Universität Jena

Die Universität Jena war nach den zahlreichen Erbteilungen des ernestinischen Hauses Anfang des 19. Jahrhunderts zunächst an vier der verbliebenen ernestinischen Territorien gefallen: Sachsen-Coburg, Sachsen-Gotha, Sachsen-Meiningen und Sachsen-Weimar-Eisenach. In einem Abtretungsvertrag vom 10. April 1817 verzich-

---

[40] Johann Wolfgang von Goethe, Gespräch mit von Müller. 27. Juni 1830, in: Anhang an Goethes Werke: Abtheilung für Gespräche, Bd. 7: 1829/1830, hg. von Woldemar Freiherr von Biedermann, Weimar 1890, 316 (Nr. 1302).

[41] Vgl. Constantin Kronfeld, Landeskunde des Großherzogthums Sachsen-Weimar-Eisenach, Bd. 2: Topographie des Landes, Weimar 1879 (ND: Hildesheim u. a. 2004), 31.

[42] Ueber die Jubelfeier der Augsburgischen Confession im Großherzogthum Weimar, in: Der Thüringer Volksfreund. Eine Wochenschrift zunächst für Thüringen, das Osterland und Voigtland 2, Nr. 27 (3. Juli 1830), 210f., hier: 211. Vgl. auch die mit der Weimarer Regierung übereinstimmende Stellungnahme in: Ueber die Jubelfeier der Augsburgischen Confession, in: ebd., Nr. 26 (26. Juni 1830), 201ff.

teten Sachsen-Coburg und Sachsen-Meinigen auf ihre Mitträgerschaft an der Universität, so dass fortan nur noch das Herzogtum Sachsen-Gotha-Altenburg und das Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach für die Universität Jena finanziell verantwortlich waren.[43] Weil Jena in seinem Territorium lag, erließ Großherzog Carl Friedrich am 11. Mai 1830 ein Reskript an seine Landesuniversität, in dem er auf die kirchliche Feier des Augustana-Jubiläums hinwies, es jedoch „dem Ermessen Unsrer Akademia [überließ], eine besondere Feyer jenes Festes zu veranstalten".[44] Der Senat der Universität Jena entschied, keine universitären Feierlichkeiten vornehmen zu wollen, stellte es aber der theologischen Fakultät frei, in eigener Verantwortung in dieser Sache tätig zu werden.[45]

Der Dekan der Theologischen Fakultät, Heinrich August Schott,[46] wurde daraufhin aktiv und wies am 24. Mai 1830 in einem Schreiben an seine Kollegen darauf hin, dass praktisch alle evangelischen Universitäten im Deutschen Bund beschlossen hätten, eine akademische Feier zum Augustana-Jubiläum zu veranstalten, besonders auch die benachbarten beiden Universitäten Leipzig und Halle. Aus diesem Grund, aber auch wegen der Wichtigkeit dieses Festes empfahl er, dass die Theologische Fakultät sich an dieser Feierlichkeit beteiligen sollte, um „ihre besondere Theilnahme nicht unbezeugt zu lassen, auf eine dem Geiste der jetzigen Zeit und unserem theologischen Standpunkte angemessenen Art."[47]

Konkret schlug Schott eine akademische Feierstunde am Freitag, dem 25. Juni in derselben Stunde, zu der vor dreihundert Jahren die Übergabe des Bekenntnisses stattgefunden habe, also 15 Uhr, vor, die entweder in der Aula oder in der Kollegienkirche stattfinden solle. Als Redner bei dieser Gelegenheit schlug er den Kirchengeschichtler Johann Traugott Leberecht Danz vor.[48] Nach dieser Rede würde er selbst

---

[43] Vgl. Tümmler, Die Zeit Carl Augusts (wie Anm. 3), 659.

[44] Vgl. das Reskript des Großherzogs Carl Friedrich an die Universität Jena, 11. Mai 1830, in: Universitätsarchiv Jena, Bestand J. Nr. 237, 4^{r}.

[45] Vgl. das Schreiben des akademischen Senates der Universität Jena an die Theologische Fakultät, 22. Mai 1830, in: Universitätsarchiv Jena, Bestand J. Nr. 237, 3^{r-v}.

[46] Schott wurde am 5. Dezember 1780 in Leipzig geboren, wo er auch studierte und 1799 als Dr. phil. promoviert wurde. 1801 erwarb er die Lehrerlaubnis durch Verteidigung einer altphilologischen Arbeit. Ab 1802 bot er neben seinen Vorlesungen praktische Übungen im Ausarbeiten und Halten von Predigten an. Ab 1803 war er Frühprediger bei den akademischen Gottesdiensten. 1805 wurde er ao. Professor an der philosophischen, 1808 an der theologischen Fakultät. 1809 wurde er Ordinarius in Wittenberg und Prediger an der Schlosskirche. 1812 wechselte er nach Jena. Das von ihm hier, wie vorher in Wittenberg, gegründete Predigerinstitut wurde 1817 in ein homiletisches Seminar umgewandelt. Schott starb infolge eines Nervenschlages am 29. Dezember 1835. Vgl. zu seiner Person Johann Traugott Leberecht Danz, Heinrich August Schott, nach seinem Leben, seinem Charakter und seiner Wirksamkeit dargestellt, Leipzig 1836.

[47] Schreiben des Dekans der Theologischen Fakultät Heinrich August Schott an seine Kollegen, 24. Mai 1830, in: Universitätsarchiv Jena, Bestand J. Nr. 237, 1^{r-v}, hier: 1^{r}.

[48] Am 31. Mai 1769 in Weimar geboren, besuchte Danz zunächst das dortige Gymnasium, bevor er 1787 in Jena sein Theologiestudium bei Griesbach, Döderlein und Eichhorn begann. 1791 ging er nach Göttingen, wo er vor allem Heyne, Spittler und Eichhorn hörte. 1798 wurde er Rektor der Stadt- und Ratsschule in Jena, 1804 Privatdozent an der philosophischen Fakultät, 1809 Diakon, 1812 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte, Moral, theologische Enzyklopädie und Literaturgeschichte. 1837 wurde er pensioniert und starb am 15. Mai 1851. Vgl. zu seiner Person Gustav-Wilhelm Frank, Art. Danz, Johann Traugott Leberecht, in: RE 4 (^{3}1898), 480ff.

dann wie bereits schon am Reformationsjubiläum 1817 Ehrenpromotionen vornehmen, für die noch Kandidaten zu suchen seien.[49]

Zu dieser Feierlichkeit lud Schott am 13. Juni 1830 durch ein gedrucktes Programm ein, in dem er zunächst referierte, dass in der jüngsten Zeit wieder Stimmen laut geworden seien, die sich auf die Bekenntnisschriften beriefen und einen völligen Glaubensgehorsam ihnen gegenüber verlangten.[50] Wer die Bekenntnisverpflichtung nicht ernst nehme, so der Vorwurf, der nehme letztlich auch die Schrift als Gottesoffenbarung nicht ernst. Schott nahm zu diesen Anschuldigungen mit einer Exegese der Bibelstelle Eph 4,11–15 Stellung. Paulus rufe hier dazu auf, die Einheit über die menschlichen Lehrunterschiede und konfessionelle Eitelkeiten zu setzen. Die Reformatoren wollten keine neuen Menschengesetze vorschreiben, sondern vielmehr den Weg frei machen für die Lehrfreiheit. Jede neue Gegenwart müsse so in Auseinandersetzung mit der jeweiligen Philosophie die Wahrheit neu finden. Wenn man sich darum bemühte, so stünde man in direkter Tradition der Reformatoren, ohne jeden ihrer Sätze anachronistisch beibehalten zu müssen.[51]

Das zweite Programm gab der geheime Hofrat und Professor für Beredsamkeit Heinrich Karl Abraham Eichstädt[52] am 20. Juni 1830 in den Druck. Es behandelte die Geschichte der Augsburger Konfession, ihren Sinn, den Zweck ihrer Abfassung und ihren heutigen Gebrauch. Dabei war es Eichstädt sehr wichtig, zu betonen, dass Melanchthon mit der Abfassung der CA keine Glaubensnorm abfassen wollte, die für alle Ewigkeit Geltung besitzen sollte. Er habe vielmehr die Sicht der christlichen Religion darstellen wollen, wie sie in der Wittenberger Reformation vertreten worden sei.[53] Wenn in der Gegenwart nun wieder Theologen aufträten, die ihre Zuflucht zur

---

[49] Vgl. das Schreiben des Dekans der Theologischen Fakultät Heinrich August Schott an seine Kollegen, 24. Mai 1830, in: Universitätsarchiv Jena, Bestand J. Nr. 237, 1[v].

[50] Der Begriff „Programm" umfasste im frühen 19. Jahrhundert auch Einladungsschriften, die von Universitäten oder Gymnasien anlässlich einer feierlichen Handlung, zu Festen oder Jubiläen erlassen wurden. Oft wurde diesen Programmen, wie in diesem Fall auch gelehrte Abhandlungen beigegeben. Vgl. Art. Programm, in: MGKL 16 (1908), 369.

[51] Vgl. Heinrich August Schott, Actum sollennem, quo ordo Theologorum academiae Ienensis promulgationis Augustanae Confessionis sacra saecularia tertium repetenda in templo Paulino academico die XXV mensis Iunii hora III auctoritate academiae rite celebrare constituit indicit D. Henricus Augustus Schott, theol. prof. publ. primar. h. t. decanus. Locus Pauli ep. ad Ephess. 4,11. ff. breviter explicatur, Jena 1830, 3f. 10ff.

[52] Am 8. August 1772 in Oschatz/Sachsen geboren, besuchte Eichstädt ab 1784 die Fürstenschule Schulpforta, bevor er in Leipzig sein Studium der Theologie und Philologie aufnahm. Am 26. Februar 1789 erreichte er den Grad eines Magister Artium und wurde zum Doktor der Philosophie promoviert. 1793 folgte die Habilitation, 1795 wurde er ao. Professor der Philologie und 1797 ao. Professor in Jena. Als Hofrat Christian Gottfried Schütz 1803 Jena verließ und dabei die „Allgemeine Literaturzeitung" mit nach Halle nahm, wurde Eichstädt sein Nachfolger als Professor für Beredsamkeit und Dichtkunst und übernahm auch die Redaktion der neu gegründeten „Jenaischen Literaturzeitung" (bis 1840). Er starb am 4. März 1848. Zu seiner Person vgl. Karl Ritter von Halm, Art. Eichstädt, Heinrich Karl Abraham, in: ADB 5 (1877), 742f.

[53] Vgl. Heinrich Karl Abraham Eichstädt, Orationem Augustanae Confessionis memoriae ex lege Beneficii Lynkeriani dicatam D. II Iun. h.a. in templo Paullino habitam programmate sacrorum eiusdem confessionis saecularium quibus dictus est in academia Ienensi dies XXV Iunii praenuncio indicat D. Henr. Carolus Abr. Eichstadius eloqu. poes. et antiqq. litt. prof. p. o. academiae Ien. senior. De Augustanae Confessionis origine consilio et usu, Jena 1830, 11.

vermeintlichen Autorität der Bekenntnisschriften nähmen und diese wieder als Lehrnorm installieren wollten, so reaktivierten sie damit auch die theologischen Irrtümer des 16. Jahrhunderts, an deren Spitze die Erbsündenlehre im Artikel II der Augsburger Konfession stünde. Die Bekenntnisse müssten historisch verstanden werden. Ein einfaches Festhalten am Text dieses Bekenntnisses sei nicht mehr möglich.

Durch diese beiden Programme bereits auf den Geist der akademischen Feier eingestimmt, versammelten sich die Professoren und Dozenten der Theologischen Fakultät zusammen mit den übrigen Lehrkräften der Universität Jena am 25. Juni um 15 Uhr im Senatszimmer, um von dort in einer feierlichen Prozession in die Universitätskirche, in der die Studierenden und Jenaer Bürger bereits in großer Anzahl versammelt waren, zu ziehen. Nach einer festlichen Musik eröffnete, dem Wunsch des Dekans entsprechend, der Kirchenhistoriker Johann Traugott Leberecht Danz den akademischen Festakt mit einer deutschsprachigen Rede zum Thema „Von den Belehrungen, welche sich aus der Geschichte des heutigen Tages zum Besten wissenschaftlicher Anstalten ergeben."[54] Nach erneuter Musik und Gesang nahm der Dekan Schott in lateinischer Sprache die Ehrenpromotionen zum Lizentiaten und zum Doktor der Theologie vor. Am Abend des Festtages zogen die Studierenden in einem Fackelzug auf den Markt, wo sie die „evangelische Glaubens- und Gewissens-Freiheit" feierten und den Tag mit festlichen Gesängen beschlossen.[55]

An der kirchlichen Feier des Augustana-Jubiläums am darauffolgenden Sonntag nahm die Theologische Fakultät ebenfalls teil und veranstaltete vormittags um 11 Uhr einen Gottesdienst in der Kollegienkirche, an dem der akademische Sängerverein mitwirkte und Dekan Schott über I Petr 3,15f zum Thema „Das klare Bewußtseyn, die Wahrheit redlich gesucht zu haben, in seinen wohlthätigen Wirkungen" predigte.[56] Das eigentlich Neue habe nach dieser Predigt bei den Reformatoren darin bestanden, dass sie selbständig und unabhängig von allen kirchlichen Traditionen nach der Wahrheit gesucht hätten, indem sie wieder damit begonnen hätten, die Schrift auszulegen. Wer in dieser reformatorischen Tradition die Schrift auslege, stimme dem Apostel Paulus sofort zu, der die menschliche Erkenntnis als ein Sehen in einen Spiegel bezeichnet habe (I Kor 13,12). Die Wahrheit sei stets gepaart mit dem Irrtum, und dies mache den Theologen bescheiden. So waren nach Schott auch die Augsburger Bekenner weit davon entfernt, alle ihre Worte für unverbesserlich zu halten, und behielten sich Änderungen für die Zukunft vor. Ein Bekenntniszwang dürfe auch deshalb schon nicht ausgeübt werden, weil die Wahrheit nur in geistiger Freiheit gedeihen und ihre Früchte hervorbringen könne. Darum gelte es, in Liebe den Weg weiter zu beschreiten, den die Reformatoren erstritten hätten. Dabei sei „die unvermeidliche Verschiedenheit christlicher Ansichten über mannigfaltige Gegenstände des Glaubens in unserer eigenen evangelischen Kirche keineswegs als ein

[54] Bericht über die akademische Festfeier in Jena am 25. Juni 1830, in: Intelligenzblatt der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung 26 (1830), Nr. 31 (Juli 1830), 241ff., hier: 241. Diese Rede ist leider nicht erhalten geblieben.

[55] Zur Darstellung der Feierlichkeiten in Jena vgl. den Bericht über die akademische Festfeier (wie Anm. 54).

[56] Vgl. den Bericht über die akademische Festfeier in Jena am 25. Juni 1830 (wie Anm. 54), 243.

Hinderniß der christlichen Liebe"[57] zu betrachten, sondern stelle den Normalzustand einer christlichen Gemeinde dar, der auch überhaupt nicht zu beklagen sei, solange man im Wesentlichen des Glaubens übereinstimme.[58]

Die akademische Feier der Theologischen Fakultät Jena, ihre Vorbereitungen und der akademische Gottesdienst zum kirchlichen Augustana-Jubiläum zeigten sich zusammenfassend als geprägt vom Geist der letzten Stufe der Aufklärungstheologie, des Rationalismus, der verteidigt werden sollte gegen die neu aufkommenden konfessionellen Strömungen der Erweckungsbewegung und des Neuluthertums etwa eines Ernst Wilhelm Hengstenberg aus Berlin.[59] In seinem Dankesschreiben für den ihm verliehenen Ehrendoktortitel charakterisierte der Aschersleber Superintendent Johann Christoph Greiling[60] die Jenaer Position wie folgt:

> „Sie stehen frey da auf einem glücklichen Standpunkte, unbehorcht von den im Dämmerlichte wandelnden mystischen, blinzelnden Wächtern, deren geblendete Sehkraft das Licht nicht vertragen kann, und die [...] dem katholischen Princip huldigen, und ihrer Geistesrichtung nach schon im Vorhofe des Katholicismus stehen. Möge doch Gott jede Universität und auch mein Jena bewahren vor dem Berlinischen Theologismus und Philosophismus!"[61]

Jena galt bei vielen als Hort einer wissenschaftlichen Theologie, die sich nach wie vor der Vernunft als Hilfsmittel und Kriterium bediente und alle Versuche reaktionärer, erwecklicher, konfessionalistischer, aber auch Schleiermacherscher Spielart zurückwies. Somit konnte die Jenaer Universität zu einem Identifikationsort des Rationalismus und der Freiheit des Geistes werden.

III. Die Bekenntnishermeneutik der gedruckten Schriften

Anlässlich des Augustana-Jubiläums erschienen im Jahre 1830 eine Reihe von Drucken, die gehaltene Predigten oder Reden aus dem Großherzogtum dokumentierten (1), sich mit der Geschichte der Augsburger Konfession beschäftigten (2) oder theologisch zum Jubiläum selber Stellung bezogen (3). Daneben gab es auch Literatur

---

[57] Heinrich August Schott, Predigt am 3. Sonntage n. Trinitatis 1830 zur dreihundertjährigen Jubelfeier der Augsburgischen Confession in der Collegienkirche zu Jena gehalten von D. Heinrich August Schott, Professor der Theologie, Neustadt a. d. Orla [1830], 18.

[58] Vgl. Schott, Predigt am 3. Sonntage n. Trinitatis 1830 (wie Anm. 24), 12; 14f.; 16f; 18; 22.

[59] Zur Person des Berliner Alttestamentlers vgl. Joachim Mehlhausen, Art. Hengstenberg, Ernst Wilhelm, in: TRE 15 (1993), 39–42; Hans Wulfmeyer, Ernst Wilhelm Hengstenberg als Konfessionalist, Erlangen 1970; Wolfgang Kramer, Ernst Wilhelm Hengstenberg, die Evangelische Kirchenzeitung der theologische Rationalismus, Erlangen 1972. Zur EKZ, dem Organ Hengstenbergs vgl. Gottfried Mehnert, Evangelische Presse. Geschichte und Erscheinungsbild von der Reformation bis zur Gegenwart, Bielefeld 1983. Allgemein zur politischen Einschätzung der Erweckungsbewegung in Preußen: Matthias Deuschle, Erweckung und Politik. Zur preußischen Religionspolitik unter Friedrich Wilhelm III., in: ZThK 106 (2009), 79–117.

[60] Am 21. Dezember 1765 im Thüringischen Sonneberg geboren, studierte Greiling bis 1788 in Jena, bevor er als Pädagoge tätig wurde. 1805 wurde er Oberhofprediger im preußischen Aschersleben, wo er am 3. April 1840 starb. Vgl. zu seiner Person Jakob Franck, Art. Greiling, Johann Christoph, in: ADB 9 (1879), 634.

[61] Vgl. das Dankesschreiben von Johannes Christoph Greiling an die Theologische Fakultät Jena, Aschersleben, 5. Juli 1830, in: Universitätsarchiv Jena, Bestand J. Nr. 237, 15^{r}–16^{v}, hier: 16^{v}.

zur Bekenntnishermeneutik und Lehrbücher für den Schulgebrauch (4), die über die Geschichte des Augsburger Reichstages informierten und zur Vorbereitung der Jugend auf das Fest geschrieben wurden. Sie geben Auskunft über die vorhandenen verschiedenen theologischen Positionen,[62] die jeweilige Bekenntnishermeneutik und den daraus resultierenden Umgang mit der reformatorischen Tradition. Diese Befunde sind ausschlaggebend für unsere Fragestellung nach dem Zusammenhang und der Parallelität von theologischer und politischer Situation in Sachsen-Weimar-Eisenach.

1. Predigten und Reden anlässlich des Jubiläums

Zwei der Predigten, die den Weg in den Druck fanden, stammten aus der Residenzstadt Weimar.[63] Die Predigt an der Haupt- und Stadtkirche hielt der Nachfolger Johann Gottfried Herders, der Oberpfarrer, Oberkonsistorialrat und Generalsuperintendent des Großherzogtums Johann Friedrich Röhr, der vermutlich bekannteste Vertreter der populären Ausprägung des Spätrationalismus im Deutschen Bund.[64] Die Stadtkirche war nach dem morgendlichen Turmblasen des Chorals „Ein feste Burg ist unser Gott" unter Glockengeläut das Ziel der bereits oben erwähnten Prozession. In der Stadtkirche war das Grab des Reformationsfürsten Johann Friedrich mit Blumen geschmückt und von Granatbäumen umstellt. Bekränzte Bilder des Kanzlers Brück und Luthers hingen an der Wand; das Grab des Kanzlers Beyer, der die Augsburger Konfession auf dem Reichstag in Augsburg verlesen hatte, war mit Blumen bekränzt. Altar und Kanzel trugen zum ersten Mal den kostbaren Schmuck, den Großherzog Carl Friedrich und seine Frau der Kirche vermacht hatten.[65]

---

[62] Zur Entstehung positioneller Theologie im 18. Jahrhundert vgl. Dietrich Rössler, Positionelle und kritische Theologie, in: ZThK 67 (1970), 215–231.

[63] Es fällt auf, dass das Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach mit nur drei veröffentlichten Predigten weit hinter anderen Territorien zurückbleibt. So wurden in der Freien und Hansestadt Hamburg, die im Jahre 1830 144.383 Einwohner hatte, also gemessen an der Einwohnerzahl noch deutlich hinter dem Großherzogtum lag, das rund 200.000 Einwohner zählte, zehn Predigten gedruckt. Zu den Einwohnerzahlen vgl. Gerhard Ahrens, Von der Franzosenzeit bis zur Verabschiedung der neuen Verfassung. 1806–1860, in: Hans-Dieter Loose (Hg.), Hamburg. Geschichte der Stadt und ihrer Bewohner, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Reichsgründung, Hamburg 1982, 415–490, hier: 452; Tümmler, Die Zeit Carl Augusts (wie Anm. 3), 655.

[64] Am 30. Juli 1777 in Roßbach bei Naumburg/Saale geboren, studierte Röhr ab 1796 in Leipzig Theologie. 1802 wurde er Hilfslehrer in Schulpforta, 1804 Pfarrer in Ostrau bei Zeitz. Ab 1820 war Röhr Oberpfarrer und Generalsuperintendent in Weimar, wo er am 15. Juni 1848 verstarb. Zu seiner Person vgl. Alf Christophersen, Art. Röhr, Johann Friedrich, in: RGG 7 (^{4}2004), 571. Zu seiner Theologie vgl. Wolfgang Erich Müller, Radikale Reduktion der Dogmatik. Die „Briefe über den Rationalismus" von J.F. Röhr, in: Ders./ Hartmut H.R. Schulz (Hgg.), Theologie und Aufklärung. Festschrift für Gottfried Hornig zum 65. Geburtstag, Würzburg 1992, 242–263.

[65] Zur Schilderung des Schmucks der Stadtkirche zum Augustana-Jubiläum vgl. die „Nachbemerkungen" in: Johann Friedrich Röhr, Predigt am Jubelfeste der Augsburgischen Confession als am 3. Sonntage n. Trinit. 1830 in der Haupt- und Stadtkirche zu Weimar gehalten von D. Johann Friedrich Röhr, Neustadt a. d. Orla 1830, 33f. Maria Pawlowna war im Juni/Juli 1830 in Warschau, also beim Augustana-Jubiläum nicht zugegen. Vgl. Joachim Berger, Russische Großfürstin und

Röhr deutete in seiner Predigt, die er zum Thema „Fromme Betrachtungen über die christliche Glaubens- und Gewissensfreiheit, welche uns unsere ersten evangelischen Glaubensbrüder erwarben" hielt, den Festanlass, die Übergabe der Augsburger Konfession, als ersten Gebrauch der evangelischen Grundsätze der Glaubens- und Gewissensfreiheit durch die Reformatoren. Mit der Übergabe dieser Schrift hätten sie gezeigt, dass sie entschlossen gewesen seien,

> „in Sachen des christlich-religiösen Glaubens ihrer eigenen, durch selbstthätigen Vernunftgebrauch aus dem reinen Quelle des Evangeliums Jesu geschöpften Ueberzeugung zu folgen und sich dabei von keines Menschen Ansehen oder Vorschrift binden und leiten zu lassen."[66]

Für Röhr steht fest, dass dem Menschen von Natur aus Glaubens- und Gewissensfreiheit gegeben sei und sie somit zu seinen unveräußerlichen Rechten gehöre. Sie sei so eng mit der Denk- und Urteilskraft verbunden, dass jeder, der versuche, die Glaubens- und Gewissensfreiheit einzuschränken, sich zugleich auch schuldig mache

> „unser wahres und eigentliches Ich, den Geist, in welchem wir das Bild Gottes an uns tragen und welcher den tieffsten Sitz unserer ganzen Persönlichkeit ausmacht, gleichsam zu vernichten."[67]

Die Glaubens- und Gewissensfreiheit gehört so für Röhr zu den ursprünglichsten Wesenseigentümlichkeiten des Menschen. Jeder Mensch hat das Recht, unabhängig von fremdem Einfluss seine Vernunft auch und gerade in religiösen Fragen zu gebrauchen und zu seiner eigenen Antwort zu kommen. Deshalb ist schon der Versuch nach Röhr als widernatürliche Sünde zu charakterisieren, anderen Menschen einen fremden Glauben aufzuzwingen und dafür zu sorgen, dass sie „in Sachen des Glaubens und des Gewissens, in denen gerade Jeder am Meisten für sich selbst einzustehen hat, nicht der eigenen Einsicht, sondern" einer fremden folgen und sich „mit sklavischem Gehorsame"[68] fremden religiösen Vorschriften und Satzungen unterwürfen. Die Gottesoffenbarung Jesu sei zwar für den christlichen Glauben konstitutiv. Dies entbinde den evangelischen Christen aber gerade nicht von der Pflicht, sich die Glaubenssätze Jesu in selbständiger Arbeit anzueignen

> „und nur dasjenige zu seinen heiligen Wahrheiten zu rechnen, was wir als solche in den uns zugänglichen Quellen desselben, besonders in Jesu eigenen Aussprüchen über Gott und göttliche Dinge, klar und unzweideutig bezeichnet finden und was sich uns durch seine Uebereinstimmung mit der ersten und unmittelbarsten Offenbarung Gottes an uns Menschen, mit den Aussprüchen unserer Vernunft und unseres Gewissens, als wahrhaft göttlich kundgibt."[69]

Für Röhr muss ein Glaubenssatz also stets vernunftgemäß sein, weil für ihn die Vernunft selber die ursprünglichste Gottesoffenbarung ist. Diese Vernunftgemäßheit ist für ihn auch der Maßstab für die Bewertung biblischer Aussagen. Schon Jesus und

---

deutsche „Landesmutter". Zur Akkulturation des europäischen Hochadels im 19. Jahrhundert, in: Von Petersburg nach Weimar (wie Anm. 20), 317–364, hier: 327. Ob Carl Friedrich bei diesem Gottesdienst zugegen war, geht nicht aus der Darstellung hervor, wäre aber vermutlich erwähnt worden.

[66] Röhr, Predigt am Jubelfeste (wie Anm. 65), 4f.

[67] Röhr, Predigt am Jubelfeste (wie Anm. 65), 7.

[68] Röhr, Predigt am Jubelfeste (wie Anm. 65), 8.

[69] Röhr, Predigt am Jubelfeste (wie Anm. 65), 9.

seine Apostel hätten darum ihren Anhängern geboten, alles auf die Vernunftgemäßheit hin zu überprüfen, was sie gesagt hätten.

> „Nicht blindgläubige, sondern geistesmündige Bekenner des Evangeliums wollten sie haben, weil sie mit Jesu selbst die Ueberzeugung theilten, daß da, wo Gottes Geist sei, auch Freiheit seyn müsse. Diese Freiheit sollte das eigenthümliche Merkmal der von ihm und ihnen gestifteten Glaubensgemeinschaft seyn."[70]

Röhr interpretiert also den paulinischen Freiheitsbegriff mit der aufklärerischen Freiheitsidee, mit der Freiheit zum selbständigen Denken. An dieser Freiheit gelte es festzuhalten und sie gegen jeden Versuch derjenigen zu verteidigen, die in der evangelischen Kirche wieder Glaubensgesetze einführen wollten und

> „das Bekenntniß, welches die treuen Förderer [von Luthers] Sache an dem Tage zu Augsburg von ihrer Einsicht in die christliche Wahrheit ablegten, ihren bestimmtesten Erklärungen zuwider, für die unüberschreitbare Gränze aller richtigen Einsicht in dieselbe ausgeben; jeden freien Vernunftgebrauch in Erforschung des göttlichen, in der Denk- und Sprachweise einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Volkes geoffenbarten Wortes als einen schweren Verrath an demselben darstellen."[71]

Der Oberkonsistorialrat und Hofprediger Johann Friedrich Heinrich Schwabe, der 1827 nach Weimar gekommen war und die zweite Predigt zum Thema „die beste Jubelfeier evangelischer Christen besteht in dankbarer Bewahrung des evangelischen Geistes" in der Hofkirche hielt,[72] zeigt sich wie Röhr als ausgesprochener Gegner aller aktuelleren Entwürfe seien sie erwecklicher oder konfessioneller Spielart, die den Bekenntnisschriften wieder eine normierende Funktion zuerkennen wollten. Der Freiheit gelte es zu folgen und nicht denen, „die uns wieder in das knechtische Joch fangen möchten."[73] Diese theologischen Gegner seien darum bemüht, die Kirche wieder den Fesseln menschlicher Worte, den Bekenntnisschriften, zu unterwerfen. Sie behindern nach Schwabe die freie Auslegung der Schrift und versuchten, einen toten und blinden Glauben an die Stelle der christlich lebendigen Erkenntnis zu setzen. Wer ihre Läster- und Schmähsucht erlebe, zweifele nicht daran, „daß sie unter veränderten Umständen auch Scheiterhaufen, Stricke, Schwerter bereit haben würden, den Abgewichenen zu ihrer Meinung zu bekehren."[74]

---

[70] Röhr, Predigt am Jubelfeste (wie Anm. 65), 13.

[71] Röhr, Predigt am Jubelfeste (wie Anm. 65), 24.

[72] Am 14. März 1779 in der Nähe von Weimar geboren, besuchte Schwabe ab dem 17. April 1792 das Eislebener Gymnasium. Im Herbst 1796 immatrikulierte er sich in Jena und studierte dort Theologie bei Grießbach, Paulus und Lange. Im Jahre 1800 wurde er zum Dr. phil. promoviert und begann 1801, seine Vorlesungen zu halten. 1802 wurde Schwabe Landprediger in Wormstedt. Am 14. Oktober 1821 wurde Schwabe Superintendent und Oberpfarrer in Neustadt a. d. Orla, bevor er am 23. April 1827 als Hofprediger und Oberkonsistorialrat nach Weimar ging. 1833 folgte er dem Ruf als Prälat, Oberkonsistorialrat und Superintendent der Provinz Starkenburg im Großherzogtum Hessen, wo er aber bereits am 29. Dezember 1834 verstarb. Zu seiner Person vgl. Johann Friedrich Heinrich Schwabe, Selbstbekenntnisse, den sämmtlichen Amtsbrüdern im Großherzogthum Hessen statt eines Hirtenbriefes gewidmet, Darmstadt 1833.

[73] Johann Friedrich Heinrich Schwabe, Predigt zur dritten Secularfeier der Uebergabe der Augsburgischen Confession am 27. Juni 1830 in der Großherzoglichen Hofkirche zu Weimar gehalten von D. Johann Friedrich Heinrich Schwabe, Großherzogl. S. Oberconsistorialrathe und Hofprediger, Hildburghausen [1830], 6.

[74] Schwabe, Predigt zur dritten Secularfeier (wie Anm. 73), 13.

„Gewiß auch unserer Zeit kann ein Melanchthon zum Vorbild dienen, der nach Luthers Ausdruck, leise treten gelernt hatte. Nicht der Stärke bedürfen wir, die nur niederwirft, was ihr entgegentritt, sondern die andere an sich aufrichtet und zu sich heranzieht, nicht jenes Feuer, welches nur sengt und brennt, sondern das, welches, ohne zu verletzen, nur wohlthätig erwärmt."[75]

Die Augsburger Konfession sei geprägt von der Milde und Mäßigung ihres Autors. Darum stellt sie für Schwabe auch das einende Band dar, das die Christenheit wieder zusammenbringen könne.

Ebenfalls mit dem Augustana-Jubiläum thematisch verknüpft war die Rede, die 1830 anlässlich der Verleihung des Lyncker-Stipendiums an der Universität Jena gehalten wurde. Von dem Jenaer Juraprofessor und Sachsen-Weimarer Konsistorial- und Geheimratspräsidenten Nikolaus Christoph Freiherr von Lyncker (1643–1726) am 26. Juni 1725 gestiftet, sollte dieses Stipendium jedes Jahr einem oder mehreren Theologiestudenten zu Gute kommen, die von der Jenaer Theologischen Fakultät auszuwählen waren. Der Kandidat hatte am 30. Mai eine Rede zum Andenken an die Augsburger Konfession in der Universitätskirche zu halten.[76]

Im Jahre 1830 hielt Friedrich Wilhelm Karl Gensler[77] die Preisrede zum Thema „de praestantia Augustanae Confessionis", über die Vortrefflichkeit der Augsburger Konfession. Dieses Bekenntnis sei nicht als Glaubensnorm geschrieben worden, sondern um ganz konkrete Vorwürfe, die gegen die reformatorischen Stände erhoben worden seien, zu widerlegen. Die Autoren des Augsburger Bekenntnisses, allen voran Philipp Melanchthon, hätten die Freiheit zu eigenständigem Forschen erhalten und nicht behindern wollen. Deshalb empfehle die CA selber das freie Studium der Schrift. In den letzten dreihundert Jahren seien auch in der Theologie viele Fortschritte erzielt worden, die klar anzeigten, dass die CA an einigen Punkten von der Schrift abweiche. Weil sich das Bekenntnis aber selbst unter die Schrift stelle, von ihr korrigiert werden möchte, sei dies kein wirkliches Problem. Die Augsburger Konfession habe versucht, durch ihre Berufung auf die Schrift die Einheit in der westlichen Christenheit wieder herzustellen. Diese Suche nach Einheit sei es, die das Bekenntnis auch für die Zukunft qualifiziere, werde die Schrift doch von allen Konfessionen und sogar von den in der evangelischen Kirche miteinander streitenden Gruppierungen der Rationalisten und der Supranaturalisten als Grundlage anerkannt.[78]

---

[75] Schwabe, Predigt zur dritten Secularfeier (wie Anm. 73), 13f.

[76] Das Stipendium bestand bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges und wurde erst durch die DDR aufgehoben. Vgl. B.M. Linker, Die Freiherren von Linker und Lutzenwick und von Lyncker in Thüringen, Mindelheim 2005, 13f.

[77] Gensler war ein Vetter Ludwig Feuerbachs und im Jahre 1862 Pfarrer in Großmölsen im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach. Vgl. den Brief Gustav Julius Junghanns an Ludwig Feuerbach vom 22. Juli 1862, in: Ludwig Feuerbach, Gesammelte Werke. Bd. 21, Berlin 2004, 24f.

[78] Vgl. Friedrich Wilhelm Karl Gensler, Oratio de praestantia Augustanae Confessionis, quae in studio eius veritatem biblicam instaurandi conspiciatur. Habita in templo academico die 11. Iunii MDCCCXXX ex lege beneficii Lynkeriani in memoriam Augustanae Confessionis a Friderico Guil. Carolo Genslerio theol. et philos. Stud. Seminariorum homiletici et catechetici sod. ord. Theologici seniore, Jena [1830], 7–14; 26–29.

2. *Historische Würdigungen der Augsburger Konfession*

Den wichtigsten Beitrag zur historischen Würdigung der Augsburger Konfession verfasste Karl Hermann Scheidler, der als Gründungsmitglied der Jenaer Urburschenschaft 1817 bereits das Jenaer Burschenschwert als Anführer des Zuges auf die Wartburg getragen hatte und 1826 außerordentlicher sowie 1836 ordentlicher Honorarprofessor für Philosophie in Jena wurde.[79] Scheidler wollte mit seiner Veröffentlichung „Ueber die Augsburgische Confession“ einen Beitrag sowohl zum historischen Verstehen dieses Bekenntnisses als auch zu seiner angemessenen Würdigung beim bevorstehenden Augustana-Jubiläum leisten. Er gesteht eingangs das völlige Desinteresse der Wissenschaft im 18. Jahrhundert, vielleicht mit Ausnahme der Theologie, an den Bekenntnisschriften und ihrer Geschichte ein. Vielleicht erkläre sich dieser Umstand aber daraus, dass

> „die Religions- und Kirchengeschichte überhaupt unter allen Theilen der Historie die uninteressanteste, unerfreulichste und entmuthigendste ist, und ihr Studium am wenigsten Ausbeute für Kopf, Herz und Willen darbietet.“[80]

Denn gewöhnlich sei es doch so, dass nach dem Tode der Religionsstifter die Schüler und Nachfolger das Ruder übernähmen und dabei normalerweise „die Schale für den Kern, den Körper für den Geist, den Begriff oder gar nur den Buchstaben für die Idee nehmen, ein Priesterthum und dessen Geistesdespotismus gründen“[81] und, nachdem sie auch die Staatsgewalt auf ihre Seite gebracht hätten, durch ihre als Wahrheit proklamierten Irrtümer die Denkkraft der Menschen deutlich herabsetzten und durch die damit verbundene Verketzerungssucht die Moral zerstörten. Diese Mechanismen hätten auch vor dem Christentum keinen Halt gemacht. Die Art der Auseinandersetzungen sei auch hier abstoßend gewesen und rufe beim Betrachter mehr Unmut und Ekel als Freude hervor. Hinzu kämen noch die Blutopfer der Geistesunterdrückung, durch die die Kirchengeschichte zu einer „Gemäldeausstellung der Hölle“ gemacht worden sei.[82]

Zwar habe die Reformation versucht, diese Mechanismen zu durchbrechen. Doch kaum hatte „der menschliche Geist aus den alten Banden des blinden Autoritätsglaubens und der Pfaffenherrschaft sich zu befreien, und die Rechte der Vernunft und Selbstständigkeit geltend zu machen begonnen“, kehrten die alten Probleme zurück.

---

[79] Am 8. Januar 1795 in Gotha geboren, besuchte Scheidler das dortige Gymnasium von 1805–1813. Er nahm als freiwilliger Jäger an den Befreiungskriegen 1813/14 teil. 1818 bekam er eine Anstellung am Oberlandesgericht in Naumburg. Ab 1821 war er Privatdozent für Philosophie und Staatswissenschaften in Jena, wo er 1866 verstarb. Zu seiner Person vgl. immer noch Max Steinmetz (Hg.), Geschichte der Universität Jena. 1548/58–1958. Bd. 2, Jena 1962, 666; 806.

[80] Karl Hermann Scheidler, Ueber die Augsburgische Confession. Ein Beitrag zur genauern Kenntniß ihrer ursprünglichen Bestimmung und Bedeutung, sowie zur richtigen Würdigung ihrer bevorstehenden dritten Jubelfeier von D. Karl Hermann Scheidler, Professor der Philosophie an der Universität zu Jena (Aus der Oppositionsschrift besonders abgedruckt), Jena 1830, 2. Dieselbe Schrift erschien 1830 ebenfalls abgedruckt in: Heinrich Eberhard Gottlob Paulus/Ludwig Friedrich Otto Baumgarten-Crusius (Hg.), Für Theologie und Philosophie. Eine Oppositionsschrift 3, Jena 1830, 1–84.

[81] Scheidler, Ueber die Augsburgische Confession (wie Anm. 80), 2.

[82] Scheidler, Ueber die Augsburgische Confession (wie Anm. 80), 4.

An die Stelle der gerade wiedergewonnenen Geistesfreiheit, die Scheidel als Kern der Reformation ansieht, sei schon bald wieder die alte Knechtschaft gesetzt und eben dazu die im Konkordienbuch enthaltenen reformatorischen Bekenntnisschriften missbraucht und als Lehrgesetze aufgestellt worden.

Dieses Schicksal der Reformation habe dazu geführt, dass der eine Teil der Gesellschaft mit dem Jubiläum der Augsburger Konfession überhaupt nichts mehr anfangen könne, da die symbolischen Bücher in der gegenwärtigen gelehrten Welt höchstens noch als Geistesfesseln oder veraltete Traditionen präsent seien. Dieser allgemeinen Stimmung entgegengesetzt gebe es seit einigen Jahren jedoch eine „immer mächtiger werdende Obscurantenpartei des protestantischen Deutschlands", die der Ansicht sei, man begehe das Augustana-Jubiläum am besten, „wenn jene Bekenntnißschrift wiederum entschieden als allgemeine und schlechthin unabänderliche Glaubensvorschrift öffentlich anerkannt würde."[83] Ihre Vertreter seien der Meinung, dass die CA völlig mit dem Schriftzeugnis übereinstimme und ihr somit die Autorität einer Auslegungsnorm zukomme. Wer diese Einstellung nicht teile, könne sich nach ihrer Sicht nicht mehr zu Recht Protestant nennen.

Die beiden Extrempositionen der Unkenntnis und der Überhöhung möchte Scheidler widerlegen, indem er zunächst eine geschichtliche Darstellung der Ereignisse rund um den Augsburger Reichstag vornimmt, mit der er die üblichen Irrtümer berichtigen möchte. Historisch nicht haltbar sei die weit verbreitete These, dass sich die evangelische Kirche mit der Übergabe der Augsburger Konfession konstituiert habe und dieses Bekenntnis die Verfassungsurkunde darstelle:

> „Dieß müssen wir durchaus verneinen! Denn es gab damals, zur Zeit dieser Uebergabe, zwar Protestanten, aber noch gar keine selbstständige protestantische Kirche, und ebenso wenig haben jene sich durch diese Schrift als solche constituirt, oder auch nur constituiren wollen."[84]

Weder hätten die Reformatoren mit der altgläubigen Kirche im Jahre 1530 brechen wollen, noch seien die evangelischen Kirchentümer durch die Übergabe des Augsburger Bekenntnisses von Rom als neue Kirche anerkannt worden. Melanchthon habe mit seinem Bekenntnis den Frieden wiederherstellen wollen, indem er darum bemüht gewesen sei, nachzuweisen, dass die evangelische Lehre in Wahrhaft katholisch genannt zu werden verdiene. Die CA sei eine apologetische und irenische Schrift mit ganz klaren historischen Anliegen, auf keinen Fall aber eine Kirchenverfassung. Wie nach Scheidler also die Übergabe der CA keinesfalls als Gründungsdatum der evangelischen Kirche interpretiert werden darf, ist für ihn auch die Ansicht abwegig, die CA sei als gültige Lehrnorm für alle Zeiten geschrieben worden. Die Reformatoren hätten doch gerade gegen den Gewissenszwang protestiert, der in der Gestalt des Papstes in der frühneuzeitlichen Lebenswelt allgegenwärtig war und darum überhaupt kein Interesse daran gehabt, den gerade befreiten Gewissen neue Fesseln anzulegen:

> „Wie könnten wir mit gutem Gewissen jenen Helden unsere Verehrung und Dankbarkeit zollen, wenn sie das höchste der geistigen Güter, Denk- und Gewissensfreiheit, uns nur dem Schein nach verschafft hätten? Was könnte das Andenken an die A.C. anders erwecken, als

[83] Scheidler, Ueber die Augsburgische Confession (wie Anm. 80), 9.
[84] Scheidler, Ueber die Augsburgische Confession (wie Anm. 80), 11f.

> Empfindungen der Trauer über das Loos der Menschheit, immer nur einen Irrthum, eine Sclaverei mit der andern zu vertauschen, nie aber aus dem mit verbundenen Augen betretenen Cirkel herauszugehen? Was könnte die bevorstehende Jubelfeier derselben anders seyn, als die Freude des Gefangenen an dem Klirren seiner Ketten?"[85]

Die in späteren Zeiten bis zur Erschöpfung diskutierte Frage, ob Melanchthon das Recht gehabt habe, die CA 1540 einer Revision zu unterziehen, erweist sich bei genauerer Hinsicht gar nicht als Frage der Reformatoren selber. Luther habe die CA variata gekannt und nicht dagegen geschrieben. Sie wollten das Heil der Menschheit nicht

> „auf dem Buchstaben eines Actenstücks (dessen Original sie nicht einmal mehr hatten, und welches noch nicht wieder aufgefunden ist) [festschreiben], sondern [verstanden] die A.C. und deren Apologie nicht als helle Sonne im Mittag, sondern als aufgehendes Licht in der Finsterniß [...], dessen Flamme, zumal wenn noch neuer Dunst und Nebel aufsteigt, gestärkt und genährt werden [müsse], damit sie immer schöner und heller leuchte, und die Finsterniß endlich ganz überwältigen könne."[86]

Was also soll und kann überhaupt gefeiert werden am Tag der Übergabe der Augsburger Konfession? Sollte man meinen, feiern zu können, dass die CA zum wichtigsten und einflussreichsten Buch der lutherischen Bekenntnisschriften geworden ist, so stehen dem sofort die Erinnerung an die Enge und Einseitigkeit der Theologie im Zeitalter der Orthodoxie und die Tatsache entgegen, dass durch den Prozess, durch den die CA zum Symbol gemacht wurde, die Trennung zwischen Lutheranern und Reformierten zementiert worden ist.[87]

> „Was könnte mithin die Betrachtung der A.C. als symbolisches Buch [...] anders, als traurige Erinnerungen aufwecken, und worüber anders könnte man sich freuen und jubiliren, als daß für uns jetzt, Gott sey Dank! die A.C. nicht mehr diese den Geist so hemmende und drückende Fessel ist?"[88]

Eine wirkliche Aufgabe sieht Scheidler aber für die CA in der Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche. Dort sei und bleibe die CA das „Panier", um das sich die Evangelischen sammeln müssten. Darüber hinaus sei eine Verpflichtung der Pfarrer von kirchenrechtlicher Seite legitim. Scheidler schlägt eine mit der Praxis im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach vergleichbare Fassung einer Verpflichtung „ohne Beengung der Freiheit des Glaubens und Forschens"[89] vor.[90] Scheidler beendet seine Schrift mit einer offenen Kampfansage an alle „Obscuranten

---

[85] Scheidler, Ueber die Augsburgische Confession (wie Anm. 80), 45.
[86] Scheidler, Ueber die Augsburgische Confession (wie Anm. 80), 66.
[87] Vgl. Scheidler, Ueber die Augsburgische Confession (wie Anm. 80), 78ff.
[88] Scheidler, Ueber die Augsburgische Confession (wie Anm. 80), 80f.
[89] Scheidler, Ueber die Augsburgische Confession (wie Anm. 80), 81.
[90] Am 19. April 1816 war die Verpflichtung zur Selbstanzeige bei Lehrabweichungen aus der Ordinationsformel gestrichen worden, die ab 1817 mit der Quatenus-Formel geleistet wurde. Die jungen Pfarrer verpflichteten sich lediglich, gemäß den Bekenntnisschriften zu lehren, insofern sie mit der Heiligen Schrift übereinstimmten. Die Schriftforschung war damit freigegeben. Zur Entwicklung des Ordinationseides im Territorium Sachsen-Weimar-Eisenach vgl. Reinhold Jauernig, Der Bekenntnisstand der Thüringischen Landeskirchen. Eine kirchenrechtliche und kirchengeschichtliche Untersuchung. Als Vortrag dargeboten im Auftrag der Thüringer Kirchlichen Konferenz auf ihrer 50. Jubeltagung am 28. Mai 1929 in Rudolstadt (Thüringen), Gera 1929, 47–56.

des protestantischen Deutschlands", die er vor allem in den Autoren der Evangelischen Kirchenzeitung sieht.

3. Theologische Stellungnahmen zum Jubiläum

In dieselbe Richtung zielte auch die Kritik, die der bereits oben erwähnte Jenaer Dekan Schott an der anonymen Denunziation der beiden Hallenser Theologen Julius August Ludwig Wegscheider und Heinrich Friedrich Wilhelm Gesenius durch Ludwig von Gerlach in der Evangelischen Kirchenzeitung übte.[91] Er sah mit dem Appell von Gerlachs an die Obrigkeit, in Halle einzuschreiten, um das gottlose Wesen des Rationalismus zu beenden, die Lehrfreiheit an den deutschen Universitäten generell in Frage gestellt und widmete darum der Frage „Soll die bisherige theologische Lehrfreiheit ferner bestehen oder nicht?" eine Veröffentlichung.[92]

Schott kommt bei seiner Verteidigung der Lehrfreiheit auch auf die von den Berliner Gegnern geforderte absolute Geltung der lutherischen Bekenntnisschriften zu sprechen. Eine solche Forderung ignoriere das stete Wachstum in der Erkenntnis der Wissenschaften vor allem während des 17. und 18. Jahrhunderts, an dem auch die Theologie teilgehabt habe. Aber auch wenn man die Autoren der Bekenntnisschriften selber frage, so ergebe sich, dass keiner von ihnen den Stand der Wissenschaft aus dem Jahre 1577 als endgültig erklärt habe. Der echte Protestantismus habe so stets der weiteren Entwicklung der theologischen Forschung aufgeschlossen gegenübergestanden.

Die Entwicklung, die in der Theologie hin zum Rationalismus geführt hätte, sei von den Naturwissenschaften und der Philosophie ausgegangen, in denen sich viele umstürzende neue Erkenntnisse verbreitet hätten, auf die die Theologie eine Antwort habe formulieren müssen. Meine man es also ernst mit dem Verbot des Rationalismus, so müsse man nicht allein die rationalistische Theologie verbieten, sondern auch alle anderen Wissenschaften auf einen Schlag wieder auf den Stand des 16. Jahrhunderts zurückversetzen. Da dies unmöglich sei und sich das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen lasse, sei der Vorschlag eines Verbots der rationalistischen Theologie und der erneuten absoluten Geltung der Bekenntnisschriften mit aller Entschiedenheit zurückzuweisen.[93]

Sah sich Schott als Anhänger der Theologen, „die sich in ihren Schriften und mündlichen Vorträgen niemals für allen und jeden Rationalismus unbedingt, sondern für einen vernunftmäßigen Offenbarungsglauben mit aufrichtiger Ueberzeugung erklärt haben"[94] und stufte sich damit in die Theologengruppe ein, die vor allem

---

[91] Vgl. [Ludwig von Gerlach], Der Rationalismus auf der Universität Halle, in: EKZ 6 (1830), 38–40; 45–47. Zum „Hallischen Streit" vgl. Wilhelm Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle, Bd. 2, Berlin 1894, 165–175. Zur Position Schleiermachers in dieser Auseinandersetzung vgl. Martin Ohst, Schleiermacher und die Bekenntnisschriften. Eine Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung, Tübingen 1989, 158–174.

[92] Heinrich August Schott, Soll die bisherige theologische Lehrfreiheit ferner bestehen oder nicht? Kurz beantwortet von D. Heinrich August Schott, Professor der Theologie zu Jena, Jena 1830.

[93] Vgl. Schott, Lehrfreiheit (wie Anm. 92), 47–50.

[94] Schott, Lehrfreiheit (wie Anm. 92), 7.

nach einem Kompromiss und Ausgleich zwischen Rationalismus und Supranaturalismus suchte,[95] so kann man dies von den beiden bei der Druckerei von Johann Karl Gottfried Wagner in Neustadt an der Orla unter Pseudonym ihre Beiträge zum Augustana-Jubiläum veröffentlichenden Autoren mit Sicherheit nicht sagen. Die Druckerei Wagner galt als der Verlag für rationalistische Theologie, der unter anderen die Schriften des Reformpädagogen Christian Gustav Friedrich Dinter und die des Rationalisten Röhr aus Weimar verlegt hatte.[96] Die Radikalität mancher dieser Veröffentlichungen hätte mit Sicherheit in anderen Territorien die Zensurbehörden beschäftigt. In Sachsen-Weimar-Eisenach hingegen gab es keine Zensur für theologische Veröffentlichungen und die Bücher konnten frei erscheinen.

Die erste bei Wagner erschienene Schrift zum Augustana-Jubiläum von 1830 ging unter dem Pseudonym Aleithozetetes, also „Wahrheitssucher" in den Druck und war verfasst von einem anonymen 60jährigen evangelischen Geistlichen, der im 23. Amtsjahr stand.[97] Der Autor wollte mit seinem „Glaubensbekenntniß denkgläubiger Christen", das im März 1830 als Vorbereitungsschrift zum Jubiläum erschien,[98] der geistigen Entwicklungen im Bereich der evangelischen Theologie seit der Zeit Herders Rechnung tragen, indem er, entlang der Ordnung des alten Augsburger Bekenntnisses argumentierend, die einzelnen Glaubensartikel neu formulierte.[99] Er versuchte damit der seit dem Reformationsjubiläum von 1817 zu beobachtenden Tendenz entgegen zu treten, wissenschaftliche Erfolge der Aufklärung zu ignorieren und sich wieder unter den vermeintlichen Schutz der bereits 300 Jahre alten Bekenntnisse zu begeben.

Dem eigentlichen „Glaubensbekenntnis denkgläubiger Christen" ist ein Vorartikel über die Hermeneutik der biblischen Schriften vorangestellt: Die Bibel enthalte eine Fülle von Denkmälern der Entstehung und Verbreitung des Glaubens an einen Gott, geschrieben von fehlbaren Menschen ohne Inspiration durch den Heiligen Geist. Die

---

[95] In der Forschungsliteratur wurde diese Position als „supranaturaler Rationalismus" und „rationaler Supranaturalismus" bezeichnet. Über Sinn und Zweck dieser Bezeichnungen vgl. Joachim Weinhardt, Art. Supranaturalismus, in: TRE 2 (^{3}2001), 467–472, hier: 470f.

[96] In der Zeit von der Verlagsgründung im Jahre 1799 bis zu seinem Tod im Jahre 1831 erschienen bei Wagner 280 Werke, von denen 127 theologische waren, also 45,36%. Von Dinter erschienen bis auf eine Ausnahme alle Schriften bei Wagner. Vgl. hierzu Werner Greiling, „Dem sittlichen und religiösen Unterricht gewidmet". Der Verlag J.K.G. Wagner in Neustadt an der Orla. Mit einem Anhang: Systematische Verlagsbibliographie J.K.G. Wagner 1799–1831, in: Ders./Siegfried Seifert (Hg.), „Der entfesselte Markt". Verleger und Verlagsbuchhandel im thüringisch-sächsischen Kulturraum um 1800, Leipzig 2004, 129–175. Vgl. dort auch die vollständige, systematisch geordnete Bibliographie aller bei Wagner veröffentlichten Titel 150–175.

[97] Zu den Jahresangaben vgl. die Rezension zum Glaubensbekenntnis denkgläubiger Christen, in: Allgemeine Literaturzeitung 45 (1830). Nr. 200 (Oktober 1830), 315–318, hier: 318.

[98] Vgl. zur Datierung Aleithozetetes, Glaubensbekenntniß denkgläubiger Christen, welches im Jahre 1830 als am 300jährigen Jubelfeste wegen Uebergabe der Augsburgischen Confession (1530 den 25. Jun.) der Mitwelt vorgelegt werden sollte, zur Vergleichung, Prüfung und Beherzigung. Eine Lesefrucht ohne Noten und Citate, Neustadt a. d. Orla 1830, VI.

[99] Vgl. Aleithozetetes, Glaubensbekenntniß (wie Anm. 98), III. Vgl. hierzu auch die knappe Vorstellung der Schrift in Joachim Mehlhausen, Zur Wirkungsgeschichte der Confessio Augustana im 19. Jahrhundert, in: Ders., Vestigia verbi. Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie, Berlin 1999, 95–122, hier: 109f.

Aussagen in dieser Schriftensammlung, die mit dem Licht der Vernunft übereinstimmen, seien auch noch heute als göttlich anzuerkennen. Wo indes „Gottes Unwürdiges und ihn unter den unvollkommenen Menschen Herabsetzendes gesagt ist", müssten diese Aussagen zurückgewiesen werden, „weil Gott in Schriften, dem Gott in der Vernunft, also sich selbst nicht widersprechen kann."[100] Besonders bei den paulinischen Schriften sei Vorsicht geboten, da Paulus wie die anderen Apostel irren konnte und nicht stets mit dem Geist und Sinn Jesu übereingestimmt habe.

Das „Glaubensbekenntnis denkgläubiger Christen" selber bekennt sich in seinem ersten Artikel zum Glauben an einen Gott und lehnt die Trinitätslehre als vernunftwidrige und nicht schriftgemäße Lehre ab. Der zweite Artikel definiert die Sünde als Folge der Sinnlichkeit, der der Mensch durch einen freien Willensentschluss, dem Einspruch seiner Vernunft nicht folgend, erliegen kann. Die Erbsünde wird entschieden als Gottes und der Menschen unwürdige Lehre abgelehnt.[101] Die Göttlichkeit Jesu wird in Artikel drei ebenso abgelehnt wie die unvernünftige Vorstellung von seinem stellvertretenden Leiden. Jesus habe vielmehr der Menschheit die Vernunft zeigen wollen und diese gelehrt. Die Sündenvergebung und die Liebe Gottes könne einzig und allein durch den echten Willen, sein Leben nach Jesu Geist und Sinn zu führen, erlangt werden. Die Vorstellung vom stellvertretenden Leiden und Sterben Christi sei hingegen „eine Eselsbrücke aller faulen zum Guten trägen Christen, die mitsamt ihrer Sünde doch gedenken selig zu werden"[102] und wird dementsprechend abgelehnt (4).

Das Predigtamt wird als Stelle steter Aufklärung des Volkes anerkannt (5). Der Glaube soll nach dem Glaubensbekenntnis nicht allein gute Werke und Früchte hervorbringen, sondern er besteht ganz allein in der tätigen Übung der Sittenlehre Jesu (6). Die Kirche wird als Gemeinschaft im Konsens, die Lehre Jesu zu befolgen, definiert (7 + 8). Die Taufe ist ein von Jesus selbst gestifteter symbolischer Initiationsritus in die Gemeinschaft mit ihm, ein Einstimmen in das Ziel, die Sünde zu vertilgen und Gott im Geist und in der Wahrheit zu verehren (9). Das Abendmahl versteht Aleithozetetes als symbolisches Erinnerungszeichen an den Tod Jesu, durch den die Wahrheit seiner Lehre erwiesen worden sei (10). Die Einzelbeichte lehnt er ab, möchte aber an der allgemeinen Beichte als Vorbereitung zum Abendmahl festhalten (11).[103]

Die Wiederkunft Christi zum Gericht wird verstanden als Missdeutung der Bilder, die Jesus von dem Untergang des jüdischen Staates und von dem siegreichen Aufkommen des Gottesreiches gebraucht habe. In Wirklichkeit steht ein solches Wiederkommen Jesu, dessen Verzögerung Paulus in seinen Briefen reflektiert, überhaupt nicht zu erwarten. Die Existenz oder Nichtexistenz von Teufeln ist für die Christen irrelevant. Das Fegefeuer und das tausendjährige Reich sind menschliche Träume. Für die Christen wichtig ist allein die Feststellung, dass die Gerechten nach ihrem

[100] Aleithozetetes, Glaubensbekenntniß (wie Anm. 98), 8.

[101] Vgl. Aleithozetetes, Glaubensbekenntniß (wie Anm. 98), 9f.

[102] Vgl. Aleithozetetes, Glaubensbekenntniß (wie Anm. 98), 20.

[103] Vgl. Aleithozetetes, Glaubensbekenntniß (wie Anm. 98), 20–28. Artikel 12–16 äußern kaum Kritik an dem Glaubensbekenntnis von 1530.

Tod in das ewige Leben, die Ungerechten aber in die ewige Pein gehen werden (17). Der Mensch verfüge über einen freien Willen in weltlichen wie in geistlichen Sachen (18). Die Ursache der Sünde liege allein beim Menschen, der durch seine Vernunft der Sünde widersprechen könne und ihr nicht folgen müsse (19). Bei der Klärung des Verhältnisses zwischen Glauben und guten Werken wird zunächst der Glaube als Annahme und Befolgung der Lehre Jesu definiert. Glaube und gute Werke sind so stets miteinander verbunden. Jakobus und Paulus interpretieren sich gegenseitig. Die guten Werke, die tatsächlich abgelehnt werden müssten, seien die abergläubischen römisch-katholischen Versuche, die Gnade Gottes durch nicht gebotene Werke zu erreichen (20). Der Heiligendienst wird völlig abgelehnt (21).[104]

Dieses „Glaubensbekenntnis denkgläubiger Christen" fand ein geteiltes Echo in der Zeitschriftenlandschaft. Die in Halle erscheinende Allgemeine Literaturzeitung lobte die Schrift: „als die Frucht eines langen und reifen Nachdenkens [...], welches tief in den wahren Geist des Christenthums einzudringen strebt". Die Schrift werde die Leser in Freunde und Feinde des Lichtes scheiden.

> „Fragen möchten wir endlich den Vf., ob er wohl bedachte, daß es in der ‚evangelischen Mitwelt' der Schwachen noch Viele giebt, die mit sehenden Augen nicht sehen können oder wollen, und die deshalb Anstoß nehmen dürften an der nackten Wahrheit, wie der Vf. sie hin und wieder darlegt."[105]

Die Berliner Evangelische Kirchenzeitung hingegen nahm die Publikation dieses „Glaubensbekenntnisses" zum Anlass, in einem zweispaltigen Abdruck der beiden Fassungen von 1530 und 1830 die Unvereinbarkeit des Rationalismus mit der reformatorischen Theologie zu erweisen. Resümierend wird festgestellt:

> „zur Augsb. Conf. können sie sich nicht bekennen, doch aber feiern sie das Jubiläum, ja nehmen zum Theil den Hauptantheil daran, und entschuldigen sich damit, daß sie zum Geiste der Augsb. Conf. sich bekennten; als wenn der Geist anders woher abzuleiten wäre als aus dem Buchstaben."[106]

Der zweite Autor, der seinen Beitrag zum Augustana-Jubiläum bei Wagner in Neustadt an der Orla veröffentlichte, benutzte das Pseudonym Erich Haurenski zu Gard' Ebré.[107] Ähnlich wie Aleithozetetes wollte er den neuen, zeitgemäßen Glauben in einem Bekenntnis vorstellen, um dem Leser damit eine Grundlage zu geben, in dem gegenwärtigen Streit zwischen den Rationalisten und den ihren Gegnern zu einem eigenen Urteil zu gelangen. Haurenski zieht eine Parallele der Gegenwart zur Reformationszeit:

---

[104] Vgl. Aleithozetetes, Glaubensbekenntniß (wie Anm. 98), 30–33.

[105] Rezension zum Glaubensbekenntnis denkgläubiger Christen, in: Allgemeine Literaturzeitung 45 (1830). Nr. 200 (Oktober 1830), 315–318, hier: 318

[106] Die Augsburgische Confession und der Rationalismus, in: EKZ 6 (1830), 473–480. 481–485, hier: 481f.

[107] Vgl. Erich Haurenski zu Gard' Ebré, Alethophilus, oder der neue Glaube in der Christenheit. Zur Prüfung dargelegt im Jubeljahre der protestantischen Kirche 1830. Eine Fortsetzung des Obscurus, oder Carriere und Geständnisse eines modernen Finsterlings. Herausgegeben von Erich Haurenski zu Gard' Ebré, Neustadt a. d.O. 1831. Das Werk, als dessen Fortsetzung sich diese Veröffentlichung versteht, ist inhaltlich nicht auf das Augustana-Jubiläum bezogen. Vgl. Erich Haurenski zu Gard' Ebré, Obscurus, oder Carriere und Geständnisse eines modernen Finsterlings, in vertrauten Briefen, gewechselt zwischen einem Bewohner der Sonne und dem eines Nebelsternes,

„Als die Reformatoren vor 300 Jahren ebenfalls beschuldigt wurden von ihren Gegnern, den Katholiken, als predigten sie einen neuen und falschen Glauben: da legten sie der Welt ihr Glaubensbekenntniß vor, damit damals auch jedermann ihren Glauben prüfen könnte. Dasselbe soll nun auch mit dem jetzigen neuen Glauben geschehen, der nun freilich in manchem Stücke von dem Glauben Luthers abweicht, woraus aber nicht folgt, daß er nun schlechter sei."[108]

Der Glaube, den Haurenski in seinem Glaubensbekenntnis vorstellen möchte, sei schon jetzt der Glaube vieler Tausender. Nur die Verletzlichkeit der noch in traditionellen Bahnen Glaubenden und ihre empörten Reaktionen hätten bislang die ausführliche Darstellung dieses Glaubens nicht ratsam erscheinen lassen. Das „Neue Glaubensbekenntniß, im Jubeljahre der Übergabe des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses, 1830, zur Prüfung vorgelegt" beginnt mit einem Bekenntnis zu Gott in einer einzigen Person als Urheber, Erhalter und Regent der Schöpfung. Der Glaube an die göttliche Vorsehung und die Unsterblichkeit der Seele nach dem Tod des Körpers schließen sich an den Gottesglauben an mit den für den Rationalismus üblichen Einschränkungen:

„Aber eine Fleischesauferstehung und ein öffentliches allgemeines Weltgericht an einem sogenannten jüngsten Tage halte ich für bloße morgenländische Bilder, unter welchen Unsterblichkeit und Vergeltung dargestellt werden."[109]

Die Folgen der Sünde werden mit zeitlichem und ewigem Verderben benannt. Der einzige Ausweg aus der menschlichen Sündhaftigkeit bestehe in dem Versuch, Gott durch Tugend und Frömmigkeit ähnlich zu werden und so die Sünde zu besiegen. Eine schicksalhafte Bindung an eine wie auch immer verstandene Erbsünde des Menschen wird als Beleidigung des Schöpfers abgelehnt. Jesus von Nazareth, der Stifter der christlichen Religion und Kirche, sei ein bloßer Mensch gewesen und kein Gott. Er habe jedoch göttlich gelebt und gehandelt und damit das Ebenbild Gottes unter den Menschen am reinsten abgebildet. Es ist diese Gottähnlichkeit, die das Recht begründet, Jesus auch als Gottes Sohn zu betrachten. Die soteriologischen Konsequenzen, die traditionell aus Tod und Auferstehung Jesu Christi gezogen wurden, werden konsequent abgelehnt:

„Daß sein Leiden, sein Tod, sein Blut und seine Tugend, an sich betrachtet, und ohne unser Zuthun, uns gerecht und selig machen sollen, halte ich für eine, auf mißverstandenen Bibelstellen beruhende und höchst verderbliche Lehre, welche die Menschen nur träge zur Tugend macht."[110]

Neustadt a. d.O. 1831. Nach dem deutschen Pseudonymenlexikon ist der Autor mit Heinrich Christoph Krause zu identifizieren, der 1788 in Großfurra (Schwarzburg-Sondershausen) geboren wurde, 1806 an der Universität Halle, 1807 in Leipzig Theologie studierte, um dann im Jahre 1819 Diakon, 1821 Archidiakon in Radeberg zu werden. Er wurde 1853 emeritiert und starb 1862 in Dresden. Vgl. Deutsches Pseudonymen-Lexikon. Aus den Quellen bearbeitet, hg. v. Michael Holzmann und Hanns Bohatta, Wien–Leipzig 1906, 103. Zur Person Krauses vgl. Reinhold Grünberg, Sächsisches Pfarrerbuch. Die Parochien und Pfarrer der Ev.-luth. Landeskirche Sachsens (1539–1939), Bd. 2: Die Pfarrer der ev.-luth. Landeskirche Sachsens (1539–1939). 1. Abteilung: A–L, Freiberg 1940, 468.

[108] Haurenski, Alethophilus (wie Anm. 107), 6.

[109] Haurenski, Alethophilus (wie Anm. 107), 7f.

[110] Haurenski, Alethophilus (wie Anm. 107), 8.

Es ist vielmehr die Sittenlehre Jesu, deren aktive Befolgung zur Seligkeit führe. Der Heilige Geist wird nicht mehr als göttliche Person gefasst, sondern gilt jetzt als die wirkende Gotteskraft, die heilige Begeisterung und Gesinnung. Die Offenbarung Gottes wird heruntergebrochen auf „natürlichem Wege, durch Vernunft und Gewissen" geschehend. Die Bibel sei ein Produkt dieser natürlichen Gottesoffenbarungen:

> „Daß ein Mensch die zufälligen Ereignisse der Zukunft mit Gewißheit voraussehen, oder weissagen könne, glaube ich nicht."[111]

Der gegenwärtige Streit in Theologie und Kirche erstrecke sich auf die Frage, welche Rolle man der aufgeklärten Vernunft in Religionssachen zumessen wolle. Doch zeige bereits das Beispiel der Überwindung des Hexenglaubens, der Inquisition und anderer abergläubischer Überzeugungen, dass dort die Vernunft allein am Werk war und weder Schrift noch Bekenntnis dies vermochten.[112] Die Orientierung an der Vernunft besitzt darüber hinaus für Haurenski ein großes Potential, die Einigkeit unter allen Konfessionen wieder herstellen zu können. Sobald die Vernunft regiere, würden die konfessionellen Grenzen fallen.[113] Die von den Gegnern immer wieder eingeforderte Verpflichtung der Pfarrer auf die reformatorischen Bekenntnisschriften widerspreche dem Fortschritt, den auch die Theologie während der letzten dreihundert Jahre gemacht habe. Das freie Forschen in der Schrift müsse allen Zeiten offenstehen. Darum sei es schlechterdings unmöglich, die Theologen auf den Stand von 1580 festzulegen.

Der stete Fortschritt innerhalb der theologischen Wissenschaft habe dazu geführt, dass heute viele Glaubenssätze, die einst als wesentlich galten, als Adiaphora zählten. Wer sich in Religionsdingen durch keine menschliche Autorität binden lasse, wer seinen Überzeugungen folge und Leib und Leben dafür einsetze, „der ist und bleibt ein echter Lutheraner, auch wenn er in manchen Puncten von der Meinung Luthers abweichen sollte."[114] Luthers Anliegen habe darin bestanden, Licht und Aufklärung zu verbreiten, auch wenn er in mancher Hinsicht damals noch geirrt habe.[115]

---

[111] Haurenski, Alethophilus (wie Anm. 107), 9.

[112] Vgl. Haurenski, Alethophilus (wie Anm. 107), 31f.

[113] Vgl. Haurenski, Alethophilus (wie Anm. 107), 40f.

[114] Haurenski, Alethophilus (wie Anm. 107), 261f.

[115] Im Nachgang zum Augustana-Jubiläum veröffentlichte der Superintendent in Ronneburg in Sachsen-Altenburg Jonathan Schuderoff bei Wagner in Neustadt a. d. Orla seine Schrift Symboloklasmus oder Symbololatrie? Von Jonathan Schuderoff, der heil. Schrift Doctor, Herzogl. Consistorial-Rathe, Superintendenten und Oberpfarrer zu Ronneburg, Neustadt a. d. Orla 1831. Ebenfalls bei Wagner und von Schuderoff herausgegeben erschienen die Neuesten Jahrbücher für Religions-, Kirchen- und Schulwesen.

4. Literatur zur Bekenntnishermeneutik und Lehrbücher für den Schulgebrauch

Anlässlich des Augustana-Jubiläums erschien 1830 auch Literatur, die sich inhaltlich mit den Bekenntnisschriften auseinandersetzte,[116] sowie Bücher für die schulische und universitäre Vorbereitung auf das Jubiläum. Heinrich August Hecht, seit 1822 Pfarrer von Veitsberg im Landesteil Neustadt an der Orla,[117] stellte in seiner „Lehre der symbolischen Bücher" die einzelnen Lehrsätze der Bekenntnisschriften, nach der Loci-Methode geordnet, zusammen, gefolgt von einer neuen Übersetzung der lateinischen Confessio Augustana.[118] Hecht war davon überzeugt, dass die lutherischen Bekenntnisschriften die Forschungsfreiheit wieder hergestellt hätten, indem sie die Zwangsherrschaft des Papstes beseitigt hätten. Schon aus diesem Grund sei die Beschäftigung mit den Bekenntnisschriften sehr wünschenswert. Hinzu komme noch die ebenfalls wünschenswerte Kenntnis der römisch-katholischen Lehren, die mit den Bekenntnisschriften zurückgewiesen worden seien. Vergesse die lutherische Kirche ihre Bekenntnisschriften, so sei sie auch schon wieder auf dem Weg zurück in den Aberglauben und zur geistigen Knechtschaft, aus der sie durch Luther und die Reformation errettet worden sei.[119] Hinzu komme noch, dass es nirgendwo in den Bekenntnisschriften eine Stelle gebe, die die Vernunft von der Religionserkenntnis ausnehme.[120]

Die bereits oben erwähnte Schrift Schwabes für Schulen, die auf das Jubiläum vorbereiten sollte, erschien ebenfalls bei Wagner in Neustadt. Die Schrift verdankt ihre Entstehung der neuen Hochschätzung der Reformationsgeschichte im Nachgang zum dritten Reformationsjubiläum 1817.[121] Zum Augustana-Jubiläum von 1830 baute Schwabe für die dritte Auflage der Schrift zwei weitere Teile über die Reichstage von Speyer und Augsburg ein, die gedacht waren zum Gebrauch bei den Schulfesten, die am 26. Juni 1830 stattfanden.

In Frage und Antwort hält der auf die Übergabe der Augsburger Konfession bezogene Teil zunächst fest, dass die symbolischen Bücher der Kirche die evange-

---

[116] Der reformierte Theologe Friedrich Adolf Beck aus der preußischen Rheinprovinz veröffentlichte 1830 bei Wagner in Neustadt a. d. Orla seine deutsche Übersetzung reformierter Bekenntnisschriften. Vgl. Friedrich Adolf Beck (Hg.), Die Symbolischen Bücher der evangelisch-reformirten Kirche. Zum ersten Male aus dem Lateinischen vollständig übersetzt und mit historischen Einleitungen und Anmerkungen begleitet. Für Freunde der Union und für Alle, die über Entstehung, Inhalt und Zweck der Bekenntnißschriften sich zu belehren wünschen, 2 Bde., Neustadt a. d. Orla 1830. Zu dieser Veröffentlichung vgl. Johannes Hund, Norm oder Geist. Die reformierte Debatte zum Augustana-Jubiläum von 1830, in: Andreas J. Beck (Hg.), Melanchthon und die reformierte Tradition, Göttingen 2011 (im Druck).

[117] Zu seiner Person vgl. DBA I, 0491, 326.

[118] Heinrich August Hecht, Die Lehre der symbolischen Bücher unserer evangelisch-lutherischen Kirche, gemeinfaßlich dargestellt zum Jubeljahre 1830. Nebst der Augsburgischen Confession in neuer Verdeutschung, Neustadt a. d. Orla 1829.

[119] Vgl. Hecht, Lehre (wie Anm. 118), V.

[120] Vgl. Hecht, Lehre (wie Anm. 118), 45.

[121] Vgl. Johann Friedrich Heinrich Schwabe, Examen aus der Reformationsgeschichte. Zum Leitfaden beim Schulunterrichte und zum kirchlichen Gebrauche für das Reformationsfest entworfen von D. Johann Friedrich Heinrich Schwabe. Großherzogl. Oberconcistorialrathe und Hofprediger in Weimar. Dritte sehr vermehrte und verbesserte Auflage, Neustadt a. d. Orla 1830.

lische Freiheit nicht aufheben. Die Bekenntnisschriften seien zu würdigen als ehrwürdige Denkmäler der Frömmigkeit und der Forschung „einer merkwürdigen Vorzeit, die auch uns noch in vielen Stücken vorleuchten können.“[122] In der Gegenwart hätten die Bekenntnisschriften indes ihre vereinigende Wirkung nach innen und die abgrenzende Funktion nach außen verloren, da die meisten Reformierten mit den meisten Lutheranern sich zu einer Kirche vereint hätten, ohne dass dabei die Bekenntnisschriften der jeweils anderen ehemaligen Konfession angenommen worden seien. Die einigende Mitte sei in dieser Kirche die Heilige Schrift.[123]

Der bereits erwähnte Jenaer Kirchenhistoriker Danz veröffentlichte 1829 als Vorbereitung zum Augustana-Jubiläum eine Schrift zum Gebrauch in Vorlesungen, in der die akademische Literatur zur Augsburger Konfession annähernd vollständig angeführt wird. Der erste Abschnitt behandelt zunächst die Geschichte der Augsburger Konfession, bevor dann im zweiten Teil ihr Inhalt in den Mittelpunkt tritt. Der dritte und abschließende Abschnitt hat die Wirkungsgeschichte der Augsburger Konfession zum Thema. In 27 Paragraphen wird jede Aussage mit einer Fülle an Literatur belegt. Danz ist davon überzeugt, dass die gemeinsame Aufklärung, die sowohl die evangelische als auch die römische Kirche erfahren habe, die gemeinsame Anbetung Gottes ermögliche.

Bilanziert man die hier besprochenen Veröffentlichungen zum Augustana-Jubiläum, so fällt als erstes eine äußerst untypische, fast schon uniforme Einigkeit unter den veröffentlichenden Theologen des Weimarer Gebietes auf. Gab es in anderen Territorien wie beispielsweise dem Königreich Bayern oder der Freien und Hansestadt Hamburg zumindest zwei Identitätsangebote anlässlich des Augustana-Jubiläums und ging der Riss dort mitten durch die Theologen des Territoriums hindurch,[124] so herrschte im Großherzogtum eine eigentümliche Einigkeit. Debatten oder gar Streitigkeiten anlässlich des Augustana-Jubiläums fanden in Sachsen-Weimar-Eisenach nur mit auswärtigen Theologen statt. Auch gab es keinerlei Verbindung des Jubiläums mit politischer Unzufriedenheit wie im Königreich Sachsen,[125] da das Großherzogtum mit seiner Verfassung aus dem Jahre 1816 ohnehin Vorreiter der Reformpolitik im Deutschen Bund war und so etwas wie Reformstau überhaupt nicht kannte.

Die Antwort auf die Frage, wie diese verblüffende Einigkeit unter den Theologen zu erklären ist, führt zurück zur Leitfrage nach der eingangs postulierten Parallelität zwischen dem aufklärerischen Kurs der Weimarer Regierung und der Theologie des Kleinstaates. Wie bereits in der Einleitung festgestellt, war die Regierung Sachsen-Weimar-Eisenachs in der Zeit nach dem Wiener Kongress vor allem geprägt von den Reformministern Schweitzer und von Gersdorff, die das Staatswesen nach Kantschen

---

[122] Schwabe, Examen (vgl. Anm. 121), 24.

[123] Vgl. Schwabe, Examen (vgl. Anm. 121), 24.

[124] Vgl. den groben Überblick bei Gerber, Symbolzwang (wie Anm. 21), passim; zur Situation in Bayern die Untersuchungen von Stefan Laube, Fest, Religion und Erinnerung. Konfessionelles Gedächtnis in Bayern von 1804 bis 1917, München 1999, 62–163; zu den Hamburger Debatten anlässlich des Jubiläums vgl. Ingrid Lahrsen, Zwischen Erweckung und Rationalismus. Hudtwalcker und sein Kreis, Hamburg 1959, 89f.

[125] Vgl. hierzu Wolfgang Flügel, Konfession und Jubiläum. Zur Institutionalisierung der lutherischen Gedenkkultur in Sachsen 1617–1830, Leipzig 2005, 237–259.

Grundsätzen zu reformieren begonnen hatten, indem sie das Verfassungsprojekt mit der darin enthaltenen Pressefreiheit vorangetrieben hatten. War der Staat für von Gersdorff ein „nothwendiges Institut der Sicherstellung der freyen Persönlichkeit eines jeden und seiner Mitglieder im ganzen",[126] so war es für die beiden Staatsminister die Hauptaufgabe von Theologie und Kirche, ebenfalls für die Freiheit des Geistes zu arbeiten, sie zu begründen und zu sichern. Für die beiden Regierungsmitglieder gab es Menschen, die

> „am 3ten hundertjährigen Jubelfeste der Uebergabe des evangelischen Glaubensbekenntnisses durch die Segnungen, welche in Verbreitung christlicher Liebe und Duldung und in Stärkung selbstständigen Nachdenkens über das Wesentliche des Christenthums dieses Glaubensbekenntniß in Fortschritte seiner Entwickelung bewährt hat, zur Mündigkeit der Urtheilskraft über Gegenstände religiöser Glaubensverschiedenheit gediehen [sind]" und Menschen, denen „auch noch heute und trotz der Lehren des lautern Evangelii der Geist umdüstert ist".[127]

Die Theologie und die kirchliche Verkündigung haben demnach die Aufgabe, den Menschen zum selbständigen Nachdenken und zur Mündigkeit im Urteil zu führen. Diese entschieden aufklärerischen Grundsätze auch in der Frage nach dem politischen Umgang mit der Religion führten zu einer Personalpolitik, die eindeutig Vertreter des theologischen Rationalismus wie Röhr, Schwabe oder Schott bevorzugte und selbst mit umstrittenen Kandidaten wie dem „politischen" Professor Karl-Hermann Scheidler keine Berührungsängste hatte.[128] Diese Personalpolitik erklärt die theologische Uniformität im Großherzogtum, die man in einem von der aufklärerischen Toleranz geprägten Territorium eigentlich nicht erwarten würde. Der konsequent aufklärerische Kurs der Weimarer Kirchenpolitik zeigte sich nicht zuletzt auch in der gedruckten Festanordnung zum Augustana-Jubiläum, die das Fest durch die Auswahl der Predigttexte und die beigegebenen Kanzelgebete als Fest der Geistesfreiheit gefeiert wissen wollte.

IV. Auswertung und Ertrag

Die Feier eines Jubiläums erzeugt oder bestätigt ein Identitätsbewusstsein einer Gruppe, deren Existenz durch die im Jubiläum erinnerte Geschichte affirmiert wird. Dabei kommt es notwendigerweise zu Geschichtskonstruktionen, in denen das Vergangene auf die Eigengeschichte zugeschnitten wird. In diesem Identität generierenden Zugriff auf die Geschichte werden bestimmte historische Ereignisse besonders betont, während andere dem Stillschweigen anheimfallen. Identität ist notwendigerweise stets verbunden mit Differenzbewusstsein, also dem Wissen darum, wer zu einer Gruppe gehört und wer nicht, und um die Kriterien, die diese Entscheidung zu allererst möglich machen. Ein Jubiläum ist so stets auch ein Ringen um die Erinnerung, das Menschen ausschließt, die bestimmte Grundentscheidungen der Geschichtsdeutung einer Gruppe nicht teilen können oder wollen. Jubiläen geben

[126] Vgl. Anm. 16.

[127] Schreiben des Staatsministeriums an das Präsidium der großherzoglichen Landesdirektion und den Senat der Stadt Weimar, 26. Juni 1830, in: Stadtarchiv Weimar, Ha II-16-10, 1^{r}–3^{r}, hier: 2^{r}.

[128] Vgl. hierzu auch Hartung, Großherzogtum (wie Anm. 15), 385–391.

demnach wenig Aufschluss über den historischen Gegenstand, der gefeiert wird. Sie geben aber einen intimen Einblick in die jeweilige Erinnerungssituation, ihren Zugriff auf die Geschichte und die Identitäten, die miteinander im Streit lagen.[129]

Wendet man diese Überlegungen nun auf den untersuchten Fall, das Augustana-Jubiläum im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach im Jahre 1830, an, so zeigt sich, dass die Deutung der Übergabe der Augsburger Konfession im Jahre 1530 davon ausging, dass mit der Reformation der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unfreiheit, also die Aufklärung selber, angefangen habe. Mit der Reformation ist nach dieser Meistererzählung die geknechtete Glaubens- und Gewissensfreiheit wieder restituiert worden. Von diesem gottgegebenen Menschenrecht hätten die Augsburger Bekenner Gebrauch gemacht und hätten es gegen alle altgläubigen Versuche, die Evangelischen wieder unter die „Knechtschaft" des Papstes zurückzuführen, verteidigt. Leider seien die Bekenntnisschriften der Reformation in der lutherischen Kirche selber wieder zu Unterdrückungsmitteln der Geistesfreiheit gemacht worden. Ganze Generationen von Geistlichen seien so durch die unbedingte Bindung an den Wortlaut der Bekenntnisschriften vom selbständigen Gebrauch ihrer Vernunft abgehalten worden. Erst im 18. Jahrhundert hätten sich die Evangelischen nach zweihundertjähriger Knechtschaft von diesem Joch wieder freigemacht und die Bekenntnisschriften als versklavende Lehrnorm zur Seite gelegt.

Generell gelte es, den Fortschritt, der auch die Theologie als Wissenschaft erfasst habe, als Prinzip zu bewahren und ihn im gesellschaftlichen Dialog fruchtbar zu machen. Der Höhepunkt der geistigen Entwicklung, die Idealzeit sei in der Gegenwart und in der Zukunft zu suchen, nicht etwa – wie es die Romantik betonte – in der Vergangenheit.[130] Der Mensch sei mit seiner gottgegebenen Vernunft auch in der Theologie der Maßstab der Entscheidung zwischen göttlich und nicht göttlich, indem er jeden religiösen Satz auf seine Übereinstimmung mit der Vernunft überprüfe. In diesen aktiven Prozess der kritischen Überprüfung wollten auch die Bekenntnisschriften einführen. Aus diesem Grund sind sie als historische Erinnerungen an die Wiederentdeckung der Glaubens- und Gewissensfreiheit in Ehren zu halten.

Deutlich ist, dass mit dieser identitätsstiftenden konsequent aufklärerischen Deutung der Übergabe der Augsburger Konfession als negative Seite auch das Differenzbewusstsein zu jeder theologischen Position verbunden war, die den Bekenntnisschriften wieder eine normierende Rolle zusprechen wollte. Hier gab es nur die aufgeklärte Weltdeutung auf der einen Seite und den Zug zurück in die Sklaverei der Gewissen. Alle Elemente aus der Reformationsgeschichte, aus denen man eine Legitimität von Bekenntnisschriften als Lehrnormen ableiten könnte, wurden konsequent ausgeklammert, während Luthers Kampf gegen die Papstkirche und die Normativität von Konzilsentscheidungen in den Vordergrund trat.

Diese klassisch rationalistische Reformationsdeutung war im Großherzogtum auch verbunden mit der Tatsache, dass die veröffentlichenden Theologen fast aus-

---

[129] Zur Grundlegung der Jubiläumsforschung vgl. Winfried Müller, Das historische Jubiläum. Zur Geschichtlichkeit einer Zeitkonstruktion, in: Ders. (Hg.), Das historische Jubiläum. Genese, Ordnungsleistung und Inszenierungsgeschichte eines institutionellen Mechanismus, Münster 2004, 1–75, hier: 1–8.

[130] Zum Fortschrittsgedanken bei Reformationsjubiläen vgl. Wolfang Flügel, Zeitkonstrukte im Reformationsjubiläum, in: Müller, Das historische Jubiläum (wie Anm. 119), 77–99, hier: 95–98.

nahmslos der älteren Generation angehörten, also vor 1780 geboren waren, während die Anhänger der neuen theologischen Denkformen überwiegend in den 90er Jahren oder im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts geboren waren, also während ihres Studiums bereits jene Reflexionen über die Revolutionskriege kennengelernt hatten, die eine deutliche Ablehnung der oft mit Napoleon identifizierten Aufklärung und die Sehnsucht nach voraufklärerischen, europäischen Wurzeln mit sich brachte. Die Konzentration auf die Moral in der rationalistischen Theologie wurde von ihnen nicht selten als Defizit erfahren, das den Menschen in seiner Suche nach Trost mit Imperativen allein ließ. Noch mehr aber fand die Tatsache, dass die Rationalisten nur unzureichende Erklärungen für Situationen hatte, die man gern als Geschichtsmächtigkeit Gottes deutete, etwa die Niederlage der Napoleonischen Armee im Winter 1812/13 in Russland, ihren theologiegeschichtlichen Niederschlag in einer beginnenden Adaption des entstehenden Historismus von theologischer Seite.[131]

Dieser Umbruch, der in anderen Territorien bereits voll im Gange war, sollte im Großherzogtum in wesentlich abgeschwächter Form in der Widerlegung Röhrs durch Karl von Hase, der 1830 Professor in Jena geworden war,[132] im Jahre 1837 mit seiner Schrift „Anti-Röhr" erfolgen.[133] Von Hase knüpfte in seiner Theologie ansonsten aber durchaus an das aufklärerische Erbe an und gehörte auch nicht zur Erweckungsbewegung oder zum Neuluthertum.[134] So blieben die Theologen des Großherzogtums Sachsen-Weimar-Eisenach selbst in der Widerlegung des Rationalismus ihrer aufklärerischen Tradition treu.

Abstract

This study of the Augustana Jubilee of 1830 investigates the question of whether the Enlightenment-style regime of the liberal Grand Duchy of Sachsen-Weimar-Eisenach has parallels in the hitherto little-examined theology of the small state, as well as what consequences this might have had for the way the Duchy dealt with the Reformation tradition. Already in the proclamation of the anniversary of the Augsburg Confession, the Reformation was feted as the restoration of a lost right of man, namely freedom of religion and conscience. This Enlightenment interpretation of history is also consistently reflected in the publications attending the academic anniversary celebrations of the University of Jena. These works saw freedom of thought and research as the central gain of the Reformation period, and they rejected all more recent attempts to reassign Confessional writings a normative function as a relapse into a pre-Enlightenment era of intellectual slavery. The almost uniformly rationalistic publications surrounding the Augustana Jubilee can be explained by the religious and personal politics of two Weimar ministers of state, Schweitzer and von Gersdorff, who believed that the true task of theology and church pronouncements consisted in leading the individual to independent reflection and responsible judgment.

---

[131] Vgl. hierzu etwa den späteren Neulutheraner August Friedrich Christian Vilmar, der 1830 im kurhessischen Marburg ebenfalls eine Rede anlässlich des Augustana-Jubiläums hielt: Johannes Hund, Das konfessionelle Erweckungserlebnis August Friedrich Christian Vilmars im Kontext des Augustana-Jubiläums von 1830, in: LuThK 34 (2010), 11–34.

[132] Zur Berufung von Hases an die Universität Jena vgl. Universitäten-Chronik. Jena, in: Intelligenzblatt der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung 26 (1830), Nr. 13 (März 1830), 97f.

[133] Vgl. Alf Christophersen, Art. Röhr, Johann Friedrich, in: RGG 7 (^{4}2004), 571; Bernd Jaeger, Art. Hase, Karl August von, in: RGG 3 (^{4}2000), 1466.

[134] Zu seiner Theologie vgl. Bernd Jaeger, Karl von Hase als Dogmatiker, Gütersloh 1990.

Worte der Macht

Der Kolonialismus in Texten protestantischer Missionare des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts

von Yan Suarsana

Mehr als ein halbes Jahrhundert ist vergangen, seit die Epoche der europäischen Kolonialherrschaft über weite Gebiete der außereuropäischen Welt ihr Ende gefunden hat. Dass die Auswirkungen dieser gewaltsamen Unterwerfung noch heute nicht nur in den ehemaligen Kolonien, sondern auch in den einstigen ‚Mutterländern' zu spüren sind und das Verhältnis der verschiedenen Partner zuweilen nicht unerheblich prägen, ist eine Erkenntnis, die vor allem durch die sogenannten *Postcolonial Studies* herausgestellt wurde. Maßgeblich befördert durch die Debatte um Edward Saids Buch *Orientalismus*, sind postkolonialistische Ansätze, die in der Regel stark durch die Theorien des Poststrukturalismus geprägt sind, inzwischen in zahlreiche Disziplinen der Sozial-, Kultur- und Geschichtswissenschaften vorgedrungen. Neben den ursprünglich in erster Linie mit literaturwissenschaftlichem Impetus behandelten Fragen nach ‚Repräsentation' und der Konstruktion kollektiver Identitäten hat sich die Forschung in jüngerer Zeit stärker mit soziologischem Interesse den Bruch- und Nahtstellen einer postkolonialen, globalisierten Gesellschaft zugewandt, indem Aspekte wie kulturelle Hybridität und Subalternität (Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak), religiöse Konversion (Gauri Viswanathan) oder kulturelle Kommunikation (Stuart Hall) in den Blick gerückt wurden.[1]

Die Verknüpfung von postkolonialistischer/poststrukturalistischer Theorie und Religions- bzw. Kirchengeschichtsschreibung im deutschsprachigen Raum ist in Publikationen der jüngsten Zeit etwa durch die weitgehende Abkehr von einem historiographischen Verständnis vollzogen worden, das „bis heute mehrheitlich davon überzeugt [ist], dass empirische, objektivierbare ‚Fakten' [...] das Gerüst jener Wirklichkeit ausmachen, die Historiker/innen rekonstruieren", getragen von der „Vorstellung, es gäbe Bereiche gesellschaftlicher Wirklichkeit, die relativ sprachun-

[1] Vgl. etwa Homi K. Bhabha, Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000; Gayatri Chakravorty Spivak, Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien 2008; Gauri Viswanathan, Outside the Fold. Conversion, Modernity, and Belief, New Delhi 1998; Stuart Hall, Ideologie, Identität, Repräsentation, Hamburg 2004; María do Mar/Castro Varela/Nikita Dhawan, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2005.

abhängig funktionieren".[2] Dieser theoretische Umschwung folgt nicht zuletzt den Thesen Hayden Whites, wonach Geschichtsschreibung stets zu einem gewissen Grad den Charakter von „Erzählungen [aufweise]: sprachliche Fiktionen [...], deren Inhalt ebenso *erfunden* wie *vorgefunden* ist und deren Formen mit ihren Gegenstücken in der Literatur mehr gemeinsam haben als mit denen in den Wissenschaften".[3] Eine „gegebene Menge von zufällig überlieferten"[4] Ereignissen werde

> zu einer Geschichte gemacht durch das Weglassen oder die Unterordnung bestimmter Ereignisse und die Hervorhebung anderer, durch Beschreibung, motivische Wiederholung, Wechsel in Ton und Perspektive, durch alternative Beschreibungsverfahren und ähnliche – kurz mit Hilfe all der Verfahren, die wir normalerweise beim Aufbau einer Plotstruktur eines Romans oder eines Dramas erwarten.[5]

Die Folge eines solchen Ansatzes, der in erster Linie nicht an historischen ‚Sachverhalten' oder Strukturen interessiert ist, besteht freilich darin, dass auch traditionell als Quellen bezeichnete Texte weniger als Zeugnisse aufgefasst werden, die eine historische Tatsache repräsentieren, sondern vielmehr als literarische Texte, die historische Realität als solche erst erzeugen. Während literaturwissenschaftliche Methoden auch und gerade in der traditionellen Geschichtsschreibung keineswegs eine marginale Rolle spielen, so rücken sie im Falle der postkolonialistischen Geschichtsschreibung (ganz im Sinne des linguistic turn) ins Zentrum der Vorgehensweise: Durch welche narrativen Plots wird der ‚repräsentierten' Realität erzählerische Form verliehen? Durch welche sprachlichen Mittel und literarischen Strategien wird den Konzeptionen von historischer Welt und Wirklichkeit, die die einzelnen Texte transportieren, Plausibilität zugesprochen? Und nicht zuletzt: Wie sind die jeweiligen Texte mit ihren Mit-Texten verknüpft, auf welche Weise reproduzieren, transformieren oder konterkarieren sie die darin präsentierten Konzeptionen und Allgemeinplätze oder setzen sie voraus?

Die Neugründungen protestantischer Missionsunternehmungen vor allem durch die verschiedenen Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts, die sogenannten *faith missions*, deren Prinzipien von struktureller Einfachheit und kompromissloser Evangelisation z. T. auch in bereits etablierten Missionsgesellschaften Nachahmung fanden, sind zuweilen (und gewiss nicht zu Unrecht) als Bestreben charakterisiert worden, im Rückgriff auf die Ideen der europäischen Aufklärung den institutionalisierten, oftmals tief in die Interessen der jeweiligen Kolonialmächte verstrickten Missionsgesellschaften ein Modell gegenüberzustellen, das sich durch ideologische und institutionelle Unabhängigkeit der Missionierenden auszeichnen und damit eine

---

[2] Philipp Sarasin, Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, Frankfurt a. M. 2003, 23. Vgl. etwa Jörg Haustein, Writing Religious History. The Historiography of Ethiopian Pentecostalism, Wiesbaden 2011; Ulrike Schröder, Religion, Kaste und Ritual. Christliche Mission und tamilischer Hinduismus in Südindien im 19. Jahrhundert, Halle 2009; Friedemann Stengel, Omnia sunt communia. Gütergemeinschaft bei Thomas Müntzer?, in: ARG 102 (2011), 133–174.

[3] Hayden White, Der historische Text als literarisches Kunstwerk, in: Christoph Conrad/Martina Kessel (Hgg.), Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion, Stuttgart 1994, 123–157, hier 124f.

[4] Vgl. White, Der historische Text (wie Anm. 3), 128.

[5] Vgl. White, Der historische Text (wie Anm. 3), ibid.

Trennung missionarischer und kolonialistischer Bestrebungen ermöglichen sollte.[6] Doch war es überhaupt möglich, dass Europäer, die im Zuge der Kolonialisierung fremder Territorien als Missionare den kolonisierenden Armeen und Behörden nachgefolgt waren, ihre in diesem Kontext geschärften gedanklichen Konstrukte und Theorien über den kolonisierten ‚Anderen' quasi über Nacht allein dadurch neu erfinden konnten, dass sie sich von den bis dato existierenden institutionellen Strukturen lösten? Genügte der Rückgriff auf aufklärerisches Gedankengut,[7] etwa die Idee der Gleichheit aller Menschen vor Gott, um sich von den hierarchisierenden Konzepten des kolonialen Diskurses zu lösen?

Dass und weshalb diese Frage verneint werden muss, will ich (in Anlehnung an die postkolonialistische Religionsgeschichtsschreibung) im Folgenden aufzeigen. Dabei soll zunächst ein Überblick zu typischen europäischen Konzeptionen über das ‚Eigene' und das ‚Fremde' im kolonialen Diskurs (vor allem am Beispiel Britisch-Indiens) erarbeitet werden, um die Mechanismen und Plausibilitätsketten herauszustellen, die den durchschnittlichen Angehörigen einer europäischen Kolonialmacht dazu gebracht haben, bestimmte Kategorisierungen wie Zivilisation, Rasse oder Religion mit ihren Zuschreibungen und Hierarchisierungen für objektive ‚Tatsachen' zu halten.[8] In einem zweiten Schritt soll sodann, anhand verschiedener Texte des durch die Ideen der *faith missions* beeinflussten missionarischen Diskurses, exemplarisch gezeigt werden, über welche intertextuellen Zusammenhänge und Plausibilitätskonstrukte protestantische Missionare des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts ihre Konzeptionen von Welt und Wirklichkeit auf diesen kolonialen „Landkarten der Bedeutungen"[9] verorteten, mit denen sie sich selbst und ihr koloniales Gegenüber identifizierten. Dass ein solches Unterfangen freilich nicht zum Selbstzweck erfolgt, will ich zuletzt im Rahmen einer knappen Reflexion über den Zweck und die Möglichkeiten einer postkolonialistisch motivierten (Kirchen-)Geschichtsschreibung zeigen.

---

[6] Vgl. etwa Andrew Porter, Christentum, Kontext und Ideologie. Die Uneindeutigkeit der „Zivilisierungsmission" im Großbritannien des 19. Jahrhunderts, in: Boris Barth/Jürgen Osterhammel (Hgg.), Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz 2005, 125–147, hier 136–140.

[7] Vgl. dazu Ulrich Gäbler, „Auferstehungszeit". Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Porträts, München 1991, 164–167.

[8] Diese Darstellung soll die Mechanismen des kolonialen Diskurses vor allem *prinzipiell* nachzeichnen. Dass sich die Kategorien über den kolonisierten ‚Anderen' inhaltlich je nach Nationalität, institutioneller oder sozialer Stellung der jeweiligen Angehörigen einer europäischen Kolonialmacht z. T. nicht unerheblich unterschieden, kann kaum bestritten werden. Gemeinsam war diesen Kategorien jedoch in aller Regel eine bestimmte Weise der Abgrenzung eines (englischen, deutschen, holländischen oder auch europäischen) ‚Wir' gegen das Fremde, wie die folgenden Ausführungen zeigen sollen.

[9] Hall, Ideologie, Identität, Repräsentation (wie Anm. 1), 74.

I. Die protestantischen faith missions als Ausdruck eines kolonialen Problembewusstseins

Die Unternehmungen der großen europäischen Missionsgesellschaften wie etwa der britischen *Church Missionary Society* oder der *London Missionary Society* waren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in eine Krise geraten: Gewaltsame Rebellionen und Wellen bitterer Armut in den Kolonien dämpften merklich den Enthusiasmus der beteiligten Akteure; „Divergenzen zu Hause"[10] sorgten dafür, „dass der Erweckungseifer, der sich in den späten 1850er Jahren entzündet hatte, vollständig in der inneren Mission und den Auseinandersetzungen im Mutterland versickerte".[11] Auch die „klägliche[n] Resultate bei der Zahl der Bekehrungen [...] trotz großer und riskanter Ausgaben für Schulen und andere Institutionen führten zu Kritik an der Verschwendung der Missionen und zur Abneigung, sie finanziell zu unterstützen".[12] Vor allem aber hatte die kulturelle und ökonomische Entwicklung in den Kolonien die „begrenzte Fähigkeit [der Mission] gezeigt, die koloniale Kultur zu beeinflussen"[13] – ein Umstand, der dem „vorherrschenden Muster britischen protestantischen Endzeitdenkens in der ersten Jahrhunderthälfte",[14] das in aufklärerisch motivierten Vorstellungen von Fortschritt und Zivilisation wurzelte, die Grundlage entzog, und die Idee der Verknüpfung von christlicher und zivilisatorischer Missionierung, Evangelium und Kapitalismus, zu widerlegen schien.

Andrew Porter hat eindrücklich herausgearbeitet, wie die Erneuerung des missionarischen Programms vor allem durch die in den Jahrzehnten nach 1850 gegründeten, zumeist im angelsächsischen Raum angesiedelten *faith missions* verkörpert wurde – allen voran die im Jahre 1865 durch den britischen Arzt J. Hudson Taylor (1832–1905) ins Leben gerufene *China Inland Mission*, deren Konzept vielfach Nachahmung (teilweise auch in bereits etablierten Missionsgesellschaften) fand und einen „neuen und mächtigen Strom evangelikaler Spiritualität"[15] auslöste, indem hier das gesamte System institutionalisierter Evangelisation in Frage gestellt wurde, das verstärkt mit der „Schaffung teurer, groß angelegter Einrichtungen"[16] gleichgesetzt worden war:

> Die Sehnsucht nach Unabhängigkeit, nach direkter Evangelisierung ohne Kompromisse, einem schlichten Lebenswandel, der vollständigen Identifikation mit der eigenen Hörerschaft, nach der Freiheit von materiellen Nöten und dem völligen Vertrauen in den eigenen Gott repräsentierten ein Ideal, von dem man annahm, dass es dem der Apostel entsprach und heute gleichermaßen erreichbar sei.[17]

---

[10] Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 136.

[11] Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), ibid.

[12] Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 136f.

[13] Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 137.

[14] Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 139.

[15] Zit. Allan Anderson, Spreading Fires. The Missionary Nature of Early Pentecostalism, Maryknoll 2007, 25: „[...] new and powerful stream of evangelical spirituality."

[16] Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 137.

[17] Andrew Porter, Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914, Manchester–New York 2004, 193: „The desire for independence, direct and uncompromising evangelism, simplicity of lifestyle, complete self-identification with one's audience, freedom from material worries and a total trust in one's God represented an ideal supposedly met by the Apostles and equally attainable now."

Solche zuweilen auch als *apostolic missions* bezeichnete Gesellschaften waren in der Praxis dadurch charakterisiert, dass sie im vollen Vertrauen „auf die implizite Verheißung hinreichender göttlicher Unterstützung“[18] äußerst einfach und sparsam konzipiert waren, um der „Last von Verwaltung, Kapitalbeschaffung und europäischem Einfluss“[19] zu entgehen. Diese Konzeption schlug sich im Verzicht auf eine aufwändige Organisation im Mutterland und groß angelegte Spendenkampagnen nieder, um den Erfolgsdruck durch die Erwartungshaltung der Spender zu minimieren. Gesammelte Gelder konnten so direkt einer konkreten Person im Missionsgebiet zugesandt werden, die allein den Bedarf einschätzen und über die weitere Vorgehensweise entscheiden konnte – eine Praxis, die freilich eine umfangreiche Prüfung der Motive der auszusendenden Missionare nötig machte.[20] Vor allem jedoch galt es, sich des Vorwurfs der Verquickung von wirtschaftlichen und religiösen Interessen, von „Christianity and Commerce“,[21] zu entledigen und dem Einfluss europäischer Akteure zu entgehen, wie die Entschlossenheit der neuen Gesellschaften zeigt, „in isolierten und unbekannten Gebieten zu operieren, so weit wie möglich von europäischem Einfluss oder europäischer Kolonialherrschaft entfernt und mit Abstand zu anderen Missionsgruppen“.[22] Diese institutionelle und ideologische Unabhängigkeit sollte durch die „Akzentuierung direkter Evangelisation durch Laienprediger und Lehrer einheimischer und europäischer Herkunft“[23] erreicht werden, die entweder selbstständig konkrete soziale Projekte vor Ort betreuten oder als Wanderprediger umherzogen.

Die Arbeitsmethoden sollten die Verknüpfung von westlicher Kultur und christlicher Religion minimieren. Befreit von der Leitung durch Komitees zu Hause und in der Herangehensweise konfessionell nicht gebunden, sollten sich die Missionare bei der Ernährung, Kleidung und Unterbringung der Lebensweise der Einheimischen anpassen. Nur auf diese Weise war in der heidnischen Welt eine nachhaltige Wirkung zu erzielen.[24]

In Anbetracht dieser Neuorientierung eines Teils der europäischen und US-amerikanischen protestantischen Missionsunternehmungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hält Porter die traditionell geäußerte These für überdenkenswert, die die christliche Missionsarbeit generell „in direkter Verbindung mit einer klaren Hierarchie von Kulturen“[25] sieht und die Arbeit der Missionare als Hand in Hand gehend mit der „gewaltsamen Durchsetzung kulturellen Wandels und [...] der Expansion des formellen und informellen Empire“[26] bewertet. Denn erstens stellten die nicht unerheblich durch die erwecklichen Aufbrüche im angelsächsischen Raum motivierten *faith missions* „vor allem ein Auffangbecken für die überlebenden aufklärerischen Traditionen des Universalismus und der fundamentalen Gleichheit aller

[18] Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 140.
[19] Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), ibid.
[20] Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 138.
[21] Siehe Porter, Religion versus Empire? (wie Anm. 17), 193.
[22] Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 140.
[23] Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 138.
[24] Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), ibid.
[25] Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 146.
[26] Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), ibid.

Menschen"[27] dar, die auch durch kulturelle Differenzen nicht aufgehoben würden. „Zweitens lehnten es die ‚faith missions' strikt ab, kulturellen und religiösen Wandel gewaltsam durchzusetzen [...]. Tatsächlich bestand ihr Einfluss überwiegend darin, die Mission von der Expansion der westlichen Kultur, politischen Herrschaft und Kontrolle zu trennen."[28]

Doch die Verquickung von christlicher Mission mit dem komplexen Diskurs der kolonialen Expansion ist durch diese Argumente nur oberflächlich widerlegt. Immerhin muss auch Porter zugestehen, dass „die Vorstellung einer Hierarchie der Kulturen dennoch die Praxis vieler Missionen [beeinflusste], indem unterschiedliche kulturelle Gegebenheiten unweigerlich sowohl die Sicherheit als auch die praktische Organisation von Missionsunternehmungen betrafen".[29] Indes, die Problematik besteht auf einer subtileren Ebene fort. So beklagte beispielsweise Golak Nath, ein indischer Pastor der amerikanischen Presbyterianer, auf der *Punjab Missionary Conference* in Lahore im Winter 1862/63:

> Ich habe nicht ergründen können, auf welche Weise es einem europäischen oder amerikanischen Missionar möglich sein könnte, sich die *volle* Zuneigung der eingeborenen Konvertiten zu sichern [...]. Die gesellschaftliche Position eines Missionars, seine intellektuellen und spirituellen Fähigkeiten, sein überaus zivilisiertes Denken und sein kultiviertes, verfeinertes Empfinden versetzen ihn zwangsläufig in eine derart hohe Position über seine Konvertiten, dass sich schwerlich irgendeine Art von freundschaftlichem Gefühl zwischen ihnen entwickeln kann. [...] Sie sind notwendigerweise Objekte seines Mitgefühls und Erbarmens, doch kaum seiner Freundschaft wert [...].[30]

Diese von Jeffrey Cox als eine „frühe Saidische Kritik"[31] an den westlichen Missionsunternehmungen bezeichnete Feststellung macht deutlich, was auch die von Porter hervorgehobenen aufklärerischen Positionen der *faith missions* nicht überwinden können: Der westliche Diskurs über den ‚Orient', den kolonialen Anderen, war maßgeblich durch ein systematisches Wissen in Form von Statistiken, wissenschaftlichen Arbeiten, journalistischer und belletristischer Literatur u. ä. strukturiert, wobei sich „Europa dabei immer in einer Position der Stärke, um nicht zu sagen der Vorherrschaft"[32] befand. Daher „kann man sagen, dass im Westen des 19. und 20. Jahrhunderts als Grundannahme galt, den Orient insgesamt wenn nicht als zutiefst minderwertig, so doch als korrekturbedürftig aufzufassen".[33] Saids These ist nun, dass kaum ein Europäer, der dem kolonialen Diskurs ausgesetzt gewesen ist, dieser Konzeption von ‚denen' und ‚uns' entkommen konnte, sondern jede seiner (sprachlichen) Handlungen diese diskursiven Konstanten in der einen oder anderen

---

[27] Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), ibid.

[28] Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 147.

[29] Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 146.

[30] Zit. n. Jeffrey Cox, Imperial Fault Lines. Christianity and Colonial Power in India, 1818–1940, Stanford 2002, 89: „I have failed to discover how an European or American missionary *can* secure the *full* sympathy of Native converts [...]. But the social position of the missionary, his intellectual and spiritual attainments, his highly civilized ideas, and his cultivated, refined feelings, must place him so far above his converts, generally, that there can scarcely be any fellow-feeling between them. [...] They are necessarily objects of his compassion and pity, but hardly worthy of his friendship."

[31] Cox, Imperial Fault Lines (wie Anm. 30), ibid: „[...] early Saidian critique."

[32] Edward W. Said, Orientalismus, Frankfurt a. M. 2009, 53.

[33] Said, Orientalismus (wie Anm. 32), 54.

Weise reproduzierte. Seine Position ist dabei so angelegt, dass es ihm erlaubt ist, „in allen möglichen Beziehungen zum Orient stets die Oberhand zu behalten“:[34] Der westliche Missionar bleibt in seiner Funktion und in seinem Anspruch immer der Überbringer des Heils, der (zivilisatorische) Lehrer, der Fürsorger, und seine gesellschaftliche Stellung ist stets von der Tatsache bestimmt, dass er Angehöriger der Kultur einer westlichen Besatzungsmacht mit ihren Konzeptionen von Religion, Zivilisation und Rasse ist. Auch wenn er die strikte Trennung von religiösen und zivilisatorischen Missionsbestrebungen zum Ziel hat, bleibt er dennoch, solange er denkt, redet und handelt, mit seinem Herkunftsdiskurs verflochten: „Der Wissenschaftler, der Gelehrte, der Missionar, der Händler, der Soldat war im Orient oder dachte über ihn nach, weil er dies tun *konnte*, ohne mit größerem Widerstand der Betroffenen rechnen zu müssen“,[35] ein Umstand, der die Plausibilität der durch den kolonialen Diskurs etablierten Asymmetrien nur erhöhen konnte.

II. Die Zementierung der Differenz: Kultur als Ideologie

„Die Expansion Europas nach Übersee ist keineswegs eine quasi natürliche Angelegenheit gewesen. Es ist nicht so, daß die Europäer unbedingt Außereuropa überfallen mußten, weil ihre wirtschaftliche, technische oder gar intellektuelle Überlegenheit den Vorstoß in fremde Machtbereiche ‚historisch‘ erforderte.“[36]

Auch die Vormachtstellung europäischer Akteure in der kolonialen Welt war keineswegs „die zwangsläufige Folge eines großräumigen Druckausgleichs; sie ergab sich nach und nach aus der immer geschickteren Anwendung von Herrschaftsverfahren durch die Europäer“[37] und ist die Folge eines mehrere Jahrhunderte andauernden, mehr oder weniger zielgerichteten Prozesses. Dass diese Vormachtstellung jedoch allgemein als Vorsprung der europäischen Zivilisation gegenüber den von ihr unterworfenen Gesellschaften gedeutet wurde und wird, ist die Folge komplexer diskursiver Mechanismen, die aus dem *status quo* ein bestimmtes Wirklichkeitsbild konstruierten, das einerseits die eigenen Strategien historisch legitimieren konnte und andererseits, nachdem es bestimmte Strukturen, Glaubenssätze und Techniken herausgebildet hatte, das koloniale Handeln bestimmte und sich damit quasi selbst bewies. Dieses zu ‚objektiven Tatsachen‘ gewordene Wissen über das Eigene und den Anderen (letzteres spätestens seit Said als ‚Orientalismus‘ bezeichnet) prägte den kolonialen Diskurs nachhaltig und fand zwangsläufig Niederschlag im Denken, Reden und Schreiben der Menschen, provozierte jedoch auch deutliche Gegendiskurse, die ihrerseits wiederum Reaktionen des kolonialen Mainstreams herausforderten.

---

[34] Said, Orientalismus (wie Anm. 32), 16.
[35] Said, Orientalismus (wie Anm. 32), ibid.
[36] Ronald Daus, Die Erfindung des Kolonialismus, Wuppertal 1983, 5.
[37] Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), ibid.

1. Legitimationsstrategien oder die Erfindung des Kolonialismus

Die gewaltsamen europäischen Expansionsbestrebungen sind zu allen Zeiten harscher Kritik ausgesetzt gewesen. Neben intellektuellen und ideologischen Abwehrreaktionen auf Seiten der Kolonisierten wirkte besonders die Kritik aus den eigenen Reihen prägend auf das Denken der Kolonialherren und brachte den Kolonialismus als Ideologie erst hervor.[38] Die Kritik an der britischen *East India Company* wurde beispielsweise in zwei Varianten geführt: Zum einen argumentierte man, dass die Kompanie „den Menschen, die unter britische Kontrolle gebracht worden seien, nicht dienlich sei"[39] – eine Debatte, die sich an den „Folgen eines schlechten Regierungsstils, von Korruption und Verschwendungssucht",[40] die seit den 1760er Jahren die EIC begleiteten, entzündet hatte:

Den privaten Interessensgruppen, die innerhalb und im Umfeld der East India Company an Einfluss gewonnen hatten, wurde eine wirtschaftliche Infrastruktur, ein organisatorischer Rahmen und Schutz gewährt, was diese in die günstige Lage versetzte, die profitträchtigen Gelegenheiten auszunutzen, die aus der Expansion der Kompanie in Asien erwachsen waren.[41]

Doch die ab den 1780er Jahren konstant geführte Diskussion über die Feststellung des Abgeordneten George Johnstone (1730–1787) in einer Rede vor dem britischen Parlament vom 9. April 1782, dass nämlich „die Gebiete, die wir uns durch ihn [gemeint ist Robert Clive] angeeignet haben, uns mehr Schaden als Nutzen gebracht haben",[42] zielte auf eine andere Problematik: die Angst, dass die ausufernde Misswirtschaft auf Dauer dem Empire selbst Schaden zufügen würde. „‚Östliche Praktiken' könnten die traditionellen [britischen] Tugenden beeinträchtigen, während der in Asien geraubte Reichtum der Störung des ökonomischen, sozialen und politischen Gleichgewichts Englands Vorschub leisten könnte."[43] Auch die zunehmende wirtschaftliche Verflechtung des Mutterlandes mit der Kolonie schürte Bedenken, ob mit der befürchteten Pleite der Ostindischen Kompanie und dem damit verbundenen

---

[38] Vgl. Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), 263–273. Dieser Prozess setzt freilich viel früher ein als die Besatzungszeit der Engländer auf dem indischen Subkontinent, weshalb sich Daus in seinem Buch auch auf die über 400 Jahre andauernde Kolonialzeit der Portugiesen konzentriert. Dennoch lassen sich ähnliche Mechanismen gut anhand der kürzeren Episode Britisch Indiens nachzeichnen.

[39] Hugh V. Bowen, The Business of Empire. The East India Company and Imperial Britain, 1756–1833, Cambridge 2006, 12: „[…] did not well serve the people brought under British control."

[40] Bowen, Business of Empire (wie Anm. 39), ibid: „[…] effects of misrule, corruption, and extravagance."

[41] Bowen, Business of Empire (wie Anm. 39), 13: „The private interest groups that grew up in and around the East India Company were provided with commercial infrastructure, an organisational framework, and protection, and this left them very well placed to exploit the profit-making opportunities that arose from the Company's expansion in Asia."

[42] Zit n. Bowen, Business of Empire (wie Anm. 39), 18: „[…] the territories we acquired through him had done a greater injury than a benefit to us." Johnstone war zwischen 1784 und 1785 einer der Direktoren der EIC.

[43] Bowen, Business of Empire (wie Anm. 39), 16: „‚Eastern practices' could damage traditional virtues, while wealth plundered from Asia would serve to unsettle the economic, social and political balance of Britain."

Verlust Indiens nicht die gesamte britische Nation in den finanziellen Ruin getrieben würde.

Die zeitgenössische Selbstkritik am kolonialen Gebaren europäischer Nationen in Übersee ist bei weitem kein Randphänomen. Bereits in Portugal wurde die skrupellose Habgier der Landsleute in den Kolonien teilweise als große Gefahr für die Stabilität der Kolonialherrschaft angesehen[44] – eine Kontroverse, die ihren Niederschlag in zahllosen literarischen Werken des 16. und 17. Jahrhunderts gefunden hat, wie der Literaturwissenschaftler Ronald Daus in seinem Buch *Die Erfindung des Kolonialismus* herausgearbeitet hat. Kritik am Kolonialismus fand aber auch in Form „konventionelle[r] Kabbelei"[45] unter den verschiedenen europäischen Nationen statt: „Die einzelnen Kolonialmächte spürten die Fehler der anderen europäischen Konkurrenten auf und malten sie genüßlich aus."[46] Als anschauliches Beispiel mag ein mitten im ersten Weltkrieg erschienenes Buch des deutschen Journalisten und späteren Nationalsozialisten Ernst zu Reventlow (1869–1943) dienen, dessen Hauptteil das Kapitel *Großbritannien in Indien* ausmacht. Unter dem Stichwort *Die Erpressungspolitik* schreibt zu Reventlow:

> Es gibt keinen schrofferen Widerspruch und keinen, der für den Inder von größerer Bitterkeit sein könnte: Mit größtem Nutzeffekt bedient sich der britische Tyrann der indischen Bevölkerung zur wirtschaftlichen und politischen Förderung der Zustände und Verhältnisse in seinem Kolonialreiche. Der Welt wird gesagt, das geschähe nicht zum wenigsten, um den schädlichen Folgen indischer Überbevölkerung vorzubeugen und um den Indern Arbeitsgelegenheit und Unterhalt zu schaffen. Dabei haben gerade die Briten durch ihr Regime der Aussaugung jene Zustände in Indien hervorgerufen und unterhalten sie.[47]

Obgleich die jeweiligen Ankläger dabei „ihre Mitbewerber an ihren schwächsten Punkten treffen"[48] wollten, trafen sie „damit in der Regel auch die schwächsten Punkte des kolonialen Systems".[49]

Aus diesen Beobachtungen leitet Daus mehrere Thesen ab, von denen mir zwei besonders bemerkenswert erscheinen: Zum einen verdeutliche die unablässige Selbstkritik an der Rolle als Kolonialmacht,

> daß die Entscheidung [...] für eine Ausdehnung der Herrschaft nach Übersee von vielen der direkt Beteiligten keineswegs als eine zwangsläufige Entwicklung angesehen wurde. Sie sahen diesen Schritt als einen Versuch der Tat an, zu der es immer genauso realistische Alternativen gab.[50]

Dieses Bewusstsein führte dazu (und das ist die zweite These), dass im Gegenzug die Befürworter des Kolonialismus stets auf der Hut sein mussten:

> Sie verteidigten ihre Position, indem sie versuchten, den Kritikern den Wind aus den Segeln zu nehmen. Sie schliffen die störendsten Kanten kolonialer Machtausübung ab, sie schufen ein ‚Kolonial-Ethos', ein Pflichtbewußtsein für erhöhte Effektivität, für langfristig hohe Gewinn-

---

[44] Vgl. Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), 266.
[45] Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), 271.
[46] Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), 270.
[47] Ernst zu Reventlow, Indien. Seine Bedeutung für Großbritannien, Deutschland und die Zukunft der Welt, Berlin 1917, 50.
[48] Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), 270.
[49] Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), ibid.
[50] Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), ibid.

> spannen, für größeres Geschick bei der Beilegung von Konflikten mit den kolonialen Untertanen. [...] Die Kritik, und gerade die ganz konkrete, Ursachen und Namen nennende, half damit, den europäischen Kolonialismus immer mehr zu ‚verbessern'.[51]

Diese ‚Verbesserung' fand nicht allein in Form administrativer Strategieänderungen statt, sondern spielte sich ebenso in viel subtilerer Art und Weise auf ideologisch-theoretischem Terrain ab. Durch die Herausbildung bestimmter Wissenskonzepte über die kolonisierten Völker gelang es in einem relativ kurzen Zeitraum, ein spezifisches Bild jener Länder in Übersee in den Köpfen der Menschen zu verankern, welches das koloniale Handeln historisch zu legitimieren und an der Realität zu bestätigen schien, und das die ursprünglichen Motive der Expansion verschleierte.

2. Die Zementierung von Oben und Unten

Die Geschichte der britischen Herrschaft in Indien ist von zwei zentralen Ereignissen begleitet worden: Der Überfall des Nawabs von Bengalen auf Kalkutta im Jahre 1756 und die Great Mutiny von 1857/58 – Geschehnisse, in deren Zusammenhang sich zwei Legenden herausbildeten, die sich tief ins Bewusstsein der britischen Kolonialmacht einprägten. So soll der Nawab nach seinem Angriff die gefangen genommenen Engländer in ein enges Gefängnis, das ‚Black Hole', gepfercht haben, in dem diese allesamt umgekommen seien. Dieses (unbewiesene) Ereignis wurde „zu einem Gründungsmythos des britischen Imperialismus stilisiert".[52] Der andere Mythos steht im Zusammenhang mit dem berüchtigten Massaker von Kanpur im Sommer 1857: Nachdem sich die britische Garnison der Stadt den aufständischen Belagerungstruppen ergeben hatte, wurde sie trotz der Zusicherung, dass ihre Leben verschont würden, auf ihrem Abzug von Rebellen, die am Flussufer lagen, in ihren Booten niedergeschossen. Entscheidender jedoch war die Abschlachtung von knapp 200 britischen Frauen und Kindern, die nach der Ermordung der abziehenden Truppen mit der Zusicherung ihrer Verschonung in die Stadt zurückgebracht worden waren und deren Leichen man in einen Brunnen warf, kurz bevor die Engländer die Stadt zurückerobern konnten. „Der Brunnen wurde für die Briten das ultimative Symbol des Aufstands. Ihre Soldaten kämpften nicht länger bloß für die Aufrechterhaltung der britischen Herrschaft; sie kämpften auch, um den Tod britischer Frauen und Kinder zu ahnden".[53] Die Times gab in einem Artikel vom 18. November 1857 der allgemeinen Gemütslage des Empire Ausdruck:

> Wir vertrauen darauf, dass England die Kosten an Männern und Geld nicht scheuen wird, um Gerechtigkeit und Humanität an der Person dieses Wilden [gemeint ist Nana Sahib, einer der Befehlshaber der indischen Truppen in Kanpur] walten zu lassen. [...] Wenn wir beabsichtigen, in Hindustan die britische Herrschaft oder die menschliche Natur selbst [...] zu erhalten, müssen wir ein Exempel statuieren an den Männern, die sich diesen Angriff auf sie geleistet

---

[51] Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), 272.

[52] Wolfgang Reinhard, Kleine Geschichte des Kolonialismus, Stuttgart ^{2}2008, 206.

[53] Zit. Douglas M. Peers, India under Colonial Rule 1700–1885, Harlow 2006, 68: „[...] the well became for the British the ultimate symbol of the rebellion. Their soldiers were no longer simply fighting to uphold British rule; they were also fighting to avenge the deaths of British women and children."

> haben. [...] Nicht nur Indien, sondern die Welt wird es nicht hinnehmen, wenn wir uns der Pflicht ihnen gegenüber verweigern. Nur dies wird dem Mohammedaner und dem Hindu eine Lehre sein. Für unsere Religion, für unser Lehren und Reden haben sie nur völlige Geringschätzung übrig. Doch glücklicherweise verstehen sie, was es heißt, gehängt zu werden, und haben eine besondere Abneigung dagegen.[54]

Hier wird das Verbrechen einer vergleichsweise kleinen Personengruppe[55] in der Weise instrumentalisiert, dass spezifische Eigenschaften auf das gesamte kolonisierte Volk projiziert werden, die dieses (repräsentiert durch „den Mohammedaner und den Hindu") als dem eigenen gänzlich verschieden erscheinen lassen und die Distanz zwischen Herren und Beherrschten unterstreichen.

Die typischen Stilmittel dafür finden sich in der ganzen Breite des kolonialen Diskurses. Auffälligstes Merkmal ist die „Besitztitelsucht"[56] europäischer Monarchen und Kolonialverwalter in Bezug auf die ihnen unterworfenen Regionen. Einen Extremfall stellte beispielsweise der König von Portugal dar, der um 1530 neben seiner Erstbenennung König von Portugal und des diesseitigen und jenseitigen Algarve sechs weitere Titel wie Herr über Eroberung, Schifffahrt und Handel von Äthiopien, Arabien, Persien und Indien trug.[57] Auch Königin Viktoria hatte sich den Zusatztitel Kaiserin von Indien verliehen und ihren Vertreter dortselbst mit Vizekönig betitelt.

Die in diesen Maßnahmen zutage tretende Methode, Fakten durch Etikettierungen schaffen zu wollen, findet freilich in aller Regel in viel subtilerer Weise im alltäglichen Umgang der europäischen Eroberer mit den Einwohnern der kolonisierten Länder Ausdruck. Eine klassische Praxis stellen die Vergleichsklassifizierungen dar, durch welche die einheimische Bevölkerung in den Kolonien den europäischen Besatzern in polarisierender Art und Weise gegenübergestellt wird. Ein populäres Beispiel dafür ist das Begriffspaar *Europäer – Eingeborener* (*native*).

> Ein genau erkennbarer ‚Portugiese', ‚Spanier' oder ‚Holländer' steht der breiig-gleichförmigen Masse aller anderen Bewohner der Welt gegenüber. [...] In der Realität gibt es riesige Unterschiede in Herkunft, Kultur und Aussehen zwischen ihnen: Doch das einzig Verbindende, nämlich nicht aus Europa zu stammen, reicht, um sie in einen Topf zu werfen.[58]

---

[54] Editorial on News from India, in: The Times, 18. November 1857. Abgedruckt in ebd., 117f.: „We trust that England will spare no cost of men or of money to vindicate justice and humanity upon the person of this savage [...] and, if we mean to sustain the British rule or human nature itself [...] in Hindostan, we must make a signal example of the men who have offered these affronts upon it. [...] not only India, but the world, will be intolerable if we neglect our duty to them. Nothing else will tell on the Mahomedan or the Hindoo. For our religion, for our teaching and preaching, they have an utter contempt. Fortunately they understand what it is to be hung, and have a particular objection to it."

[55] Während zeitgenössische Kommentatoren die Schuld an dem Massaker den Anführern der meuternden Truppen in Kanpur zuschrieben, ist nach neueren Erkenntnissen die Brutalität der Truppen auf allgemeine Rachegelüste unter den indischen Kämpfern zurückzuführen, die durch Gerüchte über willkürliche Hinrichtungen und andere Grausamkeiten durch die zu Hilfe eilenden britischen Truppen geschürt worden waren. Vgl. Editorial on News from India, in: The Times, 18. November 1857, 69.

[56] Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), 166.

[57] Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), ibid.

[58] Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), 167.

In Britisch-Indien findet dieses Schema noch in einer auf den ersten Blick weniger sichtbaren Weise Ausdruck: Dem britischen Kolonialherren steht *der Inder* gegenüber, der einen ganzen Subkontinent repräsentieren soll, welcher in Wahrheit von einer großen Anzahl an unterschiedlichen Völkern bewohnt wird.[59] Die Pointe dieses Umstandes offenbart sich jedoch erst, wenn man sich in die englische Sprache hineinbegibt: Neben den Einwohnern Britisch-Indiens werden dort nämlich außerdem die ursprünglichen Bevölkerungen Süd- und Nordamerikas als *Indians* zusammengefasst – eine Sprachpraxis, die auch von zeitgenössischen Kritikern des Kolonialismus, wie etwa der berühmten indischen Frauenrechtlerin und erwecklichen Christin Pandita Ramabai (1858–1922), bemängelt wurde:

> Manche Engländer haben ein solch umfassendes Verständnis der menschlichen Rasse, dass sie bekanntermaßen den barhäutigen, flachköpfigen Einwohner des nordamerischen Kontinents mit dem Abkömmling der alten arischen Rasse Zentralasiens in einer Kategorie [Indians] zusammenfassen. Einige gehen sogar noch weiter und fassen unter der Kategorie ‚Eingeborener' die Einwohner Indiens, Amerikas, Afrikas, Australiens und aller pazifischen Inseln zusammen. Ein schlimmes Ergebnis dieser Verwirrung ist, dass die Erzählungen über eine Rasse auch auf eine andere übertragen werden – alle sind gleichermaßen ‚gottverlassene Heiden' und werden alle gleich behandelt.[60]

Es braucht nicht weiter hervorgehoben zu werden, dass sich Konzeptionen wie die zuvor genannten nicht allein im politischen, sondern im gesamten kolonialen Diskursfeld nachweisen lassen, ja diese die fundamentalen Kategorisierung darstellen, mit denen westliche Autoren spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhundert bis weit ins 20. Jahrhundert hinein über die kolonisierte Welt gesprochen haben. Nimmt man diese Feststellung ernst, so wird man nicht umhinkommen, die den kolonialen Diskurs strukturierenden sprachlichen Mittel auch in den Texten der häufig zumindest institutionell unabhängigen Missionare zu berücksichtigen, um der Frage nachzugehen, inwiefern diese nicht doch als ideologische Gehilfen der politischen Akteure angesehen werden können.

Ich will zu diesem Zweck noch eine weitere Variante des sprachlichen Mittels der Benennung zur Erzeugung einer subtilen Hierarchie innerhalb des kolonialen Diskurses anführen: die Namensnennung in Texten. So finden sich in dem Bericht des deutschen Südostasien-Missionars Johannes Warneck (1867–1944) über den Aufbau einer Station der *Rheinischen Mission* im Batakland auf Sumatra aus dem Jahre 1907

---

[59] Die Tatsache, dass Britisch-Indien im 19. Jahrhundert neben dem heutigen Indien noch Pakistan, Bangladesch, Sri Lanka und Teile Birmas umfasste, entblößt nur einen winzigen Teil der ethnischen und kulturellen Diversität auf dem Subkontinent. Der Jesuitenprinizpal von ‚Indien' Alessandro Valignano (1539–1606) war gar für ein Gebiet zuständig, das von Mosambik bis Kyūshū reichte. Vgl. Wilhelm Halbfass, Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Basel–Stuttgart 1981, 53.

[60] Pandita Ramabai Sarasvati, Indian Religion, in: Meera Kosambi (Hg.), Pandita Ramabai Through Her Own Words, New Delhi 2000, 119–125, hier 119: „Some English have such comprehensive classification of the human race – they have been known to bring under the same category the skin-clad, flat-headed inhabitant of the North American continent, and the descendant of the ancient Aryan race of Central Asia. Some have even a more comprehensive mind still, and embrace under one term ‚native' inhabitants of India, America, Africa, Australia, and all the islands of the Pacific. One evil result of this confusion is, that the stories related of one race are often supposed to be true of another – all alike are ‚benighted heathen' and the same treatment is given to all."

alle Missionare, auch wenn sie mit den berichteten Geschehnissen nur am Rande zu tun haben, mit ihrem Namen genannt. Die ihnen gegenüberstehenden Einheimischen werden jedoch stets als „Heiden",[61] im besten Falle als „Getaufte"[62] oder „Christen"[63] bezeichnet. Selbst einzelne Personen, die mit dem Missionar Johannsen interagieren, bleiben immer anonym. So hat er „einen heidnischen Knecht, der ihm sehr zugetan war",[64]

> Ein alter Heide, der bisher als Medium des Ahnen bei seinen Festen gedient hatte, kam andern Tages zu Missionar Johannsen und bekannte ihm, es sei nun mit dem Heidentum aus, er habe vor einiger Zeit geträumt, daß in dem heiligen Baume eine holländische Fahne aufgesteckt war, und das bedeute den Sieg des Christentums über das Heidentum. Er selbst wolle nun kommen und Christ werden. Das hat er auch getan und ist bis zu seinem Ende ein treuer Christ gewesen.[65]

Selbst einheimische Missionare werden lediglich als „Predigerzöglinge",[66] „bataksche Prediger"[67] oder als „bataksche[...] Seminarlehrer"[68] erwähnt.[69] Immerhin – eine einzige einheimische Person wird von Warneck namentlich genannt: Es ist der „heidnische[...] Priesterkönig *Singamangaradja*[70], der sich aufgemacht hatte, um die Missionare und ihre Anhänger zu vernichten".[71] Dagegen werden die Namen der „bösen Geister" und die sämtlicher Orte peinlich genau aufgeführt – man sieht, wie ein europäischer Missionar sich allenfalls mit Königen oder übernatürlichen Mächten auf eine Stufe stellen will.[72]

Der angeführte Bericht weist zwar nicht das Schema *Europäer – Eingeborener* auf, er offenbart uns dafür aber eine besonders für die christlich-missionarische Literatur jener Zeit typische Vergleichskonstellation, nämlich die auch weiter oben in den Worten Pandita Ramabais anklingende Dichotomie zwischen *Christen* und *Heiden* (*heathen*).[73] Mit letzteren sind dabei üblicherweise alle Nichtchristen in den Kolo-

---

[61] Z. B. Johannes Warneck, Wie ein Wohnsitz der bösen Geister zu einem Wohnsitz des Geistes Gottes wurde. Eine Kampf- und Siegesgeschichte aus der Rheinischen Mission unter den Batak, in: Der Ostindischen Missions-Nachrichten neue Folge 25 (1907), 4–16, hier 4.

[62] Z. B Warneck, Wie ein Wohnsitz (wie Anm. 61), 5.

[63] Z. B Warneck, Wie ein Wohnsitz (wie Anm. 61), 6.

[64] Warneck, Wie ein Wohnsitz (wie Anm. 61), 5.

[65] Warneck, Wie ein Wohnsitz (wie Anm. 61), 6.

[66] Warneck, Wie ein Wohnsitz (wie Anm. 61), 14.

[67] Warneck, Wie ein Wohnsitz (wie Anm. 61), ibid.

[68] Warneck, Wie ein Wohnsitz (wie Anm. 61), 15.

[69] Bezeichnenderweise erinnert in einem kleinen Aufsatz in derselben Ausgabe der Vater Johannes Warnecks, der bekannte Missionstheologe Gustav Warneck, ausdrücklich daran, dass der Erfolg der Mission auch wesentlich von den „eingeborenen Mithelfern" abhänge. Gustav Warneck, Das Missionsgebet, in: Der Ostindischen Missions-Nachrichten neue Folge 25 (1907), 1ff.

[70] Si Singamangaraja XII (1849–1907), eigentlich Ompu Pulo Batu, war der letzte König von Tapanuli. Der Titel *Singamangaraja* bedeutet übersetzt *Der große Löwenkönig*. Er kam 1907 während einer niederländischen Militäraktion ums Leben.

[71] Warneck, Wie ein Wohnsitz (wie Anm. 61), 6.

[72] Auch Daus stellt die Selbstverständlichkeit des Vergleichs von Europäern aller Schichten und Positionen mit einheimischen politischen Eliten in der kolonialen Praxis fest. Vgl. Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), 246f.

[73] Vgl. z. B. W. K. Norton, The Gospel in Forbidden Nepal, in: The Latter Rain Evangel 6 (1911), 11; Louis Decker, Village Preaching in India, in: The Pentecostal Herald. 25.5.1905, 1f.

nien gemeint – gleich welcher konkreten Ausprägung ihre Religion auch sei. Lediglich der Islam findet sich häufig gesondert erwähnt und wird dann in der Regel als großer Gegenspieler des Christentums stilisiert.[74] Wie das Begriffspaar *Europäer – Eingeborener* bricht diese Unterscheidung die Vielfalt der Kulturen und Gesellschaften in aller Welt auf die beiden Pole *Wir* und *Nicht-Wir* herunter und konstruiert so einen fundamentalen Unterschied zwischen der europäischen (‚westlichen') Welt und ‚dem Rest'. Diese Kluft wird in der kolonialen Literatur für gewöhnlich durch die Zuweisung von Attributen an ‚den Anderen' erzeugt, die stets dem Gegenteil der vermeintlich eigenen Eigenschaften zu entsprechen scheinen und damit die grundlegende Andersartigkeit des Gegenübers unterstreichen. Bleiben wir bei dem Bericht Warnecks: Die einheimischen Nichtchristen werden nicht bloß als Vertreter der großen Gruppe der Heiden identifiziert, die dem Christentum gegenübersteht – ihre religiösen Bräuche werden als zutiefst schädlich und unvernünftig dargestellt: Sie

> sind wie alle Heiden Knechte der Furcht ihr Leben lang. Sie glauben nämlich die Erde und Luft bevölkert mit einem Heer böser Geister, von welchen ihnen unausgesetzt Verderben droht. Sie bringen Tod, Krankheiten, Mißwachs, Viehseuchen über die Menschen. Selbst die Geister der eigenen Vorfahren suchen ihre Nachkommen mit Unglück heim, wenn diese sie nicht durch reichliche Opfer bei Laune halten. Alles Unheil und Verderben kommt von den bösen Geistern; daher man immer vor ihnen auf der Hut sein muß.[75]

Noch drastischer äußert sich etwa der Bericht einer Missionarin der *Congo Inland Mission*:

> In Zentralafrika, speziell im Kongoland einschließlich des äquatorialen Gürtels, haben die Leute überhaupt keine Religion. In Indien und China haben sie Götzen, die sie verehren, aber in Afrika fehlt es an allem, was irgendeiner Religion gleichkommen könnte, sei es Anbetung, Lobpreis oder Gebet. Sie haben Fetische, die sie vor Bösem beschützen, da sie unter dem ständigen Terror durch böse Geister leben, und wenn ich Ihnen einige der grausamen Dinge erzähle, die sie anstellen, um diese bösen Geister friedlich zu stimmen, wird Ihnen das wahrscheinlich einen Schrecken einjagen.[76]

Nicht viel besser ist es in der Regel um die sozialen und kulturellen Attribute der ‚Eingeborenen' bestellt. Neben der Unwissenheit und Ignoranz, die sie den alten Kulten anhängen lässt, wird ihre Lebensweise als armselig und schmutzig, ihr Charakter als hinterhältig und grausam dargestellt. Der US-amerikanische Südafrika-Missionar Harmon Schmelzenbach (1882–1929) schmückt seine ersten Erfahrungen auf dem „dunklen Kontinent" mit rührseligen Szenen aus:

---

[74] Vgl. z. B. Anonymus, Islam and Judah are Uniting. Will their Union produce Antichrist?, in: The Latter Rain Evangel 1 (1909), 14f.; Anonymus, The Rapid Spread of Islam, in: The Latter Rain Evangel 2 (1909), 24.

[75] Warneck, Wie ein Wohnsitz (wie Anm. 61), 4.

[76] Alma E. Doering, Sad Stories of Superstition and Witchcraft. Who is Responsible of Such Darkness?, in: The Latter Rain Evangel 9 (1912), 18–22, hier 18: „In Central Africa, especially in Congoland through the equatorial belt, the people have no religion whatever. In India and China they have idols which they worship, but in Africa all that goes to make up a religion, such as worship, praise and prayer, is lacking. They have fetishes to protect them from evil, as they are constantly living in terror from evil spirits, and when I tell you of some of the cruel things they do to appease these evil spirits it will probably startle you."

> Entlang des gesamten Weges waren Hütten aus Lehm, angefüllt mit nackten Gestalten, die nichts von dem Christus des Kalvarienbergs wussten, und viele von ihnen standen mit ausgestreckten Händen da, auf freundliche Worte wartend, wie der kleine Vogel auf die Vogelmutter wartet, die ihm den Wurm bringt, der ihn satt macht. [...] Ich habe gesehen, wie Katzen, Hunde, Enten, Schweine, Ziegen, Kinder, Männer und Frauen zusammenlebten.[77]

Und Warneck weiß von der Verschlagenheit der Batak gegenüber den aufrechten Weißen zu berichten:

> Im Jahre 1863 kam der erste Missionar zu ihnen, der tapfere *Rommensen*, welcher, unbeirrt durch die Feindschaft und Roheit der Heiden, im Glauben mutig unter ihnen aushielt und unter vielen Entbehrungen und Gefahren in Geduld wartete, bis sein Wort allmählich Eingang fand. Nach einigen Jahren kam ein zweiter Missionar ihm zur Hilfe, namens *Johannsen*. Aber die heidnischen Batak wollten ihn nicht unter sich wohnen lassen. [...] Nach langem Suchen und Bitten kam er in die südöstliche Ecke des Tales, die Landschaft *Pansur na pitu*. Dort befand sich ein mächtiger *sombaon* [...]. Nach langem Hinundherreden verkaufte man für schweres Geld dem Missionar diesen Geisterwohnsitz, in der heimlichen Hoffnung, der böse Geist werde schon dafür sorgen, daß der unwillkommene Gast wieder abziehen müsse.[78]

Als der Geist den Missionar nicht vertreibt, wächst die Feindschaft der Heiden noch an: „Man brachte ihm Gift bei, ohne ihm damit ernstlich schaden zu können. Man quälte die Neugetauften, trieb sie aus ihren Dörfern, nahm ihnen die Reisfelder ab, weil sie die Sitte der Väter verlassen hatten [...]."[79] Noch 1932 kennt das im Verlag der US-amerikanischen Pfingstkirche *Assemblies of God* publizierte Kinderbuch *Delivered from Bandits, Cannibals and Lions* die Grausamkeiten der Einheimischen gegen konvertierte Landsleute:

> Ein kleines 10-jähriges afrikanisches Mädchen, das in der Nähe der Stadt Pakule lebte, war gründlich in einer nahe gelegenen Mission bekehrt worden: Aber als sie ihren Eltern von ihrem neu gewonnenen Glück erzählte, waren sie zornig und versuchten sie zur Aufgabe ihrer neuen Religion zu zwingen. Aber nichts, was sie ihr sagen konnten, hatte irgendeine Auswirkung. Sie ging einfach weiterhin zu der Mission, so oft, wie sie es einrichten konnte, obwohl sie jedes Mal nach Hause gebracht und ordentlich ausgepeitscht wurde. Aber als sie das auch nicht dazu brachte, ihren Glauben an Christus aufzugeben, riefen die Eltern nach dem Hexendoktor. Zuerst schlug er sie äußerst grausam, dann band er sie an den Fußknöcheln an den Ast eines Baumes, in der Hoffnung, dass die Angst vor den Löwen diese Jesus-Religion schon aus dem Kopf des Kindes treiben würde. Wenn dies nicht klappte, dann könnten die Löwen sie ebenso auffressen, weil sie in den Augen der Eltern ihnen niemals wieder etwas bedeuten könnte, so lange sie dieser neuen Religion anhinge. Tapferes kleines Heidenkind![80]

---

[77] Harmon F. Schmelzenbach, In the Darkness of the „Dark Continent", in: The Pentecostal Herald. 6.1.1909, 11f.: „All along the way there were huts of mud filled with naked forms who knew nothing of the Christ of Calvary, and many of whom are standing with out-streched hands, waiting for words of kindness as the little bird waits for the mother bird to bring the worm that gives nourishment. [...] I have seen cats, dogs, ducks, hogs, goats, and children, men and women all living together."

[78] Warneck, Wie ein Wohnsitz (wie Anm. 61), 4f.

[79] Warneck, Wie ein Wohnsitz (wie Anm. 61), 5.

[80] P. D. Smith, Delivered from Bandits, Cannibals and Lions. And Other True Stories, Springfield 1932, 49: „A little ten-year-old African girl living near the town of Pakule had been soundly converted at a near-by mission: but when she told her parents about her new-found joy, they were furious and tried to compel her to give up her new religion. But nothing that they could say to her had any effect. She kept right on going to the mission as often as she could manage to get there, although each time she was brought home and severely whipped. But as this did not make her give up her faith in Christ,

Erst das Christentum lehrt die kolonialen Untertanen Aufrichtigkeit und Durchhaltevermögen, und „der Autor [...], sicherlich jeder seiner Leser, ist zu Tränen gerührt: voller Solidarität mit den Geschundenen, die den Europäern so ähneln, voller Abscheu gegen die Fremden, die so etwas zu machen pflegen".[81]

Doch die Abwertung des Anderen beschränkt sich nicht auf die Beschreibung der Menschen und deren Kulturen. Auch die Natur illustriert die profunde Differenz zwischen *hier* und *dort*. So stellt sich der Ort, an dem der Missionar Johannsen seine Station errichten will, dem Leser als eine exotische Phantasielandschaft dar: „ein unheimlicher Ort mit mächtigen Baumriesen, grünlichen Schwefelquellen und tiefen Höhlen, wo große Schlangen hausten."[82] Doch damit nicht genug: Als die Einheimischen an der Stätte des Geistes ein Fest zu dessen Ehren veranstalten wollen, geschieht prompt ein Wunder:

> Doch plötzlich verfinstert sich der Himmel, schwarze Wolken ziehen herauf, ein furchtbarer Regenguß stürzt herab. Da, ein zuckender Blitz und prasselnder Donnerschlag auf dem Festplatz, entsetzt prallt alles zurück, und als man die vom grellen Strahl geblendeten Augen wieder aufschlägt, da liegt der heilige, uralte Baum, der Rest des *sombaon*, zerschmettert am Boden. Voll Schrecken liefen sie auseinander, jeder verstand, daß hier ein Gottesgericht gewaltet habe.[83]

Auch das kleine Mädchen aus dem Kinderbuch überlebt durch ein göttliches Wunder: Obgleich sich um den Baum, an den das Kind gebunden ist, unzählige Spuren von Löwen finden, kommt keiner näher als 15 Fuß an das Mädchen heran.[84] Dieser wilde Dschungel mit seinen Gefahren in Form wilder Tiere ist eine typische Illustration von Missionsberichten aus Asien und Afrika, um die Fremde und Andersartigkeit der bereisten Gebiete darzustellen, was die Leistungen der Missionare vor einer kontrastierenden Kulisse noch herausragender erscheinen lässt. Nebenbei verstärkt eine solche Darstellungsweise noch das Wunder der Bekehrung dieser scheinbar im physischen wie spirituellen Sinne unzugänglichen Regionen dieser Welt.[85]

---

the parents called the witch-doctor. He first beat her most cruelly, and then tied her by her ankles to a limb of a tree, hoping that fear of the lions in the forest might drive out this Jesus religion from the child's mind. If this failed, then the lions might as well eat her, since in the minds of the parents, she would never be of any value to them, so long as she had this new religion. Brave little heathen child!" Wie bereits am Titel des Buchs von Smith zu erkennen ist, stellt der Kannibalismus eine weitere angeblich typische Praxis fremder Kulturen dar.

[81] Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), 174.

[82] Warneck, Wie ein Wohnsitz (wie Anm. 61), 4.

[83] Warneck, Wie ein Wohnsitz (wie Anm. 61), 6.

[84] Vgl. Smith, Delivered from Bandits (wie Anm. 80), 51.

[85] Eine von Gábor Pusztai vorgelegte literaturwissenschaftliche Studie zu deutschen und niederländischen Kolonialromanen zeigt eindrucksvoll, mit welcher Selbstverständlichkeit solche kulturchauvinistischen (und später z. T. rassistischen) Stereotypen in jener Zeit zum allgemeinen Wissensschatz des europäischen Bildungsbürgers zählten. Vgl. Gábor Pusztai, An der Grenze. Das Fremde und das Eigene. Dargestellt an Werken der deutschen und der niederländischen Kolonialliteratur in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von C. W. H. Koch, H. Grimm, M. H. Székely-Lulofs und W. Walraven, Frankfurt a. M. 2007.

III. Europa als zivilisatorischer Maßstab und objektive Weltdeuterin

Die Erzeugung und Herausbildung der beschriebenen Wissensstrukturen über ‚den Anderen' im alltäglichen kolonialen Diskurs findet sich freilich auch in den administrativen und wissenschaftlichen Konzepten jener Zeit wieder, die jene teils aufgenommen, teils selbst hervorgebracht, in jedem Fall jedoch deren Legitimierung und Zementierung betrieben haben. Die bis heute weitreichendsten Effekte zeitigt dabei die aus der tatsächlichen militärischen und vermeintlichen moralisch-sittlichen und sozialen Überlegenheit der Europäer resultierende Überzeugung, „dass es die zivilisatorische Logik der Geschichte war, die ihnen eine moralische und ethische Pflicht auferlegt hatte, die ‚Eingeborenen' von ihrer kulturellen Degeneriertheit, ihrer sozialen Finsternis und intellektuellen Rückschrittlichkeit zu emanzipieren".[86] Jürgen Osterhammel hält das zugrunde liegende Modell, welches die „Anordnung von Völkern, Ländern und Zivilisationen auf einer Stufenleiter kultureller Wertigkeiten"[87] vorsieht, für eine „besondere Variante der Fortschrittsidee",[88] die die Zivilisation der Europäer als das „natürliche Telos der menschliche[n] Gattungsgeschichte"[89] versteht:

> Der in ganz Europa und in Nordamerika in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einflussreich werdende evolutionistische Begriff der Zivilisation geht von einem langfristigen Naturprozess aus, der durch allmähliche Reifung auch die jetzigen ‚Primitiven' einst in den Zustand der Zivilisiertheit versetzen wird.[90]

Ein solches Konzept setzt freilich die Annahme voraus, dass nur die Europäer bisher eine solche „Vollkultur"[91] besitzen; „Die anderen sind wie Kinder oder Jugendliche, die zu der Weisheit des Alters aufschauen müssen."[92] Der Europäer „kommt dadurch in die Position des Lehrers".[93]

Dementsprechend gehörte die Zivilisierungsmission selbstverständlich zum kolonialpolitischen Programm. Osterhammel hält dabei zwei Prinzipien für bedeutend: zum einen die „Vorstellung von einem erziehend eingreifenden Staat",[94] zum ande-

---

[86] K. N. Panikkar, Colonialism, Culture, and Resistance, New Delhi 2007, 3: „[...] that it was the civilizational logic of history which developed upon them a moral and ethical duty to emancipate the ‚natives' from their cultural degradation, social obscurantism, and intellectual backwardness."

[87] Jürgen Osterhammel, „The Great Work of Uplifting Mankind". Zivilisierungsmission und Moderne, in: Boris Barth/ Jürgen Osterhammel (Hgg.), Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz 2005, 363–425, hier 364.

[88] Osterhammel, „The Great Work..." (wie Anm. 87), 365.

[89] Osterhammel, „The Great Work..." (wie Anm. 87), ibid.

[90] Osterhammel, „The Great Work..." (wie Anm. 87), 366.

[91] Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), 177.

[92] Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), ibid.

[93] Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), ibid. Daus weist desweiteren auf eine gewisse Unehrlichkeit der Theorie hin: Denn Europa steht nicht nur an der Spitze der Zivilisationsleiter, es kann „als Endprodukt [...] per Definitionem nicht übertroffen werden" (ebd.). Dennoch gestehe die Theorie den Europäern durchaus die eigene Weiterentwicklung zu, wodurch „dem Anderen zwanghaft die ewige Position des Juniorpartners" (ebd.) zugewiesen werde.

[94] Osterhammel, „The Great Work..." (wie Anm. 87), 366.

ren die „Ethnologisierung des Zivilisationsbegriffs“:[95] Die pädagogischen Maßnahmen galten nicht Individuen, sondern ganzen Gemeinschaften, von denen man annahm, dass sie auf einer niedrigeren Stufe des zivilisatorischen Fortschritts verharrten. Diesen Prinzipien galt es durch eine „institutionelle Verankerung“[96] der Zivilisation vor Ort gerecht zu werden – in erster Linie durch Schulen, Universitäten, Missionsgesellschaften, eine europäische Verwaltungsstruktur und Gerichte, denen etwa im Falle der Briten ein regelrechter Katalog erzieherischer Absichten zugrunde lag:

> Wohlstand durch Gewerbefleiß und freizügigen internationalen Handel; die Herrschaft des durch eine unbestechliche Justiz garantierten Rechts (‚the rule of law‘); eine repräsentative Regierungsform mit korruptionsfreier Verwaltung; eine ‚gemäßigte‘ Politik, die große Kriege und Revolutionen vermied; ein Streben nach Sauberkeit, Hygiene und materiellem Komfort auf mittlerer Ebene zwischen Luxus und Elend; Sparsamkeit im persönlichen wie im staatlichen Leben; eine Ethik der Selbstdisziplin einschließlich der sexuellen Zurückhaltung; zuletzt ein innerweltlich aktivierendes Christentum protestantischer Prägung.[97]

Es liegt auf der Hand, dass mit einem solchen Modell, das Europa als den ewigen Lehrer der übrigen Welt konstruiert, der Vergleichsmaßstab im kolonialen Diskurs stets durch die Europäer repräsentiert wird. Die Folge davon ist, dass die Eigenarten fremder Gesellschaften in der Regel ausschließlich mithilfe der eigenen sozialen und kulturellen Kategorien herausgestellt und beurteilt werden. Ein Beispiel dafür stellt die viel beschriebene Kanonisierung des brahmanischen Rechts durch die Engländer in Indien dar. Im Vorfeld der Kolonialisierung hatte es zahlreiche Diskurse gegeben, die die Ordnung der Gesellschaften des Subkontinents verhandelten: Neben der brahmanischen hierarchisierenden Deutung des Universums zielten andere Ideologien darauf ab, dieser Art von Gesellschaftsmodell mit seinen „rigiden Kastengrenzen“[98] eine, wenn nicht egalitäre, so doch durchlässige soziale Ordnung gegenüberzustellen. Besonders auf dem Land, in den Stammesgebieten und unter Nomaden wurde der brahmanische Diskurs nur am Rande rezipiert. Doch „in den letzten Jahrhunderten vor der Kolonialherrschaft sorgte die wachsende Macht der Brahmanen und Schriftgelehrten und der Wunsch neuer Dynastien, sich selbst zu legitimieren […]“,[99] dafür, dass brahmanische Prinzipien der Reinheit und Unreinheit, von Endogamie und der streng hierarchischen Ordnung der Gesellschaft von diesen als eine grundlegende und mächtige Tradition konstruiert wurden, die in der Folgezeit von den britischen Kolonialherren adaptiert werden sollte: Bernard Cohn hat eindrucksvoll gezeigt, wie das Bestreben der Engländer, die eigene Herrschaft in die

---

[95] Osterhammel, „The Great Work…“ (wie Anm. 87), 367. Osterhammel merkt an, dass diese Zivilisierungsbemühungen sich nicht allein auf Völker in Übersee erstreckten. Auch einheimische ‚Wilde‘, besonders Bauern oder Revolutionäre, galt es auf den rechten Weg zu führen. Vgl. ebd., 367f.

[96] Osterhammel, „The Great Work…“ (wie Anm. 87), 371.

[97] Osterhammel, „The Great Work…“ (wie Anm. 87), 388.

[98] Christopher A. Bayly, Indian Society and the Making of the Britisch Empire, Cambridge 1988, 156: „[…] rigid caste boundaries.“

[99] Bayly, Indian Society (wie Anm. 98), ibid: „In the last centuries before colonial rule the growing power of Brahmins and scribal people and the desire of new dynasties to legitimate themselves […] ensured.“

vermeintliche Tradition des „stabilen und tief verankerten“[100] indischen Staatswesens zu stellen, durch die Kodifizierung des vergleichsweise fluiden brahmanischen Rechtsdiskurses als ‚Hindoo Law‘ (zusammen mit der Rezeption des muslimischen Rechts) nach dem Vorbild des römischen Rechtssystems zu einer Form des britischen Präzedenzrechts führte, das die indische Gesellschaft im Laufe des 19. Jahrhunderts nachhaltig prägte.[101]

Diese Entwicklung ist im direkten Zusammenhang mit der seit Warren Hastings verfolgten Strategie zu sehen, die koloniale Herrschaft durch die umfangreiche Kenntnis der unterworfenen Völkerscharen zu stabilisieren. Das Interesse am kolonialen Gegenüber führte zu aufwändigen statistischen Erhebungen und zum Engagement unzähliger europäischer Wissenschaftler bzgl. der Beschreibung der indischen Kultur und Gesellschaft – Anstrengungen, die besonders nach dem großen Aufstand von 1857/58, der sogenannten *Great Mutiny*, noch verstärkt wurden.[102] Grammatiken der indischen Sprachen, wissenschaftliche Abhandlungen, Handbücher und Atlanten zu bestimmten Regionen und Kasten hatten das Ziel, „die indische Gesellschaft lesbarer und verständlicher für die Briten zu machen“.[103] Die der großen Volkszählung im Jahre 1871 zugrunde liegende Annahme, dass „die Fundamente der indischen Gesellschaft Religion und Kaste darstellten“,[104] führten dazu, dass „die fluiden sozialen Strukturen, die bis dato existiert hatten, dank der Art und Weise, in der Unterschiede in Kaste und Religion in die indische Gesellschaft hineingeschrieben wurden, zunehmend statisch wurden“.[105] Durch dieses Zusammenspiel von kolonialpolitischer Strategie und dem Objektivität beanspruchenden Diskurs statistischer Datenerfassung sowie sprach- und kulturwissenschaftlicher Orientstudien, wie beispielsweise der im 19. Jahrhunderts gegründeten Disziplin der Völkerkunde, wurde faktisch ein neues ‚traditionelles Indien‘ konstruiert, das stets mit dem Bild einer ‚modernen westlichen Zivilisation‘ konkurrieren und dabei zwangsläufig unterliegen musste.

---

[100] Bernard S. Cohn, Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India, Princeton 1996, 58: „[…] stable and deeply entrenched.“

[101] Vgl. Cohn, Colonialism (wie Anm. 100), 57–75.

[102] Die zunehmend pessimistische Sicht auf die indische Gesellschaft nach 1858 führte freilich auch zum Einzug biologisch motivierter Rassentheorien in England: Während das Stufenmodell der Zivilisationen den ‚unterentwickelten‘ Gesellschaften grundsätzlich die Fähigkeit zum Fortschritt zugesteht, gehen Theorien, die auf einer Stufenleiter der menschlichen ‚Rassen‘ basieren, von einer genetischen Bedingtheit der intellektuellen und sozialen Fähigkeiten des Menschen aus. In England wurden solche Theorien vermehrt ab dem Ende des 19. Jahrhunderts von Wissenschaftlern wie Francis Galton, Karl Pearson, aber auch Persönlichkeiten wie George Bernard Shaw vertreten. Vgl.: Harald Fischer-Tiné, From *Brahmacharya* to ‚Conscious Race Culture‘. Victorian Discourses of ‚Science‘ and Hindu Traditions in Early Indian Nationalism, in: Crispin Bates (Hg.), Beyond Representation. Colonial and Postcolonial Constructions of Indian Identity, New Delhi 2006, 241–269, hier 246f.

[103] Peers, India under Colonial Rule 1700–1885 (wie Anm. 53), 76: „[…] to make Indian society more legible and comprehensible to the British.“

[104] Peers, India under Colonial Rule 1700–1885 (wie Anm. 53), 77: „[…] that the fundamental essences of Indian society were those of religion and caste.“

[105] Peers, India under Colonial Rule 1700–1885 (wie Anm. 53), ibid: „The fluid social relations that had previously existed became ever more static owing to the manner in which caste and religious differences were inscribed onto Indian society.“

In der missionarischen Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sind diese Hierarchie der Kulturen und die statischen Konzeptionen der unterworfenen Gesellschaften auf vielerlei Weisen repräsentiert. Am offensichtlichsten treten sie in Texten zutage, in denen ein solches Zivilisationsmodell über das Schema Helfer – Hilfeempfänger propagiert wird, wobei es sich bei ersteren freilich stets um westliche Personenkreise handelt, die letztere aus ihrer teils selbst verschuldeten, teils hilflos zu erduldenden Lage befreien. Als Beispiel möge hier die Engländerin Helen Dyer (1851–1919) dienen, die in ihrem Buch *Revival in India* auch auf die schweren Hungersnöte und Seuchen rund um Bombay im Jahre 1896 zu sprechen kommt. Dazu schreibt die Autorin: „Selbst die Heiden erkannten die Seuche als ein Urteil [Gottes] an, obgleich ihre finsteren Gemüter beim Ergründen der Ursache nicht weiter als bis zur Verletzung der Kastenregeln und zu engem Umgang mit Christen vorstießen."[106] Nur die westlichen Missionare wissen um die rechte Lösung des Problems. Denn „eine bestimmte Zahl der Knechte Gottes [...] fühlte, dass ihre Gebete in der Weise zu verrichten seien, dass das Urteil durch Gnade gemäßigt würde, dass aus dem Bösen Gutes erwachsen möge und die Bestimmungen [= die Bekehrung zum Christentum], um derer willen das Urteil geschickt worden war, erfüllt würden".[107] Zwar

> starben Tausende durch beiderlei Ursachen [Hungersnöte und Seuchen]. Doch Gott erhörte das Gebet auf wunderbare Weise und ließ aus dem Bösen Gutes erwachsen, indem er seine missionarischen Knechte dazu befähigte, große Mengen an Hungerwaisen zu versammeln. Geld wurde aus westlichen Ländern gesendet und unter viel Gebet gespendet.[108]

Die Implikationen dieser Passage sind eindeutig: Armut und Leid des kolonisierten Gegenübers sind dessen ‚Heidentum' und damit seiner Unwissenheit um die Wahrheit geschuldet, die den einengenden und aus eigenem Antrieb unüberwindlichen Grenzen und Gesetzen seiner ‚traditionellen' Kultur entspringt – und es sind die Vertreter einer überlegenen Zivilisation, die als die Kenner der Wahrheit und als Erlöser die Geschlagenen mit ihren Fähigkeiten, ihrer Kultur und nicht zuletzt ihrem Gott aus Tod und Verdammnis erretten.

Wie subtil indes das Wissen um die selbstverständliche Überlegenheit der eigenen Zivilisation den Diskurs bestimmen konnte, zeigt ein Text der US-amerikanischen Methodistin Minnie Abrams (1859–1912), in dem sie von ihren Erfahrungen in einer öffentlichen Missionsschule in Bombay, in der Abrams evangelistische Unterweisungen an der ansässigen Bevölkerung durchführte, berichtet. Eines Sonntags habe sich

---

[106] Helen S. Dyer, Revival in India. Years of the Right Hand of the Most High, London 1907, 26: „Even the heathen recognized the plague as a judgement; though their darkened minds, in groping for the reason, rose no higher that the infringement of caste rules and too close association with Christians."

[107] Dyer, Revival in India (wie Anm. 106), 27: „[...] certain of the Lord's servants [...] felt their prayers must be directed to pleading that judgement might be tempered with mercy, that good might be brought out of evil, and that the purposes for which the judgements were sent might be fulfilled."

[108] Dyer, Revival in India (wie Anm. 106), 28: „Thousands died from both causes. But God did answer prayer wonderfully, and bring good out of evil, in enabling His missionary servants to gather in multitudes of famine orphans. Money was sent from Western lands, and was given with much prayer."

ein Sadhu, „ein äußerst schmutziger alter Mann mit einem Rosenkranz[109] um den Hals, entschlossen, hereinzukommen und zuzuhören. Ich sagte ihm mehrere Male, dass wir donnerstags nur Frauen einluden. Er sagte: ‚Ich gehe', aber er ging nicht."[110] Die nun folgende Konversation mit und über den Sadhu ist ein Paradebeispiel für kolonialistisches Denken im 19. Jahrhundert. Lesen wir zunächst weiter:

> Ich fragte [die übrigen Schüler]: ‚Wer ist dieser alte Mann?' ‚Oh, er ist ein Go-vee-sa', antworteten sie. ‚Er zieht als Bettler umher und arbeitet nicht für seinen Lebensunterhalt.' ‚Ich verstehe', sagte ich; ‚Ihr gebt ihm Geld und erntet dafür Verdienst.' Sie entgegneten, ‚So ist es.' ‚Ist er ein heiliger Mann?' ‚Ja.' ‚Lügt er niemals, sagt böse Worte oder wird ärgerlich?' ‚Doch, alles davon', sagten sie. ‚Wenn er aber sündigt, wie kann er euch von euren Sünden reinwaschen? [...] Es gibt nur einen heiligen Lehrer, nämlich Christus. Nach ihm strebt um der Erlösung willen.'[111]

Im Stile eines philosophischen Lehrgesprächs werden hier die Vorstellungen des kolonisierten Gegenübers ‚widerlegt'. Dies geschieht allerdings nur vordergründig über eine logische Argumentationsstruktur. Tatsächlich ist das Gespräch voll von Topoi aus der europäisch-christlichen Gedankenwelt, deren Anerkennung beim Leser schlicht vorausgesetzt wird: Die Gleichsetzung von Sünde mit Lüge und Erregung, die Vorstellung, dass Erlösung nur durch die Reinwaschung von den Sünden durch einen Sündlosen erfolgen kann, und nicht zuletzt die Annahme von Christus als einem „heiligen Lehrer". Ganz ähnlich verläuft auch das Streitgespräch mit dem Sadhu selbst, dessen Ausgang Abrams wie folgt schildert:

> Der alte Mann sagte: ‚Wahre Worte, wahre Worte. Wir sollten den Namen des Schöpfers nehmen, und zu ihm beten.' Ich antwortete: ‚Es gibt nur einen Weg, auf dem man zum Schöpfer und zur Vergebung der Sünden gelangen kann, und das ist im Namen Jesu. Nur er vergibt Sünden. Wenn du ihn ablehnst, wirst du verworfen, und wenn du stirbst, wirst du mit den Verdammten bestraft.' Er sagte: ‚Das höchste Wesen hat mich erschaffen, warum kann es mich nicht erretten?' Ich erzählte ihm von dem Fall des Menschen, und wie Gott, der Vater, seinen Sohn sandte, um an unserer Stelle zu sterben. Ich sagte: ‚Er ist heilig, und hat unsere Errettung mit seinem Tod erkauft. Diese Errettung ist eine freie Gabe. Ihr sagt ‚Ram, Ram, Ram, Ram'; ihr straft euren Körper und tut viele Dinge, um euch die Errettung zu verdienen, doch nach all dem seid ihr noch immer Verdammte. [...] Rama war nicht rein – er kann euch nicht erretten.'[112]

---

[109] Gemeint ist die *Mala*, eine Gebetskette, die zumeist aus 108 Gebetsperlen besteht, von denen jede einen Namen des angebeteten Gottes darstellt. Die Mala kennzeichnet häufig die Zugehörigkeit ihres Trägers zu einer bestimmten hinduistischen Ordensgemeinschaft.

[110] Minnie F. Abrams, One Way of Working, in: Heathen Woman's Friend 4. 1891, 230f., hier 230: „A very dirty old man, with a rosary about his neck, was determined to come in and listen. I told him several times that we invited only women on Thursday. He said, ‚I go,' but went not."

[111] Abrams, One Way of Working (wie Anm. 110), 231: „I asked, ‚Who is that old man?' ‚O, he is a Go-vee-sa,' they said. ‚He goes around begging, and does not work for a living.' ‚I understand,' I said; ‚you give money to him and thereby obtain merit.' They said, ‚Just so.' ‚Is he a holy man?' ‚Yes.' ‚Does he never lie, or say bad words, or get angry?' ‚O, he does all of those,' they said. ‚Then if he sins, how can he wash your sins away? [...] There is only one holy teacher, Christ. Go to him for salvation.'"

[112] Abrams, One Way of Working (wie Anm. 110), 230f.: „The old man said: ‚True words, true words. We should take the name of the Creator, and pray to him.' I replied: ‚There is only one way in which to come to the Creator for forgiveness of sin, and that is in the name of Jesus. He only forgives sin. If you reject him you will be cast off, and when you die you will be punished with the wicked.' He said, ‚The Supreme Being created me, and why can he not save me?' I told him of the fall of man, and how God the Father sent his Son to die in our stead. I said: ‚He is holy, and has purchased salvation

Auch hier kann der Argumentation der Missionarin nur folgen, wer mit den Konzeptionen des abendländischen Diskurses vertraut ist und deren Evidenz anerkennt: dass nämlich der Fall des Menschen einen Vermittler zwischen dem höchsten Wesen und seinem Geschöpf notwendig gemacht hat, und dass daher die Erlösung nur durch Christus erlangt werden kann. In Ergänzung dazu steht das Wissen über die Religion des kolonisierten Gegenübers, die *per definitionem* einen Irrweg darstellt („Rama war nicht rein"), was die Argumentation der Missionarin sofort schlüssig erscheinen lässt. Mit dem Wissen um die ‚Richtigkeit' und selbstverständliche Überlegenheit dieser Topoi über die Konzeptionen einer ‚unterentwickelten' Kultur kann sich die Autorin denn auch der Zustimmung ihrer Leserschaft sicher sein:

> Ich berichte euch diese Dinge, meine Freunde, um euch einen kleinen Eindruck von der tiefen Finsternis im Geist eines Götzendieners zu geben. Dies sind keine isolierten Fälle, auf die ich zufällig gestoßen bin; dies sind alltägliche Erfahrungen und Gespräche. Wenn ihr von der Bekehrung Hunderter hört, dann lehnt euch nicht zurück in eurem Eifer zu beten und zu spenden, denn Tausende und Millionen verharren noch immer in just jener Dunkelheit und Unwissenheit, die ich oben beschrieben habe.[113]

IV. Ausblick: Die Prekarität der Konstruktion kolonialer Identitäten und die Geschichtsschreibung

Es versteht sich von selbst, dass es sich bei der vermeintlichen ‚Repräsentation' des kolonialen Gegenübers durch europäische und US-amerikanische Autoren in Wahrheit um eine Präsentation, eine Konstruktion des vermeintlich über fixe Eigenschaften abgrenzbaren ‚Anderen' handelt. Dass die Konzeptionen, die ich anhand ausgewählter Texte eines (freilich eng begrenzten) Ausschnitts des missionarischen und kolonialen Diskurses im Zeitalter der faith missions herausgestellt habe, niemals starr und unhintergehbar waren, zeigen dagegen die zahlreichen zeitgenössischen antikolonialen Gegendiskurse, die sowohl in den einzelnen Kolonien, als auch in den jeweiligen ‚Mutterländern' existierten, und die die im sprachlichen Handeln des kolonialistischen Mainstreams propagierten Konzeptionen stetig verschoben, transformierten oder in ihr Gegenteil verkehrten. Gerade auch in den jeweiligen Kontexten beheimatete Christen erhoben häufig ihre Stimme gegen die Verwerfungen des kolonialen Diskurses, wie die Statements von Golak Nath oder der konvertierten Christin Pandita Ramabai angedeutet haben, die sich (geprägt durch Neohinduismus, nationale Bewegung und Frauenbewegung) als Gründerin einer eigenen faith mission, der Mukti Mission, nicht nur gegen die Missstände des kolonialen Kontextes

---

for us by his death. This salvation is a free gift. You say, ‚Ram, Ram, Ram, Ram;' you punish your bodies, and do many things to merit salvation, but after all that you are a wicked man still. […] Ram was not pure,– he cannot save you […]."

[113] Abrams, One Way of Working (wie Anm. 110), 231: „I tell you these things, my friends, to give you a little idea of the dense darkness of the mind of an idolator. These are not isolated cases I happened upon; these are everyday experiences and conversations. When you hear of conversions by hundreds, do not relax your diligence in prayer and giving, for the thousands and millions still lie in just such darkness and ignorance as I have described above."

erhob, sondern auch die Ungerechtigkeiten des brahmanischen Patriarchats anprangerte und konterkarierte.[114]

Indes soll die Begrenztheit einer Analyse der Repräsentation des kolonialen ‚Anderen' durch westliche Missionare an dieser Stelle keineswegs bestritten werden: So sind die in aller Regel für ein europäisches oder US-amerikanisches Publikum verfassten Texte aus dem Missionsgebiet größtenteils auch nur im westlichen Kontext rezipiert worden; unabhängig von der Frage, inwieweit mediale und wissenschaftliche Diskurse in Europa die Politik der jeweiligen Kolonialstaaten und deren Institutionen beeinflusst haben, muss sich die ausschließliche Beschäftigung mit der literarischen Konstruktion kolonialer Identitäten durch westliche Autoren durchaus den Vorwurf des Eurozentrismus gefallen lassen.

Einer von postkolonialistischen Ansätzen geprägten Geschichtsschreibung liegt es fern, einem dekonstruierten ‚Wir' eine Art neue Anti-Identität anzudichten; die Ideologiekritik historischer Autoren erfolgt nicht zum Selbstzweck oder gar aus moralischer Spitzfindigkeit. Vielmehr kann (unter dem Vorzeichen einer rein auf der Ebene des sprachlichen ‚Kodes' operierenden Historiographie) die ‚Beschäftigung mit uns selbst' dazu beitragen, die oftmals als fix angesehenen Denkkategorien und Konzeptionen von ‚uns' und ‚denen', von Zivilisation, Rasse und Religion aufzuweichen: Dies geschieht einerseits durch das Aufzeigen der historischen, intertextuellen Bedingtheit von diskursiven Positionen, die als allgemeingültig, wahr oder objektiv behauptet werden. Es erfolgt zum Anderen dadurch, dass mit der Dekonstruktion dieser Objektivität die prinzipielle Möglichkeit aufgezeigt wird, Dinge anders zu sagen, den Bedeutungsgehalt eines Ausdrucks zu verschieben, sich außerhalb der vom Diskurs vorgezeichneten Linien zu bewegen.

Die postkolonialistische Historiographie ist m. E. kein Ersatz für eine vornehmlich an der Präsentation historischer Sachverhalte und Strukturen interessierte Geschichtsschreibung; doch sie kann ein Korrektiv sein: indem sie den etablierten (populär-)geschichtlichen Narrativen ihre Allgemeinplätze (wie etwa die ‚Überlegenheit der westlichen Zivilisation' oder den ‚unaufgeklärten Islam') entlehnt, diese in ihrer diskursiven Bedingtheit dekonstruiert und die Historizität ihrer Konzeptionen nachweist. Der postkoloniale Historiker greift auf diese Weise Konzeptionen von Identität, von Eigenschaften und Moral an, die als allgemeingültig und unverrückbar behauptet werden und in dieser Form häufig diskursive Ungerechtigkeiten und Verwerfungen erzeugen. Damit untergräbt er die Repräsentationsmacht derer, in deren Interesse solche ‚allgemeinen Wahrheiten' häufig geäußert und reproduziert werden, und führt die Deutung historischer Sachverhalte auf eine demokratischere Ebene zurück, auf der Äußerungen, deren Plausibilität bisher von den herrschenden diskursiven Positionen bestritten oder ad absurdum geführt worden sind, leichter getätigt werden können.

---

[114] Für einen Überblick zu Pandita Ramabai vgl. Meera Kosambi, Returning the American Gaze. Situating Pandita Ramabai's American Encounter, in: Pandita Ramabai Sarasvati, Pandita Ramabai's American Encounter. The Peoples of the United States (1889). Translated and edited by Meera Kosambi, Bloomington–Indianapolis 2003, 1–46.

Mit dem Hinweis auf die stete Verquickung von Mission und Kolonialismus – auch und gerade im Falle der *faith missions* und der dadurch ausgelösten Neuausrichtung eines Teils des protestantischen missionarischen Unternehmens im ausgehenden 19. Jahrhunderts – sollen also keineswegs die Leistungen und hehren Motive jener zeitgenössischen Akteure bestritten werden, die oftmals mit großer Ernsthaftigkeit die Ungerechtigkeiten und Mängel des kolonialen Systems zu lindern versucht haben. Das Insistieren auf die regelmäßige Adaption unterdrückerischer Denkmuster auch in Kreisen gerade solcher Missionarinnen und Missionare, die sich den Verwerfungen des kolonialen Unternehmens durchaus bewusst waren, folgt nicht dem Anliegen, diese als das zu entlarven, was sie waren: Kinder ihrer Zeit. Vielmehr geht es darum, uns der Problematik unserer *heutigen* Denkmuster vom fremden ‚Anderen', die z. T. nicht unerheblich durch die historischen Diskurse der kolonialen Epoche beeinflusst sind, bewusst zu werden. Das Ethos, das man dieser Art von Geschichtsschreibung daher durchaus zubilligen könnte, hat Ronald Daus bereits vor 30 Jahren (noch weitgehend unabhängig von den Theorien der *Postcolonial Studies*) auf den Punkt gebracht:

> Ich versuchte [...], bewußt diejenigen Vorkommnisse und Handlungsweisen zu schildern, bei denen der Leser selbst in der Lage ist, vielerlei Ähnliches in seinem historischen und politischen Vorwissen zu entdecken [...]. Ich will betonen, daß wir Europäer uns sehr viele Mechanismen des Kolonialismus zu eigen gemacht haben, ohne ihre Herkunft und ihre ursprüngliche Funktion zu erkennen [...], weil ich hoffe, daß jemand, der die Entstehungsbedingungen von Vorurteilen, Spontanreaktionen und festen Überzeugungen durchschaut, sowohl im Verhältnis zu den Völkern Außereuropas als auch in seinem eigenen Land relativierter, also menschlicher, denkt. [115]

Abstract

Since Edward Said's influential book *Orientalism*, Postcolonial Studies have brought to awareness in what many ways the conceptual and practical impact of the colonial age is still apparent in- and outside the so called Third World. However, already back in the second half of the 19th century, a certain awareness of the problems of colonial power has resulted in the establishment of new missionary efforts and societies within the protestant context. These so called faith missions were designed to escape the pitfalls of the colonial battlefield by their institutional independence and by the simplicity of their organization. Drawing on Postcolonial methods, I will argue that this claim has failed regarding the intended independence from the colonial context. I will show how colonial concepts still determined the thoughts and actions of protestant missionaries in the era of faith missions and thus helped them keep their position in the colonial hierarchy. In conclusion I will show the concerns and possibilities of a historiography inspired by Postcolonial theory.

[115] Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), 6.

Albert Schweitzer and Adolf von Harnack – an unlikely alliance

von James Carleton Paget

I. Introduction

Writing to Albert Schweitzer on the 10th of April 1930, after receiving from him a copy of his recently published *Mystik des Apostels Paulus*, Adolf von Harnack noted that "the book has succeeded for you wonderfully – it is the necessary corrective to Paul the teacher of justification and will certainly succeed in bringing the whole of Paul to our knowledge, the Paul who only secondarily thought about justification, but primarily was a mystic." Harnack's praise for Schweitzer's last work of New Testament scholarship seems surprising – Schweitzer's interpretation of Paul as an eschatological mystic, might be thought to contrast with Harnack's thinking about the Apostle, a contrast reflected also in the two men's understanding of the ministry of Jesus. And yet Harnack appears to have been convinced by Schweitzer's presentation of Paul, a point to which Schweitzer referred on a number of occasions after Harnack's death.[1]

This exchange marks the end (Harnack died on the 10th of June, 1930) of a relationship, which began in 1899, but became much stronger in the 1920s. In the wake of the publication of this correspondence,[2] this article seeks, for the first time, to discuss the character and nature of this relationship.[3] It will show that, in spite of real differences of opinion, not least on how to understand the historical Jesus and Paul,

---

[1] See Schweitzer's letter to M. Carrez, dated 11th July 1952, in: Albert Schweitzer, Reich Gottes und Christentum, ed. by Ulrich Luz/Ulrich Neuenschwander/Johann Zürcher, Munich 1989, 469.

[2] Albert Schweitzer, Theologischer und philosophischer Briefwechsel (1900–1965), ed. by Wolfgang Zager together with Erich Grässer, Munich 2006, 273–285.

[3] Some biographers of Schweitzer refer to his first meeting with Harnack in 1899, recorded in Schweitzer's autobiography. See James Brabazon, Albert Schweitzer. A Biography, Syracuse ^{2}2000, 85f.; Nils Ole Oermann, Albert Schweitzer. Eine Biographie, Munich 2009, 41f., makes more of the relationship, using the correspondence referred to in no. 2 above. Those who have written about Harnack never mention the relationship, referring to Schweitzer, fleetingly, as part of Harnack's theological hinterland. See Agnes von Zahn-Harnack, Adolf von Harnack, Berlin ^{2}1951, 279; and Bernd Moeller, Adolf von Harnack – der Außenseiter als Zentralfigur, in: Kurt Nowak/Otto Gerhard Oexle (eds.), Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker, Berlin 2001, 20, who sees Schweitzer as contributing to the dismantlement of Harnack's picture of Jesus.

as well as contrasting intellectual mindsets, in important ways the two were closer than might at first seem to be the case; and that one can, for instance, understand Harnack's enthusiasm for Schweitzer's views about Paul as arising from more than simply deferential respect for the latter's growing reputation as a great humanitarian. In explaining this unlikely alliance, attention will also be drawn to the fact that on the basis of broadly similar presuppositions, theologically liberal in character, both were critical of aspects of the changing cultural and theological climate of the Weimar Republic, and saw in each other, especially Harnack in Schweitzer, potential allies in an increasingly alien intellectual climate.

II. Early Encounter

Harnack and Schweitzer first met in Berlin in 1899.[4] By this time Harnack was the doyen of theologians and at the centre of the cultural world of Wilhelmine Germany. Ordinarius at the University of Berlin since 1888, member of the *Preussische Akademie* since 1890 (only the fourth theologian to receive such an honour in its nearly 300 year history), friend of the Kaiser, soon to be the General Director of the Königliche Bibliothek, and the President of the Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, the major research establishment in Germany, and already the subject of two highly publicized theological controversies,[5] he was as notable a member of the German 'Bildungskultur' as the young Schweitzer could meet.[6] The latter, then studying theology and philosophy at the University of Strassburg, had come to Berlin principally to deepen his knowledge of philosophy, as he sought to write a dissertation on Kant's philosophy of religion.[7] He attended lectures by such figures as Friedrich Paulsen, Julius Kaftan, Georg Simmel, and Harnack himself. Through Paul Rohrbach,[8] he was introduced to Harnack with whose much-discussed work, the *Dogmengeschichte*, he was acquainted and about which he was enthusiastic.[9] During his time with Harnack,[10] Schweitzer states that he felt so intimidated, that when Harnack addressed questions to him he failed to answer them. It is clear, however, from later

[4] See Albert Schweitzer, Aus meinem Leben und Denken, in: Gesammelte Werke in fünf Bänden, ed. by Rudolf Grabs, Vol. 1, Berlin et al. 1974, 41f.

[5] For Harnack's biography, see Zahn-Harnack, Harnack (cf. fn. 3); and Kurt Nowak, Adolf von Harnack als Zeitgenosse, Berlin 1996, Vol. 1, 1–95. For the theological controversies, relating to his appointment as Ordinarius at Berlin in 1888, and to his opinions on the Apostolic Creed in 1892/1893, see Nowak, Zeitgenosse, 17–22; and 30–34.

[6] Hindenburg's judgment of 1926 that Harnack was the "Träger deutscher Bildung", quoted in Zahn-Harnack, Harnack (cf. fn. 3), 409, though from a later time, was applicable to Harnack at this earlier point.

[7] See Schweitzer, Leben (cf. fn. 4), 41f.

[8] See Schweitzer's letter to Harnack of 10th October, 1913 (Briefwechsel [cf. fn. 2], 275). Rohrhbach was then general secretary of the *Evangelischer Sozialer Kongress*, and subsequently the imperial commissioner for education in German South West Africa.

[9] See Schweitzer, Leben (cf. fn. 4), 41.

[10] In a letter to Carrez, Schweitzer spoke of seeing Harnack often during this period. See Schweitzer, Reich Gottes (cf. fn. 1), 462.

reminiscences, that Schweitzer found this meeting important.[11] At one level an introduction to Harnack would have seemed natural. Schweitzer, from a family of liberal Lutheran pastors, and the student of a number, including Heinrich Holtzmann and Karl Budde, and probably set upon a clerical career himself (he was to be ordained in 1900), found himself broadly sympathetic with what Harnack represented – a strong commitment to the scientific study of Christian history and the development of Christian doctrine whatever the cost; a belief in the convergence of theological and human concerns, and so of the role of theology in the formation of culture; and a related commitment to the public role of the theologian. Although he attributes significance to the meetings, Schweitzer does not say what he and Harnack discussed. Harnack was interested in Kant and German idealistic philosophy, though he was not wholly sympathetic towards it,[12] but with Schweitzer reflecting upon such matters, and soon to complete a book on Kant,[13] it is likely that that was a topic of conversation. Schweitzer was also beginning to develop distinctive positions on New Testament subjects, and since 1897 he had been investigating the problem of the last supper, the substance of which was to be submitted as his Licentiate thesis of 1900, to be published in 1901. In it Schweitzer mentions a number of Harnack's contributions to the subject. We also know that Schweitzer had by now reached his own distinctive views about the ministry of Jesus. He could have discussed these with Harnack, though given their distance from what Harnack thought on this matter, Schweitzer might have felt reluctant to do so.

Harnack and Schweitzer were not to meet again until the autumn of 1929. In the meantime, however, Schweitzer was to engage with aspects of Harnack's work; and the two were to correspond. While it is clear that Schweitzer's work both on the New Testament, the development of Christian doctrine, and on more philosophical issues, not least the relationship between philosophy and history, developed in ways distinct from Harnack, they were to converge at certain points.

III. Scholarly Engagement (on the part of Schweitzer)

As already noted, Schweitzer's first explicit reference to Harnack occurs in his work on the last supper.[14] In Schweitzer's attempt to divide up previous solutions to the problem into four different typologies, Harnack occurs as an example of the fourth typology. Schweitzer's account of Harnack's work refers to the latter's essay, *Brot und*

---

[11] Schweitzer to Axel von Harnack, Harnack's son, dated 20.vi.1965: "Obwohl ich nicht ein Schüler war, verhielt er sich zu mir, wenn ich in Berlin war, als ob ich es wäre. Ich durfte mit ihm zusammensein und mich mit ihm unterhalten." (Briefwechsel [cf. fn. 2], 285).

[12] Friedrich Wilhelm Graf, Der 'Kant der Kirchengeschichte' und 'der Philosoph des Protestantismus'. Adolf von Harnacks Kant-Rezeption und seine Beziehungen zu den philosophischen Neukantianern, in: Kurt Nowak et al. (ed.), Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft, Göttingen 2003, 113–142.

[13] Albert Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion der Grenzen der blossen Vernunft, Tübingen 1899.

[14] Albert Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. Erstes Heft: Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschungen des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte, Tübingen 1901, 22f.

Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin, published in 1891, a review in the *Theologische Literaturzeitung* of 1892, and a page of the *Dogmengeschichte*. Harnack's view is presented, and subjected to criticism, the most severe being that his essentially symbolic reading of the event does not explain how it was that an apparently unique meal came to be repeated.

Schweitzer comments at greater length on Harnack's work, especially his *Dogmengeschichte*, in a series of lectures from 1902 on the subject of the origins of baptism and the eucharist.[15] One of the principal claims of these lectures is that the history of dogma and its development is best traced through an analysis of the development of these Christian sacraments.[16] Schweitzer complains that the four main accounts of the history of dogma, those by F. C. Baur, Albrecht Ritschl, Ernest Renan and Harnack, fail to explain the essence and the development of Christianity in connection with the origin and development of baptism and eucharist, and this is generally true for discussion of the subject, where the development of doctrine is discussed without reference to the sacraments, or the latter are discussed in monographs dedicated to their study and nothing else.[17] In his discussion of Harnack's account of the eucharist, Schweitzer attacks Harnack's failure to see the sacrament as originally eschatological and sacramental, and his 'Abfallstheorie', which assumes a falling away from Jesus' originally symbolic interpretation of the meal to a more sacramental view.[18] In unpublished work on the eucharist, written a year later, Schweitzer repeats his criticism of Harnack that his *Dogmengeschichte* fails to put at its centre the transformation of ideas of the sacraments.[19] This constitutes part of a more general attack upon Harnack's theory of the development of Christian dogma, which, in Schweitzer's opinion, only really accounts for the Hellenization of Christology, but not so clearly for the occurrence of the same process to the ideas of redemption and of the sacraments. Here Schweitzer criticizes especially Harnack's view that the Hellenization of Christianity arose not out of a type of reengagement with eschatology as the end did not arrive, but rather out of the simultaneously occurring spiritualization of Christian ideas. One does not, Harnack asserts, *think* in eschatological categories, but one lives and fantasizes in them, and such fantasizing had essentially diminished by the middle of the second century.[20] But Schweitzer argues the opposite, that one can think in such categories, and that Christology, soteriology and the teaching on sacraments are connected with a belief in eschatology (this is his claim about Paul). One then moves beyond this view to show how Hellenization is possible. As Schweitzer puts it, pitting his views against Harnack's: "Die christliche Dogmatik ist aus der eschatologischen in die spirituelle *übergegangen*, wobei das Wie näher zu erklären ist: so lautet das Problem in seiner natürlichen Fassung. Mit dem Satze: 'Die christliche Dogmatik ist nicht der eschatologischen,

[15] Albert Schweitzer, Arbeit über Taufe und Abendmahl, in: ders., Straßburger Vorlesungen, ed. by Erich Grässer/Johann Zürcher, Munich 1998, 42–242.

[16] "Das Aufkommen und die Entwicklung dieser Handlungen verstehen, heißt den innersten Gang der Dogmengeschichte begreifen." (Vorlesungen [cf. fn. 15], 167).

[17] Schweitzer, Vorlesungen (cf. fn. 15), 154.

[18] Schweitzer, Vorlesungen (cf. fn. 15), 160f.

[19] Schweitzer, Vorlesungen (cf. fn. 15), 485.

[20] Schweitzer, Vorlesungen (cf. fn.15), 486.

sondern der spirituellen Betrachtungsweise entstammt', ist es schon für eine bestimmte Lösung zurechtgemacht und vereinfacht."[21]

The above gives evidence of a disagreement over a point of exegesis (the original meaning of the eucharist), and over one of more far-reaching significance, namely the point from which one should set out when writing a history of dogma. While Schweitzer and Harnack agreed that eschatology constituted an important element of early Christian theology, Schweitzer was clear that if one wished to understand the development of Christian doctrine from that point to its Hellenization, indeed to understand how Hellenization was possible, one had to move out from this concept. For Harnack eschatology, though significant as a feature of early Christianity, does not explain how it became what it became – that is explained by taking account of the other aspect of developing Christian thinking, which one might describe as spiritualisation.[22] It was also Schweitzer's conviction that this development was best traced through an account of the way in which understanding of the sacraments developed. The importance of this issue for Schweitzer is indicated by the amount of time he gave to exposition of the sacraments in lectures during his time as a Privatdozent at Strassburg, and his interest in returning to the subject as late as 1926.[23] Elements of all of these ideas were to find expression in Schweitzer's *Die Mystik des Apostels Paulus*.

Schweitzer next refers to Harnack in his contribution to a collection of essays published as *Das Wesen und Werden des Protestantismus. Fünf Vorträge* (Strassburg, 1903), entitled 'Der Protestantismus und die theologische Wissenschaft'.[24] He divides the history of Protestantism into three periods: the first period from the Reformation to the period of the Enlightenment, marked by an alliance between theology and confessionalism, the second from the Enlightenment to about 1850, characterized by a union between thought and theology, and the third, from 1850 onward, marked by a separation of thought and theology and the movement of the latter into a bond with history. Interestingly, Schweitzer, in seeking to characterize the two last periods, contrasts Schleiermacher's *Über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, with Harnack's *Das Wesen des Christentums*, first delivered as 16 lectures between 1899 and 1900. Schleiermacher, in Schweitzer's opinion, moves out from religious thought and feeling, from religion as a need of the human spirit, in general, and only then engages with the question of history, while Harnack is skeptical about speculative thought in general, and for him, Schweitzer asserts, all true knowledge comes from research into history.[25] But, for Schweitzer, history only constitutes the

---

[21] Schweitzer, Vorlesungen (cf. fn. 15), 486.

[22] "It is now evident that the theology, and, further, the Hellenising, of Christianity, could arise and has arisen in connection, not with the eschatological, but only with the other conception." (The History of Dogma [ET], Edinburgh ^{2}1894, 131; See Adolf Harmack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen ^{3}1909, 149).

[23] See Albert Schweitzer, Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze, ed. by Claus Günzler/Ulrich Luz/Johann Zürcher, Munich 2003, 362.

[24] Schweitzer, Vorträge (cf. fn. 23), 239–254.

[25] "Alle wahre Erkenntnis kommt aus der Erforschung der Geschichte: Dieser Satz beherrscht die Periode theologischer Wissenschaft, in der wir stehen, und hat sich in Harnacks *Wesen des Christentums* ein Denkmal gesetzt." (Schweitzer, Vorträge [cf. fn. 23], 242).

form of religion, not its essence. "Views in history change," he goes on, "the essence of religion remains the same. Historical research cannot explain the essence of the religious tendency in the human spirit, but that is a matter for philosophy." As Schweitzer states, sounding Nietzschean, "Geschichte kann kein Leben wecken. Sie setzt es voraus und klärt es." (Vorträge, 242). Schweitzer understands Harnack's *Das Wesen des Christentums* as a monument of its age and its historicist presuppositions, and criticizes it as such,[26] not least for its lack of concern with the relationship between Christianity and philosophy.[27]

In 1906 Schweitzer published his *Von Reimarus zu Wrede*.[28] In a chapter entitled, 'The struggle against eschatology', Schweitzer makes two points against Harnack's presentation of Jesus' message found in *Das Wesen des Christentums*, and also *Dogmengeschichte*. First he castigates Harnack for ignoring the limitations of Jesus' Gospel, and for starting out "with a Gospel which carries him down to the year 1899,"[29] referring to "the anti-historical violence" of this procedure. Here Schweitzer simply alludes to the complexities of Harnack's views on this matter. The latter had accepted that Jesus shared with his contemporaries the view of a future kingdom,[30] but had argued that the distinctive aspect of Jesus' understanding of this term as the reign of God in the hearts of men[31] should be accorded greatest importance[32] because this is what is original about Jesus' message (Jesus' attempt to demythologize eschatology); and what is shared with his contemporaries, that is, the future, dramatic, view, should be discarded.[33] To think that Jesus, in adopting these views simultaneously is contradictory, is wrong, and it is up to later generations to discern what is of lasting significance (kernel), and what is not (husk).[34]

Schweitzer indicates that Harnack's view on these matters is complex.[35] He notes that if historical science wants to continue the history of Christianity beyond the life

---

[26] Elsewhere in the lecture he describes it as an excellent work, whose popularity is proof that the world had not lost the religious instinct (Schweitzer, Vorträge [cf. fn. 23], 250).

[27] "Was ist Christentum? – lediglich im historischen Sinne wollen wir diese Frage hier zu beantworten versuchen [...]." (Adolf Harnack, Das Wesen des Christentums, ed. by Claus-Dieter Osthövener, Tübingen ^{2}2007, 11). Note his attempt to argue against an apologetic or philosophical answer to the question, though he is clear that "absolute judgements as to the value to be assigned to past events cannot be attained from a purely historical survey", but "are the creation only of feeling and of will; they are a subjective act." For the systematic assumptions of this work see Claus-Dieter Osthövener, Adolf von Harnack als Systematiker, in: ZThK 99 (2002), 296–331. See also Michael Basse, Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs, Göttingen 2001.

[28] Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906 (ET: The Quest of the Historical Jesus, London 1910).

[29] Schweitzer, Quest (cf. fn. 28), 252. See Harnack's words at Wesen (cf. fn. 27), 19: "Ich zweifle nicht, dass schon der Stifter den *Menschen* ins Auge gefasst hat, in welcher äusseren Lage er sich auch immer befinden mochte – den *Menschen*, der im Grunde stets derselbe bleibt [...]."

[30] Harnack, Wesen (cf. fn. 27), 38f.

[31] See Harnack, History. Vol. 1 (cf. fn. 22), 58f.

[32] Harnack, Wesen (cf. fn. 27), 39f.

[33] Harnack, Dogmengeschichte (cf. fn. 22), 71: "Er [Jesus] lebte innerhalb der Kreise der eschatologischen Vorstellungen, die das Judentum seit mehr als 200 Jahre ausgebildet hatte, aber er beherrschte sie in eine neue Richtung zwang."

[34] Harnack, Wesen (cf. fn. 27), 39.

[35] Schweitzer, Quest (cf. fn. 28), 251f.

of Jesus, it has to protest against the so-called one-sidedness of the eschatological view; and it does so by distinguishing in the thought of Jesus between permanent and transitory elements, that is, eschatological and not essentially eschatological moments, a necessity if it is to explain how it was that Christianity developed in an apparently Greek, non-eschatological direction. Schweitzer then turns to Harnack as an exemplar *par excellence* of this approach, here using a typically Schweitzerian metaphor: "Instead of that (writing a history which adopts a consistently eschatological view of Christian origins), they lay down from the very first, alongside the main line intended for 'contemporary views' traffic, a relief line for the accommodation of through trains of 'no-temporal limited ideas'; and at the point where primitive Christian eschatology becomes of less importance they switch off the train to the relief line, after slipping the carriages which are not intended to go beyond that station."

Schweitzer's observations here are important as it is the major aim of his book to show that Jesus, the eschatological prophet, is a man reflective of his own time, and so alien to ours. Liberal theology's failure, Schweitzer asserts, lies in the fact that it thought that historical research would produce a Jesus at home in its own time. But such a Jesus who preached an inner kingdom, and whose sentiments were universal and modern, did not exist, while the figure who did, the eschatological enthusiast, appears incompatible with the present time. So what Harnack regards as the husk, Schweitzer regards as the kernel.

IV. Jesus and History

In 1913 Schweitzer wrote a new edition of *Von Reimarus zu Wrede.*[36] In a chapter devoted to work on Jesus written from 1907 to 1912, Schweitzer, who retained unchanged the reference to Harnack in the chapter connected with the struggle against eschatology, includes a reference to Harnack's critical investigation of Q, published in 1907,[37] one of a number of works by Harnack on the New Testament.[38] The work is praised by Schweitzer, although he accuses Harnack of failing to do justice to Q's eschatological character: "He thinks that their '(sayings and discourses in Q)' nature is sufficient refutation of 'the exaggeration which is made of the apocalyptic eschatological element in the message of Jesus and its consequent domination of the purely religious content.' Thus even he has been slightly affected by modern prejudice." Schweitzer states that, unlike Harnack, Jesus would not have

[36] Albert Schweitzer, Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913 (ET: The Quest of the Historical Jesus, London 2000 [= Quest 2]). For the background see James Carleton Paget, Albert Schweitzer's second edition of The quest of the historical Jesus, in: Bulletin of the John Rylands Library 88 (2006), 3–39.

[37] Adolf Harnack, Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas (Beiträge zur Einleitung des Neuen Testaments, Heft 2), Leipzig 1907 (ET: The sayings of Jesus: The second source of St. Matthew and St. Luke, Edinburgh 1908). Altogether Harnack produced seven volumes of 'Beiträge'. For a discussion of these and a list of titles, see Christoph Markschies, Adolf von Harnack als Neutestamentler, in: Nowak/Oexle (eds.), Harnack (cf. fn. 3), 373f., esp. 374, n. 34.

[38] Schweitzer, Quest 2 (cf. fn. 36), 461f.

made the kind of distinction he has between ethics and eschatology, nor would he have been inclined to subordinate one to the other.[39]

Schweitzer's decision to write a second edition of *Reimarus* was not simply the result of a desire to update the first edition, however. A number of other reasons could be adduced.[40] One of the most important was the appearance following the publication of *Reimarus* of a number of books attempting to prove the non-existence of Jesus. Schweitzer devotes two chapters to this phenomenon. While keen to refute the claim, he also saw it as raising the question of the significance of the historical Jesus question for the exposition of the Christian faith (what he termed 'the religio-historical problem'). Schweitzer stated that most of those who had responded to the debate had overlooked its wider implications by attending exclusively to the narrow question of whether Jesus existed. In relation to this question, Schweitzer insisted that from a purely logical point of view, whether Jesus existed or not was strictly hypothetical, noting that a theology which did not take account of the philosophy of religion exposed itself to dangerous contingencies.[41] It was Schweitzer's view that Christian scholars' obsession with history, rather than metaphysics, had led them to fashion a Jesus who responded to their needs rather than the one who actually lived and died in Palestine, Schweitzer's eschatological enthusiast. As he wrote: "The remarkable thing about the problem which confronts the philosophy of religion is that all compromises which lie between the two extremes are basically worthless [...]. Religion has to reckon either with an unhistorical Jesus or with a too historical Jesus. All intermediate solutions can only have an appearance of plausibility." For this reason Christians must live with the possibility of discarding the historical Jesus and must develop a metaphysics entirely independent of history and knowledge transmitted from the past.

Schweitzer was using a current debate about the existence of Jesus to reintroduce concerns which he had expressed elsewhere about the flight of Christianity, as he saw it, to history from philosophy. Harnack had himself responded differently to the existence of Jesus debate, concentrating in the main upon the issue as to why the claims of Drews and others had found so much traction in the Germany of his day, and presenting some arguments in favour of the existence of Jesus (precisely the response Schweitzer thought inadequate).[42] While agreeing with Schweitzer in opposing Drews's case, he would have found the former's more discursive response

[39] In this book Harnack, as Schweitzer implies, had repeated what he had said earlier about the mix in Jesus' ministry of the eschatological and non-eschatological. The following is striking in the strength of its tone: "If, however, any one finds it impossible to accept the antinomy "the kingdom is future and yet present", argument with him is useless. The sovereignty of the eschatological point of view is not impaired by this antinomy – only this sovereignty must not be exclusively in that dramatic eschatology, to which Q also bears witness, with the result that the messge of Jesus is stunted in the interest of a meager and inferior unity (a possible hint a Schweitzer's work?). Behind and above the dramatic eschatology, stands the 'eschatology' that God is guided by justice in his rewards and punishments, and that his will is expressed in the moral law, to which man must offer himself a living sacrifice." (Harnack, Sayings [cf. fn. 37], 131f.).

[40] See Carleton Paget, Schweitzer (cf. fn. 36).

[41] See Schweitzer, Quest 2 (cf. fn. 36), 402.

[42] Schweitzer, Hat Jesus gelebt?, in: Nowak (cf. fn. 5), Zeitgenosse, 168–176.

problematic. It was crucial for Harnack that Jesus existed, and he was skeptical about the role of thought, or philosophy alone in forming the main substance of the Christian message. The whole purport of *Das Wesen des Christentums* was precisely that Jesus had through his life and teaching embodied more clearly than anyone else what it is to be a God-filled person, that is, the Gospel. It would, therefore, be wrong to assert, with Schweitzer, that the question of whether Jesus existed or not was in some senses beyond proof, and that the study of the historical Jesus, by necessity almost, pointed to the primacy of the religio-philosophical question.

Schweitzer's view of Jesus was, however, more complex than some of his utterances, referred to above, imply. In the book's conclusion, he repeated many of the judgments that he had made about the alien character of Jesus's outlook when compared with our own day. But in seeking to save Jesus for the present, he sought to argue for a permanent element. In his first edition this had been bound up with the idea of Jesus' spirit, which somehow was able to transcend the limitations of the age of which he was a part, and permeate our own with a sense of Jesus' moral imperatives. In the second edition Schweitzer introduced a new idea to circumvent the ditch of historical difference, namely the will.[43] In this construction the will is conceived as an entity which transcends the particularities of its own time: "The will is timeless [...] however extensive the differences between old and new world views [...] in fact these differences only go so far as there is a difference in the direction taken by the will determining the view."[44] It is the aim of the Christian interpreter to translate Jesus' will into his own, to allow it to penetrate his own. Such a translation can only take place "to the extent to which a period [...] can produce in its own worldview the equivalent of those desires and expectations which hold such a prominent position in his [...]."[45] Such a disposition is difficult to adopt in an age which lacks all sense of enthusiasm for the ultimate goals of mankind and of being, and so misunderstands Jesus. But Schweitzer is clear that "the idea of the moral consummation of all things and of what we must do in our own time has not come down to us from him through historical revelation. It is inherent in us and part of the moral will", thus retaining the idea of the priority of thought rather than history in the formation of a proper world view. But he qualifies such a view: "But because Jesus [...] grasped the entire truth and immediacy of it and imbued it with his will and personality, he can help us to master it and so become moral forces for our time."[46] A relationship is achieved with Jesus when "we become united with him in the knowledge of a shared aspiration", when we are "enlivened by his will and when we rediscover ourselves through him. Our religion, in so far as it proves to be specifically Christian, is therefore not so much a Jesus-cult as a Jesus-mysticism."[47]

I have only found one place where Harnack refers to Schweitzer's work on Jesus, and that is in the 4th edition of the *Dogmengeschichte*, published in 1909, where in a

---

[43] On Schweitzer's hermeneutic see Richard H. Hiers, Jesus and Ethics: four interpretations, Philadelphia 1968, 47–61.

[44] Schweitzer, Quest 2 (cf. fn. 36), 481.

[45] Schweitzer, Quest 2 (cf. fn. 36), 483.

[46] Schweitzer, Quest 2 (cf. fn. 36), 486.

[47] Schweitzer, Quest 2 (cf. fn. 36), 486.

footnote,[48] in which he also refers to J. Weiss' *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, [49] he describes Schweitzer's work as 'glänzend geschrieben', but states unambiguously that he disagrees with it. He was no doubt aware of the hostile response to Schweitzer's work of some liberal theologians with whom he was acquainted, including P. Wernle, whose excoriating review of *Reimarus* appeared in the *Theologische Literaturzeitung* of which Harnack was one of the editors, and A. Jülicher's critique, which was equally hostile. He must also have read other reviews and shared with them a strong sense that Schweitzer's work was one-sided and misguided, as his brief reference to it in *Dogmengeschichte* implies. How could the author of *Dogmengeschichte* and *Das Wesen des Christentums* have thought otherwise, and how could the man who held Jesus' references to a coming kingdom to be no more than the husk of what was his real and lasting contribution have not reacted negatively to what he read in *Reimarus* and saw repeated in *Geschichte*? Moreover, Schweitzer's anti-historicist tone (we should study history, he was later to write, in order to be free of it),[50] must also have struck a harsh chord in Harnack's ear. Similarly rebarbative would have been Schweitzer's view that Jesus' importance for religion was only incidental, for history was in the end subservient to metaphysics.[51] When one adds to this Schweitzer's strong sense that Jesus' ethic was only an 'Interimsethik', determinative of how one entered the kingdom but nothing else, the sense of disagreement becomes greater.

Against this background, it is surprising that Harnack wrote to Schweitzer in 1913, when he was first in Lambarene, expressing a broadly positive attitude to *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Harnack's original postcard does not survive (or at least is not reproduced in the most recent volume of the Schweitzer Nachlass), but Schweitzer gives us some indication of its contents in his reply to it, dated 10th October, 1913.

---

[48] Harnack, Dogmengeschichte (cf. fn. 22), 68, n. 1. In this footnote, Harnack states that he has hardly changed the section of which it is a part, namely the one dealing with the message of Jesus' ministry.

[49] Harnack never responded to Johannes Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892. Ernst Bammel, Der historische Jesus in der Theologie Adolf von Harnacks, in: Tutzinger Texte 1 (1968), 78 and 92f., argues that Harnack was aware of the debate about eschatology taking place in the 1890s, a point indicated by the fact that at this time he was corresponding with Franz Overbeck, who, along with Weiss, was a fervent advocate of the eschatological view. Also relevant is a lecture from 1895, entitled, '*Das Christentum und die Geschichte*.' In discussing the importance of historical findings, Harnack states that it would matter if it was proven that Jesus was "ein apokalyptischer Schwärmer oder ein Träumer", who only reached an elevated state in subsequent writing about him. (Nowak, Zeitgenosse [cf. fn. 5], 895), indicating his distaste for the views of Weiss and Schweitzer.

[50] Such a view should not be understood to imply that Schweitzer was straightforwardly anti-historical. As he states in his Selbsdarstellung of 1926, historical truth was sacred to him, and he was opposed to any form of historical skepticism. Moreover, he is not indifferent to the kind of solution historical criticism arrives at but rises above a particular historical solution. He argues that through history one must strive to be free of history, stating that our relationship to the past must be to the spiritual essence of personality, not to its contemporary expression. (See Schweitzer, Vorträge [cf. fn. 23], 370).

[51] There are many places where Harnack waxes lyrical on the glories of Jesus, aside from *Das Wesen*. See his essay of 1901 *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten*, where he states that Christianity is *the* religion "weil Jesus Christus nicht ein Meister neben anderen ist, sondern der Meister." (Nowak, Zeitgenosse [cf. fn. 5], 809).

After noting that the lines that Harnack had written about *Geschichte* were so friendly, he continues: "Es war mir eine Wohltat zu sehen, dass die Principien, denen ich gefolgt bin, die Zustimmung Eurer Excellenz gefunden haben."[52]

One might argue that Harnack's commendation of the 'Principien' of Schweitzer's work was the vaguest of praise given to a man whose celebrity had grown, and whom Harnack, with his strong support for missionary activity,[53] admired in spite of their differences. This is a possible explanation. The first edition of *Reimarus*, while negatively reviewed in Germany, had elicited some interest. Schweitzer's work on Bach was widely read, especially the second edition in German, published in 1908;[54] and his decision to go to Africa had caused a stir amongst his friends, and possibly a wider body of individuals, at least one of whom was closely associated with the Harnacks (Elly Knapp, later to be Heuss-Knapp). Schweitzer had also received financial support for his work in Africa from academics in Germany. Harnack's decision to write to him only in 1913 acknowledged that celebrity.

But such an argument assumes too much celebrity for Schweitzer at this time (on his return to Europe in 1917 he was the subject of little interest as he himself was to admit). More importantly, it overlooks elements of the *Geschichte* with which Harnack would have found some genuine commonality. Some of these were technical: the essential conservatism of Schweitzer's assessment of the historical value of the contents of the Gospels, in particular Matthew and Mark, seen especially in his strong disagreement with Wrede's thesis about the non-messianic view of Jesus' ministry, would have pleased Harnack.[55] It is also the case that Harnack would have found the tone and skill with which Schweitzer went about decimating the case of those who denied the existence of Jesus heartening. Harnack may also have noted that in the second edition of his work, Schweitzer had softened some of the more extravagant language of the first part in an attempt, possibly, to give a less rebarbative account of Jesus' character. But perhaps more than anything else, Harnack would have noted that Schweitzer's hermeneutical ruminations, discussed above, were

---

[52] See Schweitzer, Briefwechsel (cf. fn. 2), 274.

[53] See his sermon entitled, 'Unsere Botschaft an die Heidenwelt' of 1898 (see Zahn-Harnack, Harnack, [cf. fn. 3], 171); and his essay, Grundsätze der evangelisch-protestantischen Mission, in: Reden und Aufsätze von Adolf Harnack, vol. 2, Gießen 1902, esp. 122: "Immer bedarf es hier eines lebendigen Menschen, genauer eines Zeugen, der in seiner ganzen Persönlichkeit das zum Ausdruck bringt, was er verkündigt", which could be taken to describe Schweitzer. See also his words in his speech proposing Schweitzer for election to membership of the *Preußische Akademie* in 1929, found in Schweitzer, Briefwechsel (cf. fn. 2), 293, where he talks about Schweitzer working "in aufopfernder Menschenliebe."

[54] Albert Schweitzer, J. S. Bach, Vorrede von Charles Marie Widor, Leipzig 1908.

[55] For Harnack's conservative approach to the New Testament, see Markschies, Harnack (cf. fn. 37), 382–88. Note a letter to Martin Rade, dated 30th August, 1910 (see Johanna Jantsch [ed.], Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade. Theologie auf dem öffentlichen Markt, Berlin 1996, 659), where Harnack states that the main problem that has occupied him for many years is "die Zuverlässigkeit unsrer N[eu-]T[estament]lichen Tradition wieder zu Ehren zu bringen." See also 'Vorfragen der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte betreffend' (Nowak, Zeitgenosse [cf. fn. 5], 140–166), where Harnack sounds a cautiously optimistic note about what we can know about Jesus.

broadly sympathetic to the liberal cause with which he so strongly identified.[56] Two things need to be emphasized here. First, Schweitzer's attempt to argue for an unchanging aspect to Jesus, identified with his will, and based in part upon a static conception of man, associated with liberal theologians like Harnack,[57] could have appeared to the latter as equivalent to a husk and kernel approach to Jesus' message, not dissimilar to that proposed by Harnack in *Das Wesen* and elsewhere.[58] At one point Schweitzer appears to reject the view that what he is trying to do is to separate out the transitory from the permanent in his approach to Jesus, arguing that such an approach detracts from the greatness and unity of Jesus' message and only appears to enrich our religion without really doing so. "Jesus", he asserts, "is greater if he is allowed to remain in his own eschatological setting and, despite all that is strange to us, in that way of thinking, can influence us at a more elementary and powerful level."[59] But even if Schweitzer is insistent that the full character of Jesus' will can only be properly understood if it is placed in its eschatological setting, conceived of as a unity, there is still, in his apparent claim that the will of one person can be apprehended regardless of its original setting, a whiff of the husk and kernel approach, implied also in some of the editing of *Reimarus* manifested in *Geschichte*.[60] The second point to make is that Schweitzer's understanding of the significance of Jesus is ethical. Of course, the type of ethic which Schweitzer was describing, what he termed eschatological ethics, with its dialectic of being part of, and different from the world, and Schweitzer's assault upon present-day exegetes for their failure to apprehend the core aspects of that ethic because of their too easy acceptance of societal norms, might have been thought to have had cultural Protestants like Harnack in its sights.[61] But there was enough in common, in spite of Schweitzer's ongoing insistence on the otherness of Jesus, for Harnack to commend Schweitzer for the "Principien" of his study. That Schweitzer's book, in both its editions, ended with the call of Jesus to follow him, a type of piety which would have appealed to Harnack, and which carried such an obviously autobiographical note for Schweitzer, would have reassured Harnack of the essentially palatable character of

---

[56] Note Harnack's comments in Wesen (cf. fn. 27), 17: "Es sind hier nur zwei Möglichkeiten: entweder das Evangelium ist in allen Stücken identisch mit seiner ersten Form: dann ist es mit der Zeit gekommen und mit ihr gegangen; oder aber es enthält immer gültiges in geschichtlich wechselnden Formen. Das letztere ist das Richtige."

[57] See Henning Pleitner, Das Ende der liberalen Hermeneutik am Beispiel Albert Schweitzers, Tübingen 1989, 227.

[58] For the liberal origins of Schweitzer's hermeneutic, see Pleitner, Das Ende (cf. fn. 57), esp. 235f.

[59] Schweitzer, Quest 2 (cf. fn. 36), 481.

[60] See Schweitzer's Selbstdarstellung of 1926: "Unser Verhältnis zur Vergangenheit ist ein unmittelbares, geistiges, bei dem es zuletzt nur auf das geistige Wesen der Persönlichkeit, nicht auf das zeitgenössische Vorstellungsmaterial, in der sie sich dachte, ankommt. So ist das geistige Wesen Jesu zeitlos [...]." (Schweitzer, Vorträge [cf. fn. 23], 370). Compare this with Harnack's comment in 'Das Christentum und die Geschichte' of 1895: "Aber der geistige Inhalt eines ganzen Lebens, einer Person, ist auch eine geschichtliche Tatsache, und sie hat ihre Gewissheit an der Wirkung, die sie ausübt. Das, was uns an Jesus Christus bindet, liegt in diesem Rahmen." (Nowak, Zeitgenosse [cf. fn. 5], 897).

[61] See Schweitzer, Quest 2 (cf. fn. 36), 483.

the Schweitzerian Jesus' message, [62] and of his highly developed sense of commitment to Jesus, in spite of statements which might have appeared to have marginalized the latter, at least from a religio-philosophical point view.

V. Preliminary thoughts about Paul

Before Schweitzer came to pen the second edition of his *Quest*, he had written his introductory work on the history of Pauline research,[63] in which, only briefly, he presented the central elements of his own understanding of Paul's theology. In his preface, Schweitzer spelt out the overall context into which his work fitted. This was to explain how the teaching of Jesus developed into what he called the early Greek theology, associated with Ignatius, Justin and others. While Renan and Strauss had taken seriously the obligation "to trace the path from Jesus to the history of dogma", more recent work in this area "has come to place the teaching of Jesus, as well as that of Paul, outside the scope of its investigations and to regard its own task as beginning at the point where the undisputed and general Hellenisation of Christianity sets in. It describes therefore the growth of Greek theology, but not of Christian theology as a whole."[64] In criticizing such an approach for its failure to give the history of dogma a secure base, Schweitzer, recalling his earlier criticisms of Harnack, notes that "anyone who knows and admires Harnack's *Dogmengeschichte* is aware that the solid mason work only begins in the Greek period; what precedes is not placed on firm foundations but only supported on piles."[65] When Schweitzer accounts for this state of affairs by claiming that it arises from a clinging to a rigid division between the New Testament and the history of dogma within the academic syllabus, it is not certain that he includes Harnack in such a criticism, and if he does, whether that is fair.[66]

In the main part of his book, Schweitzer mentions Harnack's work a number of times, mainly in relation to the debate about the Hellenization of Paul. Harnack's views are presented summarily. Paul prepared the way for the projection of the Gospel upon the Graeco-Roman world of thought, but he never allowed Greek ideas

---

[62] See Schweitzer's words about his understanding of Jesus in his autobiography. While he is still clear that his book was "a heavy blow to Liberal Protestantism", he was convinced that this Christianity was not reduced to living on historical illusion, but could equally appeal to the Jesus of history, for "it still has the spirit of Jesus not against it but on its side." Jesus is a thinker and bids people meditate upon religion, and in the Sermon on the Mount he lets ethics "as the essence of religion, flood their hearts." Furthermore this essentially ethical religion has been freed from any dogmatism which clung to it by the disappearance of the late Jewish expectation. "We are now at liberty to let the religion of Jesus become a living force in our thought, as its purely spiritual and ethical nature demands." This looks like liberal Christianity in all but name (Schweitzer, Leben [cf. fn. 4], 74f.).

[63] Albert Schweitzer, Die Geschichte der Paulinischen Forschung; von der Reformation bis auf die Gegenwart, Tübingen 1911.(ET: Paul and his interpreters; a critical history, London 1912).

[64] Schweitzer, Interpreters (cf. fn. 63), viii.

[65] Schweitzer, Interpreters (cf. fn. 63), vi.

[66] See Markschies, 'Neutestamentler' (cf. fn. 37), 389 quoting Zahn-Harnack, Harnack (cf. fn. 3), 361, for evidence of Harnack's opposition to the division of study of the New Testament and of Patristics.

to influence his doctrine of salvation.[67] Accordingly, there is no bridge leading from the Pauline Gospel to the doctrine of the early Greek church,[68] and so, as stated previously, the history of dogma only begins after Paul. Harnack is praised for denying any role to the mystery religions in a discussion of influences upon Paul,[69] though Schweitzer agrees with the supporters of such an influence that Harnack has failed to take sufficient account of the physical and sacramental elements in Paulinism. Harnack is further censured for according some Hellenistic Jewish influence to Paul.[70] While Schweitzer approves of Harnack's denial of any influence of Greek ideas upon Paul's conception of universalism and freedom from the law, and of his attempt to show that Paul is more in agreement with the primitive church than Wrede and others allowed,[71] Schweitzer criticizes him for seeing such opinions as practicable and separable views which have no connection with any wider thoughts of the apostle. Schweitzer, in his consistently eschatological view of Paul, sees all aspects of his thought as interconnected.

VI. The First World War and Beyond

Aside from the letters written in 1913, communication between the two, as far as the record goes, was to recommence in 1921.[72] In the meantime the First World War had broken out, and the two spent contrasting lives during this period, Schweitzer as an internee of the French government because he was a German national resident in a French colony, and Harnack as a civilian in Berlin with close contacts to the government. Their responses to the outbreak of the war were also very different. Infamously, Harnack was one of the 93 academics, including W. Herrmann and Schweitzer's own philosophical teacher, W. Windelband, who signed the document entitled 'Aufruf an die Kulturwelt', of September 1914, attacking the allies for waging war against the Germans and presenting the war as a battle to defend German culture from both eastern and western enemies. Harnack also signed the 'Aufruf an die evangelischen Christen im Ausland', and composed the text of the Kaiser's 'Aufruf an das Deutsche Volk', delivered on August 4th 1914.[73]

Schweitzer's response was different. In his unpublished, *Wir Epigonen*, a work he began writing in 1915, he saw the war as evidence of a general decline in culture, understood by him as moral culture, whose roots lay back as far back as the 1850s. Uncompromising in his attacks upon nationalism, which he saw as so much a part of

---

[67] Schweitzer, Paul (cf. fn. 63), 63f., and 69.

[68] Schweitzer, Paul (cf. fn. 63), 81.

[69] Schweitzer, Paul (cf. fn. 63), 231.

[70] Schweitzer, Paul (cf. fn. 63), 90.

[71] Schweitzer, Paul (cf. fn. 63), 160.

[72] In a letter dated 5th May, 1921 (Schweitzer, Briefwechsel [cf. fn. 2], 275), Schweitzer notes that a letter he tried to send Harnack in 1914 was sent back marked 'unbestellbar' (sic).

[73] For an assessment of Harnack's reaction to the outbreak of war and beyond, see Stefan Rebenich, Theodor Mommsen und Adolf von Harnack. Wissenschaft und Politik in Berlin, Berlin 1997, 518f.; and Christian Nottmeier, Adolf von Harnack und die deutsche Politik, 1890–1930, Tübingen 2004, 390–400. See also Jürgen and Wolfgang von Ungern-Sternberg, Der Aufruf an die Kulturwelt, Stuttgart 1996.

that time, as well as political and social developments since then, including the growth of *Realpolitik*, he thought the war the inevitable result of a way of thinking, a developing attitude of mind. Eschewing any nationally partisan comments, he reviled those, like Harnack, who saw the war as bound up in any way with a defence of culture.[74] Whether Schweitzer knew of Harnack's early response to the war is unclear. Certainly the 'Aufruf' was widely disseminated, and became a considerable issue both during the war and after it, having a strongly negative effect upon foreign opinion of German academia, making it likely that Schweitzer, even if he had not had the opportunity to read it while he was in Africa, came to know of it subsequently. But to understand Harnack's war-time perspective exclusively on the basis of the 'Aufruf' and some other early utterances would be wrong.[75] Not long into the war, Harnack, the latter's brother-in-law, Hans Delbrück, Ernst Troeltsch and others, formed a group of moderate Germans who opposed the abandonment of moral standards for the sake of military advantage,[76] supported those who were intent upon an honorable peace, and an internationalist post-war settlement, the implementation of social and political reforms within Germany, and opposed those who wished to annex territories gained during the war. It may well have been this image of Harnack, carried forward in the latter's strong and often unpopular support of the Weimar Republic, rather than that of the more belligerent figure of the 'Aufruf'. Moreover, in the post-war period Schweitzer did not adopt an anti-German position (his wife and her family were Germans, and Schweitzer's anti-nationalist position was consistently held), was solicitous of his German friends who had been forced to leave Alsace, and highly critical of the treatment meted out to former German inhabitants of that land in the wake of German defeat, a point made plain in sermons delivered from 1918.[77]

However we assess Schweitzer's reaction to Harnack's attitudes towards and conduct during the war, it is clear from a letter dated 5th May, 1921, written by the former, that he entertained warm feelings towards the professor. The occasion for the letter was Harnack's 70th birthday, which had elicited much interest in Germany. Harnack, though about to retire from his position as Ordinarius, was still the President of the Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, a productive scholar, as well as a keen observer of political life, and a respected figure beyond the borders of Germany.[78] Schweitzer, after being released from his internment, had returned to Strassburg, depressed and sick. As a person of German origins, he was unable to return to teaching at the university, now that Alsace had returned to French control.

---

[74] See Albert Schweitzer, Wir Epigonen. Kultur und Kulturstaat, ed. by Ulrich Körtner/Johann Zürcher, Munich 2005, 106: "In seinen Reflexionen über die Bedeutung des Krieges kam jedes Volk dazu, sich zu überzeugen, ihn nicht nur zu seiner Selbsterhaltung, sondern zugleich auch für die Kultur zu führen."

[75] See Nottmeier, Harnack (cf. fn. 73), 406–61; and Nowak, Zeitgenosse (cf. fn. 5), 72–84, who emphasizes Harnack's internationalist tendencies.

[76] See especially Der Abschied von der weissen Weste of 1916, in: Nowak (ed.), Zeitgenosse (cf. fn. 5), 1465–1472.

[77] See Albert Schweitzer, Predigten 1898–1948, ed. by Richard Brüllmann/Erich Grässer, Munich 2001, 1196f.

[78] On this see Nowak, Adolf von Harnack in Theologie und Kirche der Weimarer Republik, in: Nowak (ed.), Harnack (cf. fn. 12), 207–236.

He was attending some surgical clinics to improve his knowledge of relevant areas of medicine, and finding some time to write his work on cultural philosophy which he had begun to write in Africa. However, by 1920, in part as a result of the exposure given to him by a leading light of the developing ecumenical movement, Nathan Söderblom, bishop of Uppsala, and a friend of Harnack,[79] he was beginning to receive more publicity, and was lecturing and playing the organ in various parts of Europe, including Sweden, Germany, Britain and Spain.[80] In the letter referred to above, Schweitzer notes that he had wanted to pay a visit to Harnack the previous Spring when he was returning from Uppsala, but had not been able to.

Harnack wrote a brief reply to Schweitzer, thanking him for his book of African memories.[81] Acknowledging a long period of no communication, he stated that he had never forgotten Schweitzer and that his thoughts had always been with him. He went on to note that we live hope against hope (here quoted in Greek as a citation of Rom. 4.18), a fact which needs to be learnt even if it is given to one to continue one's daily work as if nothing had changed.

Further communication between the two came in July of 1923. Schweitzer sent Harnack a copy of his *Der Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, published in 1923.[82] Harnack states that he has read the work with profit. He wonders whether it will be possible to find a way out of this second Middle Age, as Schweitzer had dubbed the present era, noting that it was easier to free oneself from the first one because at least then people held to values which went beyond reality. But how, he wonders, will it be with this generation? Do not even its own cultural philosophers put on display its appearance of death? But Harnack expresses his hope that there are small signs amongst the youth of a way forward.

In his reply, written in September of that year, Schweitzer promises that he will send Harnack a copy of his *Kultur und Ethik*,[83] the second volume of his cultural philosophy. He describes this as the place where he wrestles with the problem of ethical worldview, and continues: "Das ist nichts anderes als das "Marcion-Problem". Dieses beschäftigte mich seit meiner Studentenzeit. Die Gnostiker haben einen ungeheuren Eindruck auf mich gemacht. Nun versuche ich selber Gnostiker zu sein und Naturphilosophie und Ethik in mir in ein Verhältnis zueinander zu bringen. So glaube ich, dass "Cultur (sic) und Ethik" den Marcionforscher interessieren wird," here referring to Harnack's much-discussed book of 1921 on Marcion.[84] He then mentions how he is attending a surgical clinic, and how he thinks a great deal about all the suffering in Lambarene, where he had worked in the Gabon.

This exchange reveals that Harnack had read one part of Schweitzer's cultural-philosophical project, and probably the second part also. Inevitably, there would have

[79] See Harnack's praise for Söderblom on his 60th birthday in Nowak (ed.), Zeitgenosse (cf. fn. 5), 1580.

[80] See Oermann, Albert Schweitzer (cf. fn. 3), 179–192.

[81] Albert Schweitzer, Zwischen Wasser und Urwald. Erlebnisse und Beobachtungen eines Arztes im Urwalde Äquatorialafrikas, Bern 1921.

[82] Albert Schweitzer, Der Verfall und Wiederaufbau der Kultur, Munich 1923.

[83] Albert Schweitzer, Kultur und Ethik, Munich 1923. See also Schweitzer, Briefwechsel (cf. fn. 2), 277.

[84] Albert Schweitzer, Marcion, das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921.

been elements of what Schweitzer proposed which Harnack would have found uncongenial. He would have objected to Schweitzer's apparently non-Christian solution to society's ills. One of the assumptions of both liberal and conservative theologians of the later nineteenth and early twentieth centuries was that any attempt to resolve the malaise of society's difficulties, brought about in particular by industrialization, would have a strong Christian component, and Harnack's membership of such organizations as the *Evangelisch-sozialer Kongress* as well as his many speeches, show his strong commitment to the building of a society based upon Christian principles. Moreover, Harnack was clear that Christianity was *the* religion, and that Jesus was the ultimate revealer of God's will seen in the character and nature of his kingdom. By contrast Schweitzer's formulation of his ethic of 'reverence for life' was the result, so he asserted, of a necessity of thought, and was not bound up with any particular religious conviction. In fact the appearance of Jesus in *Kultur und Ethik* is reduced to a handful of pages, where he competes for attention with other religious luminaries of the past. Here, in some senses, we have the logical outworking of what Schweitzer had said in the second edition of his *Quest* about the primacy of metaphysical questions, and the dispensability of the figure of Jesus in the construction of a solution to the world's ill. It also ties in with his growing sense of the importance of non-Christian religions for a proper answer to the problems related to culture. It is clear that Schweitzer attributed to Christianity the ultimate place amongst religions; that his own understanding of ethical mysticism was religious; and that Jesus was for him personally a hugely significant figure.[85] But even taking into account all of these things, it remains the case that *Kultur und Ethik* has all of the qualities of a philosophical work, unconcerned with advocating, at least directly, a Christian solution to society's ills.

We have also to wonder how much Harnack would have approved of Schweitzer's strong dialectic between optimism and pessimism, and between the manner in which God manifests himself within us and in the world. In the end Schweitzer's solution to the problem of the world's lack of a morally convincing 'Weltanschauung' is to give up on the creation of such a thing, and rather to accept the primacy of a 'Lebensanschauung', and advocate a moral mysticism which is itself the endpoint of thought. Schweitzer's use of words like 'mysticism' and 'life', would also have struck Harnack as regrettable,[86] as would his broadly positive, if critical, engagement with such philosophers as Schopenhauer and Nietzsche, tendencies which typified aspects of thought associated with the 'fin de siècle' to which Harnack was inimical.

Schweitzer's language of difference, his insistence on the need for the ethical person to be other than the world, his implied skepticism about the capacity of society rather than the individual, to rectify the world's ills, all of this might have struck the 'kulturprotestantisch' Harnack as problematic, too. This is true up to a point. As a bureaucrat of note as well as an academic, he had a developed sense of the capacity of institutions to contribute to the nation's well-being, and though keenly

[85] See James Carleton Paget, The Religious Authority of Albert Schweitzer's Jesus, in: Markus Bockmuehl/Alan J. Torrance (eds.), Scripture's Doctrine and Theology's Bible, Grand Rapids 2008, esp. 78f.

[86] See Harnack's words in his memorial lecture on Albrecht Ritschl, cited in n. 94 below.

aware of the sacred character of the individual, and the primacy of the inner man, he would not have seen as much of a disjunction as Schweitzer did between the capacity of individuals and institutions to afford mutual help in the process of cultural revitalization.[87] Harnack took an active part in the life of the Weimar Republic, and while no enthusiast for it, held out hopes that it would create a better Germany. But Harnack belonged to no political party, and opposed efforts by some leaders of the *Evangelisch-sozialer Kongress* to give the church a political profile. Moreover, he was clear that, in the end, "the kingdom of God must be built upon the foundation not of institutions, but of individuals in whom God dwells."[88] Moreover, Schweitzer's sense that the properly ethical person had to be other than the world, a 'Fremder' in the society of which he was a member, would have appealed to Harnack. He was no uncritical advocate of the coming together of 'Kultur' and 'Evangelium' for the purposes of the development of mankind. In his book on Marcion Harnack returned to the theme of the sharp difference between Gospel and culture which, according to Nowak, had been with him since the 1870s;[89] and it is easy enough to find places in his work where he expresses the view that tension exists between the two.[90]

So in spite of misgivings Harnack would have been broadly sympathetic to Schweitzer's work,[91] and especially when we consider the wider intellectual setting. Both were living at a time when many intellectuals were advocating a pessimistic view of the world's future,[92] a fact captured by the enthusiastic reception of Arthur Spengler's *Der Untergang des Abendlandes*,[93] and by a concomitant critique of the

---

[87] Schweitzer was not an absolute individualist. He had a developed sense of the need of the individual to contribute to the wider world, precisely as a manifestation of his developed ethical sense. See Schweitzer, Wir Epigonen (cf. fn. 74), 154: "Die Rückkehr zur Kultur besteht also darin, daß die Einzelnen, in der Erreichung eines höheren Eigenwertes, auch die Kollektivitäten bereichern und erneuern."

[88] See Hiers, Ethics (cf. fn. 43), 34f.

[89] See Kurt Nowak, Theologie, Philologie und Geschichte. Adolf von Harnack als Kirchenhistoriker, in: Nowak/Oexle (eds.), Harnack (cf. fn. 3), 234–237. He notes how the appearance of *Marcion* led some commentators to criticize Harnack for apparently doing away with "die Weltoffenheit des christlichen Glaubens," and sounding a Barthian note. Nowak argues that Harnack's book was a problematic witness to his view that there existed a real difference between society and Christianity, and though Harnack was keener than the dialectical theologians to allow his 'yes' to the former to be louder than his 'no', his book testifies to an overlooked tendency in 'Kulturprotestantismus'.

[90] Note his words in 'Das Christentum und die Geschichte' of 1895 where he characterizes Christianity as "Entscheidung für Gott und wider die Welt."

[91] In his speech advocating Schweitzer for membership of the *Preussische Akademie*. Harnack describes both books, as "so schlicht und nüchtern, daß Soziologie und Philosophie nicht stehen bleiben können, aber seine (Schweitzer's) charaktervolle Eigenart anerkennen müssen." (Schweitzer, Briefwechsel [cf. fn. 2], 294).

[92] See Harnack's words to Schweitzer, after receiving and reading Verfall, and dated 30th July 1923 (Schweitzer, Briefwechsel [cf. fn. 2], 252): "Aber wie wird es unserem Geschlecht gehen? Stellen ihm doch seine Kulturphilosophen selbst den Todesschein aus?"

[93] Harnack corresponded with Spengler (see Harnack to Rade, in a letter dated 14th November 1922 [Harnack, Briefwechsel (cf. fn. 55), 772]), and was sympathetic to Spengler's assumption that analogies existed between different periods of history (see 'Was hat die Historie an fester Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschens zu bieten?'[(Nowak, Zeitgenosse (cf. fn. 5), 957f.], dating from 1920). But he was more skeptical about the idea that all cultures were bound to prosper and then decline, and that there was no essential progress in history (Nowak, Zeitgenosse [cf. fn. 5], 970). Schweitzer, who

Enlightenment inheritance.[94] Schweitzer's eseential optimism, shown in his faith in man's capacity to restore civilization,[95] his advocacy of an ethical understanding of the word 'Kultur',[96] and his emphasis upon the relationship between thought and action,[97] must have appeared refreshing to the retired Ordinarius, as must Schweitzer's willingness to articulate this in a manner which was intentionally non-specialist.[98]

On March 7th 1929 Harnack delivered a speech proposing Schweitzer for honorary membership of the *Preussische Akademie der Wissenschaften*, in both classes, 'philosophisch-historisch' and 'physikalisch-mathematisch', so reflecting the latter's attainments in a variety of fields.[99] In his summary of Schweitzer's achievements, Harnack was at his most expansive when discussing Schweitzer's New Testament work. After mentioning Schweitzer's *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* and *Pau-*

---

also met Spengler, opposed his view that cultures, like plants, by their nature flourish and then decline. Such a view precluded any idea of moral progress (see Schweitzer's 1934 Hibbert Lectures, in: Albert Schweitzer, Kultur und Ethik in den Weltreligionen, ed. by Ulrich Körtner/Johann Zürcher, Munich 2001, 234). Elsewhere Schweitzer characterizes Spengler's work as "schwermütige Romanze", and states that "(e)r fungiert als gut bezahltes Klageweib bei der Totenfeier unserer Kultur." (Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie III [erster und zweiter Teil], ed. by Claus Günzler/Johann Zürcher, Munich 1999, 433).

[94] Note Harnack's conclusion to his memorial lecture on Albrecht Ritschl, delivered in 1922: "Über unser Vaterland, ja über die europäische Kulturwelt geht zur Zeit wieder einmal eine internationale romantische Welle. Ihre Anfänge liegen schon in der Zeit vor dem Weltkriege. [...] Statt 'Wissenschaft' will man 'Leben', statt der 'Ratio', die 'Intuition', und ein Weltlied voll geheimnisvoller Kräfte und seelenstärkender Elemente soll den Geist für den angeblichen Zusammenbruch aller rationalen Erkenntniss entschädigen." (Nowak, Zeitgenosse [cf. fn. 5], 1570). Note Schweitzer's comment in 1934, in his Gifford lecture: "Ich tue es (i. e. lecture) in einer Zeit, die kein Vertrauen in der Vernunft mehr hat." (Schweitzer, Vorträge [cf. fn. 23], 119).

[95] On Harnack's positive view of man's moral capacity, see Nowak, Weimarer Republik (cf. fn. 78), 230. But such optimism was not held in an unthinking way – note how in Das kommende Zeitalter des Geistes und der Geist unserer Zeit, in: Neue Freie Presse, Nr. 21460 vom 8. Juni (1924), he is clear about the crisis Germany faces: "Ich wage nicht mit Zuversicht zu sagen, wie der Ausgang der Krisis sich gestalten wird; ich wage nicht, einen schlimmen bestimmt Ausgang zu verneinen." (Nowak, Zeitgenosse [cf. fn. 5], 770).

[96] See Harnack's comments in 'Protestantische Kultur' of 1912: "Eine rein ästhetische Kultur ist keine protestantische Kultur; aber sehr schnell wird es sich erweisen, dass sie überhaupt keine Kultur ist, weil ihr der Ernst der Wahrheitserkenntnis und die Kraft des sittlichen Willens fehlt." (Nowak, Zeitgenosse [cf. fn. 5], 310).

[97] For an expression of this see 'Das kommende Zeitalter des Geistes': "Allzu leicht begnügen wir uns mit der "Innerlicheit", handeln nicht, lassen die fertige Kleinarbeit beiseite und glauben, dass der Gedanke und das Wort genügen. Aber sie genügen nicht, vielmehr müssen Tat, Werk und Organisation ihnen folgen. Nur wenn der Geist sich einen Leib schafft, ohne sich in ihm einzuschliessen. bringt er es zu dauernden Wirkungen." (Nowak, Zeitgenosse [cf. fn. 5], 770); and note the way Harnack begins his brief piece congratulating Nathan Söderblom on his 60th birthday, alluding to Goethe's phrase, "Am Anfang war die Tat." (Nowak, ibid., 1581), a favourite with Schweitzer with whom Harnack shared an enthusiasm for Goethe.

[98] Harnack, in 'Das kommende Zeitalter' (see n. 95 above) states "daß die, welche uns heute zurufen: 'Schaffet auf dem neuen Boden ein Neues, sucht euch im Sternenlicht der ewigen und unveränderlichen Ideale einen neuen Weg und tretet alles, was sich als feindlich und treulos erwiesen hat, unter die Füsse' – nicht mehr nur Prediger in der Wüste sind." (Nowak, Zeitgenosse [cf. fn. 5], 770). The ethical enthusiasm of these words is almost Schweitzerian.

[99] The text of the speech is found in Schweitzer, Briefwechsel (cf. fn. 2), 292ff.

linische Forschung, he states: "Durch diese Untersuchungen und Darstellungen hat er nicht nur *einen Schlussstrich unter die bisherige Forschung mit Kraft und richtig gezogen*, sondern auch, wie allgemein anerkannt ist, *den entscheidenden Fingerzeig für zukünftige Forschung gegeben*." (italics my own). Such a statement could, of course, be taken as no more than the empty words of a *laudatio*: it is difficult to think that Harnack believed that Schweitzer had placed a final line under previous research given that in both of the works cited, positions represented by Harnack, in particular on Jesus, were attacked, though, as we will see, Schweitzer and Harnack had a not dissimilar understanding of Paul. Some may also think it odd that Harnack could claim that Schweitzer had put his finger on the future orientation of research. While it is true that publication of Schweitzer's work on Jesus caused some stir, much of this was negative, and less intensive than the reaction to Johannes Weiss' *Die Predigt Jesus vom Reiche Gottes*. Possibly Schweitzer's opinions about Jesus were finding more traction in the early 1920s. In 1921 Ernst Troeltsch cited Schweitzer's *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* against Harnack's view that one can relate so easily to the 'Lebensbild' of Jesus;[100] and Schweitzer's anti-historicism would have chimed in with emphases found in R. Bultmann's work, as would in different ways, his claim about the importance of the concept of eschatology.[101] His conservative attitude to the Gospel tradition, however, did not reflect the historical skepticism of Bultmann's *Die Geschichte der synoptischen Tradition* of 1921 (Schweitzer was to express himself an opponent of form criticism); and the effect of Schweitzer's *Paulusforschung* was negligible,[102] although it is true that by 1930, a year after Harnack's speech, scholarship appeared more open to Schweitzer's interpretation of Paul, as the reception of his *Die Mystik des Apostels Paulus* shows.

Given the above, should we think Harnack's words indicative of a man out of touch with recent trends in New Testament Studies, and intent upon misleading praise rather than accurate report? Harnack continued to publish on New Testament subjects to the end of his life, and even though such publications were on more specialist issues, of a text-critical or related kind, rather than on more contested general subjects, he would not have been ignorant of the questions of importance being addressed in the 1920s. In this context we should note that Otto Dibelius and K. L. Schmidt, leading practitioners of form criticism, had been his pupils. So there may be partial justification for the substance of Harnack's comments, or at least for the view that they constituted the sincerely held opinions of the Ordinarius. They may also hint at what he thought *would be* the influence of Schweitzer's New Testament work, reflecting his generally high opinion of aspects of it, and his perception of how New Tetament studies would develop.[103]

---

[100] Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack und Ferd. Chr. Baur', in Festgabe von Fachgenossen und Freunden. A von Harnack zum siebzigsten Geburtstag, Tübingen 1921, 290.

[101] Note Bultmann's praise for Schweitzer's Geschichte der Leben-Jesu-Forschung in Bultmann's, Jesus of 1926, Tübingen 1964, 11, and his earlier positive review of the same work in: Die Christliche Welt 28 (1914), 643f.

[102] See Paul Feine, Der Apostel Paulus: das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus, Gütersloh 1927, 6f.

[103] In the letter to Rade, dated 30th August, 1910 (Harnack, Briefwechsel [cf. fn. 55], 659), quoted above, Harnack notes that his views about the reliability of the New Testament are out of favour at the

Schweitzer's election to the *Preussische Akademie* was confirmed by the Prussian state ministry on July 2nd, of 1929. Harnack wrote to Schweitzer on the 6th of July congratulating him on his election and Schweitzer wrote back on the 11th, expressing his delight at the news. Describing his own activities, he noted that he was at present sitting through the nights working with his book on Paul. It was on this particular subject that the final part of the relationship between these two men was to concern itself.

VII. Harnack, Schweitzer, Paul and Dialectical Theology

Schweitzer visited Harnack in Berlin in the Autumn of 1929, and they spent one-and-a-half days together.[104] It seems that some of their discussions were taken up with Schweitzer's work on his soon-to-be-published book *Die Mystik des Apostels Paulus*,[105] and in the wake of this visit, Schweitzer records that he sent draft copies of individual chapters of the book to Harnack,[106] which were sent back to him, unmarked, save for a statement at the end which read "Alles in Ordnung."[107]

Harnack responded warmly to Schweitzer's book. In a postcard dated the 10th of April 1930, he stated, as noted earlier, that the book had succeeded brilliantly and that it was the necessary corrective to the Paul associated with the teaching of justification, "and will certainly succeed in bringing to knowledge the *whole* Paul, who thought only in the second place of his schema about justification but was primarily a *mystic*." Consistent with this view, Harnack praised the section of the book running from pages 214-221, which concerned itself with justification by faith as a fragment of Paul's system of redemption. Harnack described the book as revolutionary and as presenting a neat and complete knowledge of Paul. He concluded by noting that colleagues would have to relearn their Paul, and that the equation ("Gleichung") Paul and Luther could no longer stand.

Harnack's enthusiasm for Schweitzer's book is not surprising, for, in spite of the criticisms which Schweitzer had aimed at Harnack's views on Paul, there was much

---

moment. But he asserts that he does not doubt that such views will one day be upheld. Given the conservative character of Schweitzer's own work on the New Testament, we might gain a sense from this quotation of how Harnack understood the phrase "putting his finger on the future orientation of research."

[104] In his letter of condolence to Harnack's wife, dated 19th July 1930 (Schweitzer, Briefwechsel [cf. fn. 2], 283), Schweitzer refers to this visit. See also a letter sent to Harnack's daughter-in-law, dated 20th July, 1965, in which Schweitzer enclosed an account of this visit, describing it as "ein ergreifendes Erlebnis."

[105] Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930 (ET: The Mysticism of Paul the Apostle, London 1931).

[106] On the 15th May, 1929, Harnack wrote to Schweitzer thanking him for sending him birthday greetings (Schweitzer, Briefwechsel [cf. fn. 2], 280). In the same letter he stated that he was excited about the appearance of Schweitzer's *Paulus*, indicating that he had not yet received the proofs. From the note to Axel von Harnack, contained within the letter to the latter's wife, (cf. n. 11), it is clear that it was as a result of their conversations in Berlin that Harnack made the request that he should receive the proofs. "Er wollte dabei", comments Schweitzer, "mir also aufzeigen, wenn etwas im Text nicht in Ordnung."

[107] From the same letter to Axel von Harnack.

that the two shared in common. First, Harnack, like Schweitzer, held Paul to have a clear connection to the primitive community out of which he emerged (so, for instance, he argues that Paul inherited his views on the law, even if he has given to them greater clarity).[108] Secondly, like Schweitzer, while accepting that Paul made primary reference to the supra-historical Christ, Harnack argued that he alludes to Jesus' earthly example and words, and refuted the view, associated with Wrede, that Paul is the second founder of Christianity (this is not quite what Schweitzer says but it is close enough to it).[109] Thirdly, Harnack argued that Paul is the first Christian to connect redemption to the person of Christ, a point Schweitzer emphasised in *Mystik*. Fourthly, Harnack thought that Paul influenced the development of ecclesiastical history only by way of occasional stimulus,[110] partly because his views were difficult to digest,[111] but also because his doctrinal presuppositions were Jewish, and more specifically, Pharisaical.[112] And this leads on to a fifth point. While accepting that Paul gave evidence of the influence of Greek thought and so laid the basis for "die Projection des Evangeliums auf die griechisch-römische Gedankenwelt"[113] (*pace* Harnack Paul used the Greek language well, and connected the Gospel to what he terms the "religionsphilosophische Denkweise der Griechen"),[114] Harnack maintained that he had nowhere allowed that world of thought to influence his doctrine of salvation. In fact, according to Harnack, there was much within Pharisaism which prepared for Paul's message; and Harnack was clear that the most appropriate background against which to understand Paul was, what he termed, a late Jewish, one.[115] This is important. Harnack had always expressed himself critical of the 'history of religion' approach to the study of early Christianity, especially as this manifested itself in the work of R. Reitzenstein and W. Bousset with their emphasis on the influence of Greek mystery religions and related elements upon early Christianity and Paul, in part on temperamental grounds, because it challenged his view of the nature of proper religion, and so of Christianity, which for Harnack was *the*

---

[108] See Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Vol. 1, Tübingen 1909, 99 and 104 (all references to the fourth edition of the work unless otherwise stated).

[109] See Harnack, Dogmengeschichte (cf. fn. 108), 106f.

[110] "Sein Eigenthümlichstes hat nicht anders als stossweise auf die Entwickelung der kirchlichen Lehre eingewirkt." (Harnack, Dogmengeschichte [cf. fn. 108], 102).

[111] See Harnack, Dogmengeschichte (cf. fn. 108), 106; and Adolf von Harnack, Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas, Gotha, 1927, 57.

[112] Harnack, Entstehung (cf. fn. 111), 104f. Note Harnack's words to Schweitzer, dated 15th May 1929 (Schweitzer, Briefwechsel [cf. fn. 2], 280): "Auf Ihren Paulus bin ich hochgespannt. Dass er sehr wenig Grieche u. eigentlich *ganz und gar ein von Christen ergriffener Jude ist, davon bin ich überzeugt.*" (italics my own).

[113] Harnack, Entstehung (cf. fn. 111), 105f.

[114] Harnack, Entstehung (cf. fn. 111), 105.

[115] Harnack, Entstehung (cf. fn. 111), 105: "Paulus, dieser erste Christ der zweiten Generation, ist die höchste Hervorbringung des jüdischen Geistes unter der schöpferischen Macht des Geistes Christi." See also Harnack, Entstehung (cf. fn. 111), 56f., where Paul is described as "ein jüdischer Denker". In reviews from the 1920s, especially of works of members of the Religionsgeschichtliche Schule, such as Richard Reitzenstein and Wilhelm Bousset, Harnack emphasized the origins of earliest Christianity in late Judaism (Spätjudentum). See his words in a review of Bousset's Kyrios Christos in: ThLZ 47 (1922), 147.

religion,[116] but also on scholarly grounds.[117] This scepticism continued to the end of his life. In *Entstehung*, for instance, Harnack praised Karl Holl's attack upon the Religionsgeschichtliche Schule, in arguing that Paul was in no essential way influenced by the mystery religions.[118] While Harnack does not explicitly refer to Schweitzer's hostility to the Religionsgeschichtliche Schule, he does refer to his rejection of the idea that Paul was a Greek. Moreover, we should note that in the period of the 1920s there was little sign that the Religionsgeschichtliche Schule's influence was diminishing. Norden's *Agnostos Theos* appeared in 1923 and went through multiple printings in that year, and was reprinted in 1929. Bultmann's long article on Mandean influence on John was printed in *Die Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* for 1925, and Reitzenstein's book on Iranian religion came out in 1921, and his *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* had gone into a second edition in 1920 and a third edition in 1927, both of which Harnack had reviewed in the *Die Theologische Literaturzeitung*.[119]. Bousset's *Kyrios Christos* went into a new edition in 1921, which Harnack also reviewed,[120] and was reprinted in 1926. The fact that one of Harnack's pupils was Gunkel, a leading light in the Religionsgeschichtliche Schule, meant that he must have remained keenly aware of its claims. Against such a background Schweitzer's work must have struck the right tone.

Two further points need to be made. First, for Harnack what is central to Paul is Christ who as spirit continues to overcome the world of law, sin and death in believers,[121] rather than the doctrine of justification, though these believers are the justified.[122] Paul's theology looking forward is, correspondingly, the doctrine of the liberating power of the spirit of Christ ("die Lehre von der befreienden Macht des Geistes in allen concreten Verhältnissen"), found in union with Christ, in many ways Schweitzer's 'Mystik' without the word. Second, while Paul's theology looking backwards is a description of the old system before Christ in the light of the Gospel, scriptural proof here is only what Harnack terms "a super-added support to inner considerations". Hence "deductions, proofs and also conceptions, which in point of

---

[116] For general comments, betraying aspects of Harnack's dislike of the approach see Dogmengeschichte (cf. fn. 108), 45f. For further discussion see Stefan Rebenich, Der alte Meergreis, die Rose von Jericho, und ein höchst vortrefflicher Schwiegersohn, in: Nowak/Oexle (eds.), Harnack (cf. fn. 3), 46f.; and for the general background to the 'religionsgeschichtlich' approach and its advocates and enemies, see Suzanne L. Marchand, German Orientalism in the Age of Empire, Cambridge, 2009, esp. 259f., where she discusses Harnack's attitudes.

[117] For an early expression of his opposition see ThLZ 14 (1889), 199–212.

[118] See Karl Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, in: ZSTh 2 (1924), 387–430. Markschies, 'Neutestamentler' (cf. fn. 37), 389 notes that this is the only piece of secondary literature Harnack mentions in these lectures. See Harnack, Entstehung (cf. fn. 111), 56: "Nur sekundär war er von der Mysteriensprache der Griechen – kaum von Mysterienwesen und von ihrer idealistischen popularphilosophie beeinflußt." Note should also be taken of his reviews. See that of the second and third edition of Reitzenstein's Die hellenistischen Mysterienreligionen in: ThLZ 46 (1921), 26f.; and ThLZ 52 (1927), 364f.; and of the second edition of Bousset's 'Kyrios' Christos in: ThLZ 47 (1922), 145ff.

[119] See n. 118.

[120] See n. 118.

[121] Harnack, Dogmengeschichte (cf. fn. 108), 103.

[122] Harnack, Dogmengeschichte (cf. fn. 108), 104; and Harnack, Entstehung (cf. fn. 111), 56.

form betray the theology of the pharisaical schools, were forced from the Apostle by Christian opponents", and none of this dialectic, as Harnack calls it, forms the kernel of Paul's thought.[123] Taken together these points make Harnack sound like Schweitzer arguing for the centrality of mysticism in Paul's thought and against the Lutheran emphasis on justification. Against such a background it is unsurprising that Harnack could write to Schweitzer about his book praising it for, amongst other things, its presentation of a Paul "who only secondarily thought about justification, but primarily was a mystic."[124]

But what of the real stumbling block for Harnack, namely Schweitzer's conviction that eschatology was the route to understanding all Paul's theology? In his two postcards to Schweitzer about *Mystik*, Harnack never mentions the word 'eschatology'; and it is difficult to see how the man who had been clear in a number of places about the secondary importance of eschatology, the husk of the Christian message, when compared with its primary message, its core, which lay in certain ethical principles, a view he noted as important for Paul, could have accepted Schweitzer's Paul who was a thorough eschatologist.[125] The key to understanding this matter lies in the last of the two postcards Harnack wrote to Schweitzer. Here Harnack began by noting his strong agreement with *Mystik*'s final chapter, entitled 'Permanent Elements.' ('Das Unvergängliche der Mystik Pauli').[126] Harnack's emphasis on this last chapter is understandable. First, in it Schweitzer gives a clear exposition of Paul's lasting achievements. Paul's critical engagement with the Jesus tradition enables Schweitzer to portray him as the patron saint of thinkers and as the legitimator of those who interact critically with the tradition, a point which Harnack would have appreciated.[127] Secondly, in this chapter Schweitzer uses more conventional language about salvation, which accords a central place to Christ as conceived through the prism of Schweitzer's interpretation of Paul's Christ mysticism.[128] Thirdly, Schweitzer shows how Paul, by connecting the kingdom of God (i. e. eschatological language)

---

[123] See the second edition of Dogmengeschichte where this point is slightly clearer (History [cf. fn. 22], 94) than it is in the corresponding section of the fourth edition (Harnack, Dogmengeschichte [cf. fn. 108], 104).

[124] See Schweitzer, Briefwechsel (cf. fn. 2), 282.

[125] See Harnack, Dogmengeschichte (cf. fn. 108), 84, where he accepts the importance for Paul of eschatology but asks, pointedly, whether anyone who has read 1 Cor. 13 or Rom. 8 could argue that the essence of his Gospel lay in such a concept. He continues: "Sie beide (the relevant chapters) bezeugen es, dass das Evangelium über den Spannungen von diesseits und jenseits, Arbeit und Weltgeschichte, Vernunft und Ekstase, Jüdischem und Griechischem liegt." Note also ibid., 148, where Harnack is clear that of the two tendencies he notes as present within earliest Christianity, to look to future redemption, or attend to the conditions already wrought by Christ, Paul is a representative of the latter.

[126] Note Harnack's words: "[...] bekenne ich mich gerne zu diesen Ausführungen, die in Kritik und Position gleich wichtig, ja fundamental sind." (Schweitzer, Briefwechsel [cf. fn. 2], 282).

[127] See Schweitzer, Mysticism (cf. fn. 105), 376f. Note Harnack's strong insistence in Entstehung (cf. fn. 92), 55, on Paul's identity as a thinker ("ein wirklicher Denker in der Religion"), and his ability to bring coherence to developing Christian tradition. In contrast to Schweitzer, however, Harnack was keen to attribute importance to Paul's inner experience which he understood as the starting point of his thought (Harnack, Entstehung [cf. fn. 111], 56).

[128] "In Jesus Christ, God is manifested as Will of Love. In union with Christ, union with God is realized in the only form attainable to us." (Harnack, Entstehung [cf. fn 111], 379). See also ibid., 396.

with redemption in Christ, and so attributing to the baptized Christian who has died and risen with Christ, a state anticipatory of the new age to come has begun the process of the demythologizing of eschatology, of initiating a new and ethical understanding of that term.[129] Harnack, while not using the same language as Schweitzer, had come close to endorsing such a position, not just in his diminution of the importance of futurist eschatology when compared with his ethical utterances, for an understanding of Paul's Gospel, but also in his view that Paul's theology hinted at a form of realized eschatology.[130] All of the above supports the truth of Schweitzer's comment to M. Carrez,[131] dated 11th July, 1952, that at the end of his life Harnack "hat [...] die konsequente Eschat. und das eschatologische Verständnis der Lehre des Paulus anerkannt."

One final point of comparison should be made. In his discussion of the process by which Christianity became Hellenized in his *Mystik*, Schweitzer makes a brief reference to Harnack.[132] The latter, as we know, was clear that Christianity had undergone Hellenization as a result of its encounter with Greek philosophy, and not religious ideas of the Orient, in particular the mystery religions, a view advocated by Reitzenstein and others. Schweitzer is clear that on this point Harnack is right but where his work fails is in his "explanation of the teaching of Paul." By this Schweitzer meant that Harnack has failed to account satisfactorily for how we move from Paul to the Hellenized Christianity which follows (this should be taken as shorthand for failing to adopt Schweitzer's view of Paul). It is this failure, Schweitzer maintains, which allowed views about the influence of the mystery religions upon Paul to enter into the discussion: "It was at precisely this point that students of comparative religion set themselves in the last decades of the nineteenth century to make a breach in Harnack's theory."[133] The breach was easy to make because without an explanation of Paul in terms of eschatological mysticism, Christianity, transferred to Hellenistic soil, appeared to be best explained by reference to mystery religions. Schweitzer's own theory, then, is portrayed as "the relief of the beleaguered fort (Harnack's theory) and the defeat of Reitzenstein's attack upon Harnack. The theory that it was not Hellenistic-Oriental beliefs but Greek philosophy which influenced the formation of Christian dogma has no longer a weak point to invite attack."[134] Schweitzer becomes Harnack's ally, a fact which is unlikely to have escaped Harnack.[135] Interestingly, in a letter dated 8th July, 1930,[136] and written shortly after Harnack's death, Karl Budde,

---

[129] Ibid., Harnack, Entstehung (cf. fn 111), 380. See our comments in n. 125 above.

[130] See Harnack, Dogmengeschichte (cf. fn. 108), 102f. Such a view is connected with his conviction that through the spirit reconciliation has now been achieved.

[131] See Schweitzer, Mysticism (cf. fn. 105), 368f.

[132] See Schweitzer, Mysticism (cf. fn. 105), 369f.

[133] Schweitzer, Mysticism (cf. fn. 105), 370.

[134] Schweitzer, Mysticism (cf. fn. 105), 371.

[135] See Schweitzer's letter to Martin Werner, dated 14th November, 1947 (Schweitzer, Briefwechsel [cf. fn. 2], 814), where Schweitzer states that in his meeting with Harnack in 1929, he presented his view, "dass die eschatologische Mystik Pauli den Übergang zur Hellenisierung bedeutete, ohne selber hellenistisch zu sein und dass so die feste Grundlage, die seiner Dogmengeschichte fehle gegeben sei." Harnack apparently agreed.

[136] Schweitzer, Briefwechsel (cf. fn. 2), 165f.

Schweitzer's former Old Testament teacher at the University of Strassburg, expressed himself delighted to hear about Harnack's final positive communication with Schweitzer about *Mystik*, declaring that "Hand in Hand mit Harnack bilden Sie eine Phalanx gegen die hellenistisch eingestellte Schule, und es ist durchaus nötig, dass die Öffentlichkeit es so bald wie möglich erfährt." Here at least was an early recognition of an alliance between these two apparently different men.

But in explaining Harnack's enthusiasm for Schweitzer's book, and for Schweitzer more generally, we need to examine the theological context in which Schweitzer's *Mystik* appeared. As is well-known, the period following the First World War witnessed a harsh attack upon the presuppositions of liberal theology. While most agree that the polemic of K. Barth, F. Gogarten and E. Brunner, was not a complete break with what had been occurring already before 1914, their writings, particularly in the wake of the First World War and some of the actions of certain liberal theologians, including Harnack, in apparently supporting it, were marked by a sharpness of tone, which seemed to catch the intellectual mood. Their insistence on the otherness of God, on the primacy of his word in all theological judgment, their polemic against what they perceived to be the over-reliance of many theologians upon history and historical study, their attacks upon the anthropocentrism of the liberal tradition and related matters, all found expression in Barth's *Römerbrief*, and in the exchange in 1923 between Barth and Harnack in the pages of *Die Christliche Welt*.[137] Harnack's intellectual alienation from this new wave of German theology is well captured both in the exchange with Barth and elsewhere. In particular he took issue with its anti-historicist rhetoric,[138] which seemed to reduce theology to no more than sermonizing, and with what he perceived as its dangerous polarization of Christianity and culture.[139] Schweitzer later recalled that in their meeting in Berlin in the Autumn of 1929, Harnack had stated that "Ich bin in meiner Zeit ein Fremder geworden, und meine Zeit ist mir fremd geworden,"[140] reflecting his sense that the world that he had known was disappearing into an horizon for which he had little

---

[137] See H. Martin Rumscheidt, Revelation and theology. An analysis of the Barth-Harnack correspondence of 1923, Cambridge 1972; and Hartmut Ruddies, Evangelium und Kultur. Die Kontroverse zwischen Adolf von Harnack und Karl Barth, in: Nowak/Oexle (eds.), Harnack (cf. fn. 3), 103–126.

[138] On this see Nowak, 'Weimarer Republik' (cf. fn. 78), 226f. See especially the 2nd and 14th question of Harnack's opening statement (Rumscheidt, Revelation [cf. fn. 136], 29f.). See also his first reply to Barth where he states: "You say that the task of theology is at one with the task of preaching; I reply that the task of theology is at one with the task of science in general." (Rumscheidt, ibid., 36 [cf. fn. 136]).

[139] See especially his 4th, 5th, 6th and 7th questions to Barth in his opening statement (Rumscheidt, 29–30 [cf. fn. 136]]). Also note his comment to Rade in a letter dated 15th September 1928 (Briefwechsel [cf. fn. 55], 837): "Was übrigens einstweilen ganz verloren zu gehen droht, ist für die Theologie ihr Zusammenh[a]ng mit der universitas litterarum und der Kultur [...]."

[140] Schweitzer, Vorträge (cf. fn. 23), 246. See also Harnack's comments to Rade in a letter dated 18th November 1924 (Harnack, Briefwechsel [cf. fn. 55], 786). Note Zahn-Harnack's description of Harnack's reaction to meeting and disputing with Barth at the Aarauer-Student-Konferenz of 1920: "Die Wirkung auf Harnack war erschütternd. Da war nicht ein Satz, nicht ein Gedanke, den er mitdenken konnte. Er anerkannte den tiefen Ernst, in dem Barth sprach, aber es schauderte ihn geradezu vor dieser Theologie." (Zahn-Harnack, Adolf von Harnack [cf. fn. 3], 415).

understanding, and some distaste.[141] Against such a background, he looked back wistfully to a time when things had been done differently.[142]

In 1926 Harnack gave a set of popular lectures, published a year later as *Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas*, arguing[143] defiantly that what he termed "die alte theologische Wissenschaft" had not yet been rendered obsolete and that the methodological and pedagogic tradition which it followed possessed advantages. Interestingly, and possibly for the same reasons, Harnack wrote to the publisher Georg Siebeck about the now out-of-print 4th edition of his *Dogmengeschichte*, stating that although the current position of historical theology was not a favourable one, his work had not yet been overhauled and that it still had its merits.[144] Siebeck and Harnack, it seems, came to an arrangement whereby each volume would be reprinted with a 'Nachwort' in which Harnack pointed out recent advances in study. Harnack died before this could happen.

By contrast, however, Schweitzer shared, at least in broad terms, some of dialectical theology's concerns[145] – he, like Barth, was condemnatory of the way in which liberal versions of Christianity, in particular of Jesus and Paul, failed to take account of the otherness of this entity, and he spoke in both his theological and philosophical works of the need to be different, other than the world; he shared aspects of Barth's anti-historicism, and also stressed, though from a different perspective, the importance of eschatology. But in general Schweitzer was largely unsympathetic to the movement. His reservations, mainly contained in the Hibbert Lectures of 1934, reflected Harnack's. In these brief criticisms,[146] Schweitzer emphasized what appeared to be Barth's creation of a vision of Christianity cut off from the world,[147] and a view of man and God as antithetical,[148] his related opposition to human ration-

---

[141] See his letter to Rade, dated 15th September, 1928 (Briefwechsel [cf. fn. 55, 837ff.]): "Aber wie schwach ist sie als Wissenschaft, wie eng u[nd] sektirerisch ist ihr Horizont [...]."

[142] See his words to Rade dated April 1927 (Schweitzer, Briefwechsel [cf. fn. 2], 824f.): "Die Sonne, welche dieses Meer beglänzte, war die evangelische Botschaft [...]. Das Schiff war die strenge geschichtliche Wissenschaft, der wir uns bedingungslos anvertrauen, der Kurs ging aus dem Verworrenen zum Einfachen, aus dem Mystischen zum Logos."

[143] These had first appeared in written form in Die Christliche Welt 40 (1926), 778–787; 834–842; 882–890; 938–948; 986–993.

[144] Letter dated 27th April 1930, and reported in Nottmeier, Harnack (cf. fn. 73), 489f.

[145] Martin Werner, Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer. Eine Auseinandersetzung, Bern 1924. In a letter to Werner dated 1st November 1924 (Schweitzer, Briefwechsel [cf. fn. 2], 761), Schweitzer comments: "Daß in den fundamentalen Erwägungen Barth und ich so uns berühren, ist mir etwas ganz Neues. Aber es ist so, und macht mir den Kerl fast lieb." Barth, in a letter to Schweitzer, dated 3rd February 1965 (Schweitzer, Briefwechsel [cf. fn.2], 69), notes that he and Schweitzer were closer than either their contemporaries or they ever realised.

[146] It is difficult to know with how much of Barth's oeuvre Schweitzer was acquainted. He had read Römerbrief, and at least the first two volumes of the Church Dogmatics (see letter to Werner, dated 22/23 December, 1930, in Schweitzer, Briefwechsel [cf. fn. 2], 785), and Martin Werner, who was a strong opponent of Barth, was constantly updating Schweitzer in their correspondence with news about the former.

[147] "Die Religion ist von der Welt abgekehrt." (Schweitzer, Weltreligionen [cf. fn. 93], 416).

[148] "Der Mensch [kann] das Göttliche nicht verstehen, sondern [er] muss sich erst selber ganz aufgeben und sich ihm unterwerfen." (Schweitzer, Weltreligionen [cf. fn. 93], 251).

alism,[149] bolstered by a fideist's reliance upon the concept of revelation and traditional forms of Christian dogma,[150] his exaggerated anti-historicism,[151] and his diminution of the importance of ethics.[152] Much of what Schweitzer took to be the dissonant tone of this theology, reflected the turbulent times of its genesis,[153] and Schweitzer hoped that Barth's thought would not influence "the spiritual life of our time." It is unsurprising that when they met for the only time in 1928, they appeared to find little in common.[154]

Can we discern an element of anti-Barthianism in *Mystik*? Here we have to be cautious. *Mystik* was almost complete by the time Schweitzer went to Africa in 1913, and he had already tried twice to complete it before he managed the feat in 1930.[155] There must, therefore, be a sense that insofar as the work is anti-Barthian, it is that by default, because it emerged from a different time.[156] For instance, Schweitzer's emphasis upon the concept of mysticism contradicts dialectical theology's negative attitude to the same concept,[157] a point of which Schweitzer was aware,[158] and yet his use of this term predates publication of *Forschung* in 1911. It is also true that in *Mystik* Schweitzer never takes issue with any aspect of Barth's *Römerbrief*, a book with which he was clearly familiar, not least through Martin Werner's own comparison of Barth with Schweitzer, published in 1924, in which analysis of Barth's thought is based almost exclusively on that work. Nevertheless, there appears to be more than

---

[149] "Hier wird die [...] Grenze zwischen Religion und Denken viel schärfer festgelegt als im Mittelater [...]. Das Denken hat die Voraussetzungen der Religion gar nicht zu prüfen." (Schweitzer, Weltreligionen [cf. fn. 93], 251).

[150] See Erich Grässer, Albert Schweitzer als Theologe, Tübingen 1979, 247f.

[151] Note his letter to Werner, dated 30th October, 1956: "Mein Widerspruch gegen Barth: dass er sich nicht mit der historischen Wahrheit auseinandresetzt, sondern sie einfach zu ignorieren können glaubt [...]."

[152] "Alle Werke: Pharisäismus." (Schweitzer, Weltreligionen [cf. fn. 93], 252). "Es ist etwas Furchtbares um die Behauptung, Religion sei nicht ethisch." (ibid., 416).

[153] "Modern ist diese Religion, weil sie den Zug zum Unharmonischen und Gewalttätigen in sich hat, [der] zum Wesen des Modernen gehört. [Es] gehört [zu diesem Wesen] das Wohlgefallen an den Dissonanzen [...] and den Dissonanzen der Töne, der Linien und Gedanken." (Schweitzer, Weltreligionen [cf. fn. 93], 251f.). See also ibid., 416: "Karl Barth ist der moderne Theologe, weil er am meisten im Geiste unserer Zeit lebt und mehr als irgendein anderer eine Verachtung für das Denken hat, die charackteristisch für unsere Zeit [...]. *Er höhnt über den sogenannten Kuturprotestantismus* (these italicized words [my own] might reflect Barth's attack upon Harnack in particular)" See also ibid., 416: "Er liebt das Gewaltsame. Darum kann der Zeitgeist Karl Barth und Nietzsche gleichzeitig lieben." Both quotations come from the Hibbert lectures of 1934.

[154] The meeting is described in a letter of Barth to Thurneysen, dated 15th November, 1928. Barth characterizes Schweitzer as a man of the Enlightenment who preaches crude 'works-righteousness.' See Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel, Vol. 2, 1921–1930, ed. by Eduard Thurneysen, Zurich 1974, 628.

[155] See Schweitzer, Mysticism (cf. fn. 105), 7.

[156] See Maurice Goguel, La mystique paulinienne d'après Albert Schweitzer, in: RHPhR 11 (1931), 185–210.

[157] Jaroslav Pelikan in his 'Foreword' to Albert Schweitzer, The Mysticism of Paul the Apostle, Baltimore–London 1998, xiv–xv, highlights the anti-mystical tones of Brunner, but only to indicate that it was an inauspicious time for Schweitzer to write Mystik, not to suggest a concealed attack upon dialectical theology.

[158] See his comments in his Hibbert lectures, where he notes: "Alle Mystik ist Barth und Brunner, den modernen Kirchenvätern, ein Greuel." (Schweitzer, Weltreligionen [cf. fn. 93], 252).

a hint of anti-Barthianism in parts of the book which were probably additions to anything Schweitzer had written before he came to finishing it between 1927 and 1930.[159] For instance, in his preface, Schweitzer writes: "My methods have remained old-fashioned,[160] in that I am setting forth the ideas of Paul in their historically conditioned form. *I believe that the mingling of our ways of regarding religion with those of former historical periods, which is now so much practised, often with dazzling cleverness,* is of no use as an aid to historical comprehension, and of not much use in the end for our religious life" (italics my own),[161] words which seem to have Barth in their sights. One also wonders to what extent Schweitzer's insistence in the last chapter of the book on Paul's identity as a thinker, interacting critically with the Christian tradition, could be similarly construed. What is clear is that, however intentionally anti-Barthian some of the tendencies in *Mystik* were, Harnack would certainly have found the appearance of Schweitzer's book, with its particular emphases, a tonic, and could have seen it as a potential bulwark against Barth's own interpretation of Paul, as found in *Römerbrief*.

VIII. Conclusion

Adolf von Harnack and Albert Schweitzer did not play significant parts in each other's lives. They only met twice, in 1899 and 1929; and their correspondence, though stretching over nearly 20 years, was sporadic. Given this, it is unsurprising that those who have written on either of the two have rarely commented on their relationship.

In many ways they present a study in contrasts. One was a career academic apparently at the centre of German society, the embodiment of German 'Bildungskultur', deaf to aspects of the fin de siècle. The other ill-at-ease with his fellow academics, in some ways an intellectual outsider scornful of prevailing academic methodologies, and sometimes contemptuous of the academy, intrigued by elements of the avant-garde, such as the writings of Friedrich Nietzsche, iconoclastic by temperament, not least of elements of the liberal tradition from which Harnack hailed, and in search of a type of moral adventure which would lead him beyond the realms of an academic career. One a man who identified himself as a theologian,[162] wedded to a form of historicism, and suspicious of speculative thought. The other a man, who eschewed the term theologian, preferring to be thought of as a 'philoso-

[159] This can be asserted because we have a copy of lectures Schweitzer gave, with the title 'Die Mystik des Apostels Paulus', in 1911 (see Schweitzer, Vorlesungen [cf. fn. 15], 543–691).

[160] Note his characterization of Barth's work as 'modern' in n. 153 above.

[161] Schweitzer, Mysticism (cf. fn. 157), ix. These words reflect comments in Harnack, Entstehung, published in 1927: "In einer Zeit, die, von Lebensfragen beherrscht, in Gefahr sieht, die kritische Wahrheitsfrage gering zu schätzen und sich damit von der streng methodischen Arbeit zu dispensieren, ja sie unter dem Titel ‚Historismus' abzulehnen." (Harnack, Entstehung [cf. fn. 92], 1).

[162] See Harnack's letter to Rade, dated 18th September 1929 (Harnack, Briefwechsel [cf. fn. 55], 842): "Für mich selbst bin ich nach wir (sic) vor nur *theologus*, u[nd] meine abgesparten Stunden gehören wie von Jugend auf unserer theol[ogischen] Wissenschaft."

pher', advocating a view which promoted the strong complementarity of philosophy and religion, and consistently emphasized the priority of thought over the limitations, as he saw them, of historicism. One a Balt, born at the eastern limits of German influence, and, though an internationalist, a strong patriot. The other, born at the western limits of the German Empire, who avoided any form of national allegiance, and was hostile to nationalism. Predictably, then, differences, reflective of these contrasts, have been the subject of this essay.

Less predictably, an attempt has been made to highlight the bond between these two individuals, possibly created at the time of their first meeting in 1899, but stretching back substantively to 1913, when Harnack wrote to Schweitzer praising his second edition of *Die Leben-Jesu-Forschung*, and moving forward to Harnack's warm reception of *Mystik* at the end of the 1920s. This can partly be accounted for by reference to Schweitzer's growing reputation as a medical missionary. But that is only a partial explanation. Other factors were significant. Both shared liberal theological presuppositions, if in distinctive and contrasting ways. Though perceiving the significance of history differently, they were clear that it was important; and they were at one, in broad terms, on the overarching significance of ethics in any assessment of the Christian message, and the corresponding secondary role of dogma, which led both of them to be critical of the institutional churches of their time, with both moving towards non-denominational views of Christianity. Both also shared a typically liberal Jesus-piety, again differently expressed. Moreover, though their views of the central concerns of Jesus' ministry were different, Schweitzer, in his hermeneutical reflections on what Jesus might mean for today, came close, especially in later years, to adopting an opinion which reflected aspects of Harnack's nut and husk approach to the subject, a tendency in his work which would become more emphatic as time went on.

After the First World War, a period marked by a growing cultural pessimism and a sometimes savage discontent with the perceived rationalism of the pre-war period, deriving from the Enlightenment, the two probably considered themselves allies, as they saw much of what they believed under sharp attack. The rise of dialectical theology distressed Harnack in particular, who became the bogeyman of the movement. In the face of such cultural shifts, for which he, a theologian of the 19th, not the 20th century, as one sympathetic obituarist described him,[163] Schweitzer must have appeared as an ally and an authoritative bulwark against the trends of the time. Harnack's warm reception of Schweitzer's *Mystik des Apostels Paulus*, with its emphasis on the importance of history, its advocasy of Paul as the first great Christian thinker, and the beginning point of a movement towards a theology, based upon Jesus, but thoroughly ethical, must have seemed melodious, not least in its contrast to Barth's *Römerbrief*. True, much that Schweitzer wrote on Paul was not so distant from Harnack's own opinions on the Apostle, and the latter's warm-hearted endorsement of Schweitzer's book seems, from a technical and scholarly point of view, believable. But in the end the bond between these ostensibly very different figures, both of whom viewed themselves as public intellectuals, resulted from a shared set of

[163] Maurice Goguel, Adolf von Harnack. 7 Mai 1851 – 10 Juin 1930, in: RSR 102 (1930), 123–128.

values, held in sometimes very different ways, but reflecting a 'world of yesterday', which Schweitzer would go on representing well after Harnack had died.

Abstract

Adolf von Harnack und Albert Schweitzer sind sich in ihrem Leben nur zweimal, im Jahre 1899 und 1930, begegnet. Während dieser Zeit, vor allem nach dem ersten Weltkrieg, lässt sich ein lebhafter schriftlicher Austausch nachweisen. Unter Heranziehung erst kürzlich veröffentlichter Briefe und anderer relativ unbekannter Dokumente, einschließlich der Bücher aus Schweitzers Nachlass, lotet der Aufsatz Berührungspunkte und die Beziehung der beiden Wissenschaftler zueinander aus. Trotz ihrer verschiedenen theologischen und philosophischen Meinungen, schätzten sich Schweitzer und Harnack gegenseitig und standen sich intellektuell näher, als die Forschung bis jetzt vermutet hat. Diese Hypothese wird besonders durch Harnacks begeisterte Reaktion anlässlich des Erscheinens von Schweitzers im Jahre 1930 veröffentlichten Buches, "Die Mystik des Apostels Paulus" belegt. In ihr hat Harnack nicht nur seine Ansichten über Paulus reflektiert und überdacht, sie kann darüber hinaus auch als Kritik an der vorherrschenden theologischen Atmosphäre der Zeit verstanden werden, die von Karl Barth und anderen inspiriert war. Harnack und Schweitzer waren freilich liberale Theologen unterschiedlicher Art, dennoch setzten sich beide vehement mit den Annahmen der dialektischen Theologie auseinander und von ihr ab.

KRITISCHE MISZELLE

Frauen und Kinder im Zweiten Weltkrieg. Ein Stück „Kirchengeschichte von unten" im Rückblick

von Margarete Dörr

I.

Wenn man über das Thema „Kirchen und Drittes Reich" spricht oder schreibt, dann geht es dabei vor allem um die Frage der Haltung der Institutionen, um das Ausmaß von Anpassung und Widerstand und um die dahinterstehende Theologie. Es gibt auch eine Reihe von biografischen Zeugnissen, deren Autoren anschaulich davon berichten, was ihre Kirche, ihre Pfarrer oder Priester, ihr Glaube ihnen in dieser Zeit bedeutet haben, wie sie ihnen geholfen, sie getröstet , ihnen Orientierung vermittelt haben, wo sie aber auch enttäuscht und im Stich gelassen wurden. In meinen beiden umfangreichen Dokumentationen über Frauen und Kindererfahrungen im Zweiten Weltkrieg und in der Nachkriegszeit[1] sprechen insgesamt fast 1000 Zeitzeugen von diesen Erfahrungen. Die meisten Deutschen damals waren ja noch christlich/kirchlich gebunden.[2] Nur ein verhältnismäßig kleiner Teil trat aus der Kirche aus und bezeichnete sich als „gottgläubig". Es ließen sich zu den vielfältigen Erfahrungen

---

Margarete Dörr (geb. 1928), Historikerin, ehem. Professorin für Fachdidaktik an der Universität Stuttgart, vom Deutschen Staatsbürgerinnenverband zur „Frau des Jahres 2000" gewählt, hat 1998 und 2007 zwei eindrucksvolle und engagierte Werke (siehe Anm. 1) vorgelegt, die sich mit den Kriegserfahrungen (Lebensgeschichten, Kriegsalltag, dem Verhältnis zum Nationalsozialismus und zum Krieg) von Frauen, aber auch Kindern, d. h. der Nachfolgegeneration, befassen. Sie fußen auf einer Auswertung von Tagebüchern, Briefen und insgesamt über 1000 Oral-History-Interviews, verstehen sich als eine „Geschichte von unten". Die Autorin nimmt in dieser Miszelle die Gelegenheit zu einem Rückblick wahr, in dem sie drei modellhafte Dokumente (Tagebücher zweier Mädchen, Trauerpredigt für Gefallene) präsentiert und mit einem sehr persönlichen Kommentar begleitet. Es geht darin vor allem um heute befremdlich wirkende Verknüpfungen von NS-Ideologie und Christentum.

[1] Margarete Dörr, ‚Wer die Zeit nicht miterlebt hat …' Frauenerfahrungen im Zweiten Weltkrieg und in den Jahren danach, 3 Bde., Frankfurt–New York 1998 (^{2}2008), Bd. 1 mit einem Vorwort von Ute Daniel; dies., ‚Der Krieg hat uns geprägt.' Wie Kinder den Zweiten Weltkrieg erlebten, 2 Bde., Frankfurt–New York 2007. Im Folgenden zitiert als „Frauenerfahrungen" bzw. „Kindererfahrungen".

[2] 1933 gehörten etwa 95% der deutschen Bevölkerung einer der großen christlichen Kirchen an: 41 Millionen der evangelischen und 21 Millionen der katholischen.

zahlreiche Belege zitieren. Man könnte so ein anschauliche Bild davon gewinnen, wie sich Verhältnis und Verhalten der Kirchen zum nationalsozialistischen Regime in den Lebensgeschichten spiegelt, wie es „unten ankam". Eine solche allgemeine „Kirchengeschichte von unten" wäre wünschenswert, würde aber den Rahmen eines Zeitschriftenbeitrags sprengen.

An den Anfang sollen zwei notwendige Vorbemerkungen gestellt werden:

Die erste betrifft die von mir angewendete Methode der Oral History, also der Befragung von Zeitzeugen, die zwar in der Geschichtswissenschaft inzwischen anerkannt ist, aber von vielen immer noch skeptisch beurteilt wird. Kann man denn den Erzählungen – zumal nach so langen Jahren – trauen? Ist nicht jede Lebensgeschichte, die erzählt wird, ein Gedächtnis-Konstrukt und verändert sich mit jedem neuen Bericht und in jeder Lebensphase? Und können denn die Aussagen einer relativ kleinen Gruppe von Menschen irgendwie repräsentativ sein? Zu beiden Fragen und zu Nutzen und Grenzen der Oral History habe ich ausführlich in den Einleitungen zu beiden Werken Stellung genommen.[3] Vor allem aber habe ich die Methode erheblich erweitert, indem ich alle erreichbaren persönlichen Dokumente aus der damaligen Zeit mit herangezogen habe, vor allem Tagebücher, Briefe, Schulhefte, Fotos u. a. Zum zweiten habe ich einen sehr großen Fundus von Material bereitstellen können. Während sich die üblichen Werke zu Oral History mit einem Sample von höchstens 70 bis 80 Interviews zufrieden geben, habe ich im Laufe von 20 Jahren intensiver Recherche mehr als 1000 Zeugnisse sammeln und auswerten können. Schließlich habe ich mich in der Regel nicht mit ein oder zwei „Interviews" begnügt, sondern bin in weiterem mündlichen oder schriftlichen Kontakt mit meinen Gewährsleuten geblieben. Ich kann also zwar keine statistisch harten Ergebnisse vorlegen, wohl aber begrenzt verallgemeinerbare Befunde, die empirisch ziemlich abgesichert sind. Es handelt sich bei den Dokumentationen auch nicht um eine bloße Ansammlung und Aneinanderreihung von Erinnerungen, sondern um sorgfältig ausgewählte, analysierte und kommentierte Aussagen unter Problem- und Fragestellungen.[4]

---

[3] Siehe Dörr, Frauenerfahrungen (wie Anm. 1), Bd. 1, 15–42 und dies., Kindererfahrungen, Bd. 1, 7–25.

[4] „Die Frauenerfahrungen" gliedern sich in drei Bände: Band 1 enthält 10 unkommentierte repräsentative Biographien. In Band 2 und 3 werden die einschlägigen Aspekte des Kriegsalltags, der Nachkriegsjahre und des Verhältnisses zum Nationalsozialismus und zum Krieg in 21 Kapiteln entfaltet. Die zwei Bände der „Kindererfahrungen" enthalten 22 Kapitel. So ergibt sich ein Gesamtumfang von 2650 Seiten. Beide Werke fanden ein breites und positives Echo bei Wissenschaftlern und Laien. Dazu nur zwei professionelle Stimmen: zu den „Frauenerfahrungen" Christel Köhle-Hezinger in Staatsanzeiger Baden-Württemberg vom 23.10.2000: „Ein Werk, das seinesgleichen sucht. In einem Umfang und in einer Gründlichkeit, wie sie bis dahin nur von groß angelegten Projekten – etwa bei Lutz Niethammer – praktiziert wurden." Hans-Joachim Schröder, in: BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen 20 (2007), 316-320: „Dörr ist sich bewusst, dass es eine umfassende Beschreibung im Sinn von Vollständigkeit' nicht gibt. Das Quellenmaterial, auf das sie zurückgreifen kann, ist aber so umfangreich und so ergiebig, dass die stets prekäre Differenz zwischen dam Besonderen (Individuellen) und Allgemeinen (Gesellschaftlichen) oftmals im Sinne eines vorsichtigen, abwägenden Verallgemeinerns ausgeglichen werden kann. Sie will nicht das Stimmengewirr, das Sammelsurium der Einzelstimmen, wie beispielsweise Walter Kempowski es in dem literarisch kommentierenden Werk ‚Das Echolot' präsentiert. Sie lässt

Die zweite Vorbemerkung: Es gibt inzwischen eine fast unermessliche Fülle von Autobiographien und Sammlungen autobiographischer Zeugnisse, aber keine auch nur annähernd vergleichbare Publikation zu den Erfahrungen von Frauen und Kindern im und kurz nach dem Zweiten Weltkrieg. Deshalb wäre es müßig, hier auch nur den Versuch einer Literaturübersicht zu geben. An Problemfeldern wurden seither vor allem Bombenkrieg, Flucht und Vertreibung, Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, Kriegstraumatisierungen und Nachwirkungen bis in die dritte und vierte Generation bearbeitet, z. T. auch interdisziplinär und in breit angelegten Forschungsvorhaben. Die erwachsenen Frauen der Erlebnisgeneration sind zum größten Teil nicht mehr am Leben. Sie können also nicht mehr authentisch Zeugnis ablegen, sondern nur noch mit den Augen ihrer Töchter und Enkel gesehen werden.[5] Die Kinder und die Nachwachsenden stehen deshalb jetzt im Fokus des Interesses. Besonders hervorzuheben ist dabei das Projekt der Studiengruppe „Kinder des Weltkrieges" am Kulturwissenschaftlichen Institut des Wissenschaftszentrums Nordrhein-Westfalen.[6]

II.

In den folgenden Ausführungen werden aus der Thematik – „Wie erlebten Frauen ihre Kirchen im Zweiten Weltkrieg? Was haben sie ihnen persönlich bedeutet und gegeben oder auch vorenthalten?" – nur zwei Schwerpunkte herausgegriffen, die besonders gut belegt werden können, in denen aber auch typische Ambivalenzen sichtbar werden. Beide Beispiele betreffen die evangelische Kirche.[7] Erstens: Wie erlebte und lebte eine junge Pfarrerstochter ihre Zugehörigkeit zur evangelischen Gemeinde und zur Hitlerjugend? Zweitens: Wie erlebten die Frau und die Kinder eines Gefallenen einen Trauergottesdienst? Die Beispiele können als repräsentativ gelten, weil sie für viele stehen, die gleichzeitig Jung- oder BdM-Mädel und Mitglieder in einem kirchlichen Jugendkreis waren, denn seit 1936 war die Hitlerjugend Staatsjugend und seit spätestens 1939 war die Mitgliedschaft für alle Zehn- bis Achtzehnjährigen absolute Pflicht. Dass es einigen gelang, sich durch alle möglichen Tricks zu drücken, fällt dagegen nicht ins Gewicht. Ebenso üblich waren die Trauerfeiern für Gefallene. In diesen beiden Fällen sind auch die Quellen ganz unverdächtig

---

den Einzelstimmen ihr volles Recht, stellt sie aber stets neben vergleichbare Stimmen, bündelt Ähnliches, so dass kollektive Erinnerungsmuster sichtbar werden [...]." Weitere Rezensionen von Ludger Tewes, in: Das historisch-politische Buch 48 (2000), 376f.; Kim M. Carpenter, in: Journal of Social History 34 (2003), 721ff.; Lu Seegers: Rezension zu: *Dörr, Margarete: „Der Krieg hat uns geprägt". Wie Kinder den Zweiten Weltkrieg erlebten. Frankfurt am Main 2007*, in: H-Soz-u-Kult, 31.07.2008, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2008-3-070>.

[5] Z. B. Marlene Zinken (Hg.), Der unverstellte Blick. Unsere Mütter (aus)gezeichnet durch die Zeit 1939 bis 1958. Töchter erinnern sich, Leverkusen–Opladen 2007.

[6] Kwi-nrw. Als Mitglieder und Herausgeber einer Reihe von einschlägigen Veröffentlichungen sind zu nennen: Hans-Heino Ewers (Frankfurt), Insa Fooken (Siegen), Gereon Heuft (Münster), Jana Mikota (Essen), Harmut Radebold (Kassel), Jürgen Reulecke (Gießen) und Jürgen Zinnecker (Essen/Siegen).

[7] Ähnlich auch in der katholischen Kirche. Dafür ist beispielhaft und aussagekräftig. Christel Beilmann: „Eine katholische Jugend in Gottes und im Dritten Reich. Briefe, Berichte, Gedrucktes 1930–45, Kommentare 1988/89", Wuppertal 1989.

und nicht durch spätere Erinnerungen überformt und möglicherweise retuschiert. Das Mädchen Gertraud L., Jahrgang 1928, hat seit Kriegsbeginn regelmäßig Tagebuch geführt, auch ihre Schulhefte mit den Deutsch-Aufsätzen aufbewahrt und ihre Vorbereitungen für den Jungmädeldienst (sie war Führerin) sorgfältig protokolliert. Die Kriegerwitwe Gertrud L. (*1910) hat einen ausführlichen Bericht über den Trauergottesdienst ihres gefallenen Mannes bald nach dieser Feier verfasst und ihn mir zur Verfügung gestellt. Ich habe überdies zahlreiche ähnliche Berichte und Tagebücher junger Mädchen gelesen[8] und auch in den vielen Gesprächen nachgefragt. Es handelt sich nicht um Zeugnisse von Außenseiterinnen.

1. Gertraud L. (1928)*[9]

„Das Mädchen, das mir da aus diesem Tagebuch entgegenkommt, mag ich nicht," – das sagt die inzwischen 82 Jahre alt gewordene Gertraud L. Wir werden sehen, warum. Sie hat von Januar 1940 an über die ganze Kriegs- und Nachkriegszeit Tagebuch geführt. Damals lebte sie in Ludwigsburg/Württ. Ihr Vater war Pfarrer im Reisedienst der evangelischen Landeskirche.

Zwischen Februar 1940 und April 1943 ist das Tagebuch ausgefüllt mit Eintragungen über Schule, Lehrer, Ferienerlebnisse, über *„Rein bleiben und reif werden"* (dieses Walter-Flex-Zitat wird in Großbuchstaben hervorgehoben). Von Politik und Krieg ist kaum die Rede. Sie mussten zwar ab und zu in den Luftschutzkeller, aber Bomben fielen zunächst nicht. Zweimal werden Kohlenferien erwähnt, auch dass der Bruder Soldat wurde (1942) notiert sie ohne weitere Besorgnis. Nur der Geschichtsunterricht, für den sich Gertraud von Anfang an begeisterte, findet seinen Niederschlag im Tagebuch mit eigenen Gedichten über die Germanen und vor allem über Friedrich den Großen. Vom Jungmädeldienst schreibt sie nichts, nur von einem Bannsportfest, bei dem sie erfolgreich mitwirkte, und dass sie kurz vor Schuljahrsende im Sommer 1942 in die FA Schar (Führerinnen-Anwärterinnen-Schar) aufgenommen wurde. Sie betrachtet das als Auszeichnung. Es geht weiter mit guten Vorsätzen für das nächste Schuljahr, mit Gedichten, Stimmungsbildern, Schwärmereien für Friedrich den Großen, aber auch Berichten von Todesangst im Luftschutzkeller, von ihren (sehr guten) Schulzeugnissen, mädchenhaften „Verliebtheiten", Lektüreeindrücken. Dazwischen der traurige Bericht über den Tod des Vaters, der bei einem Bombenangriff auf der Dienstreise ums Leben kam. Das Tagbuch ist voll von selbstkritischen und selbstquälerischen Gedanken, pubertären Ausbrüchen. Gertraud wurde dann vom 6. Juli 1944 bis zum 20. März 1945 Führerin der Jungmädelspielschar in Ludwigsburg. Sie hatte ursprünglich nur eine Schaft (etwa 15 Mädchen) geleitet, die aber nie zu eigenen Veranstaltungen zusammenkam; die

[8] Tagebuchschreiben war unter Mädchen der bürgerlichen Schicht damals verbreitet. Erstaunlich ist die Sprachbeherrschung der damals eher noch kindlichen Schreiberinnen. An den Eintragungen wurde nichts verbessert.

[9] Es können hier nur einige wenige Auszüge präsentiert werden. Ausführlicher, auch über die Deutsch-Aufsätze und die Dienstvorbereitungen vgl. Dörr, Frauenerfahrungen (wie Anm. 1), Bd. 2, 270–296.

Spielschar hatte immer gemeinsam Dienst. Die bis dahin amtierende Spielscharführerin musste aus privaten Gründen ausscheiden und bat sie freundschaftlich, ihre Nachfolge zu übernehmen. Eine offizielle Ernennung zur Scharführerin fand nie statt. Sie bekam nicht einmal eine grüne Schnur, wie sie Scharführerinnen am Halsknoten trugen, geschweige denn die grün-weiße einer Gruppenführerin, obwohl die Spielschar mit mehr als 60 Mädchen sich fast der Größe einer Gruppe annäherte. Es blieb zu ihrem Kummer bei der rot-weißen der Schaftführerin. Vor dem wöchentlichen Dienst hatte sie Angst, sie fühlte sich immer nicht „pfundig" genug. Die Bombenbedrohung nahm zu. Hier die drei letzten Eintragungen:

„Dienstag, den 26. Februar 1945, Ludwigsburg, Nr. 24: Meine Handschrift hat sich seit dem letzten Mal wieder ziemlich verändert. Ich habe heute meine Bibellese nicht gelesen. Ich bin heute etwas weiter von Christus und brauche Ihn doch nötiger als je. In Ludwigsburg wird die freiwillige Evakuierung vorbereitet. Das erste Stichwort ist somit heraus. Beim zweiten (nächsten) sollen Frauen und Kinder aus der Stadt heraus. Stuttgart ist als Festung erklärt worden. Wir haben heute von ½ 12 bis ½ 6 gepackt, aber nicht zum Fortgehen. Wo sollen wir hin? Es ist alles so unwahrscheinlich, wir bekommen die Wahrheit nicht gesagt. Das kann und wird nicht das Ende von Deutschland sein:
‚Eh der Fremde dir/ Deine Krone raubt,/ Deutschland, fallen wir/ Haupt bei Haupt'."[10]

„Montag, den 9. März 1945, Ludwigsburg, Nr. 25: Ich schrieb hier hinein: Deutschland stirbt nicht! – Aber es stirbt doch – es hat ja so viele Totengräber. Die Feinde sind nahe unserer Stadt. Und unser Leben wird doch nicht romanhaft, es bleibt alltäglich, nur schwerer. Wir konnten bis zuletzt Gottes Wort hören; als wir neulich in der Kirche waren, fielen Bomben. Ich schreibe abgerissen. Unsere Zeit ist zerrissen. Man kann nicht den rechten Ausdruck dafür finden, wie sie ist. Die meisten Worte sind so abgegriffen. Aber sie will einem Frieden und Besinnung rauben. Der Mensch ist eine Kreatur geworden, die am Wahnsinn nahe das Leben halten will, und lebt doch nicht mehr richtig. Während ich diese wenigen Reihen schrieb, donnerte dreimal Artillerie und Flak so stark, dass um ein kleines die Fensterscheiben geborsten wären. Eben sogar das vierte Mal. Es kostet einen viel Nervenkraft, aber auch viel Glaubenskraft. Ich merke, wie bei mir die Furcht vor dem Tode in dem Maße abnimmt, in dem Christus in meinem Leben zunimmt. Aber ich kann es nicht fassen, dass Deutschland sterben soll. Das Deutschland, wo Luther lebte und wirkte, das Deutschland Friedrichs des Großen, das Deutschland Bismarcks, das Deutschland Adolf Hitlers. Jawohl, trotz des tausendfachen Nein, das Deutschland Adolf Hitlers. Man, vielmehr ich, kann das Sterben in seiner ganzen Tragweite für unsere Generation und für mein Leben noch nicht ermessen. Es ist zu erschütternd, um es verstehen zu können. Wer soll denn die Kultur der Welt tragen [...]. Noch sitze ich frei an eigenem Tische auf freiem Boden. Morgen schon vielleicht sind wir Knechte, Sklaven vielleicht von Schwarzen. Und nie mehr werden wir singen dürfen: ‚Deutschland, Deutschland, über alles, aber alles in der Welt.' Aber sie sollen uns nicht unterkriegen. Sie können uns besiegen, aber niemals überwinden, sie können uns Gewalt antun, aber niemals Geisteszwang. Wir bleiben frei. Innerlich wollen wir ihnen überlegen sein – himmelhoch! Im Können und im Charakter, dann wird Deutschland niemals sterben! Ich bitte Gott aus tiefstem Herzen: Mache mich zu einem innerlich freien, klaren Menschen. Was ich äußerlich bin, ist egal. Ich werde lernen in nächster Zeit, soviel ich kann. Viel können und viel sein, das ist jetzt der wichtigste Dienst, den wir unserem Volk erweisen können. Aber wir können es nicht aus eigener Kraft, immer und überall brauchen wir Christus. Darum bete ich: Herr, bleibe bei uns, denn es will Abend werden, und der Tag hat sich geneigt."[11]

In ihrem letzten Eintrag vor der Kapitulation fasst Gertraud L. den Inhalt einer Bibelstunde zusammen. Ein junger Pfarrer, der in Ludwigsburg im Lazarett war (er

[10] Vgl. Dörr, Frauenerfahrungen (wie Anm. 1), Bd. 1, 283f.
[11] Vgl. Dörr, Frauenerfahrungen (wie Anm. 1), 284f.

hatte aber schon Ausgang), hielt regelmäßig einen Mädchenbibelkreis ab, an dem fast die ganze Klasse von Gertraud L. freiwillig teilnahm. gleichzeitig besuchte sie auch den wöchentlichen kirchlichen Mädchenbibelkreis. Zusätzlich war sie Kindergottesdiensthelferin und sang im Kirchenchor.

Die ersten Eintragungen nach Kriegsende beziehen sich nicht auf den Zusammenbruch, sondern enthalten wieder nur ganz private Erlebnisse und Stimmungen. Nur ein Eintrag blickt zurück:

„Mittwoch, den 25. Juli 1945: (...) So ist es, ganz anders, als ich mir das Leben nach dem Zusammenbruch vorgestellt habe. Ich lerne, spiele Orgel, arbeite zu Hause. so vergeht ein Tag nach dem anderen. Mir kommt der Liedervers in den Sinn: ‚Ein Tag, der sagt's dem andern, mein Leben sei ein Wandern zur großen Ewigkeit. O Ewigkeit, du schöne, mein Herz an dich gewöhne,. Mein Heim ist nicht von dieser Zeit.“[12]

Eine Auseinandersetzung mit der NS-Geschichte und mit ihrer eigenen Geschichte findet in den Tagebüchern nicht statt. Ein „innerlich klarer, freier Mensch“, wie sie es sich wünschte? Sie ist offenbar das Gegenteil davon gewesen. Beseelt von dem tiefen und ehrlichen Wunsch, ein gläubiges Leben zu führen, dabei, hitlergläubig „bis zum Tod“ und über den Tod hinaus. Es stellt sich die Frage: Wo blieb die klare Orientierung? Bekam sie denn gar keine Signale vom Elternhaus, in ihren Bibelkreisen, von ihren Pfarrern?

Eigentlich hätte sie wissen müssen, wie ihre Eltern standen. In ihrem ersten Tagebucheintrag. knapp zwölfjährig, schreibt sie:[13]

„Obersitz, den 12. Februar 1940: Ich möchte heute etwas hier hereinschreiben, worüber ich mich mit keinem Menschen aussprechen kann, weil ich nur ein Kind bin. Bei Erwachsenen haben ja Kinder überhaupt nichts mitzureden. Gestern war nämlich Herr Brandt *(ein junger Prediger, sozusagen „Ziehsohn“ ihres Vaters)* bei uns, und sie besprachen zusammen, ob Herr Brandt in die Partei eintreten soll oder nicht. Herr Brandt und Papi haben sich entschlossen, dass man freiwillig nicht in die Partei eintreten soll, weil, wie sie meinten, die Partei gegen das Christentum arbeitet. Herr Brandt meint, dass er als entschiedener Christ nicht in eine Organisation eintreten könne, die gegen das Christentum ist. Und aus Nützlichkeitsgründen, weil ein SA- und SS-Mann bessere Stellen und überhaupt alles besser hat als ein anderer, möchte Herr Brandt auf keinen Fall eintreten. Aber dann möchte ich noch fragen: Warum ist er dann überhaupt nach Deutschland gekommen? Wenn er nicht in die Partei eintritt, dann sagt er sich vom deutschen Staat und damit vom deutschen Volke los. Und warum ist er nach Deutschland gekommen, wenn er kein Deutscher ist? Warum? Aus Nützlichkeitsgründen. Weil er hofft, dass er hier eine Zukunft hat. Und da in Lettland hat ein Deutscher ja gar keine Zukunft. Herr Brandt meint, ins Militär würde er gleich gehen, weil es Pflicht ist. Ja. Ins Militär müssen auch schließlich solche, die keine Deutschen sind, hinein. Aber in der Partei beweist es sich gerade, ob man ein guter Deutscher ist. Und wer ein guter Deutscher ist, der braucht kein Christusgegner zu sein, ein guter Deutscher kann auch ein guter Christ sein. Z. B. Hindenburg war auch mit Herz und Hand ein Deutscher und auch ein wahrer Christ. Und außerdem kann Herr Brandt ja auch in der Partei bleiben, wer er ist. Das kann ihm keiner verbieten.“[14]

---

[12] Vgl. Dörr, Frauenerfahrungen (wie Anm. 1), 286,

[13] Die Familie war nach ihrer Umsiedlung aus dem Baltikum im Herbst 1939 in den sogenannten Warthegau gekommen, in die eben von den Deutschen besetzte ehemalige Provinz Posen. Dort bekamen sie in einem Pfarrhaus ein einziges Zimmer zugewiesen, in dem sich das ganze Familienleben abspielte, auch Besuche empfangen wurden und die Kinder die Gespräche der Erwachsenen mithörten.

[14] Tagebuch in Privatbesitz.

Gertraud lässt sich von ihrem Vater nicht beeindrucken. Er hat auch später nichts gegen ihre Führerinnentätigkeit gesagt. Erst in der Rückschau ist ihr und ihrer Schwester klar geworden, wie sehr er das Ende des Krieges herbeisehnte, wie todtraurig er war, als das Attentat am 20. Juli 1944 fehlschlug, ohne dass er darüber sprach. Und die Mutter? Hier erinnern sich beide Schwestern, dass sie im Wohnzimmer saß und „Mein Kampf las" und dass sie sagte: „Was Hitler hier mit den Juden vorhat, das ist Sünde!" Sie sagte, „vorhat", sie wusste wohl nicht, dass er das tatsächlich ausführte. Die Schwestern erinnern sich auch, dass sie ihre Mutter warnten, sie solle das nicht in der Öffentlichkeit äußern. Also sie wussten schon, dass man das nicht sagen durfte, aber sie stießen sich nicht sehr daran. Auch das Schicksal der Juden bekümmerte sie nicht, zumal sie keine Juden kannten und auch niemand mit dem gelben Stern zu Gesicht bekamen. Einmal hatte Gertraud ein Schlüsselerlebnis. Als Führerin musste sie zu einer NS-Schulung. Und sie erinnert sich, wie ein Parteiredner zwei Bücher in der Hand hochhielt und sagte; „Dieses Judenbuch *(er hatte die Bibel in der linken Hand)* wird untergehen, und dieses Buch *(er hielt „Mein Kampf" in der rechten Hand hoch)* wird ewig bleiben." „Da sagte es in mir Nein!" erinnert sie sich, „Aber ich sagte dieses Nein nicht laut."

Sie musste die nach dem Endsieg geplante Christenverfolgung nicht am eigenen Leibe miterleben. Im Gegenteil: Ihr Frommsein und ihre Begeisterung für Hitler vertrugen sich ganz gut. Es ging offenbar alles zusammen: Gottesdienst, Bibelkreis, Kirchenchor und Spielschardienst. So war jeder Abend und waren viele Nachmittage belegt, entweder von der Kirche oder der Hitlerjugend, und überall war sie mit Eifer dabei. Nirgends erhielt sie eine klare Weisung: Du kannst nicht beides sein, Führerin von Jungmädeln und Kindergottesdiensthelferin bei Kindern in der Kirche. Nirgends in all diesen Kreisen, so weit ich sehe, war diese Unvereinbarkeit ein Thema, wurde überhaupt über „Politik" gesprochen, wurde am Sinn des Krieges gezweifelt. Immer wurde für „Führer, Volk und Vaterland" gebetet. Heute sagt die Autorin: „Ich habe in einer verlogenen, phrasenhaften, schizophrenen Welt gelebt, deshalb kann ich das Mädchen, das aus den Tagebüchern spricht, nicht leiden." Aber war sie ganz alleine daran schuld?

Es gibt zahlreiche ganz ähnliche Tagebücher, auch wenn sie nicht so überspannt sein mögen wie das von Gertraud L. Eher nüchtern, aber auch ganz bezeichnend für den aufgezeigten Widerspruch, sei aus dem Tagebuch der um zwei Jahre jüngeren Ilse J. zitiert. Im Abstand von nur einer Woche kurz vor Kriegsende fand ihre Konfirmation und ihre Verpflichtung statt, d. h. sie wurde feierlich als Jungmädel in die Hitlerjugend aufgenommen.[15]

> „30. März 1945: Endlich war der 18. März 1945, und damit der Tag meiner Konfirmation herbeigekommen. Es war ein strahlender Sonntagmorgen, aber das war ein wenig gefährlich wegen den Fliegern. Um ¾ 8 Uhr sollten wir bei Gärtner B., der gegenüber der Auferstehungskirche wohnt, sein, denn dort wurde[n] uns die Sträußchen angesteckt. Wir waren 11 Jungen und 10 Mädchen...Kaum waren alle versammelt, kam auch schon öffentliche Luftwarnung. Aber das kümmerte uns nicht weiter. Frau Stadtpfarrer F. kam nun auch und brachte die Sträußchen mit: Maiglöckchen für die Mädchen und Schneeglöckchen für die Jungen. Als dann

[15] Abgedruckt in Dörr, ‚Der Krieg hat uns geprägt.' (wie Anm. 1), 26ff., hier: gekürzt und leicht umgestellt.

die Glocke läutete, setzte sich der ganze Zug in Bewegung zur Kirche. Es sah sehr feierlich aus, wir Mädel alle in schwarzen Kleidern, trotz des Krieges, und die meisten Jungen in dunklen Anzügen. Ich hatte ein schwarzes Taftkleid an mit kleinen weißen Ecken als Krägelchen [...]. Dann saßen wir bald alle auf unseren Plätzen: Die Jungen auf der rechten Seite bei der Orgel, wir waren auf der linken Seite. Und nun begann die Feier. Zuerst sangen Gemeinde und Konfirmanden ein Lied, dann der Kirchenchor. Nach dem kamen sogleich unsere Fragen, denn drei musste jedes hersagen. Zum Glück blieb keines stecken. Nun sang wieder der Chor, und dann kam das Schönste und Feierlichste, die Einsegnung. Immer zwei und zwei gingen wir zum Altar hinaus, zuerst die Jungen dann wir...Wie klopfte mir das Herz, als ich die Stufen zum Altar hinaufschritt. Der Pfarrer verlas die Namen. Jedes gab ihm die Hand, dann knieten wir nieder, und er legte uns die Hand auf den Kopf und segnete uns. Nachdem wir aufgestanden waren, las er meinen Denkspruch. Er heißt: ‚Gott der Herr ist Sonne und Schild; der Herr gibt Gnade und Ehre. Er wird kein Gutes mangeln lassen den Frommen (Psalm 84, Vers 12). Er ist dein Schatz, dein Erb und Teil, dein Glanz und Freudenlicht, dein Schirm und Schild, dein Hilf und Heil, schafft Rat und lässt dich nicht.' Das gefällt mir sehr gut, und der Spruch passt für mich. Denn so denke ich mir Gott, wie es in dem Liedervers heißt [...]."

Die Verpflichtung (*Eintrag unter Datum wie oben)* am Sonntag, den 25. März:

„Am Sonntagmorgen waren alle pünktlich da, natürlich in Uniform. Es war auch schon Voralarm gekommen, doch trotzdem war der Saal ganz mit Menschen gefüllt. Die Feier verlief planmäßig, doch wurden wir einige Male durch Tiefflieger, die auch Bomben warfen, gestört [...]. Die BDM- und HJ-Spielschar sang das Lied: ‚Nichts kann uns rauben [...].'[16] Zwischendurch lasen einige Mädel und Jungen Aussprüche des Führers usw. vor. Danach kam die Ansprache des Ortsgruppenleiters[...]. Zur Verpflichtung musste jedes einzeln vor den Ortsgruppenleiter treten, ihm die rechte Hand reichen und mit der linken die Fahne berühren. Danach bekamen wir die Gedenkblätter. Zum Schluss wurde ‚Deutschland, Deutschland, über alles' und ‚Die Fahne hoch' gesungen. Dann strömte alles nach Hause, denn die Flieger warfen von neuem Bomben. Von nun an gehöre ich also zum BDM. Dienst hatten wir noch keinen, auch die Schule ist geschlossen, denn die Amerikaner können ja jeden Tag zu uns kommen."

Kaum einen Monat später rückten die Franzosen in die Stadt ein. – Bis zum Ende lebten die Kinder und Heranwachsenden und viele Erwachsene in diesem Widerspruch: Sie lebten in der Kirche die Frömmigkeit und hielten gleichzeitig an Hitler und dem Regime fest.[17]

*2. Wie tröstete die Kirche die Angehörigen von Gefallenen? Gertrud L. (*1910) schildert einen Trauergottesdienst:*[18]

„Die Nachricht vom Tode meines Mannes kam am 25.4.1944. Am 3.5. 1944 haben wir die Trauerfeier in der Kirche in Tiegenhof gehabt. Bis auf den letzten Platz war die Kirche gefüllt mit Trauergästen, denn mein lieber Mann war sehr beliebt bei allen, und wir hatten viel Kundschaft. Auch zu weniger Reichen und zu den Armen, zu allen hatten wir ein gutes Verhältnis. Pfarrer Kurowski, der uns vor acht Jahren getraut hatte, hielt die Predigt, wohl eine sehr gute, denn alles schluchzte und weinte, aber ich war starr und konnte nicht mehr weinen.

---

[16] Gertraud L. leitete den Chor. Der Text des Liedes lautet: „Nichts kann uns rauben/ Liebe und Glauben/ Zu unserm Land./ Es zu erhalten/ Und zu gestalten,/sind wir gesandt.// Mögen wir sterben,/ unseren Erben bleibt dann die Pflicht,/ es zu erhalten/ und zu gestalten./ Deutschland stirbt nicht."

[17] Bis zu welchem Grade die einzelnen, besonders die schon Größeren und vor allem die Erwachsenen, in und mit diesem Widerspruch lebten und zurechtkamen, geht über diesen Beitrag hinaus, wird aber in den Büchern immer wieder aufgegriffen.

[18] Zitiert nach Dörr, ‚Wer die Zeit nicht miterlebt hat ...' (wie Anm. 1), Bd. 2, 219ff.

> Der Pfarrer brachte die Worte: ‚Man muss sich fragen, gibt es einen Herrgott, der es zulässt, dass einer so jungen Frau der liebende Mann genommen wird und vier Kinder den Vater verlieren?' Aber dann kamen die tröstenden Worte: ‚Gott legt uns nicht mehr auf, als wir tragen können.' Der Kirchendiener hatte die Kirche schön geschmückt mit Lorbeerbäumen, davor eine Gewehrpyramide mit Stahlhelm. Meine Verwandten, Pachen, die Schwiegermutter, die Geschwister, die Schwägerin Selma, alle kamen noch zu mir in die Wohnung. Aber alle waren wir traurig. Meine Jungen, Erika war schon im Bettchen, waren auch an der Kaffeetafel. Mein kleiner Manfred war immer sehr fröhlich und ein Schelm. Ihm gefiel diese traurige Gesellschaft nicht, er sagte dann, und dabei fasste er Tante Selma am Arm: ‚Wir wollen doch mal schunkeln oder Alle meine Entchen singen!' Er wollte uns etwas erheitern, und trotz aller Traurigkeit kam ein müdes Lächeln auf. Manni hat dann so lustig sein Entenliedchen mit sehr viel Mimik vorgebracht. Ja, meine lieben Kinder haben ihren Vater nur kurze Zeit haben dürfen. Und mein Leben musste ich nun auch anders gestalten. Ich musste meinen Kindern Mutter und Vater sein."

Aufschlussreich ist, woran die Autorin sich vor allem erinnert, was ihre damalige seelische Erstarrung tröstlich durchdrang. Die Anteilnahme des ‚gesamten Ortes', ein Beweis für das Ansehen der Familie und die Beliebtheit des Mannes. In der bis auf den letzten Platz gefüllten Kirche konnte sie dies so konzentriert erfahren wie sonst nirgends. Derselbe Pfarrer, der sie getraut und wohl auch ihre Kinder getauft hatte und so nicht nur eine respektierte geistliche Autorität, sondern ein Vertrauter der Familie war, hielt die Predigt. Sie unterstellt, dass er sehr gut predigte; seine Worte hatten wohl schon immer großes Gewicht für sie. Aber von der ganzen Predigt fielen nur zwei Kernsätze in ihr Herz: Die Frage nach dem Gott, der so etwas zulassen konnte, die wohl ihre eigene verzweifelte Frage war, aber dann auch die Antwort, die ein direktes Eingehen auf die Rätselfrage der Theodizee umgeht, statt dessen eine praktische Handlungsanleitung gibt: „Gott legt uns nicht mehr auf, als wir tragen können." Im Ertragen des undurchdringlichen Ratschlusses Gottes und im Vertrauen, dass gerade diese Last einem von Gott persönlich zugemessen ist, liegt die Bewährung für den Christen. Die Trauern wird gleichsam gezähmt, indem ihr ein zwar unbegreiflicher, aber göttlicher Sinn unterlegt wird.

Gertrud L. erinnert sich auch an die geschmückte Kirche ziemlich genau: Lorbeerbäume, wie sie zu ganz besonders feierlichen Anlässen, freudigen und traurigen, aufgestellt werden, als Zeichen der Ehrung. Sie bilden die Kulisse für die Gewehrpyramide mit Stahlhelm. Nicht der Mensch wird geehrt, sondern der Soldat, der Held. Sein Sterben auf dem Schlachtfeld wird von der Kirche sanktioniert, kann also nicht ganz sinnlos gewesen sein.

Gertrud L. hat die Trauerpredigt nicht in ihrem vollen Inhalt behalten. Deshalb sei eine typische Predigt im Wortlaut wiedergegeben. Sie galt dem Bruder von Berte B., die später auch noch ihren Mann verlieren sollte. Es war eine nicht unübliche, freundliche Geste, eine Abschrift der Predigt den Angehörigen zu überreichen.

*3. Aus dem Tagebuch von Berte B. (*1917): Gedächtnisgottesdienst von Karl K. (ohne Datum)*[19]

Text: Matth. 5, Vers 4: ‚Selig sind, die da Leid tragen; denn sie sollen getröstet werden.'

Liebe Leidtragende! Unser Volk steht in einem Krieg von unvorstellbaren Ausmaßen und unvorstellbaren Folgen. Es ist in der Tat ein Krieg auf Leben und Tod. Große Anforderungen stellt er an unser Volk. Das Schwerste, das er fordert, das ist das Opfer des Lebens. Die Opfer, die gebracht werden, erfordern Leid, namenloses Leid von denen, die davon betroffen werden. Diesem Leid kann sich niemand entziehen. Schicksalhaft bricht es über uns herein. Wer persönlich noch nicht davon getroffen ist, trägt am Leid der andere mit. Wahre Volksgemeinschaft zeigt sich auch darin, dass alle anderen Glieder mitleiden, wenn ein Glied leidet. Gern möchte man jedem die Hand reichen, um sein tiefempfundenes Beileid zum Ausdruck zu bringen. Letzten Endes muss aber jeder sein Leid selbst tragen. Dieses Tragen kann sehr schwer werden. Deshalb stellen wir uns unter das Heilandswort: ‚Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden.' Ich glaube, dass es ganz im Sinne Jesu ist, wenn wir dabei den Nachdruck auf das Wort „tragen" legen. Damit ist uns gesagt, dass das Leid eine Last ist, die getragen werden muss. Entziehen können wir uns ihr nicht. Es kommt nur darauf an, wie wir sie tragen.

Wenn uns plötzlich ein lieber Sohn oder Bruder mitten aus der Blüte seines Lebens gerissen wird, dann werden wir leicht zum Widerspruch gereizt. Wir können Gott nicht mehr verstehen. Oder wir zwingen uns zur Ruhe. Wir versuchen, ruhig und gelassen uns in das Unabänderliche zu schicken. Doch wie wir es auch unternehmen mögen, damit fertigzuwerden, so empfinden wir dabei nur das Bittere und stehen in Gefahr, verbittert zu werden.

Im Sinne Jesu das Leid tragen heißt: Über sein Leid nicht hadern, sonder es mit Gott tragen. Darin liegt unser Trost; denn über die, die ihr Leid tragen, spricht Jesus, sie sollen getröstet werden. Worin dieser Trost für den Einzelnen besteht, können wir nicht sagen. Gott weiß jeden Menschen auf seine Weise zu trösten. So gibt es mancherlei Trostmittel. Er schenkt uns Kraft zur Arbeit und schenkt uns Lust und Liebe zur Arbeit. Das hilft uns über vieles hinweg. Damit verlieren wir uns nicht in unfruchtbarem Schmerz. Ein Trost ist es auch, auf das Leid anderer zu sehen. Dabei brauchen wir heute nicht weit zu gehen oder lange zu suchen. Es sind ja nicht mehr nur Vereinzelte, deren Blut geflossen ist. Es ist bereits ein großer Strom, in den das Blut des einzelnen eingemündet ist. Viele tragen ihr Kreuz dahin.

Wenn wir auch zu diesem und anderem Trost greifen dürfen, so ist dies noch nicht das Letzte und Beste. Im Sinne Jesu Leid tragen, heißt seinen Kummer in Gebete wandeln. Das Leid, das wir als Gebet zu Gott schicken, fällt irgendwie als Segen in unser Leben zurück. Es gibt stille und einsame Stunden, die uns schwer werden. Wir können müde sein von des Tages Last und Hitze, aber im Innersten fehlt uns die Ruhe. Wir spüren das, was der Psalm in dem Wort zum Ausdruck bringt: ‚Was betrübst du dich, meine Seele, und bist so unruhig in mir?' Da ist der Herr für uns wegweisend, der spricht: ‚Schließ die Tür hinter dir zu und bete zu deinem Vater im verborgenen!' Man könnte ein Heer von Zeugen aufrufen, die schon Leid zu tragen hatten und die darin ihren Trost und Frieden fanden.

Wenn Gott tröstet, dann stillt er den Sturm nicht gleich, sondern dann erhält er uns im Sturm. Er führt uns mit seinem Trösten nicht aus dem Leid zur Leidlosigkeit, sondern gibt Kraft zum Tragen. Diese Kraft ist dort am stärksten, wo die Gewissheit ist, die, die uns genommen sind, sind nicht vergangen und verloren, sie ruhen in Gott. Ganz richtig wurde einmal gesagt: Der Tod hat keine Hände, d. h. der Tod kann niemand für sich behalten. Er muss seine Beute dem geben, der die Auferstehung und das Leben ist.

Nun verstehen wir vielleicht etwas davon, was Jesus sagt: ‚Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden.' Es ist nicht gleichgültig, ob wir im Leiden getröstet werden oder

[19] Zitiert in Dörr, Frauenerfahrungen (wie Anm. 1), Bd. 2, 221f.

ohne Trost dastehen. Den Christentrost hat ein Soldat nach schwerer Schlacht in diesem Krieg zusammengefasst, mit dem wir schließen wollen:

Alle, die gefallen in Meer und Land,/ sind gefallen in deine Hand./ Alle, die kämpfen im weiten Feld,/ Sind auf deine Gnade gestellt./ Alle, die weinen in dunkler Nacht,/ sind von deiner Gnade bewacht./ Amen."

Die Grundfigur, die wir schon bei Gertrud L., antrafen und die für beliebige Todesfälle anwendbar ist, nämlich die fromme Ergebung in den Ratschluss Gottes, wird in dieser Predigt ausgestaltet für den speziellen Kriegstod in der speziellen historischen Situation. Die Einleitung nimmt die nationalsozialistische Interpretation des Krieges auf: „Ein Krieg auf Leben und Tod" (= „Um Sein oder Nichtsein unseres Volkes", wie es Hitler und Goebbels oftmals formulierten). In diesem „Schicksalskampf" ist kein Opfer zu groß, auch nicht das Opfer des Lebens. Die von den Nationalsozialisten so häufig beschworene Volksgemeinschaft kann sich in der „Volksgemeinschaft des Leidens" erst ganz bewähren. Umstandslos wird die berühmte Seligpreisung Jesu als Predigttext gewählt, ohne zu fragen, ob diese Seligpreisung auch für ein Leid gilt, das man möglicherweise selbst mit verursacht hat. Mag der "einfache Pfarrer" an den „uns aufgezwungenen Schicksalskampf unseres Volkes" geglaubt haben, die Kirchenleitungen, von denen ja auch der einfache Pfarrer Handreichung und Ausrichtung für seine Trauerpredigten erhielt, wussten es besser.

Indem die Leidtragenden des Krieges in einen Zustand der Selig-zu-Preisenden erhoben werden, kann dieser Krieg sogar als Quelle des Segens interpretiert werden. Das rechte Tragen des Leides erweist sich in der Gottergebenheit. Das Trostmittel Arbeit ist ein altbewährtes, noch recht profanes. Der Ratschlag, auf das Leid anderer zu sehen, ist in diesem Zusammenhang makaber. Kann der „Strom von Blut" wirklich eine Quelle des Trostes sein? Dass „einer sich am Leid des anderen tröstete", wurde allerdings auch von den von mir interviewten Frauen oft erwähnt. Das beste Mittel aber ist das Gebet, womit der leidtragende Mensch wieder an die Gemeinde der Gläubigen („ein Heer von Zeugen") und damit auch an die Kirche zurückgebunden wird. Und diese kann ja im Namen Gottes das ewige Leben verheißen.

So kann schließlich das Sterben in diesem Krieg verklärt werden zu einem „Heimholen in Gottes Hand". Der Vers, mit dem die Predigt schließt und den „ein Soldat nach schwerer Schlacht" verfasst hat, könnte genau so in einer NS-Totenfeier gebraucht worden sein. Ähnlich Versionen waren den Frauen bekannt. Anneliese K. (1923) erinnert sich an „die Sprüche da" und zitiert: „Die da fallen, fallen Gott ans Herz. Von oben ist das gekommen." Der Sinn dieses Krieges wurde in keiner der mir zugänglich gemachten Trauerpredigten, auch nur in Andeutungen, angezweifelt.

III.

Es stellt sich zuletzt die Frage, welche Orientierung die Kirche den Kindern und Jugendlichen im Nationalsozialismus und im Zweiten Weltkrieg gegeben hat, welchen Trost sie den Gläubigen in ihrer Trauer um die Gefallenen angeboten hat. Die Antworten sind zutiefst ambivalent: Die Kirche war neben dem Elternhaus und der Schule die wichtigste Sozialisationsinstanz. In ihren Gottesdiensten und Jugend-

organisationen wurden die jungen Menschen im christlichen Glauben erzogen und fanden darin eine geistliche Heimat. So wurde einerseits ein Gegengewicht, ja eine Art Sprengsatz, eingebaut gegen die völlige Vereinnahmung durch das NS-Gedankengut. Es gelang der Hitlerjugend keine völlige Gleichschaltung. Aber eine klare Entscheidung wurde andererseits nicht verlangt, nicht einmal von den Führerinnen. Sie konnten beides sein, kirchengläubig und führergläubig. Es konnte sein, dass sie Erlebnisse hatten, die ihnen den Riss zwischen den beiden Bindungen vor Augen führten, wie Gertraud L. auf jener NS-Schulung, aber zur Zerreißprobe kam es nicht, höchstens zu einer zeitweiligen Irritation. Die Vereinbarkeit von Christentum und Nationalsozialismus wurde nach dem von mir ausgewerteten Material von keiner der Autoritäten ernsthaft angezweifelt, die Frage wurde gar nicht gestellt, das Verhältnis wurde in der Schwebe gehalten.

Durch die Trauergottesdienste und die Trauerpredigten fühlten sich viele Frauen und Angehörige getröstet. Das Kriegsleid konnte so für viele gelindert werden und die Betroffenen empfingen dankbar jeden geistlichen Trost. Aber der Krieg selbst, zumal dieser Krieg, dessen verbrecherischer Charakter zum mindesten der Kirchenleitung nicht verborgen bleiben konnte, wurde nicht in Frage gestellt, er empfing eine geistliche Überhöhung, wurde geradezu „geheiligt". Es wurde auch nicht deutlich gemacht, dass Kriege nicht etwas „von Gott Geschicktes" und daher „zu Akzeptierendes" sind, sondern dass sie von Menschen gemacht werden und Menschen dafür die Verantwortung tragen. Und dass jedes Mal auch die Frage nach der möglichen eigenen Verantwortung dafür zu stellen ist. Dies lag außerhalb des Horizonts der damals betroffenen Menschen, besonders der Frauen: die eigene Verwicklung in das ganze System, das eigene Mitläufertum, der eigene Opportunismus, der mögliche eigene Beitrag zu seinem Funktionieren, blieben bei den von mir untersuchten Personen völlig ausgeblendet und dies z. T. bis heute. Die Rolle der Kirchen bei der Aufarbeitung dieser Vergangenheit wäre indes ein weiteres Thema für eine „Kirchengeschichte von unten".

Diese Überlegungen sollten zu einer tieferen theologischen und kirchenpolitischen Besinnung über die heutige politische Einstellung der Kirchen führen, zu einer klaren Haltung, wenn Menschenrechte verletzt werden, und zu einer klaren Haltung zum Krieg.

KONTROVERSE

Mit dem folgenden Beitrag eröffnet die „Zeitschrift für Kirchengeschichte" die neue Abteilung ‚Kontroverse'. Sie wird in unregelmäßiger Folge das Forum für aktuelle Forschungsdebatten bieten. In der ersten Debatte geht es um eine alte, aber immer wieder neu aufgeworfene theologisch-philologische Streitfrage der frühen Kirchengeschichte, deren Wichtigkeit für das Umfeld des I. Nicaenums, den Arianismusstreit und damit für die Entstehung des zentralen trinitarischen Dogmas von hoher Bedeutung ist: die Frage der Echtheit und Datierung des Briefs der Synode von Antiochia 325, einer Versammlung, die kurz vor dem Nicaenum stattgefunden haben soll, aber nur durch eben diesen Brief belegt ist. Der Streit wurde zu Beginn des vorigen Jahrhunderts bereits von Eduard Schwartz, der den Text entdeckt und 1905 die Echtheit mit Datierung auf 325 postulierte, und Adolf von Harnack ausgefochten, der 1908 die These der Fälschung und Spätdatierung vertrat. Auch diese Zeitschrift war in den siebziger Jahren bereits einmal Forum dieser Kontroverse mit den Beiträgen von Luise Abramowski (siehe unten Strutwolf Anm. 36; Brennecke/Heil Anm. 4). Generell knüpft das Thema an die große patristische Tradition der Zeitschrift an, die gerade zu Zeiten von Schwartz und Harnack ihren Höhepunkt hatte.

In der Gegenwart haben sich vor allem zwei Gelehrte wieder in der Echtheitsfrage engagiert: Holger Strutwolf, Professor am Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster und Hanns Christof Brennecke, Professor für Ältere Kirchengeschichte in Erlangen – Nürnberg. Wir präsentieren zuerst in diesem Heft Strutwolfs kritische Rezension der Edition des Textes in der Athanasius-Werke, Teil 1: Dokumente des arianischen Streites 3. Lieferung (Berlin–New York 2007), die Brennecke zusammen mit Uta Heil und anderen herausgegeben und sich darin bereits kritisch mit Publikationen Strutwolfs auseinandergesetzt hatte. Der Kritik Strutwolfs schließt sich im ersten Heft des kommenden Jahres eine Gegendarstellung von Hanns Christof Brennecke und Uta Heil an, die den gesamten Streit auch wissenschaftshistorisch noch einmal auffächert. Weitere Kommentare und Stellungnahmen sind der Redaktion willkommen.

Johannes Helmrath

Das Konzil von Antiochien 324/25 und sein vermeintliches Symbol – einige metakritische Bemerkungen

von Holger Strutwolf

Nachdem ich in meiner Monographie über Euseb von Caesarea die Meinung vertreten und zu begründen versucht habe, dass jenes syrische Konzilsdokument einer vorgeblich am Vorabend des Konzils von Nizäa in Antiochien tagenden Synode,[1] auf der nicht nur die Theologie des Arius abgewiesen und ein antiarianisches Glaubensbekenntnis verabschiedet worden, sondern auch der Metropolit und bedeutende Theologe Euseb von Caesarea mit zwei seiner Mitstreiter wegen proarianischer Ansichten exkommuniziert worden sein soll, eine Fälschung darstellt,[2] haben sich nun nach einigen zustimmenden und skeptischen Aussagen[3] die Herausgeber der Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites, die im Rahmen der Edition der Werke des Athanasius erschienen sind, in einem kurzen einleitenden Abschnitt mit dieser These auseinander gesetzt.[4] Allerdings hat meine Argumentation, die im Rahmen meiner Habilitationsschrift überhaupt übersehen zu werden droht, in dieser

[1] Ediert bei Hans-Georg Opitz, Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites bis 328, Athanasius Werke III,1, Berlin–Leipzig 1934 als Urkunde 18.

[2] Holger Strutwolf, Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte, Göttingen 1999, 31–44.

[3] So stimmen Bernard Meunier, Bulletin de Patrologie. Les pères grecs, in: RSPh 86 (2002), 499–529, hier 514 und Henning Ziebritzki, Rez. Holger Strutwolf, Die Trinitätstheologie [...], in: ThLZ 125 (2000), 1033–1036, hier 1034 meinen Argumenten ohne Vorbehalt zu. Verhalten zustimmend äußert sich Patricia Just, Imperator et Episcopus. Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem 1. Konzil von Nicaea (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel, Wiesbaden 2003, 28 mit Anm. 71. Ablehnend, allerdings ohne Argumente äußert sich Lewis Ayres, Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology, Oxford 2006, 18. Auch mein verehrter Lehrer, Adolf Martin Ritter, zeigt sich nicht überzeugt, räumt mir aber „gewichtige, wenn auch nicht unüberwindliche" Argumente ein: Adolf Martin Ritter/Carl Andresen (Hgg.), Handbuch der Theologie- und Dogmengeschichte, Band 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen ^{2}1999, 165, Anm. 190. Allerdings führt er keine Gegenargumente an, so dass ich meine Zweifel an der Echtheit des Konzilsdokumnts bis dato als nicht überwunden ansehe.

[4] Vgl. Athanasius Werke, Dritter Band, Erster Teil: Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites. Herausgegeben im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften von Hanns Christof Brennecke/Uta Heil/Annette von Stockhausen/Angelika Wintjes, 3. Lieferung: Bis zur Ekthesis Makrostichos, Berlin–New York 2007, XXXIV–XXXVI (= AW III).

Kritik nicht nur keine Gnade gefunden, sondern ist auch nicht der gründlichen und aufmerksamen Lektüre gewürdigt worden, die man in einem solchen wissenschaftlichen Kontext erwarten kann und voraussetzen muss.

So wird gleich zu Anfang bei der Vorstellung meiner These behauptet, ich griffe in meiner Untersuchung die „alte These von Harnack", der ja bekanntlich als erster die Unechtheit der von Eduard Schwartz ans Licht gebrachten Urkunde[5] nachzuweisen versucht hatte, nur „leicht verändert" auf und dies, „ohne Harnack [...] zu nennen (!)", wobei das in Klammern gesetzte Ausrufezeichen die tiefe Empörung über ein solches Vorgehen zum Ausdruck bringen soll. Nun kann und muss ich die Verfasser dieser kleinen „Auseinandersetzung mit H. Strutwolf" zumindest in diesem Punkt beruhigen und die Wogen der Empörung durch eine objektiv überprüfbare Tatsache glätten: Man schlage bitte nur die Seite 32 meines Buches auf und finde hier: Selbstverständlich habe ich Adolf von Harnack als ersten Bezweifler der Echtheit des vermeintlichen antiochenischen Synodalsschreibens nicht nur genannt, sondern auch seine Beiträge zu diesem Problem sowohl in der Anmerkung (S. 32 Anm. 45 und 46) als auch in der Literaturliste (S. 439)[6] aufgelistet.

Zum anderen entspricht es wohl kaum der Wahrheit, dass ich die These von Harnack nur „leicht verändert" aufgegriffen hätte. Was ich mit Adolf von Harnack gemeinsam habe, ist nicht viel mehr als die Überzeugung von der Unechtheit des genannten Dokuments. Ich begründe den Verdacht allerdings mit anderen und teilweise neuen Argumenten und verorte die Fälschung auch zeitlich und theologisch völlig anders als der große patristische Gelehrte der Vergangenheit.[7]

---

[5] Eduard Schwartz, Die Dokumente des arianischen Streits bis 325, in: Ders., Gesammelte Schriften. Dritter Band: Zur Geschichte des Athanasius, Berlin 1959, 117–168 (= in: NGWG.PH 1905, 257–299); Ders., Das antiochenische Synodalschreiben von 325, in: Gesammelte Schriften III, 169–187 (= NGWG.PH 1909, 305–374).

[6] Adolf von Harnack, Die angebliche Synode von Antiochien im Jahre 324/5, in: SPAW (1908), 477–491. (Wiederabgedruckt in: Adolf von Harnack, Kleine Schriften zur alten Kirche. Berliner Akademieschriften 1908–1930, Leipzig 1980, 1–15); Ders., Die angebliche Synode von Antiochien im Jahre 324/5 (II), in: SPAW (1909), 401–425. (Wiederabgedruckt in: Adolf von Harnack, Kleine Schriften zur alten Kirche. Berliner Akademieschriften 1908–1930, Leipzig 1980, 16–40).

[7] Harnack, Synode I (wie Anm. 6), 488 (= Schriften, 12) geht davon aus, dass der Fälscher ein Monophysit des 6. oder 7. Jahrhunderts gewesen ist (vgl. allerdings seine leichte Korrektur in Synode II (wie Anm. 6), 423 = Schriften, 38) und er habe „nichts als Aktenstücke und Berichte, die wir auch noch besitzen, nämlich eine Kanonessammlung und was man bei Sokrates und seinen Genossen las" besessen und er habe „von Chronologie [...] keine Ahnung" gehabt und habe seine Fälschung, die Harnack für ein ziemlich plumpes Machwerk hielt, erst in sehr viel späterer Zeit wagen können, als jedwede wirkliche Kenntnis der historischen Gegebenheiten des frühen arianischen Streits längst geschwunden war. Ich dagegen datiere die Fälschung in die Mitte des vierten Jahrhunderts und lasse sie auf einem echten Konzilsdokument aus dem Jahre 325 basieren, was die zahlreichen Anzeichen für antiochenisches Lokalkolorit und für Verbindung des Dokuments mit vornizänischen Zuständen erklären kann. Man vergleiche nur die Aufzählung der Argumente bei Harnack, Synode II (wie Anm. 6), 424f. (= Schriften, 39f.) mit meinen Ausführungen (s. o.) und wird finden, dass ich von diesen für meine Argumentation keines aufgreife. Die von mir vorgetragenen literarkristischen und theologiegeschichtlichen Argumente finden sich bei Harnack noch nicht. Als Wiedergänger der Harnackschen Bestreitung muss sich meine Kritik an der Echtheit des Konzilsdokuments also keineswegs beschreiben lassen.

Da also diese an so prominentem Ort wie der Athanasiusausgabe veröffentlichte Kritik an meiner Darstellung des Konzils von Antiochien von 324/25 befürchten lässt, dass – sollte sie unbeantwortet bleiben – nicht nur meine wissenschaftliche Reputation leiden, sondern auch die von mir vertretene Position in dieser Frage unter die Räder kommen könnte, sehe ich mich gezwungen, noch einmal auf die Frage nach der Echtheit des Konzilsdokumentes einzugehen, um auf die Kritik an meiner Argumentation zu antworten.

I. Das Dokument – Überlieferung und Inhalt

Das von Eduard Schwartz nach der Pariser Handschrift Syr. 62 im Jahre 1905 zum ersten Mal veröffentliche Dokument einer antiochenischen Synode, von dem inzwischen noch zwei weitere syrische Handschriften bekannt geworden sind, wurde vom antiken Redaktor der Sammlung der so genannten Enkainiensynode, die im Jahre 341 n. Chr. in Antiochien tagte, zugeordnet,[8] kann aber dieser Synode nicht zugehören, weil der im Konzilsdokument als in Anwesenheit verurteilter Ketzer vorgestellte Euseb von Caesarea zu diesem Zeitpunkt schon nicht mehr am Leben war.[9] Schwartz folgerte aus dem Fehlen des nizänischen ὁμοούσιος im Glaubensbekenntnis sowie einem im Konzilsdokument sich findenden Hinweis auf die kurz bevorstehende „große hieratische Synode zu Ankyra" mit Verweis auf eine ebenfalls nur noch syrische Urkunde, in der Kaiser Konstantin das schon nach Ankyra einberufene ökumenische Konzil nach Nizäa umdirigiert,[10] dass es sich bei dem Absender des antiochenischen Schreibens um eine am Vorabend des nizänischen Konzils tagende Bischofsversammlung gehandelt habe, die sich im Vorfeld der ökumenischen Synode mit den Problemen des arianischen Streites beschäftigte.[11]

Das eigentliche Dokument beginnt mit einer Liste von 56 Bischöfen, die einen nicht näher bezeichneten Alexander grüßen. Der erste dieser namentlich genannten Bischöfe, der wohl als Initiator und Leiter der Versammlung zu denken ist, soll nun entweder Ossius oder Euseb von Isaura[12] gewesen sein. Auf diesen Gruß folgt dann eine kurze Schilderung der Ereignisse, die zu der Zusammenkunft der Bischöfe

---

[8] Vgl. Schwartz, Dokumente (wie Anm. 5), 143 [279], syrischer Text: Zeile 7–13, griechische Übersetzung: Zeile 10–14.

[9] Vgl. Schwartz, Dokumente (wie Anm. 5), 145f. mit Anm. 1 [280/281].

[10] Vgl. das Schreiben des Kaisers Konstantin an die Bischöfe (Opitz, Urkunde [wie Anm. 1], 22 [41,1–42,6]).

[11] Vgl. Schwartz, Dokumente (wie Anm. 5), 146 [281/282].

[12] Während die beiden syrischen Handschriften Codex Par. Syr. 62 und Vat. Borg. Syr. 148 Eusebius lesen, bietet der von Henry Chadwick gefundene Zeuge Mingana collection syr. 8 augenscheinlich Ossius. Zu diesen gegenüber der von Eduard Schwartz veranstalteten Ausgabe neuen Handschriften vgl. François Nau, Littérature canonique syriaque inédit, in: ROC 4 (1909), 1–49, hier 3, und Henry Chadwick, Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch 325, in: JThS 9 (1958), 292–304. Darüber hinaus wird die Lesart „Hosius" jetzt auch von den Handschriften Hs. Mardin 309 und 310 unterstützt (vgl. Hubert Kauhold, Griechisch-syrische Väterlisten der frühen griechischen Synoden, in: OrChr 77 [1993], 1–96, hier 38f. und 70). Diese „neue" Lesart unterstützt damit eine ältere Konjektur von Brillantow; vgl. Erich Seeberg, Die Synode von Antiochien im Jahre

geführt haben soll: Der in der ersten Person Singular schreibende Bischof will anlässlich seines Aufenthaltes in Antiochien große Unruhen und Spaltungen in der Gemeinde festgestellt haben, die mit dem arianischen Streit in direktem Zusammenhang standen, und daher eine Bischofsversammlung der am nächsten benachbarten Gemeinden und Diözesen zusammengerufen haben, um die häretischen Meinungen zu bekämpfen. Die versammelten Bischöfe erklären dann, zur Klärung von kirchenrechtlichen Fragen zusammengekommen zu sein, wobei sie sich zu allererst mit der dogmatischen Frage beschäftigt hätten. Sie erklären, zu diesem Zwecke ein Glaubensbekenntnis verfasst zu haben, das sie dann auch wörtlich anführen. An dieses antiarianisch redigierte Glaubensbekenntnis schließen nicht nur deutlich an die nizänischen Anathemata gemahnende Lehrverurteilungen an, sondern auch die namentliche Exkommunikation von drei auf der Synode anwesenden Bischöfen, die sich als Anhänger der arianischen Häresie erwiesen hätten: Theodot von Laodicea, Narcissus von Neronias und Euseb von Caesarea. Diesen Bischöfen wird aber trotz ihrer expliziten Exkommunikation die Möglichkeit eingeräumt, sich auf der bevorstehenden großen hieratischen Synode von Ankyra eines besseren zu besinnen, um dann wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen zu werden.[13]

324/25. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa, Berlin 1913 (ND Aalen 1973), 69–72, nach der nicht ein ansonsten „unbedeutender" Euseb, sondern der vom Kaiser als theologischer Beauftragter zur Klärung des arianischen Konflikts gesandte Ossius von Cordoba den Vorsitz auf der Synode geführt haben soll.

[13] Ganz so einmalig, wie Hanns Christof Brennecke, Nicäa I, in: TRE 24 (1994), 429–443, hier 430 annimmt, der erklärt, die Tatsache, dass im Synodalbrief den drei Verurteilten „ausdrücklich die Möglichkeit eröffnet wurde, auf einer bevorstehenden [...] Synode [...] ihre Rechtgläubigkeit unter Beweis stellen zu können", stünde „im eklatanten Widerspruch zur gesamten Synodaltradition", „nach der die Beschlüsse jeder Synode unmittelbar geistgewirkt und daher im Prinzip für die ganze Kirche verbindlich und nicht einfach aufhebbar waren", ist ein solches Verfahren allerdings nicht. Das Synodalschreiben gegen Aetius, das bei Theodoret, h.e. II,29 zitiert wird, räumt vier namentlich genannten Bischöfen, die sich der Verurteilung des Neoarianers Aetius verweigert haben und deshalb nach langen Debatten exkommuniziert werden, ausdrücklich eine Frist von sechs Monaten ein, um ihre Ansicht zu überdenken, umzukehren, und sich der Mehrheitsmeinung anzuschließen. Wenn sie sich den Dekreten gegen Aetius innerhalb dieses Zeitraums anschließen sollten, sollen sie wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden und ihre Bischofssitze wieder einnehmen können: ὡς δὲ ἐπὶ πολλῷ τῷ χρόνῳ προσκαρτερήσαντες ἡμεῖς οὐκ ἐδυσωποῦμεν αὐτοὺς ἀκολουθεῖν ταῖς περὶ τοῦ προειρημένου ἀνδρὸς ἀποφάσεσι, τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας τιμιώτερον ἡγούμενοι τῆς φιλίας τῶν ἀνδρῶν, ὡρίσαμεν κατ' αὐτῶν ἀκοινωνησίαν, χρόνον εἰς τοῦτο διδόντες αὐτοῖς μῆνας ὅλους ἓξ πρὸς ἐπιστροφὴν καὶ μετάνοιαν καὶ πρὸς ἐπιθυμίαν ἑνώσεως καὶ συμφωνίας τῆς πρὸς τὴν σύνοδον ἐὰν εἴσω τῆς δοθείσης αὐτοῖς προθεσμίας ἐπιστρέψαντες ἕλωνται τὴν πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν ὁμόνοιαν καὶ συνθῶνται τοῖς περὶ αὐτοῦ ὁρισθεῖσι, δεκτοὺς αὐτοὺς εἶναι τῆς ἐκκλησίας ἐδοκιμάσαμεν καὶ ταῖς συνόδοις καὶ τὴν οἰκείαν παρρησίαν καὶ ἀγάπην πρὸς ἡμᾶς ἀπολαμβάνειν. εἰ δὲ ἐπιμένοιεν ἀμεταμέλητα τολμῶντες καὶ φιλίαν ἀνθρώπων τῶν κανόνων τῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς πρὸς ἡμᾶς συμφωνίας προτιμήσαντες, τότε ἀλλοτρίους αὐτοὺς ἡγούμεθα τῆς ἐπισκοπικῆς ἀξίας. Vgl. Theodoret, h.e. II,29 (164,9–22). Diese Vorgehensweise einer um 360 n. Chr. tagenden Synode zeigt, dass immerhin zu dieser Zeit – allerdings lange nach dem Konzil von Nizäa (!), wahrscheinlich aufgrund vieler inzwischen gemachter Erfahrungen mit Widerrufen verurteilter Bischöfe und der des öfteren praktizierten Wiederaufnahme synodal rechtmäßig Exkommunizierter (!) – der von Brennecke genannte Grundsatz nicht, oder wohl auch nicht mehr, in Geltung war.

II. Literarkritische Argumente

Gegen die Echtheit des Dokuments hatte ich zunächst einige literarkritische Beobachtungen ins Feld geführt, die ich als Indiz dafür angesehen habe, dass die Urkunde 18 (Opitz) keine ursprüngliche literarische Einheit darstellt, sondern eine auf der Basis eines echten Konzilsdokuments hergestellte bewusste Fälschung ist.

1.

Ich verwies dafür zum einen auf die in einem Konzilsdokument, das in der Grußadresse mit der Nennung von 56 Bischöfen beginnt, doch wenigstens ungewöhnliche Eröffnung der Rede in der ersten Person Singular, wo doch eher die erste Person Plural zu erwarten gewesen wäre und wies auf den ungewöhnlichen Wechsel zwischen Ich- und Wir-Passagen in dem Dokument hin,[14] die zumindest in den ersten Passagen des Textes auch mit einer gewissen inhaltlichen Spannung korrespondiert. Wenn die Kritiker nun darauf hinweisen, dass ich „diese literarkritischen Beobachtungen nicht zu einer klaren Scheidung von primären und sekundären Textabschnitten" weiterführe, was auch schwierig sei, „da in den Passagen im Singular sowohl Theologisches als auch Disziplinarisches angesprochen wird bzw. Theologisches sowohl in den Singular- als auch in den Pluralpassagen vorkommt" (XXXV), so kann ich darin kein Argument gegen meine literarkritischen Ausführungen erblicken.

Tatsächlich habe ich diese literarkritische Beobachtung nicht genutzt, um eine Quellenscheidung durchzuführen, weil eine solche voraussetzen würde, dass der Grundtext und die Redaktion sich allein aufgrund des Wechsels von Ich- und Wir-Passagen voneinander abheben ließen und der Grundtext auch halbwegs vollständig in die Produktion des neuen Textes eingegangen ist. Das habe ich aber nie behauptet, sondern nur erklären wollen, wie auf Basis einer älteren Vorlage, die benutzt wurde und teilweise noch durchscheint, ein neues Dokument erstellt wurde. Zudem habe ich auch nicht unterstellt, dass es eine klare Trennung zwischen dogmatischen Ich-Passagen und rein kirchenrechtlich argumentierenden Wir-Abschnitten in dem Dokument gibt. Vielmehr hätte nach meiner Ansicht ein recht geschickt vorgehender Fälscher ein echtes Konzilsdokument, das recht konventionell

[14] Die quasi dramatische Rollenverteilung zwischen „Ossius von Cordoba" und den übrigen Bischöfen, der sich durch den mehrmaligen Subjektwechsel innerhalb der Urkunde ergibt, ist für ein solches Konzilsdokument m.W. singulär. In Dokumenten, die ich kenne, kommt ein solcher Beginn in der ersten Person Singular (so z. B. Opitz, Urkunde [wie Anm. 1], 4a = AW III [wie Anm. 4], Dokument 2.1) und ein gelegentlicher Wechsel zum Plural nur dann vor, wenn auch explizit am Beginn des Schreibens ein einzelner Bischof als Autor des Briefes herausgehoben wird (so z. B. im Brief des Athanasius von Alexandrien an Presbyter und Diakone Alexandriens = AW III [wie Anm. 4], Dok. 43.8. Beginn in der ersten Person Plural 239,14; Ich-Passage: 242,28–36) und deutlich ist, dass er es ist, der im Namen einer Gruppe von Synodalen spricht. Vgl. Joannes Dominicus Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florenz 1759–1798, Bd. 3, 455–460 (Nachdruck und Fortsetzung Paris–Leipzig 1901–1927; Anfang zitiert bei Eduard Schwartz, Die Sammlung des Theodosius Diaconus, in: Gesammelte Schriften III (wie Anm. 5), 30–72, hier 37).

im Wir-Stil kirchenrechtliche Fragen behandelt hatte, als Grundlage für seine Fälschung benutzt und unter Verwendung dieser Quelle und anderer Materialien ein neues Dokument verfasst, das jenen charakteristischen Wechsel zwischen Ich- und Wir-Passagen und der Vermengung von dogmatischen und kirchenrechtlichen Fragen enthält, wie er nun in dem Dokument vorliegt. Mag also eine solche, von mir nie intendierte Quellenscheidung nicht möglich sein, so ist sie auch für meine Hypothese nicht notwendig: Die Spannung zwischen der ersten Ich-Passage und der ersten reinen Wir-Passage bleibt aber deutlich bestehen und ergibt sich eben nicht „ganz natürlich aus dem Duktus", weil „Ossius in seinem Bericht genau zwischen seinen eigenen Aktivitäten und denen der Synode unterscheidet" (XXXV): Während der vermeintliche Vorsitzende der Synode in § 3 davon spricht, er habe bei seiner Ankunft in Antiochien festgestellt, dass in der Stadt die Häresie für Verwirrung sorgte, und er deshalb, weil er nicht allein und in eigener Vollmacht diese Häresie durch Exkommunikation beseitigen wollte, die Bischöfe der Nachbarprovinzen zusammengerufen habe, berichten in § 4 die Bischöfe, die in Antiochien zusammen gekommen sein wollen, um ganz allgemein die kirchlichen Angelegenheiten zu regeln, dass sie erst im Verlaufe ihrer Unterredungen feststellten, dass arge Verwirrung herrschte, die aber nicht die Lehre, sondern die Geltung der kirchlichen Gesetze und Kanones betrafen. Dann erst – und recht unvermittelt – wird auf die dogmatischen Probleme hingeleitet, mit der recht ungewöhnlichen Begründung:

> „Weil es verhindert wurde, dass sich eine Bischofssynode in den Orten dieser Regionen versammelte, schien es gut, dass als erstes das untersucht würde, was mehr als alles Gute und mehr als alles Erhabene ist, vielmehr, was das Geheimnis des Glaubens ist, der bei uns gilt. Ich spreche nämlich vom Erlöser von uns allen, dem Sohn des lebendigen Gottes."[15]

Und es ist wohl auch kein Zufall, dass an dieser Stelle noch einmal die erste Person Singular auftaucht, weil hier der Schreiber im Namen des Ossius in einen ursprünglich wohl rein kirchenrechtlichen Kontext die Erwähnung der dogmatischen Streitigkeiten eingebracht hat. Überhaupt scheint es mir, dass der erste Halbsatz der oben zitierten Formulierung ursprünglich zu dem vorangegangenen Satz gehört hat, und die notwendige Erklärung dafür gebildet hat, wie es überhaupt zu den kirchenrechtlich unhaltbaren Zuständen in Antiochien hat kommen können:

> „Da uns nun die Gnade Gottes in dem Sprengel[16] von Antiochien versammelt hat und als wir nachdachten und die gemeinsamen und nützlichen Dinge der Kirche und das, was der Kirche Gottes förderlich ist, behandelten, fanden wir arge Verwirrung vor, besonders deswegen, weil das kirchliche Gesetz und seine Kanones in der Zwischenzeit in vieler Hinsicht verdammt und verachtet wurden von gewissen Leuten, die sich wie junge Menschen gebärden, und so gänzlich zum Schweigen gebracht worden waren, weil es verhindert wurde, dass sich eine Bischofssynode in den Orten dieser Regionen versammelte."[17]

---

[15] Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,5 (37,12–15). Übersetzung nach AW III (wie Anm. 4), 102.

[16] Griechisch dürfte hier παροικία gestanden haben: Die Handschrift E liest hier im Text *b-ma^{c}mrā* und in margine *b-tautābūthā*. Beide Vokabeln bedeuten dasselbe und können als Äquivalent für παροικία stehen. Dieser Begriff steht, wie u. a. Alexander von Alexandrien, Brief an Alexander von Thessalonich (Opitz, Urkunde [wie Anm. 1], 14,1.2) 19,2–3.7–8 zeigen kann, in der griechischen Kirche für den Sprengel, der einem Bischof untersteht.

[17] Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,4–5 (37,9–15).

Dies war m. E. der ursprüngliche Anfang des originalen Konzilsdokuments, wie ja auch die Parallele im nizänischen Konzilsbrief zeigen kann.[18]

2.

Ein weiteres literarkritisches Argument wird von meinen Kritikern zwar genannt, aber nicht angemessen diskutiert oder gar einer ausführlichen Widerlegung gewürdigt: die Spannung, die zwischen der Bischofsliste (§ 1) und der Aufzählung der Provinzen, aus denen die versammelten Kirchenfürsten stammen sollen (§ 3), besteht. Es lassen sich zwar die meisten Bischöfe mithilfe der Namensliste der nizänischen Synode tatsächlich den Provinzen Palästina, Arabia, Phoenicia, Coelesyria, Cilicia und Cappadocia zuweisen, aber einige von ihnen entstammen mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit anderen als den genannten Weltgegenden.

So ist unzweifelhaft, dass Jakob von Nisibis aus Mesopotamia stammt, was wohl auch für den sonst nicht bekannten Syrer Rabulas gilt, während Agapios von Seleukia aus Isaurien und der in der Liste genannte Kyrillos entweder aus Cyprus, oder aus Isauria oder vielleicht auch aus Bythinia gekommen sein könnte.[19] Der in der Namensliste ebenfalls auftauchende Alexander schließlich macht die meisten Schwierigkeiten: Denn einerseits ist kein Bischof dieses Namens in den genannten Provinzen belegt, zum anderen scheiden alle anderen Bischöfe dieses Namens, von denen wir nur irgendeine Kunde haben, eindeutig aus: Denn weder Alexander von Alexandrien, den der Synodalbrief als Mitbruder der versammelten Bischöfe nennt und damit deutlich von ihnen unterscheidet, noch Alexander von Byzanz als vermeintlicher Adressat des Briefes dürften gemeint sein, und man darf sagen, dass auch die Gegenwart des Alexander von Thessalonike auf diesem Konzil höchst unwahrscheinlich ist. Wenn dies der Fall ist, wäre es m. E. eine viel wahrscheinlichere Möglichkeit, dass mit Alexander der Bischof von Nikopolis gemeint ist, dessen Bischofsitz in Nizäa noch von einem Petros von Nikopolis eingenommen wird, der aber unter den Unterzeichnern einer Synode von Antiochien 326 n. Chr. zu finden ist.[20]

Die Spannung, die zwischen Bischofsliste und der Aufzählung der Kirchenprovinzen besteht, weist darauf hin, dass die ursprüngliche Liste von Bischöfen nachträglich aufgefüllt worden ist, um eine imposantere Anzahl von Bischöfen aufbieten zu können, als sie das ursprüngliche Dokument geboten hat, wobei dann allerdings ein Widerspruch zwischen Bischofsliste und der Liste der Provinzen entstanden ist. Solche Spannungen sind m. E. eher einem späteren Fälscher zuzutrauen als dem Vorsitzenden der Synode, der ihren Synodalbrief verfasste.

Die Herausgeber der Dokumente zum arianischen Streit meinen nun das Problem, dass „nicht alle in Dok. 20 = Urk. 18,1 genannten Bischöfe sich den in Dok. 20 = Urk.

---

[18] Ἐπειδὴ τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος καὶ τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως Κωνσταντίνου συναγαγόντος ἡμᾶς ἐκ διαφόρων ἐπαρχιῶν καὶ πόλεων .. Vgl. Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 23, 2 (47,4f.).

[19] Bei Kyrillos könnte es sich entweder um Kyrillos von Paphnos (Cyprus), Kyrillos von Houmanados (Isauria) oder Kyrillos von Chios (Bithynia) handeln.

[20] Vgl. Friedrich Schultheß, Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon nebst einigen zugehörigen Dokumenten, Berlin 1908, 65, 21.

18,3 genannten Provinzen zuordnen lassen", damit lösen zu können, dass „dort nur die benachbarten als wichtigste Provinzen genannt werden" (XXXVI). Bei dieser Verlegenheitserklärung fragt man sich nur, warum Cappadocia Antiochien mehr benachbart sein soll als etwa Isauria oder Mesopotamia.

3.

Ein weiteres Indiz für die Vermutung einer sekundären Verwendung der beiden Listen in dem Kontext von Urkunde 18 lässt sich in der verunglückten Formulierung erblicken, in die die Liste der Provinzen eingebunden ist: Der Ossius dieses Dokuments erklärt in § 3, er habe die Nachbarbischöfe Antiochiens zusammen gerufen, weil er nicht alleine und auf eigene Faust die Häresie in Antiochien exkommunizieren wollte, und begründet sein Vorgehen dann des Weiteren damit, dass es ihm in dieser Situation richtig erschienen sei,

> „unsere Seelenverwandten und die Mitpriester, besonders die aus unserer Nähe wegen dieser Sache zu ermahnen, die dringend und drängend für unsere Brüder ist, für jene nämlich, die aus Palästina und Arabien und aus Phönizien und aus Coelesyrien und aus Kilikien und auch für einige von denen, die aus Kappadokien sind [...]."[21]

Dies ist nun wahrlich eine höchst merkwürdige Formulierung: Sollte die Frage der antiarianischen Rechtgläubigkeit wirklich nur für „einige Bischöfe aus Kappadokien" drängend und wichtig gewesen sein? Es spricht m. E. viel dafür, dass hier eine ältere Aufzählung der Provinzen, aus denen die Bischöfe, die sich in Antiochien faktisch versammelt hatten, stammten, durch den Redaktor in einen neuen Zusammenhang gestellt worden ist. In einer Aufzählung von Provinzen, aus denen die Teilnehmer einer Synode stammten, ist eine Formulierung „und auch einige von denen, die aus Kappadokien sind" durchaus natürlich. Sie wird merkwürdig und unpassend erst dadurch, dass sie sekundär in den Zusammenhang der Begründung gerückt wird, warum man gerade die Bischöfe dieser Provinzen zusammengerufen habe.

III. Kirchengeschichtliche Situation

Ein starker Hinweis auf die Unechtheit von Urkunde 18 scheint mir weiterhin die kirchengeschichtliche Situation zu sein, die in dem Schreiben vorausgesetzt wird und die deutlich in nachnizänische Zeit zu weisen scheint.

Ich hatte mit Verweis auf die Aussage:

> „Und auch die Dinge, welche von Alexander, dem Bischof von Alexandrien gegen jene um Arius getan wurden, stellten wir in die Mitte, damit, wenn irgendwelche Leute so erscheinen sollten, dass sie durch eine diesen Dingen entgegen gesetzte Lehre verdorben sind, auch diese in der Kirche fremd sein sollten, damit sie nicht, wenn sie drinnen bleiben, einige von der Einfältigeren mit fortreißen würden."[22]

---

[21] Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,3 (37,4–7).

[22] Meine Übersetzung des syrischen Textes bei Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,7 (38,5–8).

gesagt, dass es in dem Dokument gar nicht mehr primär um die Frage des Arius und seiner Gefolgsleute, sondern schon nur noch um die Entlarvung von Kryptoarianern geht, die heimlich die längst schon als häretisch verurteilte Lehre vertreten. Mit Verweis auf Urkunde 18,5 und 18,7 wird nun von den Editoren der Quellen zum arianischen Streit moniert, es sei „nicht ersichtlich, wie Strutwolf schließen kann, daß die Verurteilung des Arius nicht mehr zur Debatte steht, sondern schon beschlossene Sache sei." (XXXV) Nun will die Synode zwar nach eigenen Angaben Untersuchungen angestellt haben über das Glaubensbekenntnis, aber schon die Art und Weise, wie dabei auf die Person des Arius eingegangen, bzw. gerade nicht eingegangen wird und wie die arianische Lehre überhaupt behandelt und dargestellt wird, zeigt, dass Arius selbst schon gar nicht mehr im Fokus des Interesses steht. In der Urkunde werden in § 6 allein „einige der Presbyter" des Alexander von Alexandrien erwähnt, „die zu Arius gehören" (*l-(ʾa)nāšīn men qaššīšē dīleh men hālēn d-ᶜam Arīyōs*) / ἐνίους τῶν πρεσβυτέρων αὐτοῦ τῶν περὶ τὸν Ἄρειον) und vom alexandrinischen Bischof exkommuniziert worden seien, und 18,7 werden allgemein „die um Arius" (*hānōn d-ᶜam Arīyōs* /οἱ μετ' Ἀρείου) genannt, gegen die derselbe Alexander vorgegangen sei. Wenn man, wie die Herausgeber der Urkundensammlung es durchaus zurecht tun, davon ausgeht, dass in Urkunde 38,1,7f. und 39,3 (130,6-7), die Tatsache, dass hier „nur von denen um Arius die Rede" sei, als Kennzeichen dafür zu werten sei, dass es im Jahre 335, dem Datum jener beiden Dokumente, „nicht mehr um Arius persönlich ging, sondern nur noch um ‚übriggebliebene' Anhänger des Arius" (XXXVIII), so wird man analog aus der ähnlichen Bezeichnung der Gegner des Alexander schließen dürfen, dass es in dem Konzilsdokument nicht mehr primär um die Person des Arius ging, sondern um die Position der weitaus weiter gefassten so genannten Arianer.[23] Überhaupt zielt die Schilderung der frühen arianischen Streitigkeiten in dem angeblichen Synodalbrief primär auf die vermeintlichen oder wirklichen Unterstützer des Arius, denn die Verurteilung des Arius und seiner Genossen ist schon deutlich vorausgesetzt und nicht mehr Gegenstand der Debatten. So wird denn auch keine explizite Untersuchung der Lehren des Arius berichtet und auch keine Verurteilung des Arius und seiner ersten alexandrinischen Anhänger mehr ausgesprochen, die ja immerhin die Teilnehmer des Konzils von Nizäa noch für nötig hielten.[24] Davon, dass man die arianische Theologie untersucht und die Berechtigung ihrer Verurteilung durch Alexander von Alexandrien geprüft habe, steht nichts im vermeintlichen Konzilsdokument. Auch die Darstellung der Herausgeber, man habe „zunächst über den theologischen Dissens debattiert (Dok. 20 = Urk. 18,5) und sich schließlich der Position des Alexander von Alexandrien angeschlossen (Dok. 20 = Urk. 18,7)", ist nicht durch die angeführten Passagen gedeckt: Die Bischöfe stellen ganz offensichtlich die Entscheidung des Alexander als eine schon feststehende Größe dar, über die von vornherein nicht mehr debattiert werden

[23] Interessant ist auch, dass sowohl in Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,6 als auch in AW III (wie Anm. 4), Dok. 39.5 (130,30–31) = Athanasius, De synodis 21,6 allein von den „Presbytern um Arius" die Rede ist.

[24] Die nizänischen Väter schildern in Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 23,2, dass in Anwesenheit des Kaisers zuerst die „Probleme mit der gottlosen und gesetzwidrigen Lehre des Arius und seiner Anhänger untersucht" wurden und sprechen dann in Urkunde 23,3–4 auch explizit die Verurteilung dieser Lehren aus.

kann und die selbst schon unhintergehbare Richtschnur der Orthodoxie geworden ist.

Daher halte ich meine von meinen Kritikern angegriffene Position, nach der es im vermeintlichen Konzilsdokument von Antiochien gar nicht mehr primär um die Beurteilung von Person und Lehre des Arius geht, dessen Verurteilung vielmehr schon a priori feststeht, weiterhin für gut begründet.

Es geht dagegen in Urkunde 18 von vornherein um die Exkommunikation von Theologen und Bischöfen, die als heimliche Unterstützer der Arianer zu gelten haben. Dies wird deutlich an dem Verhalten, das Euseb von Caesarea und seinen beiden Mitverurteilten unterstellt wird. Während alle anderen Bischöfe in der Glaubensfrage einer Meinung waren in Bezug auf das von der Synode aufgestellte Glaubensbekenntnis, heißt es über die drei Verurteilten Bischöfe:

> „Allein Theodot von Laodizea und Narkissos von Neronias und Euseb von Caesarea in Palästina, so als hätten sie die Heiligen Schriften und die apostolischen Lehren vergessen, auch wenn sie durch viele Täuschungen versuchten, sich zu verhüllen und ihre Torheiten durch Überredungskunst von Worten und nicht durch Wahrheit zu verdecken, wurden als solche offenbar, die zu diesen entgegen gesetzte (Lehren) eingeführt haben. Und auch von den Werken her und von den Dingen, die sie gefragt wurden und die sie fragten, wurden sie für schuldig befunden, dass auch die Gleichheit der Lehre mit jenen, die um Arius sind, bei ihnen ist und dass sie Gegensätzliches zu diesem, was vorher festgesetzt wurde, denken."[25]

Diese Sätze meine ich weiterhin nicht anders deuten zu können, als dass es um die Enttarnung von Kryptoarianern der zweiten Generation geht. Die Verurteilten werden nicht deshalb exkommuniziert, weil sie offene Sympathie für die Lehren des Arius zeigen, oder weil sie sich weigern, die Verurteilung der arianischen Lehren mit zu tragen, noch weil sie das Konzilsdokument nicht unterzeichnen wollen – von all dem steht nichts im Text – , sondern weil ihre verborgene Gesinnung arianisch ist und dem Inhalt des soeben aufgestellten Glaubensbekenntnisse innerlich widerspricht, eine Glaubenshaltung, die sie nicht offen an den Tag gelegt haben, sondern die sie zu verbergen trachteten, so dass sie erst in langen Gesprächsgängen an den Tag gebracht werden musste. Diese Charakterisierung des Euseb und seiner Freunde ist m. E. deutlich aus nachnizänischer Perspektive getroffen, als nämlich die im Osten in der Minderheitenposition stehenden Theologen Markell von Ankyra, Athanasius von Alexandrien und auch die Eustathianergemeinde in Antiochien die eusebianische Mehrheit im Osten als Kryptoarianer zu denunzieren versuchten. Als kirchengeschichtlicher Hintergrund dieser Fälschung drängt sich dabei die Situation der kleinen Eustathianergemeinde in Antiochien auf, die sich für die recht bald nach dem Konzil von Nizäa erfolgte Absetzung ihres verehrten Bischofs Eustathius von Antiochien revanchierte, indem sie die Hauptbetreiber dieser Absetzung als schon vornizänisch verurteilte Kryptoarianer denunzierte. Denn die drei vermeintlich Exkommunizierten spielten nachweislich bei dieser Absetzung des Eustathius eine maßgebliche Rolle: Euseb von Caesarea war Vorsitzender der antiochenischen Synode und Verfasser von deren Synodalbrief[26] und schließlich Kandidat des Kaisers Konstantin

[25] Meine Übersetzung des Syrischen bei Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,14 (40,6–14).

[26] Vgl. Schultheß, Kanones (wie Anm. 20), 84,11. Dass diese „kanonische" Synode, der Euseb von Caesarea zweifellos vorsaß, tatsächlich dieselbe ist, auf der Eustathius abgesetzt wurde, wurde

für die Nachfolge des abgesetzten Eustathius.[27] Neben Euseb waren es dabei besonders Narkissos von Neronias und Theodot von Laodicea,[28] die als hauptsächliche Betreiber dieser Absetzung galten, und besonders prominent scheint auch die Rolle des Theodot und des Narkissos in dem Betreiben gewesen zu sein, Euseb von Caesarea auf den antiochenischen Thronos zu erheben.[29]

Wenn man nun bedenkt, dass der Synodalbrief nicht behauptet, die drei Exkommunizierten hätten das Synodalschreiben nicht unterzeichnet, oder Arius offen unterstützt, sondern dass ihre verborgene Gesinnung, die sie unter Ausflüchten und der Verleugnung ihrer wahren Ansichten nicht zu Tage treten lassen wollten, arianisch sei, bekommt m. E. ein altes Argument gegen die Echtheit des Synodalschreibens[30] neues Gewicht. Es ist unter diesen Voraussetzungen mehr als verwun-

---

zunächst von Schwartz, Schriften III (wie Anm. 5), 145f., angenommen, später aber wieder zurückgenommen; vgl. Schriften III (wie Anm. 5), 170 und Schwartz, Eusebios, 24; sowie Eduard Schwartz, Eusebios von Caesarea, in: RE 6 (1907), 1370–1439, hier 1417. Wenn aber Euseb von Caesarea offenbar als Metropolit von Caesarea zuständig war, die Synode in Antiochien zu leiten, wie es im Falle der so genannten „kanonischen" Synode, aber auch bei jener Synode, die Asklepas absetzte der Fall war; vgl. AW III (wie Anm. 4), Dok. 35.1 (122), so wird er es auch auf einer anderen Synode, sollte sie von der „kanonischen" zu unterscheiden sein, gewesen sein. Denn aus Sokrates, h.e. I 23,8–24,9 = AW III (wie Anm. 4), Dok. 35.2 (123) lese ich wie die Herausgeber der Dokumente zum arianischen Streit heraus, dass die Verurteilung des Eustathius auf einer antiochenischen Synode unter der Leitung des Euseb von Caesarea erfolgt ist. Eine Frage sei in diesem Zusammenhang auch erlaubt: Wenn in zwei der syrischen Handschriften, wie gesagt, ein gewisser Euseb und nicht Ossius der Leiter der Synode war, und – was m. E. nicht so schnell ausgeschlossen werden kann, wie es zumeist geschieht – die ursprüngliche Lesart Euseb gewesen sein sollte, wird es wohl kaum jener unbekannte und nicht zuständige Bischof Euseb von Isaura gewesen sein, der dieser Synode, auf der Eustathius von Antiochien gewählt und kirchenrechtliche Fragen geklärt worden sind, geleitet hat, sondern vielmehr der eigentlich zuständige Euseb von Caesarea! Das wird aber dem Fälscher, der die Liste der alten Synode für seine Fälschung eine Generation nach den Ereignissen benutzte und für den die meisten Namen auf ihr inzwischen wirklich nicht viel mehr als bloße Namen gewesen sein dürften, nicht bewusst gewesen sein. Denn man muss sich doch fragen, ob es nicht wahrscheinlicher ist, dass in einer Handschrift von einem Schreiber, der von der Rolle des Ossius von Cordoba beim Konzil von Nizäa wusste, ein unbekannter Euseb durch den berühmten Ossius verdrängt wird, als umgekehrt in zwei Handschriften jener Ossius durch einen sonst nicht bekannten Euseb ersetzt wird. Allerdings ist das wirklich nur eine Frage, letzte Sicherheit lässt sich hier nicht gewinnen. Für die Frage nach der Echtheit des Dokuments spielt sie aber auch keine entscheidende Rolle.

[27] Vgl. Euseb, Vita III,61,1–3.

[28] Vgl. Theodoret, h.e. I,21,4; h.e. V,7,1.

[29] Vgl. den Brief des Kaisers an Theodot, Theodor, Narkissos, Aetius und die übrigen in Antiochien versammelten Bischöfe bei Euseb, Vita III,62,1.

[30] So hat schon Harnack, Synode II (wie Anm. 6), 412 (= Schriften, 27) darauf hingewiesen, dass es höchst unwahrscheinlich sei, dass „speziell Gregorius von Berytus, Aetius von Lydda, Macedonius von Mopsvestia, Tarcodimantus von Aegeae und Alphius von Apamea den Arius und Eusebius veruteilt haben sollen", weil sie allesamt eher Verbündete und Freunde des Euseb und teilweise auch des Arius waren. Man kann nun zwar diesen Bischöfen Unredlichkeit und Heuchelei unterstellen, wie es Erich Seeberg, s. u. und Schwartz, Dokumente (wie Anm. 5), 162 (zu Aetius von Lydda) bzw. 153 (zu Gregorius von Berytos) getan haben. Allerdings ist zumindest im Falle des Gregorius nicht wahrscheinlich, dass es sich bei ihm wirklich um Gregorius von Berytus gehandelt hat. Vielmehr scheint es näher zu liegen, dass er mit jenem kapppadokischen Gregorius gleichzusetzen ist, der in der nizänischen Liste als chorepiscopus ohne Nennung seines Bischofssitzes auftaucht. Von den Bischöfen aus Kappadokien, die das Konzil von Nizäa besucht haben, tauchen in der Liste von Antiochien nämlich nur die Namen Eutychius (bzw. Eupsychius) von Tyana und eben jener Gregorius auf. Wenn

derlich, dass unter den Bischöfen, die Euseb von Caesarea als einen Kryptoarianer enttarnt haben wollen, einige sind, die selber einer solchen Untersuchung und Verketzerung kaum entgangen sein konnten. Von den auf der Bischofsliste genannten Personen ist Tarcodimantus eindeutig als Tarcodimantus von Aige zu identifizieren, der zusammen mit Amphion von Side[31] von arianischer Seite zu einem der Ihren gerechnet wurde. Ob dieser Amphion mit dem unserer Bischofsliste identisch ist, ist nun allerdings nicht sicher. Es könnte sich bei diesem nämlich auch um Amphion von Epiphania in Cilicia handeln.[32] Ziemlich sicher ist aber, dass der in Antiochien 324/25 unterzeichnende Aetius jener Aetius von Lydda gewesen ist, der in den Quellen als eifriger Anhänger des Arius gilt.[33] Mag man besonders im Fall des letztgenannten Ariusunterstützers mit Verweis auf seinen vermeintlichen späteren Übergang zur Position des Athanasius einigen Bischöfen jede nur denkbare Charakterlosigkeit zutrauen und behaupten, er gehöre eben „auch zu den Bischöfen, die, wie es im arianischen Streit nicht eben selten war, ihre Überzeugung zu wechseln pflegten" und daher sei es „kein Wunder", das solch eine Gestalt „dann auch dieser orthodoxen Synode beipflichtete",[34] so setzt auch diese Auskunft voraus, dass es – wie wenig später auch in Nizäa – nur darum ging, ein antiarianisches Glaubensdokument zu unterzeichnen, um in der Kirchengemeinschaft verbleiben zu können. In Urkunde 18 geht es aber vielmehr darum, dass die verborgene Gesinnung der Exkommunizierten verdächtig war und als kryptoarianisch galt. Wie hätten bei solch einem Verfahren die drei unterzeichnenden Arianer, oder besser Eusebianer, eine solche Synode ohne Ausschluss überstanden?

Wenn Luise Abramowski in ihrer sehr instruktiven Studie über das vermeintliche Synodalschreiben von Antiochien von 324/25 gegen David Hollands Bezweiflung einer Verurteilung des Euseb von Caesarea[35] darauf hinwies, dass Euseb sich zwar in Nizäa dem Druck des Kaisers und der Synode gebeugt habe und sich in einer Weise

---

also die Behauptung von Urkunde 18,1, dass auch einige Bischöfe auf Kappadokien anwesend waren, nicht jeder Grundlage entbehren soll, was natürlich selbst wieder ein starkes Argument gegen die Echtheit des Dokument wäre, so müsste man annehmen, dass mindestens zwei Bischöfe aus dieser Provinz in Antiochien anwesend waren und neben Eutychius von Tyana auch Gregorius chorepiscopus aus Kappadokien auf der Liste finden.

[31] Beide werden von Philostorgios, h.e. I,8a als „arianisch Gesinnte" auf dem Konzil von Nizäa bezeichnet. In diesem Falle heißt das wahrscheinlich nur, dass sie wie der u. a. auch genannte Euseb von Caesarea und Euseb von Nikomedien zu denen gehörten, die zunächst Arius unterstützten.

[32] Vgl. Seeberg, Synode (wie Anm. 12), 84.

[33] Laut Theodoret, h.e. I,55–6 war er Arianer, und wird auch von Arius, Brief an Euseb von Nikomedien (Opitz, Urkunde [wie Anm. 1], 1,3 (2,5)) als einer der Theologen im Osten angeführt, die seine Lehre von der „Präexistenz" des Vaters vor dem Sohn teilen.

[34] Seeberg, Synode (wie Anm. 12), 87f.

[35] David Larrimore Holland, Die Synode von Antiochien (324/25) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa, in: ZKG 81 (1970), 163–181 argumentierte hauptsächlich mit dem Bild, das das Synodalschreiben von Euseb entwirft und das nicht den sonst feststellbaren Tatsachen entspräche und besonders damit, dass es zwischen der Theologie des Antiochenum und der des Euseb kaum einen Gegensatz gäbe, der es ihm unmöglich gemacht haben würde, das Bekenntnis zu unterschreiben, um seinen Kopf zu retten. Aber nach der Schilderung in Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,14 (40,6–14) hätte es den drei Exkommunizierten keineswegs gereicht, das Bekenntnis zu unterschreiben, um der Exkommunikation zu entgehen, da ja ihre geheim gehaltene arianische Gesinnung angegriffen wird.

kompromissbereit gezeigt habe, die seine Rehabilitierung und sein Verbleiben in der Gemeinschaft der Bischöfe ermöglicht habe, während sein scheinbar unbeugsameres Verhalten in Antiochien eben dadurch erklärbar werde, dass „dem Euseb die Loyalität gegenüber dem Kaiser noch höher stand als die Loyalität gegenüber Arius" und der Kaiser ihm deshalb „das Opfer seiner eigenen theologischen Position abverlangen" konnte, „die die Unterschrift unter das Nicänum bedeutet",[36] so setzt dies ein Verhalten des Euseb in Antiochien voraus, das von dem Konzilsbrief nicht bezeugt wird. Denn die gewundene Beschreibung seines Verhaltens macht nur Sinn, wenn er gerade auf der Synode in Antiochien dasselbe getan hätte, was man ihm auch vorwarf, auf der nizänischen Synode getan zu haben: Öffentlich sich von Arius und seiner Theologie zu distanzieren, das Bekenntnis mitzutragen, aber innerlich anders zu denken und zu glauben. Dieser Vorwurf aber macht im Falle des Euseb und seiner Mitstreiter nur nach dem Konzil von Nizäa Sinn, weil sie in den Augen ihrer Gegner durch ihr Verhalten nach dem Konzil von Nizäa gezeigt haben, dass ihre Zustimmung zur Verurteilung des Arius und zum nizänischen Bekenntnis nicht auf innerer Überzeugung, sondern aus Heuchelei und aufgrund des äußeren kaiserlichen Drucks erfolgt sei. Die Schilderung des Verhaltens der drei vermeintlich Verurteilten setzt also ein Bild der „Eusebianer" voraus, das eine bestimmte Deutung ihres nachnizänischen Agierens voraussetzt.

IV. Theologie- und dogmengeschichtliche Argumente

Für das stärkste und überzeugendste Argument für die nachnizänische Entstehung des antiochenischen Synodalschreibens halte ich nach wie vor seine theologische Ausrichtung, die sich in zwei kleinen Formulierungen deutlich ausspricht, die aber auch als solche theologisch durchaus gewichtig und darüber hinaus auch eindeutig verortbar und datierbar sind. Ich spreche von der in Urkunde 18 ausgesprochenen Verurteilung der „willentlichen Zeugung" (§ 10) des Sohnes und von der ausdrücklichen Hervorhebung der Ansicht, der Sohn sei „nicht Bild des Willens oder von sonst etwas, sondern der väterlichen Hypostase" (§ 11). Beide Lehrabgrenzungen sind m. E. deutlich nachnizänisch.

1.

Die Verketzerung der seit Origenes[37] im Osten weit verbreiteten und noch von Alexander von Alexandrien selbst vertretenen Ansicht,[38] der Sohn sei durch den Willen des Vater erzeugt worden, ist eine deutlich nachnizänische Entwicklung, die

---

[36] Luise Abramowski, Die Synode von Antiochien 324/25 und ihr Symbol, in: ZKG 86 (1975), 356–366, hier 364f.

[37] Origenes, De princ. I,2,6; De princ. IV,4,1; Frg. IIII bei Justinian, Epistula ad Menam (Collectio Sabbaitica contra Acephalos et Origeniastas destinata. Insunt acta synodorum Constantinopolitanae et Hierosolymitanae a. 536, edidit Eduard Schwartz, Berlin 1940, 209,11–15).

[38] So heißt es in einem syrisch überlieferten Fragment einer Predigt des Alexander (CPG 2010), deren Echtheit m. E. nicht zu bestreiten ist (vgl. Manlio Simonetti, Studi sull' Arianesimo, Rom 1965,

besonders von Athanasius seit den vierziger Jahren vorangetrieben worden ist und von dieser Zeit ab dann auch hitzig diskutiert wird.[39]

Zwar haben sowohl Arius[40] als auch Euseb von Nikomedien[41] in der Zeit vor dem Konzil von Nizäa die Lehre von der willentlichen Zeugung deutlich vertreten, aber sie wurde damals weder von Alexander von Alexandrien[42] noch von den Vätern des Konzils von Nizäa als häretische Ansicht gebrandmarkt. Dies geschieht erst in den vierziger Jahren, als Athanasius seinen theologischen wie kirchenpolitischen Gegnern nachweisen will, dass sie Kryptoarianer seien und dies mit der neuen These tut, die Vorstellung von der willentlichen Zeugung führe zwangsläufig zu der arianischen

---

119f. mit Anm. 47), allein der Vater sei ungeboren, während der Sohn als Abglanz immer beim Vater war:

(')ḥrīnā 'ithaw(hy) nuhrā wa-(')ḥrīnā ṣemḥā	ἕτερόν ἐστιν τὸ φῶς, ἕτερον δὲ τὸ ἀπαύγασμα,
trēn su^{c}rānē d-ḥad men ḥad lā methpseq	δύο πράγματα ἀλλήλων ἀχώριστα.
^{c}ellta (h)u d-ṣemḥā nuhrā. hākanā w-ābā dabrā	αἰτία ἐστὶν τοῦ ἀπαυγάσματος τὸ φῶς, οὕτως καὶ ὁ πατὴρ τοῦ υἱοῦ
law 'a(y)kh mnātheh	οὐχ ὡς μέρος αὐτοῦ,
'ellā 'a(y)kh ^{c}elltā da-qnūmeh dab-ṣebhyoneh yaldeh	ἀλλ' ὡς αἰτία τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, ὃν ἐγέννησε θελήσει ἑαυτοῦ.

Syrischer Text: Jean-Baptiste Pitra, Analecta sacra Spicelegio Solesmensi. Tom. IV: Patres antenicaeni, Paris 1883, 199; die griechische Rückübersetzung nach Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 14,22 Apparat zu Zeile 7.

[39] So verurteilt die östliche Synode von Serdika die Leugnung der willentlichen Zeugung: Hilarius, Collectanea antiariana Parisina IV,2. Vgl. zB. die die Aussagen des „östlichen Serdicense" teilweise wiederholende Ekthesis makrostichos von 344: ὁμοίως καὶ τοὺς λέγοντας τρεῖς εἶναι θεοὺς ἢ τὸν Χριστὸν μὴ εἶναι θεὸν ἢ πρὸ τῶν αἰώνων μήτε Χριστὸν μήτε υἱὸν αὐτὸν εἶναι θεοῦ ἢ τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ἢ ἀγέννητον τὸν υἱὸν ἢ ὅτι **οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν** ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καὶ καθολικὴ ἐκκλησία. (Athanasius, De synodis 26,II = AW III [wie Anm. 4], Dok. 44.4 (281,23–282,4)), die wörtlich übernommen ist aus der theologischen Erklärung der östlichen Synode von Serdica (AW III [wie Anm. 4], Dok. 43.2 (275,5–12)). 344 wird diese Verurteilung dann noch einmal weiter ausgeführt in § VIII: ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει γεγεννῆσθαι τὸν υἱὸν εἰρηκότας ἀνευλαβῶς, ἀνάγκην δὲ δηλονότι ἀβούλητον καὶ ἀπροαίρετον περιτεθεικότας τῷ θεῷ, ἵνα ἄκων γεννήσῃ τὸν υἱόν, δυσσεβεστάτους καὶ τῆς ἐκκλησίας ξένους ἐπιγινώσκομεν, ὅτι τε παρὰ τὰς κοινὰς περὶ θεοῦ ἐννοίας καὶ δὴ καὶ παρὰ τὸ βούλημα τῆς θεοπνεύστου γραφῆς τοιαῦτα τετολμήκασι περὶ αὐτοῦ διορίσασθαι. (Athanasius, De synodis 26,VIII = AW III [wie Anm. 4], Dok. 44,12 (285,20–30)).

[40] Arius, Brief an Euseb von Nikomedien (Opitz, Urkunde [wie Anm. 1], 1,4 (3,1–2)); Glaubensbekenntnis des Arius und seiner Genossen an Alexander von Alexandrien, (Opitz, Urkunde [wie Anm. 1], 6,2 (12,8–9) & 6,3 (13,4)).

[41] Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 8,7–8 (16,15–17,7).

[42] So kritisiert Alexander von Alexandrien in Ep. Alex.Thess. (Opitz, Urkunde [wie Anm. 1], 14,13 (21,19–21) & 14,29–31 (24,7–24)) energisch die arianische Vorstellung, der Sohn sei nur θέσει Sohn Gottes, und unterstreicht dagegen, dass er φύσει Sohn Gottes ist, lässt er die dabei unausdrücklich mit zitierte Aussage des Arius, der Sohn sein „durch den Willen des Vaters" gezeugt, unbeanstandet. Auch in der Aufzählung der Lehren, deretwegen Arius sich selbst und seine Mitstreiter von Alexander verfolgt und exkommuniziert sieht, kommt der Vorwurf der willentlichen Zeugung nicht vor! Vgl. Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 1,5 (3,4–6).

These von der creatio ex nihilo des Sohnes![43] Genau dieses neue Argument des Athanasius setzt nun aber die vermeintliche Ekthesis des Konzils von Antiochien deutlich voraus, wenn es hier heißt:

> „Wir glauben aber nicht, dass er durch den Willen oder durch Setzung (θελήσει ἢ θέσει) gezeugt wurde oder geworden ist, so dass er aus dem nichts zu existieren scheint".[44]

Wenn die Kritiker gegen diese Argumentation nun einwenden, es gebe „einzelne Passagen schon in den vornizänischen Texten, aus denen deutlich wird, dass die Herkunft des Sohnes aus dem Willen des Vaters gegen die Vorstellung einer physischen Zeugung des Sohnes aus dem Vater betont worden ist, so dass diese Formulierung im Synodalschreiben von Antiochia nicht so sehr überrascht" (XXXVII), so ist dem ersten Teil dieser Aussage durchaus zuzustimmen, der Folgerung, die daraus gezogen wird, allerdings keineswegs. Denn einmal folgt aus der Tatsache, dass arianische wie auch nicht-arianische Theologen vor dem Konzil von Nizäa die willentliche Zeugung des Sohnes in Abgrenzung gegen ein allzu naturalistisches Verständnis der Zeugungssmetapher vertreten haben, keineswegs, dass diese Ansicht auch schon vornizänisch strittig war und zwar in dem Sinne, dass sie unter Häresieverdacht stand, dafür nämlich gibt es keinen wirklich überzeugenden Beleg![45] Zum anderen ist deutlich, dass weder Arius noch Euseb von Nikomedien noch sonst ein Arianer vor dem Konzil von Nizäa die Vorstellung von der willentlichen Zeugung als Argument für die creatio ex nihilo des Sohnes verwendet haben, noch einer ihrer Gegner vor dem Konzil von Nizäa eine solche Verbindung beider Gedanken hergestellt hat. Die These, dass die Lehre einer willentliche Zeugung des Sohnes seine Herkunft aus dem Nichts impliziere, ist – wie Athanasius ja selbst in seiner dritten

---

[43] Ταὐτὸν γὰρ σημαίνει ὁ λέγων, Βουλήσει γέγονεν ὁ Υἱὸς, καὶ ὁ λέγων, Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ, Ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν ὁ Υἱὸς, καὶ κτίσμα ἐστίν (Or.c.Arian. III,59,2). Τὸ μὲν γὰρ λέγειν, Ἐκ βουλήσεως γέγονε, πρῶτον μὲν τὸ μὴ εἶναί ποτε τοῦτον σημαίνει (III,66,4).

[44] Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,10 (39,4).

[45] So zeigt m. E. Asterius Sophistes, Fragment 5 (Markus Vinzent (Hrsg.), Asterius von Kappadokien. Die theologischen Fragmente. Einleitung, Kritischer Text, Übersetzung und Kommentar, Leiden u. a. 1993, 84) = Markell, Fragment 34 (Eusebius Werke. Vierter Band. Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells, hg. von Erich Klostermann, Leipzig 1906, 190, 15–22), dass noch zur Zeit des Verteidigungsschreibens des Asterius für Euseb von Nikomedien die willentliche Zeugung des Sohnes offenbar noch nicht unter dem Verdacht stand, eine häretisch-arianische Lehre zu sein. Wenn Asterius nämlich Euseb von Nikomedien gerade mit dem Hinweis verteidigen will, dass dieser mit seinen für Arius eintretenden Aussagen eigentlich nur die Zeugung des Sohnes auf den Willen des Vaters zurückführen wollte, so zeigt diese Argumentationsstrategie recht deutlich, dass es auch in den Jahren nach dem Konzil von Nizäa noch keinerlei Idee davon gab, die Lehre der willentlichen Zeugung als solche wäre mit der arianischen Vorstellung von der Schöpfung des Logos aus dem Nichts identisch! Vgl. hierzu auch Strutwolf, Trinitätstheologie (wie Anm. 2), 41. Wenn Asterius auch – wahrscheinlich auch in nachnizänischer Zeit! – für die These von der willentlichen Zeugung argumentiert, wie er es in Fragment 16 (Ed. Vinzent) = Athanasius, De synodis 19,III und Fragment 19 (Ed. Vinzent) = Athanasius, Or.c.Arian. III,60 tut, so ist damit ja noch keineswegs belegt, dass diese Lehre, für die er theologisch und philosophisch argumentiert, zur Zeit dieser Argumentation bei seinen Gegnern in Häresieverdacht stand!

Arianerrede deutlich macht – eine neue Entdeckung des Athanasius in den vierziger Jahren des vierten Jahrhunderts![46]

2.

Auch die in der Ekthesis vertretene Vorstellung, der Sohn sei „nicht Abbild des Willens oder von etwas anderem, sondern der väterlichen Hypostase selbst" (εἰκὼν γάρ ἐστιν οὐ θελήσεως οὐδ' ἄλλου τινός, ἀλλ' αὐτῆς τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως)[47] ist deutliches Kennzeichen der nachnizänischen Herkunft dieses Glaubensbekenntnisses. Dieser kleine Teilsatz ist keineswegs so marginal und unbedeutend, wie meine Kritiker unterstellen.[48] Denn einerseits liegt hier keineswegs „nur ein etwas erweitertes Schriftzitat (Hebr 1,3)" vor: εἰκὼν αὐτῆς τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως ist überhaupt kein Zitat von Hebr 1,3, denn dort heißt es χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως und der syrische Text bezeugt mit dem griechischen Lehnwort yuqnā eindeutig εἰκών als griechische Vorlage,[49] während ṣalmā „Bild und Abdruck" bedeutet und daher auch für χαρακτήρ stehen kann. Andererseits hat die Diskussion um die Abbildtheologie und den εἰκών-Begriff und darüber, worauf dieser sich genau beziehe, in den vornizänischen Debatten keinen Sitz im Leben, während er in nachnizänischer Zeit zu einem Zentralproblem der theologischen Debatten geworden ist. Arius selbst hat nirgends behauptet, dass der Sohn Abbild des väterlichen Willens sei, noch ist es früharianische Theologie, die Abbildlichkeit des Sohnes auf den Willen oder etwas anderes einzuschränken, um zu vermeiden, dass man den Sohn Abbild der väterlichen Hypostase nenne. Auch Euseb von Caesarea, den ja unter anderem diese anscheinend antiarianische gemeinte Präzisierung der Abbildtheologie treffen soll, hat solches nicht getan, sondern den Sohn immer als Abbild der Hypostase und der Wesenheit des Vaters angesehen.[50] Daher läuft diese Abgrenzung in vornizänischer Zeit völlig ins Leere. So ist es auch kein Zufall, dass sich Belege für die theologische Formel, der Sohn sei Abbild der Hypostase und nicht des Willens, erst weit in nachnizänischer Zeit finden lassen, in einer Zeit, in der es theologisch gar nicht

---

[46] Athanasius selbst räumt ja ein, dass die Vorstellung von der willentlichen Zeugung als solche nicht unbedingt häretisch sein müsse, sondern auch von orthodoxen Theologen vertreten worden sei, wobei er durchaus auch seinen Lehrmeister und Vorgänger im Bischofsamt, Alexander von Alexandrien mit im Auge gehabt haben könnte (vgl. oben Anm. 32). Er wendet sich dann aber zum ersten Mal ausdrücklich gegen diese Lehre, weil sie jetzt von den Arianern aufgebracht werde, die damit ihre häretische Lehre kaschieren und unter einem neuen Deckmantel vertreten wollen (ἐπειδὴ δὲ παρ' αἱρετικῶν ἐστιν ἡ φωνὴ, ὕποπτα δὲ τῶν αἱρετικῶν τὰ ῥήματα). Die ganze Argumentation des Athanasius macht m. E. deutlich, dass er hier in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern eine neue Front eröffnet: Sie haben nach seiner Darstellung erst jetzt, nachdem ihre offene arianische Theologie widerlegt ist, sich auf die Verteidigung der „willentlichen Zeugung" verlegt, um mit dieser neuen und trügerischen Formulierung (καινότερον λεξείδιον) ihre eigentliche Lehre zu verbergen und dennoch mit anderen Worten zu vertreten (Athanasius, Or.c.Arian. III,59,1).

[47] *yuqnā gēr 'ithaw(hy) law d-ṣebyānā wōflā d-medem (')ḥrīn ʿellā dileh qnūmā ābāhāyā*. Syrischer Text Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,11 (39,8–9), griechische Übersetzung ebd. (39, 8–9).

[48] AW III (wie Anm. 4), XXXV: „Problematisch ist es, wenn Strutwolf nur aufgrund einer kurzen Passage [...] davon ausgeht, daß die neuarianische Lehre vorauszusetzen sei."

[49] Vgl. Abramowski, Synode (wie Anm. 36), 357f.

[50] Vgl. z. B. Euseb, Dem. IV, 3, 7–8 und Dem. V, 4, 12.

mehr um die Theologie des Arius und seiner Mitstreiter, sondern schon längst um die neue Theologie der Neoarianer oder Anhomöer geht.

So schreibt Didymus von Alexandrien in seinem Psalmenkommentar gegen die Vorstellung von der willentlichen Zeugung des Sohnes,[51] die er wie sein Gewährsmann Athanasius als häretische Lehre ablehnt:

> οὐ κτίσμα δὲ οὐδὲ ποίημα ὁ υἱός, οὐσίας ἀλλ' οὐ βουλήσεώς ἐστι γέννημα. εἰ γὰρ βουλήσεως υἱός, ἦν ἂν καὶ εἰκὼν καὶ χαρακτὴρ τῆς θεοῦ βουλήσεως· ἀλλὰ χαρακτῆρα τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ καὶ εἰκόνα τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου οἱ θεῖοι λόγοι φασίν.[52]

Man sollte in diesem Zusammenhang nicht vergessen, dass die Verbindung der beiden Motive, nämlich der Verketzerung der willentlichen Zeugung des Sohnes als einer arianischen Lehre und die Ablehnung der Meinung, der Sohn sei Abbild des Willens und nicht der väterlichen Wesenheit, sich vor Didymus dem Blinden nicht nachweisen lässt und damit deutlich in nachnizänische Zeit verweist.[53]

Darüber hinaus habe ich darauf verwiesen und wiederhole es hier, dass auch die Theologen der Eustathianergemeinde in Antiochien in den Fünfzigerjahren gegen die neoarianische Lehre argumentieren, der Sohn sei εἰκὼν θελήσεως oder εἰκὼν ἐνεργείας und dem als orthodoxe Lehre entgegen setzten, der Sohn sei vielmehr εἰκὼν τῆς οὐσίας, was gleichbedeutend sei mit χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως.[54] So trifft denn die polemische Präzisierung der Abbildtheologie, in der Form, wie sie im vermeintlichen Symbol von Antiochien 324/25 vorliegt, allein die spezifisch anhomöische und damit weit nachnizänische Fassung der arianischen Lehre. Denn die Neoarianer um Aetios und Eunomius lehnten bekanntlich nicht jede Ähnlichkeit oder Abbildlichkeit des Sohnes dem Vater gegenüber ab, betonten aber, der Sohn sei dem Vater in Bezug auf die Wesenheit oder Hypostase völlig unähnlich, wobei sie die Ähnlichkeit und Abbildlichkeit ausdrücklich nur auf den Willen, die Kraft oder die Wirksamkeit (ὅμοιος κατὰ βούλησιν καὶ ἐνέργειαν/εἰκὼν τῆς βουλήσεως καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας) bezogen wissen wollten.[55] Gegen diese neuarianische Theologie ist die Abgrenzung des antiochenischen Symbols offenbar gerichtet!

---

[51] Didymus, Fr. in Ps. 113,10.11 (Ekkehard Mühlenberg (Hg.), Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung. Band II, Berlin u. a. 1977, [1061],12ff.): … ἀσεβῶς σφόδρα διανοούμενοί τινες ἐξάπτουσι τὴν ὕπαρξιν τοῦ υἱοῦ τῆς τοῦ πατρὸς θελήσεως.

[52] „Nicht Geschöpf oder Gemachtes ist der Sohn, sondern Erzeugnis des Wesens und nicht des Willens. Wenn er nämlich Sohn des Willens sein sollte, wäre er wohl auch Bild und Abdruck von Gottes Willen, sondern die göttlichen Worte nennen ihn Abdruck seiner Hypostase und Bild des unsichtbaren Gottes." Didymus, Fr. in Ps. 113,10.11; vgl. Mühlenberg, Psalmenkommentare (wie Anm. 51), [1061], 20–24.

[53] Diese Verbindung von Ablehnung der willentlichen Zeugung und der Vorstellung von dem Sohn als der εἰκὼν τῆς βουλήσεως findet sich dann auch bei Cyrill von Alexandrien, vgl. Thes. trin., PG 75, 93,18; 105,27 und besonders 108,2–10, wo es gegen die Anhomöer heisst: οὐ τῆς βουλήσεως εἰκόνα τὸν Υἱὸν ὁμολογήσομεν, ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς ὡς Υἱόν.

[54] De sancta trinitate dialogus, I, PG 28, 1121 C14–1124 A 10; De sancta trinitate dialogus II,9, PG 28,1169 C8–1170 A 11.

[55] Vgl. Eunomius, Apologia 24,1–16; 26,11–13 und das Referat im Brief des Georg von Laodicea bei Epiphanius, Pan. 73,13,2; 73,14,7.

3.

Eine weitere Beobachtung, die mir in meiner Habilitationsschrift noch entgangen war, sei in diesem Zusammenhang nachgetragen. In § 13 des antiochenischen Synodalschreibens werden diejenigen verurteilt, die lehren, „dass der Sohn Geschöpf (*brīthā*/κτίσμα) oder geworden (*hawyā*/γενητόν) oder gemacht (*ʿbhādhā*/ποιητόν) und nicht wahrhaft Zeugung (*w-law d-šarīrā'īth 'ithaw(hy) yaldā*/οὐκ ἀληθῶς γέννημα) sei". Auch diese präzise Formulierung ist eindeutig nachnizänischen Ursprungs, weil sie die erst lange nach dem Konzil von Nizäa greifbare terminologische Unterscheidung zwischen „Gewordenheit" und „Gezeugtheit" voraussetzt. Arius selbst hatte nach Alexander von Alexandrien und Athanasius nur behauptet, der Sohn sei κτίσμα καὶ ποίημα,[56] und genau diese Aussage wird auch von den nizänischen Vätern als häretisch verurteilt.[57] Erst seit der „westlichen" Synode von Serdika ist mit der „erstmaligen Differenzierung"[58] der Begriffe „Gewordenheit" und „Gezeugtheit" die Voraussetzung geschaffen worden, auch die Vorstellung der „Gewordenheit" des Gottessohnes abzulehnen, ohne zugleich seiner Zeugung zu widersprechen. Im Herbst 343 verurteilen die westlichen Konzilsteilnehmer die östlichen Theologen, weil diese angeblich lehren, der Sohn sei nicht wahrer Sohn, sondern sei „zugleich gezeugt und geworden. Dass sie diese Auffassung von dem Gezeugten haben, das gestehen sie selbst, weil sie sagen: ‚Das, was gezeugt ist, das ist zugleich auch geworden.'" (ὅτι γεννητός ἐστιν ἅμα καὶ γενητός. οὕτως γὰρ ἔθος αὐτοῖς νοεῖν τὸν γεγεννημένον ὁμολογοῦντες, ὅτι, ὥσπερ εἶπον, τὸ γεγεννημένον γεγεννημένον ἐστίν).[59] Die nachnizänische Entstehung dieser Differenzierung ist auch deutlich darin zu sehen, dass Athanasius, wenn er aus der Perspektive der 50er Jahre die arianische Häresie darstellt, davon spricht, nach Arius sei der Sohn κτίσμα καὶ ποίημα καὶ γενητὸν καὶ τρεπτὸν καὶ οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ, während das von ihm im unmittelbaren Kontext ausdrücklich parapharasierend angeführte Nizänum an dieser Stelle die Verurteilung der „Gewordenheit" des Sohnes noch nicht kennt.[60] Es liegt hier also eine deutlich nachnizänische interpretierende Erweiterung der nizänischen Lehrverurteilungen vor.

---

[56] Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 4b,7 (7,21). Vgl. auch Athanasius, De decretis 6,1: κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα ὁ λόγος. ... ἀλλὰ κτίσμα καὶ εἷς τῶν ποιημάτων.

[57] So in dem Schreiben der Synode von Nicäa an die Ägypter (Opitz, Urkunde 23,3 (48,4)).

[58] Dies sehen auch die Herausgeber der Quellen zum arianischen Streit, vgl. AW III (wie Anm. 4), 206 Anm. c.: „Eine erstmalige Differenzierung dieser Begriffe ‚werden' und ‚zeugen'; zuvor wurde nur zwischen ‚zeugen/werden' und ‚schaffen' unterschieden". Aber ihnen entgeht dabei, dass genau diese neue Differenzierung auch im vermeintlich vornizänischen Konzildokument von Antiochien vorausgesetzt wird.

[59] Theologische Erklärung der „westlichen" Synode von Serdika (AW III[wie Anm. 4], Dok. 43,2 (206,1–9)) = Theodoret, h.e. II 8,37.

[60] Athanasius, De decretis 20,6. Hier zeigt besonders das Gegenüber der wie ein wörtliches Zitat auftretenden Paraphrase aus dem Nicaenum in Dec. Nic. Syn. 20,5 [τοὺς δὲ λέγοντας ἐξ οὐκ ὄντων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ποίημα ἢ ἐξ ἑτέρας οὐσίας τούτους ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καὶ καθολικὴ ἐκκλησία] und der gerade zitierten athanasianischen Aufnahme dieser Formulierung im Sinne einer inzwischen gefestigten „nizänischen Orthodoxie" der Fünfziger Jahre, die deutlich nachnizänische Perspektive. Wie er seine Deutung des nizänischen Homoousios in die Zeit der nizänischen Väter zurückprojeziert, so hier auch die Ablehnung der „Gewordenheit" des Sohnes.

Nun könnte man natürlich auf den so genannten „Streit der Dionyse" verweisen, in dem – die Echtheit dieses Briefwechsels vorausgesetzt – schon in den sechziger Jahren des dritten Jahrhunderts nicht nur das ὁμοούσιος als notwendiger Ausdruck der Rechtgläubigkeit zu gelten scheint, sondern auch die Vorstellung von der „Gewordenheit" des Sohnes abgelehnt und terminologisch von der „Zeugung" unterschieden wird.[61] Dieser Briefwechsel steht nun allerdings seit den detaillierten und präzisen Analysen von Luise Abramowski – und m. E. völlig zu Recht – im Verdacht, eine spätere und zwar deutlich nachnizänische Fälschung oder Verfälschung des ursprünglichen Briefwechsels zu sein.[62] Es spricht m. E. tatsächlich viel dafür, den Brief des „römischen Dionys", so wie er uns jetzt vorliegt, in die Zeit unmittelbar vor das Konzil von Serdika zu datieren[63] und die vermeintlich auf Dionys von Alexandrien zurückgehenden Passagen, in denen sich dieser für das Homoousios und gegen die „Gewordenheit" des Sohnes ausspricht, in die Zeit, in der Athanasius und seine Verbündeten begannen, sich systematisch auf das nizänische Homoousios zu berufen, also in die beginnenden fünfziger Jahre.[64]

Den Herausgebern entgeht nun allerdings diese terminologische Präzisierung, weil sie das syrische *hawyā* nicht, wie es m. E. einzig angemessen wäre mit „geworden", sondern mit „Geschaffenes" wiedergeben.[65] Mag nun auch im Lexikon von Payne-Smith unter dem Partizip Passiv von *hwā* „sein, werden", die Bedeutung „created" angegeben sein,[66] so zeigt nicht nur der Kontext, in dem in der Ekthesis das Wort *hawyā* in der Dreier-Reihung der syrischen Begriffe *brīthā, hawyā* und *ʿbhādhā*

Hierbei ist sich – wie seine Paraphrase der nizänischen Anathematismen zeigen kann – durchaus bewusst, dass das Nizänum eine solche Abgrenzung noch nicht kannte, muss er sie doch erst indirekt in das Nizänum hineinlesen.

[61] Vgl. Dionysius von Rom bei Athanasius, De decretis 26,6. Nach Athanasius, De sent. 18,1 und De decretis 25,3 wird Dionysius von Alexandrien von den Arianern „vorgeworfen", er lehre einerseits das Homoousios nicht, andererseits vertrete er die inzwischen wohl in die Diskussion geratene Vorstellung von der „Gewordenheit" des Sohnes. Um Dionysius von Alexandrien gegen diese Inanspruchnahme durch die als „Arianer" denunzierten Eusebianer zu verteidigen, zitiert Athanasius jene Passagen aus dem Briefwechsel zwischen den beiden Dionysen, in denen sich der alexandrinische Dionys dann gegen diese beiden Vorwürfe zur Wehr setzt: Athanasius, De sent. 18,14; De decretis 25,4–5.

[62] Vgl. Luise Abramowski, Dionys von Rom († 268) und Dionys von Alexandrien († 264/65) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts, in: ZKG 93 (1982), 240–272. Vgl. hierzu jetzt auch Uta Heil, Athanasius von Alexandrien. De Sententia Dionysii. Einleitung, Übersetzung und Kommentar (PTS 52), Berlin–New York 1999, 36–43 über die Rezeption der These von Abramowski. Heil kommt ebd., 44–62 nach einem eingehenden Stilvergleich zwischen dem von Athanasius zitierten Fragmenten und den anderen Texten des Dionys zu dem Ergebnis, „daß die Zitate bei Athanasius von einem anderen Autor stammen als von Dionys von Alexandrien" (63) und hält jene für Teile einer Fälschung der „Eusebianer", die zwischen 342 und 345 entstanden sein dürfte. In diese Fälschung sei dann „Ende der 50er Jahre" nachträglich die Diskussion um das Homoousios (decr. 25, Dion 15) eingearbeitet worden. Diesen Ergebnissen kann ich nur zustimmen. Sie stützen dann allerdings meine Hypothese von der deutlich nachnizänischen Entstehung auch des vermeintlichen Bekenntnisses der antiochenischen Synode von 324/25!

[63] Vgl. Jörg Ulrich, Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums, Berlin–New York 1994, 61; Er spricht hier von der „Unterscheidung von γεννᾶν und γίννεσθαι (sic!) durch den ‚römischen Dionys', einen Anonymus aus dem Jahre 340".

[64] Vgl. Abramowski, Dionys (wie Anm. 62), 259.

[65] AW III (wie Anm. 4), Dok. 20,13 (103).

[66] Dies liegt m. E. eher an der Schwierigkeit des Englischen, die dem griechischen γενητός, dem syrischen *hawyā* und dem deutschen „geworden" entsprechende Bedeutung eindeutig wiederzugeben.

vorkommt, dass die Bedeutung hier „geworden" sein muss, sondern auch die lexikalische Bedeutung der Wurzel *hwā*, und besonders die syrische Übersetzungsterminologie, dass *hawyā* im Syrischen die normale und terminologisch korrekte Wiedergabe von γενητός darstellt.[67] Daher stand im griechischen Original ohne jeden Zweifel γενητός, was in diesem Zusammenhang deutlich als terminologisch präzise Abgrenzung von γεννητός gemeint ist und daher, wie ich meine, deutlich in die nachnizänischen Debatten gehört.

Überhaupt ist es recht auffallend, wie sehr das vorgeblich vornizänische Bekenntnis von Antiochien terminologisch und theologisch an den späteren Werken des Athanasius von Alexandrien orientiert ist: Der Zusammenhang der Verketzerung der Vorstellung von einer willentlichen Zeugung des Sohnes mit der terminologischen Präzisierung, die die „Gewordenheit" des Sohnes ablehnt und dagegen seine im eigentlichen Sinne und naturhaft verstandene „Zeugung" stellt, ist nicht nur deutlich nachnizänisch, sondern spezifisch athanasianisch:

> Οὐκοῦν μὴ λεγέσθω θελήματος δημιούργημα ὁ Υἱὸς ... ἀλλὰ βουλὴ ζῶσα, καὶ ἀληθῶς φύσει γέννημα, ὡς τοῦ φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα.[68]

Die Hervorhebung, dass der Sohn wahrhaftig (ἀληθῶς) und im eigentlichen Sinne (κυρίως) Erzeugnis des Vaters ist, ist dabei nicht nur typisch für die antiarianische Argumentation des großen Alexandriners, sondern auch für das vermeintliche Glaubensbekenntnis der Synode von 324/25.[69]

---

[67] Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,10 zeigt deutlich, dass auch der Übersetzer unserer Urkunde terminologisch korrekt zwischen „gezeugt werden" und „werden" (γεννηθῆναι ἢ γενέσθαι/*'ethīledh 'aw hwā*) unterscheidet. Zu dieser griechischen terminologischen Differenzierung und ihrer syrisch korrekten Wiedergabe vgl. auch Philoxenus von Mabbug in seinem Johanneskommentar: Philoxène de Mabbog, Commentaire du proloque johannique (Ms. Br. Mus. Add. 14, 534). Édité par André de Halleux, Louvain 1977, (52,9–17). Zwar kann die Übersetzung der verschiedenen Formen von γενητός aus Athanasius von Alexandrien, Epistula ad Afros, ed. par Jean-Paul Migne, Paris 1887 (PG 26), 1040–43 in der syrischen Handschrift B.M. Or 8606 aus dem Jahre 723 n. Chr. mit verschiedenen Formen von *īledh* zeigen, dass in der Zeit der Übersetzung dieser Schrift (einige Jahrhunderte früher, da die Handschrift eindeutig auf eine sehr alte Vorlage zurückgeht) die terminologische Unterscheidung zwischen „Zeugung" und „Werden" im Syrischen auch gegen die griechische Vorlage noch nicht nachvollzogen wurde (vgl. Athanasiana syriaca, Part II. 1. Homily on Matthew XII 32 (Epistola ad Serapionem IV § 8–23). 2. Epistola ad Afros. 3. Tomus ad Antiochenos. 4. Epistola ad Maximum. 5. Epistola ad Adelphium. Edited by Robert W. Thomson, Louvain 1967, 24,20 ff.). Übrigens übersetzt Thomson an allen Stellen die verschiedenen syrischen Formen von *īledh*, die jeweils „Gezeugtsein" ausdrücken, allesamt mit „created", während die griechische Vorlage „Gewordenheit" ausdrückte (vgl. Athanasiana syriaca, Part II. 1. Homily on Matthew XII 32 [Epistola ad Serapionem IV § 8–23]. 2. Epistola ad Afros. 3. Tomus ad Antiochenos. 4. Epistola ad Maximum. 5. Epistola ad Adelphium. Translated by Robert W. Thomson, Louvain 1967, 20–21). Ähnlich verfährt auch Payne-Smith in seinem Wörterbuch. Man sollte sich also nicht von der englischen und ungenauen Wiedergabe ins Boxhorn jagen lassen! Aber unsere Handschriften von Urkunde 18, die also auf eine Übersetzung aus späterer Zeit zurückgehen dürfte, macht schon deutlich diese Unterscheidung, wie wir gesehen haben. Es ist nach allem, was die syrische Übersetzungsgeschichte angeht, m. E. deutlich, dass mit *hawyā* weder κτιστός noch γεννητός wiedergegeben sein kann.

[68] Athanasius, Or.c.Arian. III,67,1.

[69] Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,9 (38,14): ὡς γέννημα κυρίως/*'a(y)kh yaldā mārānā'īth*; Urkunde 18,13 (39,15) ἀληθῶς γέννημα/ *d-šarīrā'īth 'īthaw(hy) yaldā*. Vgl. damit Athanasius, Or. c.Arian. I,8,5; I,37,5; II,33,2; III.9,2.4. Vgl. auch Ps.Athanasius, Or.c.Arian. IV,2,18–19: Οὐκοῦν ὡς γέννημα κυρίως ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς κατὰ τὸ τοῦ φωτὸς παράδειγμα.

V. Schlussbemerkungen

Es sind daher m. E. signifikante theologie- und dogmengeschichtliche Beobachtungen, die für die deutlich nachnizänische Entstehung des in dem vermeintlichen Konzilsdokument von Antiochien inkorporierten Glaubensbekenntnisses sprechen. Diese kann man nun nicht einfach mit der Bemerkung beiseite schieben, es sei „problematisch", wenn „Strutwolf nur aufgrund einer kurzen Passage" davon ausgehe, „dass die neuarianische Lehre vorauszusetzen sei" (XXXV). Die Kürze einer Passage wird wohl kaum als Argument für ihre theologiegeschichtliche Relevanz angesehen werden können. Gerade die von mir genannten drei kurzen Abschnitte in einem ansonsten stark an den Glaubensbekenntnissen des Arius und des Alexander von Alexandrien ausgerichteten Credo weisen deutlich auf die gegenüber der vornizänischen Situation gewandelte theologische Diskussionslage hin.

Neben diesen von mir neu in die Diskussion gebrachten Argumenten haben die literarkritischen wie auch die die kirchengeschichtliche Perspektive des Dokuments betreffenden Aufstellungen nur sekundierenden und erläuternden Charakter. Aber auch sie weisen, ist einmal die Unechtheit des Dokuments theologiegeschichtlich wahrscheinlich gemacht, in die gleiche Richtung und machen deutlich, wie es möglich ist, dass ein aus den fünfziger Jahren des vierten Jahrhunderts stammendes Dokument dennoch jene Eigenschaften aufweisen kann, die meist als Garant für seine Echtheit aufgefasst werden: nämlich das Fehlen eines Bekenntnisses zur Wesensgleichheit, der Hinweis auf das bevorstehende Konzil von Ankyra, wie schließlich die offenbar im Kern authentische Bischofsliste einer Synode, die vor dem Konzil von Nizäa stattgefunden haben muss.[70]

Schließlich unterstellen mir meine Kritiker eine Argumentation, die ich so in meinem Buch nicht wieder finden kann. Es mag nun wirklich von vielen als ein Kuriosum empfunden werden, dass es außer dem in drei syrischen Handschriften überlieferten vermeintlichen Schreiben der Synode selbst keinerlei antikes oder mittelalterliches Zeugnis davon gibt, dass einer der theologisch bedeutendsten und kirchenpolitisch stark engagierten und von seinen Gegnern hart attackierten Vertreter der origenistischen Mehrheitspartei in der östlichen Kirche am Vorabend des Konzils von Nizäa exkommuniziert und auf der großen ökumenischen Synode rehabilitiert worden ist. Mir ist allerdings durchaus bewusst, welche Probleme Argumente e silentio haben, wenn auch nicht jedes gleich problematisch ist und manches Schweigen nicht belanglos und zufällig, sondern durchaus beredt. Wenn aber gegen meine These kritisch eingewendet wird, man könne „Strutwolf entgegenhalten, daß, wenn dieser Text wirklich Anfang der 50er Jahre gefälscht worden sei, sich Athanasius in seiner Schrift De decretis Nicaenae synodi auf die druckfrisch[71] gefälschte Verurteilung des Eusebius hätte beziehen müssen, der er hier gerade mit der umstrittenen Haltung des Euseb zum Nicaenum argumentiert" (XXVI), so kann gerade dieser Einwand deutlich machen, welche Abstufungen es im Gebrauch des Arguments e silentio gibt: Es macht durchaus einen großen Unterschied, ob eine

[70] Vgl. hierzu auch Strutwolf, Trinitätslehre (wie Anm. 2), 34f.

[71] Das Bild einer „druckfrischen" antiken Fälschung ist natürlich ein apartes und wegen seines offensichtlichen Anachronimsus irritierendes Bild!

reale Konzilsentscheidung, die eine von 56 Bischöfen betragene große Synode kurz vor dem Konzil von Nizäa trifft, und die als ein Paukenschlag in den theologischen Auseinandersetzungen der Zeit gewirkt haben muss, völlig ohne jede Resonanz in den zeitgenössischen und späteren Quellen bleibt, oder ob eine obskure Fälschung, die von einem unbekannten Theologen aus dem Umkreis der kleinen und im Osten weitgehend isolierten Eustathianergemeinde von Antiochien hergestellt worden ist und von der nicht einmal feststeht, dass sie überhaupt jemals in eine größere Öffentlichkeit gebracht wurde, sang- und klanglos untergegangen ist, ohne ihren Zweck zu erfüllen. Allerdings habe ich in meiner Argumentation mit gutem Grund nicht auf dieses Schweigen der sonstigen Überlieferung Bezug genommen, weil mir bewusst war und ist, dass es durchaus viele Gründe geben kann, warum die uns bekannten Quellen über ein bestimmtes Ereignis schweigen! Besonders, dass Athanasius in den fünfziger Jahren das frisch gefälschte Konzilsdokument, von dessen Unechtheit und Unhaltbarkeit er, wenn er es denn kannte, als Zeitzeuge überzeugt sein musste, tunlichst nicht erwähnt hat, wäre ja durchaus nachvollziehbar! Welche Gründe ihn aber bewogen haben sollten, im Falle der Echtheit des von mir als Fälschung verdächtigten Konzilsdokuments, die ihm kirchenpolitisch und in seiner antieusebianischen Polemik so sehr entgegenkommende vornizänische Verurteilung des Euseb von Caesarea nicht zu erwähnen und polemisch auszubeuten, wie er es sich ja im Falle des historisch unzutreffenden Gerüchts von der Apostasie des Euseb in der Diokletianischen Verfolgung eben gerade nicht verkneifen konnte,[72] ist dagegen schon eine andere Frage, auf die ich bisher noch keine wirklich überzeugende Antwort gelesen oder gehört habe![73] Aber – wie gesagt – mit dem kuriosen Schweigen der Überlieferung habe ich in meiner Habilitationsschrift nicht argumentiert und müsste dieses Argument daher hier auch gar nicht verteidigen, was ich hiermit auch nicht im Ernst getan haben will.

Eins aber möchte ich tun, nämlich zum guten Schluss feststellen: Angesichts der gegen die These von der Unechtheit des von Opitz als Urkunde 18 abgedruckten Briefes der Synode an einen Bischof Alexander vorgebrachten Gegenargumente, mit denen ich mich in diesem Aufsatz auseinandergesetzt habe, sehe ich keinerlei Anlass meine in meiner Habilitationsschrift gemachten Aufstellungen zu widerrufen. Anders als meine Kritiker halte ich die These weiterhin für gut begründet und keineswegs für „sehr konstruiert". Dagegen musste schon Eduard Schwartz und müssen

[72] Auf der Synode von Tyrus 335 wurde nach Epiphanius, Panar. 68,8,3–5 gegen Euseb von Caesarea der Vorwurf des Abfalls während der großen Verfolgung erhoben, der allerdings offenbar sofort als absurd verworfen und gegen seine Ankläger gewendet wurde. Vgl. Athanasius von Alexandrien, Apologia contra Arianos, ed. v. Jean-Paul Migne, Paris 1884 (PG 25), 8, 261 C 13–15 nennt Athanasius diesen aller Wahrscheinlichkeit noch völlig haltlosen Vorwurf, um Euseb zu diskreditieren. Vgl. hierzu Strutwolf, Trinitätstheologie (wie Anm. 2), 21 f. mit Anm. 9.

[73] Abramowski, Synode (wie Anm. 36), 366 meint, dass die Diskontinuität, die zwischen dem Glaubensbekenntnis von Antiochien und dem des Konzils von Nizäa festgestellt werden kann, „für das Ansehen des alexandrinischen Thronos als so blamabel" betrachtet wurde, dass man hierin „ein mögliches Motiv für das Schweigen des Athanasius über den Erfolg Alexanders in Antiochien" erblicken könne. Dieses Argument überzeugt mich insofern nicht, als Athanasius ja durchaus die Verurteilung des Euseb vom Konzil von Nizäa hätte nennen können, ohne auf die Frage des dort verabschiedeten Glaubensbekenntnisses einzugehen!

seine Nachfolger m. E. einige gewagte ‚Konstruktionen' vor- oder hinnehmen, um die Echtheit dieses Dokuments zu halten:

Ossius von Cordoba, der vom Kaiser mit einem Friedensbrief nach Alexandrien geschickt worden war und dort den Ernst der Lage erst festgestellt und den Kaiser in diesem Sinne informiert haben wird, aber in Alexandrien selbst noch keine Vorentscheidung zu Gunsten des alexandrinischen Bischofs gewagt hat,[74] soll auf dem Rückweg zum Kaiserhof nach Antiochien gekommen sein und dort ein solches Chaos vorgefunden haben, dass er sich ermächtigt sah, gegen jedes Kirchenrecht in die Belange einer fremden Diözese einzugreifen. Dabei soll er, obwohl er wissen musste, dass der Monarch inzwischen eine große ökumenische Bischofssynode, die unter anderem der Klärung des arianischen Streites dienen sollte, einberufen hatte, nicht nur die fällige Bischofswahl in Antiochien eingeleitet und kirchenrechtliches Chaos beseitigt haben, sondern auch in der arianischen Frage erfolgreich versucht haben, ein eindeutiges Präjudiz zu schaffen, indem er nicht nur die Verurteilung des Arius durch Alexander a priori als unhintergehbare Tatsache durchgesetzt, sondern auch die Verurteilung dreier angesehener und mächtiger Bischöfe und Lokalmatadoren des Ostens als Kryptoarianer erreicht hat. Er hätte es also gewagt, dem Kaiser und der kommenden Synode eigenmächtig vorgreifend Fakten zu schaffen, die den Monarchen erheblich verärgern mussten. Er soll dazu mit dem erklärten und vor der Einberufung des Konzils schon feststehenden Ziel, die Arianer und arianisierende Theologen exkommunizieren zu lassen, die Bischöfe der Nachbarschaft zusammen gerufen haben, die seinem kirchenrechtlich zumindest recht dubiosen Aufruf in einer selten großen Zahl gefolgt sein sollen und ihm auch ohne Murren den Gefallen getan haben, unter anderen den Bischof, dem eigentlich der Vorsitz bei der Bischofswahl in Antochien zugestanden hätte[75] und der in Antiochien großes Ansehen genossen haben dürfte, als einen Kryptoarianer zu verurteilen. Für wie wahrscheinlich will man es denn halten, dass es einem von außen kommenden Bischof, auch wenn er im Auftrag (aber in einem durchaus anderen Auftrag!) des Kaisers unterwegs ist, gelingen kann, Euseb von Caesarea auf seinem eigenen Territorium, wo er, nach allem, was wir wissen, vor dem vermeintlichen Konzil von Antiochien, wie nachher unangefochten Autorität und Ansehen genoss, anzugreifen und exkommunizieren zu lassen, nicht weil er sich der Verurteilung des Arius widersetzt oder offen arianisch lehrt, sondern weil er angeblich ingesheim arianisch gesonnen sein soll?

„Eine Urkunde kann nicht echt sein, die, in die Geschichte projiziert, nötigt, solche Dinge in den Kauf zu nehmen"[76] möchte ich daher mit Adolf von Harnack schließen, den ich auch in diesem Aufsatz nicht übergangen haben möchte, sondern dem ich auch hier meine Reverenz erweise!

---

[74] Vgl. Schwartz, Dokumente (wie Anm. 5), 158; 291f.
[75] Siehe hierzu die Belege in Anm. 20.
[76] Harnack, Synode II (wie Anm. 6), 409 (Kleine Schriften, 24).

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Prof. Dr. Franz-Reiner Erkens
Universität Passau
Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte
94030 Passau
[Email:
Franz-Reiner.Erkens@Uni-Passau.de]

Prof. Dr. Uwe Israel
Technische Universität Dresden
Institut für Geschichte
Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte
01062 Dresden
[Email: Uwe.Israel@tu-dresden.de]

Dr. Johannes Hund
DFG-Projekt „Augustana-Jubiläum 1830"
am Institut für Europäische Geschichte
Alte Universitätsstraße 19
55116 Mainz
[hund@ieg-mainz.de]

Yan Suarsana
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Wissenschaftlich-Theologisches Seminar
Lehrstuhl für Reformationsgeschichte
und Neuere Kirchengeschichte
Karlstraße 2
69117 Heidelberg
[yan.suarsana@wts.uni-heidelberg.de]

Dr. James Carleton Paget
Senior Lecturer in
New Testament Studies
Fellow and Tutor of Peterhouse
Peterhouse,
Trumpington Street,
Cambridge CB2 1RD
England
[jncp1@hermes.cam.ac.uk]

Prof. Margarete Dörr
Birkenstr. 16
71720 Oberstenfeld
[margarete.doerr@t-online.de]

Prof. Dr. Holger Strutwolf
Westfälische-Wilhelms Universität
Münster
Evangelisch-Theologische Fakultät
Institut für neutestamentliche
Textforschung
Pferdegasse 1
48143 Münster
[strutw@uni-muenster.de]

Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 01/2012:

Tobias Daniels, „Ingredere benedicte domini." Zwei Begrüßungsreden an apostolische Legaten in Deutschland (14. und 15. Jh.)

Günter Baum, „ … *daß ihnen der Türck aus den Augen sehe*". Der Islam als Motiv in der antireformierten Konfessionspolemik um 1600

Kontroverse: Hanns Christof Brennecke und Uta Heil, Nach hundert Jahren: Zur Diskussion um die Synode von Antiochia 325. Eine Antwort auf Holger Strutwolf

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Christian Albrecht, (Hrg.): Kirche, Themen der Theologie, Bd. 1 (= UTB 3435), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 240 S., kart., 978-3-8252-3435-5

Vor vier Jahrzehnten hat bereits der Kreuz-Verlag eine Reihe „Themen der Theologie" herausgebracht. Von ihr unterscheidet sich die gleichnamige neue Reihe des Verlages Mohr Siebeck schon in der Anlage. Die einzelnen Bände sind nunmehr weitgehend auf Theologiestudierende und deren Bedarf nach orientierenden Überblicken auf dem gegenwärtigen Forschungsstand zugeschnitten. Zudem wird das jeweilige Thema von mehreren Autoren aus der Perspektive der verschiedenen theologischen Fächer interdisziplinär erschlossen. Der vorliegende Band „Kirche" eröffnet die „Themen der Theologie". Der Herausgeber, Christian Albrecht, erläutert in einer knappen Einführung die mit dem Buch verbundene Intention, die Kirche als Thema der Theologie aus verschiedenen Perspektiven in den Blick zu nehmen. In der Zusammenschau der einzelnen Beiträge des Bandes macht Albrecht die Spannung zwischen „Idealität und Realität der Kirche" (S. 219) als die stets neu zu bearbeitende Aufgabe des Nachdenkens über die Kirche aus.

Der Vorgeschichte der christlichen Kirche im Alten Testament geht Christoph Levin nach. Er will allerdings nicht umfassend die Geschichte des Gottesvolkes im Alten Testament rekonstruieren, sondern vielmehr insbesondere die strukturellen Parallelen aufzeigen, die der christlichen Kirche mit dem biblischen Judentum gemeinsam sind. Dabei wendet Levin die These, das Alte Testament sei ursprünglich die Heilige Schrift des Judentums der persischen und hellenistischen Zeit, in bemerkenswerter Konsequenz auf die historischen und theologischen Sachverhalte an. Schon dem Judentum stellten sich Probleme, die später auch das Christentum zu reflektieren hatte, was dessen wiederholten Rückbezug auf die alttestamentlichen Aussagen erklärlich macht: das Verhältnis zwischen Einheit und Pluralität der religiösen Gemeinde, deren Identität im gesellschaftlichen Kontext und im Gegenüber zu anderen Gruppen, die Spannung zwischen idealer und tatsächlicher Gestalt des Gottesvolkes oder die Relation zwischen Individuum und Gemeinde.

Was das Neue Testament angeht, profiliert Jens Schröter zunächst anhand des neutestamentlichen Sprachgebrauchs das Selbstverständnis der „Kirche als Gemeinschaft der Erwählten" (S. 38). Zu Recht betont er einerseits das Wirken des irdischen Jesus und die Bildung des Zwölferkreises als Basis für die Entstehung der Kirche und andererseits die konstitutive Bedeutung der Auferweckung Jesu, der Erscheinungen des Auferstandenen und des Geistempfangs für die Bildung der Kirche als neuer religiöser Gemeinschaft. Diese hatte ihre Identität im Gegenüber zu Juden und Heiden je neu zu gewinnen und zu wahren. In einem differenzierten Überblick über die theologischen Entwürfe des Neuen Testaments von Paulus bis zu Matthäus stellt Schröter sodann die Vielfalt des urchristlichen Verständnisses der Kirche und ihrer Gestaltungsformen vor. In Rücksicht darauf, dass das evangelische Kirchenverständnis im Rekurs auf das Neue Testament zu entfalten ist, geht Schröter abschließend noch auf einige übergreifende Fragestellungen ein, etwa das Verhältnis Kirche – Israel oder die Strukturen der Gemeinschaft Jesu Christi. Sie lassen erkennen, was die christliche Kirche im Kern ausmacht: ihre Bindung an Jesus, den gemeinsamen Glauben an Jesus Christus, der im Bekenntnis sowie in Taufe und Abendmahl eine sichtbare Gestalt findet.

Im umfangreichsten Abschnitt des Bandes durchmisst Peter Gemeinhardt die Geschichte der Kirche von der Antike bis zum 20. Jahrhundert. Seine Darstellung, in der eine Fülle an thematisch relevantem Stoff komprimiert zusammengefasst ist, orientiert sich an der Periodisierung Alte Kirche, Mittelalter, Reformation und (frühe) Neuzeit sowie 19. und 20. Jahrhundert. Gemeinhardt legt dabei einen Schwerpunkt auf die abendländische Christenheit; die Kirchen des Ostens geraten nur am Rande, die jungen Kirchen gar nicht in den Blick. Ihm gelingt es gleichwohl, die Kirchengeschichte als eine Geschichte eben auch der

mannigfaltigen Kontroversen um das Selbstverständnis der geglaubten Kirche und deren Realisierung im jeweiligen geschichtlichen Kontext plausibel zu machen.

Auch Martin Laube bezieht sich in seinem systematisch-theologischen Beitrag auf die Geschichte des evangelischen Kirchenverständnisses seit dem 16. Jahrhundert. Freilich dient dieser problemgeschichtliche Rückbezug auf Ausformungen evangelischer Ekklesiologie seit der Reformation der systematisch-theologischen Verantwortung dessen, was heute zur Aufgabe, zum Gegenstand und zur Durchführung einer protestantischen Ekklesiologie zu sagen ist. Die bloße Wiederholung von ekklesiologischen Spitzensätzen eines Luther oder eines Schleiermacher reicht hier keinesfalls aus. Laube plädiert entschieden und überzeugend dafür, die neuzeitlichen Konstitutionsbedingungen der evangelischen Kirche (etwa die Krise des überkommenen dogmatischen Themenbestandes der Ekklesiologie, die Differenz von Kirche und Christentum oder die Rolle der Kirche in der modernen Gesellschaft) in die ekklesiologische Reflexion konstruktiv mit einzubeziehen. Dazu unterbreitet Laube einige konkrete Vorschläge, welchen Aufgaben sich eine Ekklesiologie zuwenden sollte, die die (evangelische) Kirche als eine Institution der Freiheit begreifen und beschreiben will.

Die bereits von Laube betonte Dringlichkeit, sich auch unter religionssoziologischen Aspekten mit dem Thema „Kirche" zu beschäftigen, bestätigt Monika Wohlrab-Sahr in ihrem interessanten Beitrag zur „Kirche als Organisation". Auch wenn sich die religionssoziologische Perspektive auf die Kirche deutlich von den in den theologischen Disziplinen praktizierten Zugangsweisen zum Thema unterscheidet, vermag sie doch sowohl die historische Wahrnehmung als auch die dogmatische Reflexion dessen, was Kirche sein sollte und was sie ist, zu schärfen. Denn sie kann der besonders den Protestantismus betreffenden Gefahr einer Marginalisierung der empirischen Gestalt der Kirche wehren. Zudem vermittelt der von Wohlrab-Sahr durchgeführte Vergleich zwischen religiösen und säkularen Organisationen weiterführende Erkenntnisse über die Besonderheiten der religiösen Organisation Kirche im gesellschaftlichen Kontext Europas und Nordamerikas.

Die Elemente einer praktisch-theologischen Kirchentheorie stellt Kristian Fechtner zusammen. Ausgehend vom Impulspapier der EKD „Kirche der Freiheit" (2006), beschreibt er unter Berücksichtigung zentraler Begriffe wie „Volkskirche", „Kirche und Gemeinde", „Gemeinde als Kirchengemeinde" Voraussetzungen und Möglichkeiten einer praktisch-theologischen Kirchentheorie. Dafür greift Fechtner exemplarisch auf zwei maßgebliche Modelle zurück, auf die Kirchentheorien Ernst Troeltschs und Ernst Langes.

Ohne bestehende Divergenzen zu überspielen, zeigt der vorliegende Band, dass die Zusammenarbeit der theologischen Einzeldisziplinen die von diesen immer schon praktizierten spezifischen Zugangsweisen zu einem Thema der Theologie zu bereichern vermag. Insofern liefert das Buch einen ausgezeichneten Beitrag zur interdisziplinären Rechenschaft über das Thema „Kirche", einen Beitrag, der in Zeiten überhand nehmender Spezialisierung sehr willkommen ist. Studierenden, aber auch Theologen in praktischen und wissenschaftlichen Berufen, bietet das Buch verlässliche Orientierung und vielfältige Anregung zur eigenen Weiterarbeit.

Münster/W. *Konrad Hammann*

John Bowker, Sonia Halliday, Bryan Knox: Das Heilige Land aus der Luft. Atlas der historischen Stätten, Darmstadt: Primus Verlag 2009, 254 S., ISBN 978-3-89678-821-4.

Seit den Zeiten von Antoine Poidebard (1878–1955) und des Deutsch-Türkischen Denkmalschutz-Kommandos im Ersten Weltkrieg ist die Luftbildphotographie nicht mehr aus der Palästinawissenschaft wegzudenken. Seit den späten 1980er Jahren wurden mehrere Bildbände mit Luftbildern des West- und Ostjordanlandes veröffentlicht, zu denen sich nun der zuerst 2008 in London erschienene Bildband gesellt, dessen deutsche Übersetzung hier anzuzeigen ist. Es handelt sich nicht um ein fachwissenschaftliches Buch, vielmehr ist es für ein breites, durchaus auch touristisch interessiertes Publikum zusammengestellt worden. Es enthält ca. 140 Luftaufnahmen, ca. 100 Bodenaufnahmen und ca. 60 Karten bzw. Pläne. Eine Einleitung (S. 7–33) fasst die Geschichte des „Heiligen Landes" von Abraham bis zu den Kreuzfahrern zusammen, teilweise unnötig simplifizierend und in den alttestamentlichen Perioden zuweilen unkritisch und biblizistisch. „Das Heilige Land" wird geographisch verstanden als das völkerrechtlich anerkannte Territorium des Staates Israel, die von diesem okkupierten bzw. annektierten Westbanks, die haschemitischen Teile des Jordangrabens (Gadara und Pella, wobei nur letzteres mit einem – von J. Taylor übernommenen Photo – mit einer Abbildung gezeigt wird) und Teile des von Israel annektierten Südsyriens (Gamla und Kursī). Allen Photographien sind Legenden, vielen zusätzlich eigene Texte beigefügt. Zwei Exkurse zu Klöstern (S. 82–89) und Synagogen

(S. 160–173) deuten die zeitlichen Schwerpunkte des Buches an. Die meisten Photographien stammen von Sonia Halliday und Bryan Knox und beeindrucken in ihrer Qualität, Klarheit und Schönheit. Der Verf. John Bowker, emeritierter Prof. of Religious Studies (London), ist bisher nicht als Fachmann für die Archäologie und Geschichte Palästinas nennenswert aufgefallen. Dieser Umstand hat Folgen: Viele Bildlegenden sind sachlich falsch, wenig präzis oder lückenhaft. Einige wenige Beispiele mögen genügen:

Auf dem Bild S. 49 sieht man nicht links die Ober- und rechts die Unterstadt, sondern vorne die Ober- und im Hintergrund die Unterstadt von Hazor.

Auf dem Bild S. 53 sieht man nicht nur die Pan-Grotte mit den Felsnischen, sondern auch zwei Tempel und andere Kultgebäude, aber keinen Palast, kein Badehaus und keine Synagoge aus dem 11. Jh.

Zum Bild S. 62 rechts: Die sog. Ankerkirche bei Tiberias verdankt ihren Namen nicht einem Anker-Graffito, sondern einem ankerähnlichen Stein unter dem Altar.

Das Bild S. 125 zeigt nicht den Fundort hunderter verschiedener Inschriften auf dem Garizim, sondern die zugewachsenen Grabungsareale von R. J. Bull aus den Jahren 1964–1968 auf ar-Ras.

Das Bild S. 127 oben zeigt nicht eigentlich den Garizim, sondern ar-Ras – nicht „mit den Ruinen des Samaritanertempels", sondern mit den Resten des kaiserzeitlichen Zeus-Olympios-Tempels.

Zum Bild S. 175: Dass der Verf. die Verballhornung bzw. Ivrithisierung der Ortsnamen sogar in den Palästinensergebieten mitmacht (z. B. „Har Hodros" für das Herodion), ist sachlich und politisch mehr als problematisch.

Das Bild S. 194 zeigt nicht die Ruinen einer Festung des 4. Jh.s n. Chr., sondern eines spätosmanischen Militärhospital (1908–1917).

Die namenlose omayyadische Anlage auf Bild S. 211 oben hat einen Namen: Minet al-Qal~a.

Das Bild S. 222 zeigt die griechische Kirche in Samaria, die den angeblichen Ort der Auffindung des Hauptes von Johannes' d.T.s erinnert und nicht in eine Moschee umgewandelt worden war. Verf. meint dagegen fälschlicherweise die in eine Moschee umgewandelte Kreuzfahrerkathedrale, die das angebliche Grab Johannes' d.T. erinnert. Das Baudatum 1265, also während der Regierungszeit des Mamluken-Sultans Baibars I., trifft für keine dieser Kirchen zu.

Die Liste solcher Unstimmigkeiten könnte leicht verlängert werden, nicht nur anhand der Bildlegenden, sondern auch innerhalb des laufenden Textes. Warum kann man nicht ein Buch auch für weitere Kreise schreiben ohne derart viele Versehen? Jedenfalls enthält der Bildband zu viele Fehler, um ihn zur Lektüre zu empfehlen. Seine Photographien sind zu informativ, um es nicht zum Anschauen zu empfehlen.

Kiel *Ulrich Hübner*

Christian Lange/Karl Pinggéra (Hrsg.): Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010, XIV, 178 S., kt., ISBN 978-3-5342-2052-6.

In dem vorliegenden, 178 Seiten umfassenden Buch geben seine vier Autoren eine allgemeinverständliche Einführung über die Welt der „altorientalischen" Kirchen. Dieser Titel stellt ein Problem dar, auf das hinzuweisen ist. In der Konfessionskunde hat sich der Begriff „altorientalisch" eingebürgert. In der Einleitung der vorliegenden Einführung wird auch auf die konfessionskundliche Bestimmung dieses Adjektivs hingewiesen (S. XI–XIII), dennoch bleibt die Bezeichnung unklar. Es gibt keine Kirche oder Gruppe von Kirchen, die sich „neuorientalisch" nennt, bzw. von denen sich die sogenannten „altorientalischen" Kirchen absetzten. Damit ist der Begriff irreführend. Die Autoren verwenden selber im Laufe der Darstellung die Bezeichnung „orientalisch" und „altorientalisch" alternativ innerhalb ein- und desselben Kapitels. Der Fachbegriff für die Gruppe dieser Kirchen sollte in Zukunft ausschließlich „orientalische" Kirchen sein. Als weitere problematische Bezeichnung taucht der Begriff „römisch-byzantinische Reichskirche" auf: „Gegenstand unseres Bandes sind diejenigen Kirchen, die sich von der römisch-byzantinischen Reichskirche getrennt haben" (S. XI.) Die Bezeichnung „römisch-byzantinisch" ist höchst problematisch und taucht an keinem Ort in den Quellen der „Reichskirche" auf. Darüber hinaus wird durch die Trennungsthese die römisch-katholische Betrachtungsweise noch im 21. Jh. wiederholt. Nach dem ekklesiologischen Selbstverständnis der orientalischen Kirchen geht es aber nicht um eine Trennung von der „römisch-byzantinischen" Reichskirche. Sie verstehen sich als lokale Kirchen innerhalb der damaligen Großreiche Rom und Persien. Die orientalischen Kirchen sind und bleiben Teil der Kirche Jesu Christ.

Nach der Einleitung (S. IX–XIV, Lange/Pinggéra) gibt Lange im ersten Kapitel (S. 1–20) „Die altorientalischen Kirchen: Dogmengeschichtliche Orientierung – Leben im Hause des Islam" einen Überblick über die

trinitarisch-christologischen Streitigkeiten (S. 1–16) sowie das Leben der altorientalischen Kirchen im Hause des Islam (S. 16–19). Dabei werden u. a. die Anfänge der Christologie in den neutestamentlichen Schriften, der Arianische Streit, die Auseinandersetzung um Nestorius, die Rezeption von Chalkedon, die christologische Position der Kirche im Perserreich, aber auch die politischen Veränderungen im siebten Jahrhundert durch die Ausbreitung des Islams für die orientalischen Kirchen übersichtlich und allgemein verständlich dargestellt. Mit Karten und Graphiken wird die inhaltliche Darstellung anschaulich gemacht. Die orientalischen Kirchen entstanden in den ersten Jahrhunderten sowohl innerhalb der Grenzen des römischen als auch des persischen Reiches. So stellt Pinggéra in einem zweiten Kapitel (21–40) „Die Apostolische Kirche des Ostens der Assyrer" in 14 Unterkapiteln vor. Die Anfänge und Reorganisation, Theologie und Mönchtum, die Beziehungen zu den muslimischen Herrschern der Omayaden und Abbasiden, aber auch die intensive Missionstätigkeit dieser Kirche in Zentralasien entlang der Seidenstraße bis nach China wird konzentriert dargestellt. Die Beziehungen zu den Thomaschristen Südindiens sind ebenfalls im Blickfeld der Darstellung. Die fachettenreiche Begegnung dieser Kirche mit den Missionaren aus den USA und Europa im 19. und 20. Jh., aber auch die leidvolle Geschichte in den Katastrophen des Ersten Weltkrieges und der Zeit zwischen den Weltkriegen wird von Pinggéra mit der präzisen Verwendung der eigenen Bezeichnungen dieser Kirche ausgeführt. Im dritten Kapitel (S. 41–50) stellt Pinggéra die Eckdaten der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche und der Eritreisch-Orthodoxen Kirche vor. Es wird ein Abriss geboten angefangen von der Geschichte des Christentums im Reich von Aksum bis hin zur Situation der Kirche im modernen Äthiopien im 20. Jh. Im vierten Kapitel (S. 51–62) wird die Armenisch-Apostolische Kirche in Umrissen dargestellt. Die Eckdaten der ältesten Staatskirche der Welt sowie deren wichtigste weltweiten Diasporazentren Lemberg, Venedig, Wien, aber auch Neu-Dschulfa werden skizziert. Im fünften Kapitel (S. 63–76) wird das ägyptische Christentum Nordostafrikas, die Koptisch-Orthodoxe Kirche mit ihrer theologischen Schule von Alexandrien, ihr Mönchtum, aber auch ihre über Jahrhunderte währende Erfahrung unter islamischen Herrschern geschildert. Im sechsten Kapitel (S. 77–88) werden die Kirchen der syrisch-orthodoxen Tradition im Nahen Osten, in der Türkei, Syrien, dem Irak, dem Libanon und Indien dargestellt. Die aramäisch sprechenden Christen des syrischen Kulturraums sowie die Thomaschristen syrisch-orthodoxer Tradition an der Malabar-Küste Indiens sind über viele Jahrhunderte hinweg von vielfältigen sprachlichen und kulturellen Elementen wie der griechischsprachigen Kultur Antiochiens, der aramäisch-arabischsprachigen Kultur von Edessa bis Damaskus und Palästinas sowie der aramäisch- persischsprachigen Kultur von Nisibis aus Mesopotamien, dem Iran, geprägt. Pinggéra gewährt hier einen Einblick in die genannten Bereiche.

Dietmar W. Winkler zeigt im siebten Kapitel (S. 88–122) die Geschichte und Gegenwart der ökumenischen Beziehungen der orientalischen Kirchen auf. Er gibt zunächst einen Überblick über die mit Rom unierten „Orientalischen Katholischen Kirchen". Die orientalischen Kirchen sind Mitglied des ÖRK und führen mit nahezu allen christlichen Konfessionen auf lokaler, regionaler und internationaler Ebene Dialoge. Die Dialoge werden von Winkler in mehreren Übersichtsgraphiken aufgezählt und ermöglichen einen raschen Überblick über die vielfältigen ökumenischen Beziehungen der orientalischen Kirchen. Erich Renhart führt schließlich im achten Kapitel (S. 123–158) an Hand von ausgewählten Beispielen (liturgische Texte, Hymnen, Gebete) in das liturgische Leben sowie in das Mönchtum der orientalischen Kirchen ein.

Im Glossar (S. 159–162) werden die Fachbegriffe erklärt. Mit einem aufgefächerten „Quellen- und Literaturverzeichnis" (S. 163–174) und Personenregister (S. 175–177) schließt das Buch. Es bietet mit historischen Längsschnitten, Übersichtsgraphiken und Landkarten eine erste gute Orientierung über wesentliche Stationen der Entwicklung der orientalischen Kirchen. Es ist den Autoren gelungen, die facettenreiche Geschichte der orientalischen Kirchen in der gebotenen Kürze darzustellen.

Erlangen *Hacik Rafi Gazer*

Alte Kirche

Barbara Aland: Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaeserzeitlichen Philosophie (WUNT 239), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 420 S., ISBN-13: 978-3-161-49967-8.

Der vorliegende Band vereinigt verschiedene Aufsätze von Barbara Aland zu den Themen Gnosis, Marcion und Bardesanes aus den Jahren 1970 und 2004 mit einer neuen, gewichtigen Einführung und einem unveröffentlichten ebenso grundsätzlichen, die bisherige Beschäftigung mit dem Themen Gnosis gewissermaßen zusammenfassenden Vortrag aus dem Jahr 2008. Das Buch umfasst vier Hauptteile: ein erster befasst sich mit der Möglichkeit einer Definition der Gnosis; Teil II behandelt die Form gnostischer Rede; Teil III ist Marcion gewidmet; im vierten Teil wird die syrische Gnosis, insbesondere Bardesanes von Edessa, in den Blick genommen. Die meisten Beiträge zur Definition bzw. dem Grundverständnis der Gnosis sind vor den wichtigen Arbeiten von M. Williams, K. King und C. Markschies geschrieben worden. Dennoch kann man nicht sagen, dass A. einfach eine Repräsentantin der früheren Gnosisforschung ist. Vielmehr ist immer wieder zu erkennen, dasss ihr Ansatz, das gnostische Denken zu erfassen ein spezielles Proprium hat, das für die Gnosisforschung bleibend wichtig ist. Sie betrachtet das Phänomen „Gnosis" immer vor dem Hintergrund der kaiserzeitlichen Kultur, der Philosophie und des Christentums. Das Stichwort „Gnosis" wird nie auf eine Karikatur von weltfremden, unmoralischen, an verrückte Mythen glaubenden Menschen bezogen. Selbst wenn A. sich des Öfteren an gnosisfeindlichen Quellen, also an Kirchenvätern, orientiert, ist ihr Bild der Gnosis kein negatives. Die Gnosis muss als Erscheinung der Zeit verstanden werden und dies auf dem Hintergrund der jüdisch-hellenistischen Protologie, der kaiserzeitlichen Philosophie, hellenistischer Religionsspekulation mit ihren Vorstellungen von Erlösung durch Erleuchtung, der Lebenspraxis der antiken Mysterien usw. Im ersten Teil der Arbeit geht es darum, das zu finden, was unverwechselbar gnostisch ist: das, was die Gnosis nicht mit zeitgenössischen philosophischen und christlichen Schulen gemeinsam hat. Gerade deswegen werden die engen Beziehungen zwischen Gnosis und Philosophie sowie zwischen Gnosis und zeitgenossischem Christentum betrachtet. Ebenso wie Hans Jonas geht A. von einem soezifischen Daseinsverständnis des Gnostikers aus. Bei ihr geht es dabei nicht um Entfremdung und Entfernung von einem göttlichen Ursprung, sondern um den Jubel des Wesens, das um seine Erlösung weiß. Sie schlägt folgende Kurzdefinition der Gnosis vor (anders als das typologische Modell bei C. Markschies, *Die Gnosis*): „Gnosis gibt die christliche, durch Offenbarung aufgedeckte und durch Offenbarung zugesagte Erfahrung von Fall und Errettung wieder. Sie wird in bildhafter, mythisch-narrativer oder philosophieartiger Form dargestellt" (S. 2). Die Gnosis wird also als innerchristliches Phänomen verstanden, das durch die Verheißung der Erlösung geprägt ist. Typisch gnostisch ist, dass dieses Heil nur durch Offenbarung kommen kann. Diese Betonung der Notwendigkeit einer Offenbarung von außen wirkt sehr unphilosophisch. Auch wenn die Gnostiker der hellenistischen Philosophie, und vor allem dem Platonismus, viel entnommen haben, haben sie doch keine eigene philosophische Lehre entwickelt, obwohl sie sich oft mit denselben Fragen beschäftigten. Auch die Philosophen selbst haben die Gnostiker nicht immer verstanden. So verwahrt sich Plotin gegen sie mit „erbittertem Unverständnis". Die Gnostiker (der „*Apophasis Megale*", Ptolemäus, Theodot und Basilides) entnehmen dem Platonismus gewisse Philosophumena, um ihre Lehre den gebildeten Klassen ihrer Zeit reizvoll zu machen, aber das Entlehnte wird dann gegen den Sinn des Entlehnten aufgenommen (S. 105). Die Valentinianer lesen die platonischen Kosmologie des *Timaios* als Soteriologie. Neben der Geschichte von Fall und Erlösung ist es für Plotin vor allem blasphemisch, dass die Valentinianer nicht „aus eigenen Kräften", sondern nur durch Offenbarungen, also von außen, zur Erkenntnis gelangen. Obwohl der Verfasser der „*Apophasis Megale*" nach Hippolyt von der pythagoreischen Philosophie abhängig ist, scheint diese Abhängigheit nur oberflächig zu sein. Das Apophasisbericht enthält eine Prinzipienlehre, die mit einem gnostischen Mythus zu verbinden ist. In dem Bericht wird wiederholt, dass etwas Göttliches im Menschen sei, das ausgebildet werden müsse. Der Verfasser hat dazu Neopythagoreisches „entliehen". Die an zeitgenössischen philosophischen Systemen orientierte Prinzipienlehre ist eigentlich nur eine „sekundäre Zutat" (S. 73). Die Prinzipienlehre scheint zwar zu erklären, wie das Göttliche in den Menschen kam. Aber daraus ergibt sich nicht die typische gnostische Ethik des Berichtes. Die Philosophie führt nicht zum Heil, weil sie auch noch zur Welt

gehört. Im Bezug auf Kap. 18 des Apophasisberichtes kommt A. zu der Aussage, dass der Weg vom Mythos zur ‚philosophierenden' Gnosis, „ein Weg in die Irre ist" (S. 76). Wie im Falle der Valentinianer ist Erlösung auch für den Verfasser des Apophasisberichtes nur dann möglich, wenn sie von außen kommt, ein anzunehmendes Offenbarungswort ist. „Der gnostische Mythus will den Menschen nicht als autark, sondern als bedürftig erweisen" (S. 88).

Verschiedene Aufsätze sind der Beziehung zwischen Gnosis und Christentum gewidmet. Dabei geht es vor allem um die Auseinandersetzung der Häresiologen mit der Gnosis. Zum einen zeigt A., dass Irenäus die Gnosis wohl richtig verstanden hat. Dazu macht sie auch deutlich, wie der Kirchenvater von seiner „antignostischen These her seine gesamte Theologie entwickelt" (S. 133). Diese hängt mit dem Bewusstsein, von Gott erschaffen zu sein, zusammen. Dieser Problematik widmet A. einen ganzen Aufsatz. Sie ist davon überzeugt, dass die Gnosis im Christentum „überwunden" werde. Für die Gnosis war es wesentlich „das ‚extra nos' der Erlösung zu verkündigen, jedoch unter Auslassung des eschatologischen Vorbehalts" (S. 248). Trotzdem setzt sich im 3. und 4. Jh. eine Moralisierung und Ethisierung durch, die die Gnostiker im 2. Jh. bei ihren christlichen Brüdern kritisiert hatten. Die Gnosis wurde vom „frühkatholischen" Christentum dadurch überwunden, dass die gnostischen Gruppen innerhalb der Kirche relativ schnell fast bedeutungslos wurden. Aber sie wurde auch dadurch überwunden, dass das, was man als positiv in der gnostischen Verkündigung ansah auch in die christliche Theologie aufgenommen wurde. Die Väter hätten als Kern der gnostischen Theologie die Auslassung des eschatologischen Vorbehalts erkannt und diese Theologie effektiv bestritten.

Der zweite Hauptteil bietet zwei Aufsätze unter dem Stichwort „Zur Form gnostischer Rede". Der erste befasst sich mit dem *Paraphrase des Sêem* (NHC VII,1) und untersucht die Paraphrase als gnostische Redeform. Obwohl die Resultate für ParSêem vielleicht nicht allgemein für alle gnostischen Schriften gelten können, liefert A. hier einen wichtigen Beitrag zu einem besseren Verständnis dieser komplizierten Schrift. A. zeigt, wie die verschiedenen Abschnitte des Textes Variationen über das wiederkehrende Thema der Gefangenschaft und der Befreiung des Lichtes sind. Aus einem Vergleich mit antiken Paraphrasen wird klar, dass die gnostische Paraphrase, wenn sie auch viel mit den antiken Autoren gemein hat, eine ganz eigene Form hat, nämlich zu wiederholen und zu umschreiben. Der zweite Text dieses Abschnitts beschäftigt sich mit der Frage nach dem gnostischen Polytheismus oder Monotheismus. Die These von A. ist, dass die Gnosis grundsätzlich monotheistisch ist. „Alle scheinbar polytheistischen Aussagen sind nur Verbrämungen eines monotheistischen Sachverhalts" (S. 274). Dies wird anhand verschiedener gnostischer Schriften und Denker nachgewiesen.

Der dritte Teil beschäftigt sich mit Marcion und umfasst drei Beiträge. Kennzeichnend für Marcion ist eine „Zweigötterlehre", indem es einen fernen und fremden guten Gott gibt, der sich von dem alttestamentlichen Schöpfergott unterscheidet. A. erwähnt eine gewisse Nähe zur Gnosis im Umgang mit dem AT. Die Theologie Marcions ist, wie die gnostische, von der Soteriologie her gedacht. Die Anthropologie ist dabei ganz unterschiedlich. Für die Gnostiker ist der Mensch seinem Wesen nach mit dem Göttlichen verbunden. Für Marcion gehört er wirklich zum Welt und ist „vollständig und ausschließlich ein Werk des Schöpfergottes" (S. 304). Marcion radikalisiert die Aussage des Paulus, der Mensch sei eine Kreatur des Schöpfergottes. In dieser anthropologischen Auffassung ist Marcion aber nicht ganz konsequent. Die Seele müsste dem Göttlichen in gewissem Sinne ähnlich sein, denn die Seelen der Erlösten werden verwandelt und ihnen ist die „vera substantia angelorum" versprochen. Sein Schüler Apelles hat dann auch angenommen, dass die menschlichen Seelen himmlischen Ursprungs seien. Kennzeichnend für die marcionitische Soteriologie ist der Gnadenbegriff. Die Unfähigkeit des Menschen, sich selbst zu erlösen, ist grundlegend für die Theologie Marcions wie auch für Paulus und Irenäus. A. schenkt dem Sündenbegriff Marcions große Aufmerksamkeit. Sünde ist nicht nur das Übertreten der Gesetze des Schöpfergottes, sondern besteht auch darin, der „Verführungskraft des Gesetzes zu erliegen und dem Schöpfergott [...] gefallen zu wollen" (S. 327–28). Die Sünde kann erst durch die Offenbarung des guten Gottes erkannt werden. Die eigentliche Sünde liegt somit in der Ablehnung der von Christus angebotenen Liebe und Vergebung. Die Folge der Sünde ist, dass dem Sünder die Güte Gottes unsichtbar wird. Er wird von der Möglichkeit entfernt, aus seiner Schuld herausgerissen zu werden. Das Böse ist erst angesichts der Erlösung zu ermessen. Der Schöpfergott ist nicht böse, sondern „hilflos und unzureichend angesichts der Gewalt des Bösen, dessen Ausmaß und Ursache er nicht erkennt (S. 351).

Der letzte Teil dieser Sammlung beschäftigt sich mit der syrischen Gnosis, insbesondere mit Bardesanes von Edessa. Dieser Abschnitt umfasst zwei Aufsätze: eine Besprechung von H. J. W. Drijvers Buch über Bardesanes und eine Studie zum Einfluss des Bardesanes auf

Mani. Im ersten Aufsatz kritisiert A. die Weise, in der Drijvers sich mit seinem, übrigens umfassenden, Quellenmaterial auseinandersetzt. Sie meint, dass man auf dem Weg der Entscheidung, welche von den Quellen den ursprünglichen Bardesanes am besten wiedergeben, weiter gehen kann als H.D. es macht. So bezeugt nach A. das *Buch der Gesetze der Länder* die Lehre des Bardesanes nicht getreu. A. behandelt einen Teil der bardesanischen Theologie unter dem Stichwort îtyâ („das Seiende"). Dieser Begriff bezeichnete in der „rechtgläubigen" syrischen Kirche nur Gott. Bei Bardesanes finden wir ihn in einer breiteren Bedeutung. Er wird auch für die Elemente und Prinzipien der Erschaffung der Welt verwendet. In dieser Bedeutung wurde der Begriff auch in die manichäische Theologie übernommen. Für Bardesanes waren Licht, Wind, Feuer und Wasser die wahren îtyê. Eine Vermischung der îtyê mit der Finsternis führt zur Schöpfung der Welt. Die Vermischung ist auf eine grenzüberschreitende Bewegung des Windes zurückzuführen. Die Kosmogonie des Bardesanes erinnert somit an die gnostischen Systeme mit einem Fall einer pleromatischen Entität. Andere Eigenschaften der îtyê evozieren die Lehre des Basilides. Auch dass die Welt von „sieben Lenkern" erschaffen ist, hat gnostische Anklänge. Dass die Weisheit Ursache für die Errichtung des Körpers sei, erinnert an das *Apokryphon des Johannes*. Diese und andere Elemente weisen darauf hin, dass wir Bardesanes als einen Gnostiker verstehen sollten. Im letzten Aufsatz dieser Sammlung, in dem A. Bardesanes als Vermittler einer gnostischen Lehre zur Zeit des Mani darstellt, nimmt sie noch einmal auf die Lehre der îtyê und ihre Vermischung mit der Finsternis Bezug. Dies weist darauf hin, dass der manichäische Mythos sich als „Fort- und Umbildung gnostischer Mythen des 2. Jahrhunderts, insbesondere des Mythos des Bardesanes", verstehen lässt (S. 394).

Auch wenn einige Aufsätze mehr als 30 Jahre alt sind, sind sie auch für die heutige Gnosisforschung immer noch wertvoll. Die Gnosis in ihrem philosophischen und christlichen Umfeld darzustellen, ist auch die Perspektive einiger in den letzten Jahren erschiener Gnosisbüchern. Es gehört zum besonderen Profil dieser Publikation, dass A. weniger bekannten Schriften und Systemen Aufmerksamkeit widmet, z. B. der *Paraphrase des Sêem* oder der simonianischen Gnosis. Es ist weiterhin interessant und erweitert die Perspektive, dass auch Texte über Marcion und Bardesanes einbezogen werden, auch wenn vor allem Marcion nur marginal zur Gnosis gehört. Diese Sammlung bietet eine ziemlich umfassende Annäherung an das Phänomens Gnosis. Es ist sicher eine Bereicherung für alle, die sich mit der Gnosis und verwandte Themen beschäftigen.

Löwen *Johanna Brankaer*

Carsten Colpe: Einleitung in die Schriften aus Nag Hammadi, Münster, Aschendorff Verlag, 2011 (Jerusalemer Theologisches Forum 16), 368 S., ISBN 978-3-402-11021-8.

An der vorliegenden Einleitung in das Textcorpus von Nag Hammadi hat der berühmte Religionswissenschaftler, Neutestamentler und Iranist Carsten Colpe, der sich intensiv mit den religiösen Strömungen im Umfeld des frühen Christentums, mit Zoroastrismus, Gnosis, Hermetik und Manichäismus beschäftigt hat, bis unmittelbar vor seinem Tod im Jahre 2009 gearbeitet. Zugleich hat Colpe als langjähriger Mitherausgeber des RAC von 1972 bis 1982, parallel zum Erscheinen der Faksimile-Ausgabe des spektakulären Nag Hammadi Fundes, eine Serie von Artikeln zum Stand der Forschung für das Jahrbuch für Antike und Christentum veröffentlicht, die auch den Grundstock für diese Einleitung bilden. Die Artikel entstanden seinerzeit als Frucht intensiver Diskussionen mit dem Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften unter Leitung des 2002 verstorbenen Hans-Martin Schenke, dem das Werk deshalb auch gewidmet ist.

Ursprünglich sollte die Serie in den achtziger Jahren in überarbeiteter Form gesammelt herausgegeben werden, doch daraus wurde leider nichts. Erst in diesem Jahr – also knapp zwei Jahre nach Colpes Tod – konnte diese Einleitung dann schließlich doch noch erscheinen. Ihr haftet somit ein ganz besonderer Charme an, als sich in ihr Colpes langjährige Beschäftigung mit den Herausforderungen des Textcorpus spiegelt, auch wenn sie in der Hauptsache auf dem Forschungsstand der siebziger und achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts bleibt.

Im Rahmen seines ausführlichen Kapitels zur Forschungsgeschichte (25–64) stellt Colpe seinen eigenen sehr komplexen und inhaltlich ausgerichteten Zugriff auf die Texte vor. Ungleich pragmatischer handelt die im vergangenen Jahr in zweiter Auflage erschienene Studienausgabe „Nag-Hammadi Deutsch" des genannten Berliner Arbeitskreises die Texte nach der Reihenfolge der Codices ab. Bei Colpe steht hingegen am Anfang die Formulierung der Problemstellung: „Die christliche Gnosis gewisser Nag-Hammadi-Texte ist das Hauptproblem; denn in ihnen vereinigt sich für die christlichen Gnostiker von damals die Gegenständlichkeit des Er-

forschbaren und die Unerforschbarkeit Gottes, für uns die defiziente Gegenständlichkeit des gnostischen Phänomens" (27). Er konzentriert sich auf die Frage nach dem soteriologischen Charakter der Texte und will „phänomenal auffällige Textinhalte zuerst durch Verteilung auf die vier Gruppen A bis D für eine genauere Ortsbestimmung" (28) zusammenstellen.

So finden sich in der Gruppe A unter der Überschrift: „Ein vor, neben und in der Gnosis erfahrbares geistiges Sein: erlesene Denkweisen, Weltbilder, Begriffsgötter" (65-85) nicht nur die fehlerhafte Übersetzung von Platons Politeia 588B/589B, hermetisches und populärphilosophisches Material („Lehren des Silvanus"/NHC VII,4; Übersetzung der „Sprüche des Sextus"/NHC XII,1), sondern auch den Eugnostos Brief aus NHC III, der in der „Sophia Jesus Christi" zu einer deutlich christlichen Schrift umgearbeitet wurde. Ferner gehören in diese Rubrik auch Texte, in denen von der Enthüllung der Heils- bzw. Unheilsgeschichte die Rede ist, ohne dass eine spezifisch gnostische Soteriologie erkennbar wäre („Der Gedanke der großen Kraft"/NHC VI,4; „Zweiter Logos des großen Seth"/NHC VII,2).

Die Gruppe B versammelt „Christlich- und pagan-synkretistische Texte, mit gnostischer Zuspitzung einzelner Autoren und Passagen" (87-128). Dazu zählen für Colpe Schriften von Aposteln mit deutlicher Betonung der nachösterlichen Verhältnisse (neutestamentlicher Typ), die aber darum noch nicht gnostisch zu nennen sind („Brief des Jakobus"/NHC I,2; „Taten des Petrus und der Zwölf Apostel"/NHC VI,1; „Brief des Paulus an Philippus"/NHC VIII; „Apokalypse des Petrus"/NHC VII,3; „1. und 2. Apokalypse des Jakobus" / NHC V,3 und 4). Das „Evangelium Veritatis"/NHC I,3; XII,2 ordnet Colpe in „die kaum hellenistische, mehr, aber nicht ausschließlich ägyptische und insofern orientalische ältere Weisheit" (125) ein. Auch kultisch-liturgische Formulare wie das „Gebet des Apostels Paulus"/NHC I,1 oder die „Sinnesart der Norea"/NHC IX,2 gehören für Colpe hierher.

„Durchgängig und eindeutig gnostische Schriften als Lehrkodifikationen und in Sammlungen aus Schulen" (129–217) bietet dann die Gruppe C, in der die Texte der klassischen gnostischen Systembildungen vorführt werden: die Barbelognostiker (nach den verschiedenen Versionen des „Apokryphon des Johannes") und die Valentinianer mit dem „Rheginosbrief"/NHC I,4 sowie dem „Tractatus Tripartitus"/NHC I,5 zum Thema Erbauung und Philosophie, dem "Philippusevangelium"/NHC II,3 und vor allem der „Apokalypse des Paulus"/NHC V,2 zu deren Kult und Sakrament. Erhebliche Bedeutung haben jedoch die Schriften, in denen Seth und die Nachkommen Seths eine wichtige Rolle spielen, und die nach Hans-Martin Schenke den Sethianern zugerechnet werden. Colpe sieht in deren Denkgebäuden ein „gleich gewichtiges System neben dem Valentinianismus" (328) und hebt besonders die „Dreigestaltige Protennoia"/NHC XIII,1 als Klassiker innerhalb des gesamten gnostischen Schrifttums (191) hervor. Von der gegenwärtig breit geführten Auseinandersetzung, ob man angesichts sehr unterschiedlichen Vorstellungen, die mit der Figur des Seth verbunden werden, überhaupt von den Sethianern als einer Gruppe bzw. eines Systems sethianischer Gnosis ausgehen kann, verlautet bei Colpe nichts. Für ihn gibt es sogar einen nichtgnostischen Sethianismus (254), wichtiger ist ihm jedoch die Unterscheidung zwischen christlich und jüdisch-sethianischen Texten (340), wie er im Schlusskapitel im Rahmen eines Versuchs über den Sethianismus (328–341) genauer ausführt.

Eine weitere Kategorie bilden unter D: „Durchgängig und eindeutig gnostische Schriften mit diskreten Optionen für eine heilvolle Kulturreligion" (219–282). Hier werden sehr unterschiedliche Texte zusammengestellt, die eine Verbindung zu religiösen Phänomenen einer bestimmten Region erkennen lassen. Parallelen aus dem iranischen Kulturraum weisen sowohl der „Zostrianus"/NHC VIII,1 als auch die „Paraphrase des Seem"/NHC VII,1 auf, wobei man letztere eigentlich im Kontext der Sethianer vermutet hätte. Nach Syrien und Edessa weisen das „Thomasevangelium"/NHC II,2, das „Thomasbuch"/NHC II,7 und der „Melchizedek"/NHC IX,1, für den Colpe die Christianisierung sethianischer Grundanschauungen (255) nachweisen möchte. Die „Exegese über die Seele"/NHC II,6 versteht er als einen ursprünglich nichtchristlicher Weisheitsmythos, der Traditionen aus Samarien bzw. Jordanien verarbeitet, während etwa dem „Allogenes"/NHC XI,3 sethianisches und ägyptisches Gedankengut zugrunde liegt.

Die vielfältigen Überschichtungen werden im letzten Kapitel E: „Christliche, jüdische und pagane Mitvoraussetzungen für die Entstehung, Erhaltung und Beendigung einer Gnosis" (283–323) noch auf eine andere Weise erläutert. Hier beschreibt Colpe die Christianisierung vorgegebener Verhältnisse durch Uminterpretation bzw. Nostrifikation von Texten, wobei etwa die Entstehung der „Sophia Jesu Christi"/NHC III,4 als Bearbeitung des erwähnten Eugnostos-Briefs in eine christlich-gnostische Schrift verstanden wird (285). Abschließend behandelt Colpe die Magischen Papyri von Nag Hammadi und die Schriften der gleichfalls ägyptischen Codices Askewianus und Brucianus unter dem Stichwort

„Nahezu-Positionen: halb kirchlich, semijüdisch, fast heidnisch?", um die Kategorien von heidnischer, semijüdischer, christianisierter und christlicher Form von Gnosis zu diskutieren, die unser Bild der antiken Religions-, Theologie- und Kirchengeschichte seither erheblich bereichert haben.

Auch wenn im Rahmen der sehr spezialisierten Gnosisforschung manches inzwischen anders gesehen und diskutiert wird als Colpe das in dieser Einleitung tut bzw. getan hat, so bleibt vieles darin noch immer außerordentlich anregend und weiterführend. Dass er etwa – um nur eines zu nennen – die Genealogie zum Konstruktionsprinzip vieler gnostischer Systeme bestimmt (343) und gleichzeitig mit wenigen Hinweisen plausibel machen kann, wie die vielfältigen genealogischen Vorstellungen antikes Denken bestimmt haben, ist genauso interessant wie die kurze Bemerkung, dass die Kritik daran zu einem wesentlichen „Merkmal der sich herausbildenden christlichen Rechtgläubigkeit" (349) wurde, weil damit das Erlösungswerk Christi in unzulässiger Weise enthistorisiert und generalisiert worden sei. Insofern kann man den Mitarbeitern des RAC, die sich immer wieder dafür eingesetzt haben, dass dieses Buch am Ende doch noch erschienen ist, nur überaus dankbar sein.

Bochum *Katharina Greschat*

Hans-Joachim Cristea: Schenute von Atripe: Contra Origenistas. Edition des koptischen Textes mit annotierter Übersetzung und Indizes einschließlich einer Übersetzung des 16. Osterfestbriefes des Theophilus in der Fassung des Hieronymus (ep. 96), Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 60), VIII + 387 S., ISBN 978-3-16-150598-0.

Von dem *Contra Origenistas* betitelten Werk des oberägyptischen Abtes Schenute (4./5. Jh.) weiß die Fachwelt erst seit Tito Orlandis Edition von 1985 (Shenute: Contra Origenistas. Testo con introduzione e traduzione, Rom 1985). Einzelne Blattfunde konnten zuvor weder einem bestimmten Autor noch einem bestimmten Werk zugeordnet werden. Die Schwierigkeiten ergaben sich aus dem Schicksal der einst reich bestückten Bibliothek des „Weißen Klosters", das Schenute lange Jahre hindurch geleitet hatte. Großteils in Einzelblätter zerlegt, sind die Buchschätze des Konvents in Bibliotheken in aller Welt zerstreut worden. Erst die systematische Suche nach zusammengehörigen Stücken, mit der Orlandi begonnen hatte, schuf die Voraussetzungen, um diverse Fragmente einem bestimmten Werk zuordnen zu können. Aus einigen Blättern ließ sich auf diese Weise eine Schrift des Schenute fragmentarisch rekonstruieren, für die Orlandi – der Anfang des Textes fehlt – den Titel *Contra Origenistas* gewählt hat. Freilich wird damit der Inhalt nur teilweise abgedeckt. Seit der Edition der damals bekannten Fragmente wurde der Text mehrmals theologiegeschichtlich ausgewertet, insbesondere durch Alois Grillmeier (Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bd. 2/4, Freiburg i. Br. 1990, S. 170–220).

Durch die bahnbrechenden kodikologischen Forschungen Stephen Emmels ist unsere Kenntnis der Buchbestände des „Weißen Klosters" mittlerweile auf ein neues Fundament gestellt worden (siehe v. a. Stephen Emmel, Shenoute's Literary Corpus, CSCO 599/600 Sub. 111/112, Louvain 2004). Hier knüpft die Edition von Hans-Joachim Cristea an. Der Verfasser kann Handschriften mit einbeziehen, die Orlandi noch entgangen waren. Alleine dadurch stellt die erneute Herausgabe des Textes einen wesentlichen Fortschritt gegenüber der Erstedition dar. Aber darin besteht nicht der einzige Vorzug dieser bei Peter Nagel (Bonn) angefertigten Dissertation. Denn Cristea hat der Edition nebst Übersetzung eine gehaltvolle Einleitung vorausgeschickt, die über die Besprechung bloßer „Einleitungsfragen" weit hinausgeht.

Im ersten Teil der Einleitung („Der Text und seine Überlieferung", S. 7–42) wird die Geschichte der Entdeckung des Werkes, angefangen von dem Fund eines einzelnen Blattes durch Walter Ewing Crum 1905 bis zu den Untersuchungen Emmels, minutiös nachgezeichnet, um die Desiderata zu identifizieren, denen sich die vorliegende Ausgabe annehmen will. Akribisch werden die einzelnen Handschriften beschrieben, bei deren Datierung der Editor eine sachgemäße Zurückhaltung an den Tag legt. Cristea weiß darum, dass die Überschrift *Contra Origenistas* artifiziell ist und eigentlich durch das Incipit im sogenannten „Wiener Bücherverzeichnis", einem Katalog der Predigten Schenutes (P. Vindob. K 9634), ersetzt werden sollte (nach Emmel: „I am amazed"). Die entsprechende Seite (*recto*) ist auf S. 358 reproduziert (eine farbige Abbildung das Blattes – allerdings *verso* – findet man übrigens in: Spätantike Bibliotheken. Leben und Lesen in den frühen Klöstern Ägyptens, hg. von Harald Froschauer und Cornelia Eva Römer, Wien 2008, S. 152). Orlandis Titulatur wird nur beibehalten, weil der Text in der Fachwelt mittlerweile so eingeführt ist. Die Zuweisung einzelner Blätter zeugt von seltener kodikologischer Meisterschaft bzw. geradezu detektivischem Spürsinn. Für die Zugehörigkeit des Fragmentes P. Vindob. K 9278 wird

keine letzte Sicherheit erreicht. Entsprechend wird das Stück gesondert ediert und übersetzt (S. 230/305f.).

Im zweiten Einleitungsteil („Das Werk und seine Quellen", S. 43–109) kann durch den Vergleich mit zwei Briefen des Patriarchen Dioskur (444–451) die Entstehungszeit des Textes mit einiger Wahrscheinlichkeit eingegrenzt werden: zwischen dem Konzil von Ephesus (431), das Schenute voraussetzt, und den Schreiben Dioskurs, die sich ebenfalls gegen origenistische Umtriebe wenden, Schenute aber bei Abfassung seines Werkes wohl noch nicht bekannt waren. Äußerst willkommen ist es, dass Cristea die beiden Briefe Dioskurs erstmals ins Deutsche übersetzt hat, wobei in den Anmerkungen weiterführende Beobachtungen zu grammatikalischen und inhaltlichen Aspekten gesammelt werden (S. 45–48). – Die Themen in *Contra Origenistas* ordnet Cristea verschiedenen systematisch-theologischen Leitmotiven zu: Kosmologie, Anthropologie, Christologie und Eucharistie. Es wird deutlich, dass das ganze Werk von einem seelsorgerlichen Motiv durchzogen ist, dem es um das Heil der „einfachen" Gläubigen geht. Dazu gehört durchgehend die Warnung vor apokrypher Literatur, die in Schenutes Wirkungsbereich offenbar reichlich zirkulierte. Worum es sich im Einzelnen handelt, kann freilich nicht mehr mit letzter Sicherheit rekonstruiert werden. Grillmeiers Vermutung, Schenute hätte konkret das „Apokryphon des Johannes" vor Augen gehabt, wird mit guten Gründen in Zweifel gezogen.

Andere Quellen, auf die Schenute zurückgreift, können dagegen identifiziert werden. So wird die Diskussion über die auf Origenes fußende trinitarische Deutung der Seraphim nachgezeichnet (mit Rücksicht auf den wenig beachteten *Tractatus contra Origenem de visione Esaiae* – ein Werk des Theophilus von Alexandrien?). Erhellend ist auch die Besprechung der Athanasius-Zitate: Cristea kann zeigen, dass die Texte direkt aus dem Griechischen übersetzt wurden (es also keine koptischen Vorlagen gab), und zwar im Umkreis des Schenute oder sogar von ihm selbst. Die Nestorius-Zitate, die nicht unbedingt eine direkte Werkkenntnis verraten, werden eingeleitet mit einer Diskussion der Quellen, die von einer Begegnung Schenutes mit dem exilierten Patriarchen in Ägypten berichten. Schließlich geht Cristea ausführlich auf den 16. Osterfestbrief des Patriarchen Theophilus von 401 ein. Schenute hat dieses Schreiben nahezu vollständig an das Ende von *Contra Origenistas* gestellt. Auf dem Höhepunkt des ersten origenistischen Streites entstanden, schien der Brief noch immer geeignet, Schenute im Kampf gegen die Irrlehrer seiner Umgebung zu unterstützen. Vollständig ist der Brief nur in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus erhalten (ep. 96). Cristea vergleicht den (hier unvollständig erhaltenen) koptischen Text mit dieser lateinischen Version und den wenigen griechischen Fragmenten. Es zeigt sich: Der koptische Übersetzer hatte eine deutlich andere, dem Original möglicherweise näher stehende Rezension des griechischen Textes vor sich als Hieronymus. Und wieder spricht vieles dafür, Schenute selbst als Übersetzer namhaft zu machen.

Schließlich diskutiert der dritte Teil der Einleitung die versprengten und teilweise widersprüchlichen Angaben zur Biographie des Schenute („Der Autor", S. 111–122). Nach wie vor muss das Todesdatum im Jahr 465 als die wahrscheinlichste Annahme gelten; Schenute wäre demnach rund 80 Jahre seinem Kloster vorgestanden und hätte ein Lebensalter von deutlich über 100 Jahren erreicht.

Anstelle eines vereinheitlichten Textes mit kritischem Apparat präsentiert die Edition die einzelnen Textzeugen aus acht Kodizes in synoptischer Darstellung (S. 138–229). Es spricht für das umsichtige Vorgehen Cristeas, beim gegenwärtigen Stand der Forschung nicht suggerieren zu wollen, dass man ein sicheres Stemma der handschriftlichen Überlieferung erstellen könne. Außerdem ermöglicht es die synoptische Anordnung, die morphologischen und orthographischen Besonderheiten der verschiedenen Kodizes im Druck nachzuahmen. Synoptische Tabellen geben einen Überblick über den Textbestand und die Lücken (jeweils mit Schätzungen zum Umfang des Seitenverlustes). Die Übersetzung bietet dann freilich einen zusammenhängenden Text (S. 241–304). Die zahlreichen Anmerkungen verzeichnen Abweichungen zwischen den Textzeugen, diskutieren syntaktische und lexikalische Schwierigkeiten, und geben auch inhaltliche Erläuterungen. Umfangreichere Diskussionen von Übersetzungsproblemen finden sich in zehn nachgestellten Exkursen (siehe dort auch, etwas versteckt, die Auseinandersetzung mit Basil Lourié, nach dem der Text erst in den tritheistischen Streitigkeiten um 600 entstanden sein soll; S. 311). Cristea stellt überall seine hervorragenden Kenntnisse auf dem Gebiet der koptischen Grammatik unter Beweis.

Beim 16. Osterfestbrief des Theophilus, mit dem Schenute sein Werk beendet, wählt Cristea in der Übersetzung eine elegante Art der Darstellung: In Petit-Druck wird die vollständige Version des Hieronymus gegeben, in die an den entsprechenden Stellen die fragmentarische Parallelüberlieferung Schenutes eingefügt ist. Dadurch gewinnt man nicht nur einen Eindruck davon, wie der Schlussteil

von *Contra Origenistas* einmal ausgesehen hat. Man kann sich auch leicht einen Überblick über die Unterschiede zwischen lateinischer und koptischer Version verschaffen, die zuvor in den Originalsprachen synoptisch gegenübergestellt wurden (S. 231–240). Cristea, der auch Klassischer Philologe ist, hat die Version des Hieronymus eigenständig aus dem Lateinischen übersetzt und mit Anmerkungen zu grammatikalischen Problemen versehen. – Zusammen mit einem Bibelstellenregister wird der Band von Indices zu griechischen und koptischen Wörtern sowie zu grammatikalischen Phänomenen erschlossen. Hinzu kommen 15 Abbildungen von Handschriften.

Auch wenn die vorliegende Arbeit noch genügend Raum für weitere Forschungen, etwa zu den von Schenute benutzten Quellen, lässt, liefern die Einleitung und der Anmerkungsapparat wichtige Beiträge zu einem besseren historischen Verständnis des Textes. Edition und Übersetzung sind ein Muster gewissenhafter und kluger philologischer Gelehrsamkeit. Hier wurden Maßstäbe gesetzt für die weitere Beschäftigung mit dem literarischen Erbe des „Weißen Klosters", dessen Rekonstruktion zu den großen Aufgaben koptologischer Forschung zählt.

Marburg *Karl Pinggéra*

Grégoire le Grand: Homélies sur l'Évangile, Livre II, Homélies XXI–XL. Texte latin, intruduction, traduction et notes par Raymond Étaix, Georges Blanc, Bruno Judic, Paris: cerf (Sources Chrétiennes 522), 2008, 586 S., ISBN 2-204-08845-9.

Der jetzt vorliegende zweite Band der Evangelienhomilien Gregors des Großen mit den Homilien XXI–XL enthält nicht nur den seinerzeit von Raymond Étaix sorgsam edierten lateinischen Text (CCL 141) samt einer sehr guten französischen Übersetzung, für die anstelle des 2004 verstorbenen Charles Morel nunmehr Georges Blanc verantwortlich zeichnet, sowie eine Fülle hilfreicher Anmerkungen und der Register für beide Bände der Evangelienhomilien. Der zweite Teil dieses Werkes spiegelt darüber hinaus auch den Erkenntnisfortschritt, der seit dem Erscheinen des ersten Bandes der Evangelienhomilien (SC 485) im Jahre 2005 erzielt worden ist. Ausgehend vom handschriftlichen Befund hatte bereits Étaix festgestellt, dass zwei unterschiedliche, jedoch wohl gleichermaßen von Gregor selbst stammende Versionen der Homilien bezeugt sind. Diese „découverte majeure" (7) hatte zunächst dazu geführt, dass die Herausgeber des ersten Bandes im Apparat die interessantesten Passagen der gegenüber dem *textus receptus* (β) noch nicht korrigierten älteren Version (α) mit Übersetzungen zur jeweiligen Stelle dokumentiert worden sind. Allerdings ist es Étaix bis zu seinem Tod im Jahre 2004 nicht gelungen, deutlich zu machen, warum zwei Versionen bezeugt sind und wie diese zusammenhängen könnten. Da diese Fragen mit einem 2007 veröffentlichten Aufsatz in der Revue Bénédictine von Jean-Paul Bouhot als – zumindest vorläufig – geklärt angesehen werden können, wird dessen Lösung im Vorwort des hier vorzustellenden Bandes kurz vorgestellt und in ihren Konsequenzen abgewogen (7–11). Für Bouhot ist der Widmungsbrief an Secundinus von Taormina der entscheidende Schlüssel, denn dort forderte Gregor, die im Umlauf befindlichen unautorisiert angefertigten Kopien der seinerzeit von Gregor geschriebenen, aber von einem seiner Vertrauten verlesenen Homilien (Hom. I–XX, zunächst ohne III, V, XVII, XVIII und XX) nach dem von ihm selbst im Jahre 594 übersandten Exemplar, das Überarbeitungen und einer Reihe weiterer diktierter Homilien enthielt, zu korrigieren. Bouhot macht also den Unterschied zwischen den gepredigten und den diktierten Homilien zum entscheidenden Kriterium für die beiden Rezensionen: „La distinction entre homélies dictées et homélies prêchées est scrupuleusement respectée et essentielle à la reconstitution de la collection comme à la datation de chaque homélie" (10). Denn aus dieser wichtigen Entdeckung ergibt sich auch eine modifizierte Chronologie, insbesondere für die diktierten Homilien, so dass die entsprechenden Tabellen aus CCL 141 und dem ersten Band (SC 485) berichtigt werden müssen. Doch weder die im ersten Band gemachte Beobachtung: „Pourtant on ne trouve pas de différence de style entre les deux groupes d'homélies, ce qui est étonnant" (SC 485,45 f.), noch der auffällige Befund, dass gerade die gepredigten Homilien ganz erheblich länger als die diktierten sind (ebd. 46), fügt sich problemlos in die von Bouhot vorgetragene These.

In gewohnt souveräner Weise kommentiert Bruno Judic, wie auch schon im ersten Band, die hier im zweiten Band versammelten Homilien XXI–XL (19–561), die sämtlich zu den gepredigten Homilien zählen. Anders als in der bereits genannten Edition von Étaix (CCL 41) dokumentiert Judic hier nicht allein die zugrundeliegenden Bibelstellen, sondern vor allem auch die Bezugnahmen auf Gregors großes Vorbild Augustin, aber darüber hinaus auch andere, von Gregor benutzte altkirchliche Autoren wie etwa Hieronymus und Cassian. Gute Dienste leisten die Verweise auf andere Schriften aus Gregors Feder, anhand derer die Leserschaft gut nachvollziehen kann, welche Themen Gregor besonders wichtig waren

(besonders häufig kann Judic Beziehungen zu den *Moralia in Job*, den *Dialogi* und der *Regula pastoralis* aufzeigen, sowie auf Verbindungen innerhalb des Gesamtkorpus der Evangelienhomilien hinweisen). Von großer Eindringlichkeit sind die auch in den Dialogen enthaltenen *exempla* wie etwa die Erzählung von seinen Tanten Tharsilla, Gordiana und Emiliana (XXXVIII,15). Während es Tharsilla und Emiliana mit ihrer asketischen Lebensführung sehr ernst meinten und kurz vor ihrem Tod im Traum der Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit versichert wurden, nahm bei Gordiana die irdische Gesinnung immer stärker zu, so dass sie nach dem Tod der Schwestern schließlich den Pächter ihrer Güter heiratete. Mit diesem Beispiel will Gregor aber nun nicht etwa zu größeren asketischen Anstrengungen ermahnen, sondern vielmehr deutlich machen, dass niemand sein eigenes Geschick und Ende in der Hand habe. Deshalb empfiehlt er den Hörern, Zuflucht bei der göttlichen Barmherzigkeit zu suchen, worüber er auch in einer anderen Predigt gesprochen habe, bei der die Hörer jedoch nicht zugegen waren. An dieser Stelle hätte man sich eine Anmerkung gewünscht, die leider fehlt. Bevor Gregor in der letzten Homilie schließlich ein anderes *exemplum* erzählt, das ebenfalls in den Dialogen wiederkehrt und ebenfalls von drei gemeinschaftlich in Rom lebende Frauen handelt, spricht Gregor einen gewissen Speciosus, *frater et compresbyter meus* (XL,11), direkt als Zuhörer der Predigt an, dem diese Geschichte bereits geläufig ist. Auch hier wäre eine kleine Anmerkung wünschenswert gewesen, denn der Eindruck, dass Gregor diese *exempla* bereits einem kleineren Kreis vorgestellt hat, drängt sich geradezu auf. Auffällig ist darüber hinaus die schon im ersten Band festgestellte Zunahme der *exempla*, wie sie dann in den Dialogen zusammengestellt wird: „Dans le groupe des 20 premières homélies, nous ne trouvons que 3 *exempla*. Ce sont les homélies que Grégoire n'a pas prononcées lui-même, en principe. En revanche, dans le groupe des celles qu'il a prononcées lui-même, nous comptons 11 *exempla*, d'ailleurs presque tous situés dans les dernières homélies du recueil" (SC 485,37).

Als nicht minder interessant erweist sich auch die selbstverständlich nicht durchgängig nachgewiesene Wirkungsgeschichte einzelner Abschnitte oder ganzer Homilien. So erfährt man etwa, dass die im Rahmen der XXIX. Homilie entfaltete Erörterung über die Bedeutung der auch körperlich manifesten Wunder in apostolischer Zeit und der gegenwärtigen Wunder, die eher aus der Ermahnung und Hilfe zum Guten folgen und deshalb als Wunder der Seele anzusehen sind, in den *Libri Carolini* aufgenommen und mit einer Passage zu den satanischen Wundern aus Hom. XXVII zusammengestellt wurde (207). Von besonderer Bedeutung ist auch die letzte Homilie, in der die Perikope vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19–31) ausgelegt wird. Hier verweist Judic nicht allein auf die breite Wirkung der gregorianischen Auslegung, sondern diskutiert auch die These, wonach es durchaus vorstellbar sei, dass man im 12. Jahrhundert für die Ausgestaltung der Skulpturen der berühmten Abtei von Moissac auf Gregors Auslegung zurückgegriffen habe, zumal die Szene des reichen Mannes und des armen Lazarus auch bei Gregor explizit vor der Todsünde des Geizes warnen will: „Il est vraisemblable que la scène évangélique est ‚lue' à travers l'homilie de Gégoire, d'ailleurs disponible à Moissac" (550). Schließlich sei es gerade der Geiz, den das Bildprogramm von Moissac möglichst abstoßend darstellen wollte. Allerdings weist Judic zu Recht darauf hin, dass der Künstler von Moissac Lazarus als einen Leprakranken darstellt, was Gregor in der genannten Homilie jedoch nicht tut.

Nicht zuletzt wegen der Einleitung und des Kommentars gehört die hier vorliegende Ausgabe für jeden, der sich mit den Homilien Gregors des Großen zu den Evangelien beschäftigen möchte, neben den ersten Band (SC 485) und neben die maßgebliche Edition von Étaix aus dem Jahre 1999, die sie erklärtermaßen ergänzen und fortführen möchte (die wenigen Abweichungen und Verbesserungen zu dieser Edition werden gesondert aufgeführt, 563). Und zugleich zeigt diese Ausgabe, wie lebendig die Forschung zu Gregor dem Großen und seinem Werk gegenwärtig ist.

Bochum *Katharina Greschat*

Marius Heemstra: The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 277), XIII, 241 S., Paperback, ISBN978-3-161-50383-2.

Die frühen Beziehungen von Christentum und Judentum wurden in den letzten zwanzig Jahren häufig als ein „Parting of the Ways" charakterisiert: es war wohl James Dunn, der das Bild 1991 bekannt machte, und dessen Vorstellungen deutlichen Widerspruch erfuhren (genannt sei nur der Band „The Ways that Never Parted", edd. Becker/Reed, 2003, v. a. aber verschiedene Arbeiten von D. Boyarin, so etwa The Partition of Judaeo-Christianity, 2004). Eine deutliche Trennung von Juden und Christen, dies die häufig geäußerte Posi-

tion, habe es nicht gegeben. Inzwischen scheint die Gegenbewegung einzusetzen; zuletzt erklärte Th.A. Robinson, Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways, 2009, 212: „If Judaism and Christianity were siblings, they lived in a house early and profoundly divided".

In diese Debatte gehört das Buch von Heemstra, das aus einer Groninger Dissertation entstanden ist. Er glaubt, mit dem sog. „fiscus Iudaicus" und den aus seiner Existenz und Anwendung resultierenden Konsequenzen einen Hebel für die Entscheidung der Frage gefunden zu haben und eine stärkere Trennung der beiden Gruppen plausibel machen zu können (bei Robinson finden sich nur p. 89ff. ein paar kurze Bemerkungen zum „fiscus Iudaicus").

Nach der Zerstörung des zweiten Tempels wurde die Tempelsteuer der Juden durch das Ἰουδαικὸν τέλεσμα, wie es offiziell hieß, abgelöst, das an den fiscus Iudaicus zu zahlen war: die ehemalige Tempelsteuer floss in die Kassen der römischen Sieger. Martin Goodman hatte 1989 auf die Bedeutung der Steuerpflicht für die Mitgliedslisten jüdischer Gemeinden hingewiesen, hatte sie dann mit der Definitionshoheit der Gemeinden in der Frage des „Jüdisch-Seins" verbunden – und wies bereits damals auf den Zusammenhang dieser Steuer mit der Trennung zwischen Juden und Christen hin.

Heemstra behandelt die Steuer zuerst aus römischer Perspektive: die Art, in der sie unter Domitian eingetrieben wurde, wird von Suet. Dom. 12, 2 deutlich kritisiert – und schließlich gibt es die berühmte Münze aus den ersten Monaten der Herrschaft Nervas, auf der wir lesen können „fisci Iudaici calumnia sublata". Heemstra kombiniert, nicht als erster, die Münze mit den Bemerkungen Suetons und sieht im Jahr 96 einen wichtigen Einschnitt in der Geschichte des fiscus Iudaicus und gleichzeitig des Verhältnisses von Juden und Christen. Zuerst bemühte er sich, die Gruppen herauszufiltern, die von den Maßnahmen Domitians betroffen gewesen sein könnten (jüdische Apostaten, Juden-Christen, Christen). Nerva hätte die Praxis der Steuererhebung verändert, indem er eine klare Definition dessen gegeben hätte, was unter „Jude" zu verstehen sei – was schließlich die Trennung von Juden und Christen befördert habe – um gleichzeitig die Christen dem Atheismus-Vorwurf und damit der Verfolgung auszusetzen, wie wir sie in Plin. ep. 10, 96 dokumentiert finden.

Nun waren, wenigstens nach den Deutungen Heemstras, nur wenige Menschen im Reich von der „calumnia fisci Iudaici" betroffen – Menschen, deren Status eine solche Münze nicht gerechtfertigt haben kann: diese Prägung war – wie die anderen der Zeit – an ein senatorisches Publikum gereichtet. Außerdem ist es wohl deutlich, dass hier keine domitianischen Praktiken denunziert werden, die Vorgänge im Osten des Reiches betrafen. Gleichgültig, wie ich Suet. Dom. 12, 2 interpretiere, kann sich die Münze nicht auf Vorgänge beziehen, von denen Christen oder Juden-Christen irgendwo im Reich betroffen waren. Auch scheint mir die Vorstellung übertrieben, dass die Römer schon sehr früh einen „Atheismus-Test" mittels Opfers durchgeführt hätten (wie es ihn dann bei Plin. ep. 10, 96 gibt). Gab es aber einen solchen Test nicht in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts, so fällt auch Heemstras Kombination der Praktiken des Steuereinzugs mit den von ihm so bezeichneten Verfolgungen in Apk 13, 15; 20, 4 (auch das häufig von Heemstra zitierte Dokument bei Jos. AJ 19, 290 ist wohl in dieser Form gefälscht).

Heemstra akzeptiert ferner die Vorstellung einer domitianischen Christenverfolgung, die er mit den Vorgängen um die Steuer der Juden verbindet – ohne sich hinreichend mit den zunehmend zahlreicheren Stimmen auseinanderzusetzen, die diese Verfolgung für ein Konstrukt der frühchristlichen Überlieferung halten und dessen Entstehung erklären.

Nach diesen Bemerkungen ist es wohl klar, dass eine Beziehung frühchristlicher Schriften auf die Praxis der „Judensteuer" und die Art und Weise, in der Christen davon betroffen gewesen sein sollen, nicht ganz überzeugen kann – und erst recht kein Kriterium für eine Datierung umstrittener Schriften bilden kann. Heemstra versucht, an drei neutestamentlichen Schriften die Veränderungen, von denen er ausgehen zu können glaubt, darzustellen: an der Apokalypse, die er auf das Jahr 95 datiert (also noch unter Domitian), am Hebräer-Brief, von ihm auf 96 datiert (also unter Nerva), schließlich an Joh, von Heemstra etwa 100 angesetzt (unter Trajan).

Ein Fazit fällt mir schwer: einerseits gibt es hier durchaus Richtiges, so v. a. Heemstras Interpretation der birkat – ha – minim und ihrer Bedeutung für den Prozess des „parting of the ways"; Heemstras generelle Schlussfolgerung teile ich völlig, dass es nämlich spätestens gegen Ende des 1. Jahrhunderts zu einer Trennung der Wege von Juden und Christen kam; andererseits scheinen mir die meisten Einzelinterpretationen im Umfeld der „jüdischen Steuer" schwer nachvollziehbar zu sein, und das Buch leidet insgesamt daran, dass die „jüdische Steuer" in ihrer hier vorgestellten Rolle als Schlüssel für die Vorgänge ganz einfach überfordert ist.

Köln *Walter Ameling*

Theresia Heither: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Moses, Münster: Aschendorff 2010, 326 S. Geb., ISBN 978-3-402-12852-7.

Die Bibel verstehen! Das ist ein jahrhundertlanges Anliegen christlichen Nachdenkens. Mit dem vierten Band der Reihe „Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern" hat sich Theresia Heither auf den Weg gemacht, das Verständnis der Kirchenväter für die Gestalt des Mose nachzuzeichnen. In einer verständlichen Sprache schreitet die Verfasserin Kapitel für Kapitel voran. Die Gedanken der Kirchenväter werden in Zitaten dargelegt oder aber die Verfasserin skizziert diese gut lesbar, so dass ein Abtauchen in deren Welt möglich wird. Die Auswahl der herangezogenen altkirchlichen Autoritäten wird auf eine nicht näher begründete, lesbare Anzahl begrenzt (S. 13) und fußt daher vornehmlich auf den klassisch bekannten Autoren (S. 14f), deren differierende kulturelle Kontexte und historische Umstände zur großen Familie altkirchlicher Autorität verschmelzen, um „die Intention des Heiligen Geistes" in der Schrift durch die Väter zu finden (S. 13). Diesem ehernen, freilich nicht genuin wissenschaftlichem Bestreben, gilt ungeteilt alle Aufmerksamkeit. Der Leser weiß sich gut durch das Buch geführt, denn zu Beginn eines jeden Abschnitts wird kurz und knapp das Anliegen desselben erkenntlich gemacht.

Ein erstes knapp gefasstes Kapitel fragt nach außerbiblischen Quellen, auf die sich die Kirchenväter bei ihrer Darstellung des Mose berufen und danach beurteilen, „ob sie sich mit der Schrift vereinbaren lassen." (S. 17) Bei der Verarbeitung des außerbiblischen Materials geht es den Kirchenvätern vordergründig nicht um historische Informationen, vielmehr wollen sie aufgrund des hohen Alters der Mosezeit herausstellen, dass die biblische Offenbarung Vorrang vor allen heidnischen Überlieferungen hat. (S. 17) Dieses Anliegen spiegelt sich in den drei Unterpunkten des Kapitels wider: ein erstes trifft Aussagen zur Datierung der Lebenszeit des Mose durch die Väter (Zeit des Mose); ein zweites stellt das hohe Alter des Mose als Garant für die Wahrheit heraus (Altersbeweis). Den Abschluss findet das Kapitel, indem von den Kirchenvätern verwendete biographische Angaben aus heidnischen Quellen vorgestellt werden (Biographisches).

Kapitel zwei bis vier orientieren sich mehr oder weniger am Leben des Mose. Dabei ist die hermeneutische Grundannahme leitend, dass Mose von den Vätern als geschichtliche Gestalt gesehen wird, aber „ihnen neben der Geschichte die geistige Deutung der Ereignisse ein wichtiges Anliegen" ist. (S. 29) Kapitel zwei führt zu den Anfängen des Mose (Anfänge) als Auslegung des biblischen Stoffes von Ex. 1–4 durch die Kirchenväter. Thema ist seine Jugend, in der nicht nur die Herkunft, sondern auch Name, Bildung und Heirat thematisiert werden. Einen großen Raum nimmt das Nachdenken über die Berufung des Mose ein. Das nächste Kapitel ist weniger chronologisch als inhaltlich orientiert, indem es die Aufgaben des Mose in der Sicht der Kirchenväter darstellt (Sendung). Seine Sendung rückt ihn in eine Mittelstellung zwischen Gott und Volk, was anhand der Gottesbeziehung, der Offenbarung und der Beziehung zum Volk dargestellt wird. Sein Tod ist für die Kirchenväter bedeutungsvoll, weshalb Kapitel vier das „Ende" des Mose mit näheren Ausführungen zu seinem Tod, seinem Grab und seinem Nachfolger thematisiert.

Es schließt sich in den Kapiteln fünf bis sieben ein eher systematisch geprägter Teil an, bevor in Kapitel acht zusammenfassende Gedanken dargestellt werden. Kapitel fünf steht unter der Überschrift „Größe und Schwachheit": Die Mittelstellung des Mose verleiht ihm auf der einen Seite eine besondere Würde, auf der anderen Seite lässt sie ihn zerreißen und straucheln. Beide Aspekte werden thematisiert. Kapitel sechs fragt nach weiterreichenden Bezügen, „die die Väter in der Mose-Geschichte entdecken, um die Art und Weise wie die Väter die Berichte über Mose allegorisch bzw. typologisch deuten." (S. 225) Es schwingt bei der Deutung des Mose alles mit, was er in seiner Person darstellt: Mose ist das Gesetz, er ist Repräsentant des Volkes Israel und vor allem ist er Typos Christi, denn die Väter finden bei ihm zahlreiche Hinweise auf Christus und erblicken in ihm ein Vorausbild. Mose weist aber nicht nur auf Christus hin, vielmehr wird Christus als der neue Mose erkannt. Kapitel sieben richtet deshalb den „Blick rückwärts von Jesus und seinem Heilswirken her auf Mose und das Alte Testament" (S. 267) und fragt, „welche Bedeutung Mose und das, was er dem Volk Israel vermittelte, für die Gemeinde Jesu Christi hat." (S. 267)

Der Leser wird in die biblische Erzählwelt und deren Verarbeitung durch die Kirchenväter hinein genommen, wodurch ein lebendiges und ungetrübtes Bild entsteht. Ihm wird ein breites Spektrum dargeboten, ein beachtliches quantitatives Summarium, das beeindruckt. Damit wird es dem Anspruch der Reihe gerecht, „sich mit dem Alten Testament und mit den großen Gestalten, von denen es berichtet, vertraut zu machen." (S. 5) Auf diese Weise mag es gelingen, zu einer geistlichen Schriftauslegung in der heutigen Zeit anzuregen, wenngleich zu fragen bleibt, ob dies ohne

Vermittlung zwischen Kirchenvätern und dem modernen Leser möglich ist oder nicht doch bei der reinen Darstellung stecken geblieben wird. Die skizzierten Stärken des Buches machen auch auf seine Schwäche aufmerksam: Kontexte und Zeiten werden wenig differenziert wahrgenommen, wie die damit einhergehende Frage nach dem Hintergrund von Argumentationen und Haltungen. Mose erstrahlt als der Typos Christi von Nordafrika bis Konstantinopel, vom 2. bis zum 5. Jahrhundert.

Der gründlich erarbeitete Band bietet einen Durch- und Überblick über die Rezeption des Mose bei den Kirchenvätern. Das ist verdienstvoll. Doch sicher wäre es wünschenswert, verstärkt historisch-kritische Fragestellungen in den Mittelpunkt zu stellen.

Bochum *Claudia Rammelt*

Lautaro Roig Lanzillotta: Acta Andreae Apocrypha. A New Perspective on the Nature, Intention and Significance of the Primitive Text, Genève, Patrick Cramer 2007 (Cahiers d'Orientalisme 26), XVI + 336 S., 12 Tafeln, Geb., ISBN 978-2-9700530-1-9.

Das umfangreiche, großformatige Werk Lautaro Roig Lanzillottas stellt die gedruckte Version seiner 2007 von der Rijksuniversiteit Groningen angenommenen Dissertation dar (online: http://dissertations.ub.rug.nl/faculties/theology/2004/f.l.roig.lanzilotta/). Es ist der Suche nach den ursprünglichen *Acta Andreae* (im Folgenden AA) gewidmet, deren Ziel für R.L. aber nicht in einer Rekonstruktion des Archetyps mit Hilfe der vorhandenen Textzeugen liegt, sondern in der „reconstruction of the primitive text's mentality", durchgeführt „on the basis of a comparative analysis of the witnesses" (S. XIV). Zentrale Bedeutung hat für ihn dabei der fragmentarische Textzeuge der AA im *Codex Vaticanus graecus 808*, ff. 507^{r}–512^{v} (Siglum V), den er des öfteren als „touchstone" (S. XV, 65 passim) für die Unterscheidung zwischen älteren Textbestandteilen und späteren Überarbeitungen bezeichnet. Der Ansatz bei V ist nicht neu. Bereits A. Hennecke hatte in der Erstauflage der Neutestamentlichen Apokryphen 1904 (S. 460) betont, dass nur die Analyse von V einen Zugang zu den ursprünglichen AA ermögliche, wie auch R.L. in seinem umfangreichen Forschungsüberblick (S. 13f.) herausstellt. Erst R.L.s hier zu rezensierende Untersuchung setzt diesen Ansatz jedoch konsequent um.

In *Kapitel 1* bietet R.L. zuerst einen Überblick über die erhaltenen Textzeugen der AA, teilt in direkte und indirekte Bezeugung und untergliedert die direkte Bezeugung außerdem nach inhaltlichen Gesichtspunkten und den Sprachen der Überlieferung (S. 3–9). Hilfreich ist es angesichts der verwirrenden Vielfalt der Textzeugen, dass R.L., bevor er im zweiten Teil des Kapitels einen Gang durch die Forschungsgeschichte zu den AA unternimmt, die Siglen der im Folgenden besonders wichtigen Textzeugen nochmals in einer kleinen Übersicht zusammenfasst (noch hilfreicher wäre es freilich gewesen, diese Siglen deutlicher hervorgehoben in der vorangehenden Beschreibung der Textzeugen zu finden, zumal es eine tabellarische Übersicht über die Abkürzungen schon auf S. X–XI gibt). Der kompakte Forschungsüberblick (S. 9–51) zu den AA, der von Lipsius bis in die Gegenwart hinein reicht, ist in seiner Informationsfülle beeindruckend, wenn auch nicht leicht zu lesen. Das liegt einerseits an der Komplexität der zu diskutierenden Überlieferung der AA und der entsprechend umfang- und detailreichen wissenschaftlichen Literatur dazu, aber auch daran, dass R.L. unterschiedlich intensiv auf einzelne Forschungspositionen eingeht. Ob es ihm tatsächlich gelingt, „... to avoid subjectivism as far as possible" (S. XV), mag daher bezweifelt werden, weil sich auch im Forschungsüberblick bereits – kaum überraschend – das spezifische Interesse der Untersuchung an dezidierten Aussagen zu Wert und Bedeutung von V spiegelt (vgl. beispielsweise die Hervorhebung von Positionen R. Liechtenhans auf S. 13 und die ausführliche Auseinandersetzung mit J. Flamion, S. 15–18) und ebenso an einer deutlichen Abgrenzung von Rekonstruktionsversuchen der alten AA, die R.L. ausführlich kritisiert (bes. in Auseinandersetzung mit den Edition von J.-M. Prieur, S. 28–32, und D.R. MacDonald, S. 32–34). Als sehr hilfreich erweist sich angesichts dieses kompakten und detailreichen Ganges durch die Forschungsgeschichte deren Zusammenfassung gemäß inhaltlicher Hauptlinien, die das 1. Kapitel (S. 40–51) abschließt.

Welch ein Problem die komplizierte Quellenlage in der Beschäftigung mit den AA darstellt, ist spätestens am Ende des 1. Kapitels deutlich geworden und führt R.L. zu der rückblickenden Einschätzung: „Preconceptions about the ancient Acts have often hindered an objective analysis of the textual witnesses" (S. 49). In *Kapitel 2* (S. 53–100) kommt er dementsprechend intensiver auf die einzelnen Textzeugen der AA zu sprechen und klassifiziert sie nun – anders als eingangs in Kapitel 1 – „according to how they rework *AA*" (S. 57–65). Allerdings geht auch R.L. in seiner Untersuchung nicht rein objektiv und ohne Vorannahmen ans Werk. Die Analyse der Umarbeitung braucht vielmehr einen

Vergleichspunkt oder „touchstone" (S. 65 passim, s. o.), als der unter allen erhaltenen Textzeugen laut R.L. nur V dienen kann. Dabei warnt R.L. zugleich ausdrücklich: „any attempt to go beyond a hypothetical and general sketch of the primitive *AA* would imply a tendentious interpretation of the extant documents" (S. 55). Behält man diese Aussage im Hinterkopf und beachtet, dass das 2. Kapitel eher thetisch anfängt und sich erst anschließend tiefergehenden Analysen widmet, lässt sich dem Untersuchungsweg leichter folgen und es zeigt sich, dass die These des Buches, V als Schlüssel sowohl zu den alten AA als auch zur Entstehung der so verschiedenen Textzeugen zu verstehen, tatsächlich in vieler Hinsicht Erklärungskraft hat: R.L. zeigt, wie sich mit V als Prüfstein die „textual diversification" (S. 94–99) der anderen Textzeugen erklären und was sich über den Charakter der unsprünglichen AA, zumindest für den von V inhaltlich bezeugten Teil vermuten lässt, ohne dass sich – so hätte die Rezensentin gern deutlicher gelesen – die Gefahr einer zirkulären Argumentation völlig bannen lässt.

Kapitel 3 stellt mit der Edition und englischen Übersetzung von V das Mittelstück der Untersuchung dar (S. 101–135). R.L. ist sich dabei sehr wohl bewusst, dass „the pulchritude and accuracy of Bonnet's edition" (S. 105) nach dem Bedarf für eine solche Neuedition fragen lassen. Er ergibt sich seines Erachtens aus der Notwendigkeit, nach den verstärkten Rekonstruktionsversuchen der jüngeren Forschung zu den AA seit den 1980er Jahren (vgl. v. a. Prieur und MacDonald – s. o.), V wieder deutlicher als Textzeugen eigenen Rechts und eigener Bedeutung ins Zentrum der Forschung zu rücken. Zugleich ermöglicht die Neuedition und Übersetzung es ihm, einzelne Textpassagen gezielt mit ausführlichen Erläuterungen zu versehen. So ist der Edition ein *dreifacher* Apparat beigegeben. Klassische textkritische Angaben enthält der dritte Apparat, während der erste Apparat Parallelstellen (oder deren Fehlen) in den wichtigen anderen Textzeugen auflistet und somit Erkenntnisse aus dem zweiten Kapitel gezielt aufgreift. Der zweite Apparat schließlich „intends to contextualise *AA*'s conceptual developments by placing them in the religious and philosophical world of Hellenism, Imperial Rome and later antiquity" (S. 106) und bereitet damit schon wesentlich das *fünfte Kapitel* vor: "*AA*'s thought in the wider context of the religious and philosophical world in the first centuries of the christian era" (191–265).

Als Zwischenglied zwischen Textedition und Einordnung der Gedankenwelt der AA in den zeitgenössischen Kontext bietet *Kapitel 4* eine intensive Untersuchung von V (S. 137–190) und konzentriert sich vor allem auf die literarische Analyse (Plot, Charaktere, Stil und Struktur: S. 138–158) und die konzeptuelle Analyse der Reden des Andreas (S. 158–179).

Ein *Epilog* (S. 267–272) fasst die Ergebnisse der Untersuchung nochmals zusammen und setzt sie zugleich ins Verhältnis zu klassischen Einleitungsfragen nach Ort, Zeit und Intention der ursprünglichen AA, die – redlicher Weise – nicht alle eine klare Antwort finden (können). Auf die Streitfrage, welchen Umfang die ursprünglichen AA nun hatten, ob sie sich auf die Reden und das Martyrium beschränkten oder die Missionsreisen zuvor einschlossen, lautet die salomonische Antwort: „The texts simply do not provide conclusive evidence to help us to answer these questions in a proper way" (S. 267).

Ein umfangreiches *Literaturverzeichnis* (S. 273–291), das Beiträge aus den NTApo leider nicht mit den jeweiligen Auflagen zitiert (Hornschuh und Prieur etwa sind jeweils zu unterschiedlichen Zeiten für die Einleitung zu den AA zuständig gewesen), und ein *Namens-, Stellen- und Sachregister* (S. 293–329) schließen den Band ab.

12 Faksimile-Tafeln geben im *Anhang* schließlich allen interessierten Leserinnen und Lesern die Möglichkeit, einen eigenen Eindruck von jenem AA-Fragment V aus dem *Codex Vaticanus graecus 808* zu gewinnen, dessen Bedeutung für die Frage nach den ursprünglichen *Acta Andreae* und deren Gedankenwelt die hier rezensierte Untersuchung mit guten Gründen herausgestellt hat.

Hamburg *Ursula Ulrike Kaiser*

Jochen Martin: Der Weg zur Ewigkeit führt über Rom. Die Frühgeschichte des Papsttums und die Darstellung der neutestamentlichen Heilsgeschichte im Triumphbogenmosaik von Santa Maria Maggiore in Rom, Stuttgart: Steiner 2010. ISBN 978-3-515-09386-6

Wer dieses Buch kauft, kauft zwei gute Bücher in einem: wie der Untertitel sagt, eines über die „Frühgeschichte des Papsttums" und eines über das „Triumphbogenmosaik von Santa Maria Maggiore". Beide Teile sind eher locker thematisch miteinander verbunden, doch ein Zusammenhang besteht: er erschließt sich gegen Ende des Buches. Der umfangreichere erste Teil zeichnet – vereinfacht gesprochen – den Weg des Bischofs von Rom zum Papst der Welt nach, also den graduellen Zuwachs von Machtanspruch und Realisierungsmöglichkeiten dieses Anspruchs, ebenso die Anreicherung an theologischen

Begründungsmotiven für dieses Amt. Natürlich wird diese Geschichte hier nicht zum ersten Mal nachgezeichnet, und so sind revolutionäre Neueinsichten nicht zu erwarten. Das Buch kommt denn auch ohne jedes revolutionäre Pathos daher – und gerade darin liegt seine Stärke. Der Überblick von Jochen Martin ist hoch willkommen, denn in umfassender Weise ist das Thema tatsächlich seit längerer Zeit nicht behandelt worden (nicht umsonst ist im Buch immer wieder die alte Monographie von E. Caspar, Geschichte des Papsttums, Bd. 1, Tübingen 1930 ein wichtiger Bezugspunkt), und gerade bei einem Thema, das nicht frei ist von kirchlichen und ökumenischen Sensibilitäten, tut es gut, wenn die Dinge so unaufgeregt und sachorientiert dargestellt werden, wie es hier der Fall ist.

Wäre der Verfasser nicht engagierter Katholik, hätte er vielleicht nicht gerade dieses Thema bearbeitet. Das mag sein, doch viel wichtiger ist dies: Jochen Martin ist Althistoriker (ein sehr renommierter noch dazu). In dieser Perspektive liegt die eigentliche Stärke des Buches. Die gründliche Vertrautheit mit Rechtssystem, Verwaltungsgliederung und Herrschaftsideologie des Imperium Romanum bildet den Hintergrund, auf dem die Frühgeschichte des Papsttums verstanden wird – und das ist genau die richtige Blickrichtung. Nur so werden viele Einzelheiten ins rechte Licht gerückt. Etwa der Terminologie: wieso Petrus als „Apostelfürst" (*princeps apostolorum*, S. 79) bezeichnet werden kann, wie es zur Verwendung des Primats-Begriffs kam (*primatus*, S. 74) oder zur Übernahme des *pontifex maximus* (nicht primär als priesterlicher Titel auf den Papst übergegangen, sondern als kaiserlicher, S. 66). All dies sind Termini, die offensichtlich nicht der biblisch-theologischen Tradition entstammen.

Es bleibt nicht aus, dass vor allem in den ersten Kapiteln viel diskutierte und teilweise stark umstrittene Texte zur Sprache kommen (1. Klemensbrief, Hirt des Hermas, Cyprian). Dem Vf. gelingt es, mit Konzentration auf das Wesentliche und sehr schlankem Anmerkungsapparat die für ihn entscheidenden Punkte herauszuarbeiten. Natürlich wäre es leicht, gerade bei diesen Texten *addenda* zur Sekundärliteratur aufzulisten, aber gerade die *epoché* im Blick auf die Forschungsdiskussion kommt der Klarheit der Darstellung sehr zugute. Man lese etwa den Abschnitt zu Cyprian (S. 35–43), darunter auch die Ausführungen zu der schwierigen und umstrittenen Eingangspassage zu *De catholicae ecclesiae unitate* (zwei Fassungen unterschiedlicher Tendenz in der Überlieferung): da entsteht auf wenigen Seiten ein klar profiliertes, aber dennoch sehr nüchternes Bild von Cyprian.

Lediglich im Abschnitt zu Hippolyts (?) *Traditio apostolica* (S. 31–35) macht es sich der Vf. doch etwas leicht – zugegeben ein stark vermintes Terrain. Nach dem knappen Hinweis auf Christoph Markschies' jüngste Analyse der Fragen von Verfasserschaft und Datierung in Anm. 92 kann man schwerlich einfach weiterfahren, „als sei nichts gewesen", also als sei dieser komplexe Text *tel quel* weiterhin einfach als Zeugnis für stadtrömische Kirchenstruktur des dritten Jahrhunderts zu gebrauchen. Auch wenn dem Rezensenten manche Feststellungen durchaus einleuchten: man müsste das doch etwas ausführlicher diskutieren. Und bei mancher Inanspruchnahme der *romanitas* und des typisch „Westlichen" liegen vielleicht doch eher Klischees vor.

Wirklich zu Höchstform läuft der Vf. in den Abschnitten zum 4. und 5. Jahrhundert auf, in der Zeit von Damasus bis Leo I. Dort ist die Verankerung in der stadtrömischen Kultur mit Händen zu greifen, und gerade eine Reihe von hier herangezogenen „Nebenquellen" (also nicht immer nur die bekannten Leo-Texte) lässt den Prozess der „Romanisierung" des Papstamtes verständlich werden. Die verwendeten Quellen sind übrigens fast durchgängig Texte (Predigten, Dekrete, Briefe), und umso mehr erstaunt es, dass den krönenden Abschluss des Buches ein längerer Abschnitt zu einer wichtigen nicht-literarischen Quelle bildet: eben die Mosaiken von S. Maria Maggiore.

Auch dieser Abschnitt ist gut gelungen und reich an weiterführenden Einsichten. Gleichwohl drängen sich einige Rückfragen auf. Erstens kommt die – zugegeben großartige – Kirche am Esquilin etwas isoliert daher. Von der vorausgehenden Kirchbautätigkeit etwa von Julius I. und Damasus würde man doch auch gerne in diesem Zusammenhang erfahren, einmal gar nicht zu reden von der „Drei-Kaiserbasilika" an der Via Ostiensis, die nur wenige Jahre vorher errichtet worden war (S. Paolo fuori le mura). Auch ikonographische Parallelen werden eher spärlich herangezogen. Zweitens ist dieser Abschnitt nicht von der gleichen nüchternen Klarheit des Urteils geprägt wie zuvor die Abschnitte zu den Texten. Zwar bekennt sich der Vf. an einer Stelle zu einem Interpretationsansatz, der „von einer Mehrdeutigkeit der Zeichen und damit verschiedenen Sinnebenen" ausgeht (S. 126), doch in der Durchführung seiner eigenen Deutungen wird dann doch alles sehr stark auf ein einheitliches Gesamt-„Programm" hingebürstet. Das ist teilweise etwas gewaltsam. Gerade im mittleren Bildregister des Triumphbogens finden sich Szenen und Figuren, deren Deutung seit langem umstritten ist (zweite Frau neben dem Thron in der Magieranbetung,

S. 116–118; Herrscher und Philosoph in der Szene gegenüber, S. 118–120). Die Eindeutigkeit, mit der der Vf. hier Lösungen vorschlägt, scheint mitunter gewagt. Drittens wäre unbedingt wenigstens in einem Nebensatz darauf hinzuweisen, dass die Mosaiken am Triumphbogen nicht nur mit den Langhausmosaiken thematisch verbunden sind, sondern ganz zweifellos ihre eigentliche theologische Sinnmitte in der Aspis hatten. Diese ist nicht erhalten, doch muss diese große Unbekannte bei der Gesamtdeutung in Rechnung gestellt werden. Viertens – um wenigstens an einer Stelle inhaltlich ins Einzelne zu gehen – scheint die Kategorie der „Juden" mitunter etwas unreflektiert bzw. unterbestimmt zu sein. Dass Herodes als Repräsentant „der Juden" auftritt oder der greise Simeon im Tempel, ist nicht selbstverständlich und müsste näher expliziert werden.

Um nun aber zum Entscheidenden zu kommen: Hier wie auch schon im ersten Teil liegt die eigentliche Sinnspitze im Aufweis der *romanitas* in der Selbstdarstellung und Amtsbegründung der Päpste. Dies auch an den Mosaiken in S. Maria Maggiore gezeigt zu haben, ist das eigentliche Verdienst der Arbeit. Auf diesen zentralen Punkt will der Vf. hinaus, und das gelingt ihm in eindrücklicher Weise. Dass die Mosaiken „von unten nach oben" zu lesen sind und dass die gesamte Komposition in der – hier spezifisch römischen – Hetoimasia direkt über der Apsiskalotte gipfelt, dass Sixtus III. hier ins Bild setzen lässt, was sich ganz ähnlich in den Texten Leos I. findet – all dies sollte man nicht bezweifeln. Es ist das große Verdienst von Jochen Martin, mit diesem Büchlein die Aufmerksamkeit auf ein wichtiges Stück Kirchen- und Theologiegeschichte der Spätantike gelenkt zu haben.

Basel *Martin Wallraff*

Cornelius Petrus Mayer und *Guntram Förster*: *Augustinus – Recht und Gewalt*. Beiträge des V. Würzburger Augustinus-Studientages am 15./16. Juni 2007; mit einer kommentierten Quellensammlung zur Richtertätigkeit Augustins, Würzburg: Augustinus-Verlag bei Echter 2010, 290 S., ISBN 978-3-4290-4176-2.

Der vorliegende Aufsatzband enthält Beiträge anlässlich des V. Würzburger Augustinus-Studientages. Bei der Auswahl der Themen wurden neben der spezifischen Ausrichtung auf Augustin sowohl der pagan-philosophische Hintergrund in den Blick genommen, in dem sich Augustin bewegte, als auch der Vergleich mit neuzeitlichem Denken und Fragestellungen.

Michael Erler zeigt in seinem kurzen Aufsatz „Paideia, Peitho, Bia" auf, wie Augustin immer mehr der Frage nachging, ob eine zwanglose Durchsetzung der Lehre der Großkirche von einer druckvollen und gewaltvollen Durchsetzung der christlichen Wahrheit abgelöst werden sollte. E. thematisiert dies vor dem Hintergrund der Philosophie Platons, Senecas und Epikurs. In einer sehr präzisen Betrachtung entfaltet E. die Begriffe Paideia, Peitho und Bia nach platonischem Verständnis. In Bezug auf Seneca und Epikur führt er das Verständnis der Begriffe fort, jedoch bleibt die konkrete Bedeutung für Seneca und Epikur offen. Vor dem Hintergrund dieser philosophischen Tradition zeigt E. auf, wie sich Augustin von dieser Tradition abwendet. Diese Abwendung sieht E. in den politischen Umständen des Donatistenstreits, in den Vorstellungen des Alten Testaments und auch in einem neuen, pessimistischen Menschenbild begründet.

Einen ganz anderen Schwerpunkt legt der abgedruckte Vortrag von *Ulrich Muhlack* mit dem Titel „Recht und Gewalt bei Machiavelli". M. beschreibt in seinem Vortrag sehr ausführlich die Auffassung Machiavellis in Bezug auf die Staatslehre und die damit verbundenen Fragen nach Gesetz und Gewalt. Besonderen Wert legt M. darauf, dass Machiavelli seine Thesen entwickelt, um eine Stabilität von Herrschaft zu ermöglichen. Recht und Gewalt sind dabei die Instrumente des Herrschers, seine Macht aufzubauen und zu sichern, sowie Frieden und Gerechtigkeit zu gewährleisten. M. sieht darin eine Verbindung zu Augustin, weil Machiavelli und Augustin jeweils den Staat ihrer Zeit realistisch beschreiben und darüber übereinstimmen, dass den guten gegenüber den schlechten Menschen das Recht zur Gewaltanwendung zusteht. Der Beitrag endet mit der Rezeptionsgeschichte Machiavellis.

Der Aufsatz von *Christoph Horn*, „Augustinus über politische Ethik und legitime Staatsgewalt" führt wieder zu Augustin zurück. H. untersucht die politische Ethik Augustins und die damit verbundene Frage nach einer legitimen Staatsgewalt. Dabei untersucht H. bei Augustin politische Normativität, Befehlskonflikte sowie Kriterien höherstufiger Gebote, die einen Befehlskonflikt zu lösen helfen. H. versucht, die ethische Ausrichtung Augustins einzuordnen und bezeichnet sie als überpositivistischen Voluntarismus. Für H. dienen die normativen Überlegungen Augustins als Basis für einen residualen Normativismus. Durch die Einordnungen werden die unterschiedlichen Begründungen und Sichtweisen von Sachverhalten in der politischen Ethik Augustins nachvollziehbar.

Roberto Lambertini behandelt in seinem Aufsatz „Jenseits des politischen Augustinismus. Zur Rezeption Augustins in der politischen Theorie des Spätmittelalters" die Frage, ob es einen durch Augustin selbst begründeten politischen Augustinismus im Spätmittelalter gegeben hat. Diese Frage verneint er, weil politisch relevante Texte Augustins nie zum Gegenstand institutioneller Lehrtätigkeit im Mittelalter wurden. Das Aufkommen eines politischen Augustinismus führt er darauf zurück, dass den Rezeptionen von Texten Augustins nicht ein Originaltext zu Grunde lag, sondern oft sehr verkürzte Darstellungen, wie er anhand eines Beispiels aus dem Decretum Gratiani darlegt. Anhand dieses Beispiels gelingt es L., aufzuzeigen, dass der verkürzte Text vielen Interpretationsmöglichkeiten offenstand und dass allein die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte einen politischen Augustinismus hervorbrachte, nicht aber Augustin selbst.

Die Spannung von Recht und Gewalt zwischen Völkern und Staaten beleuchtet *Heinhard Steiger* in seinem Aufsatz „<Bellum iustum> versus Gewaltverbot? Humanitäre Intervention und <just war> gegen Schurkenstaaten". Ausgehend von Augustins Lehre des „bellum iustum" und der Weiterführung durch Thomas von Aquin wird die historische Entwicklung des Völkerrechts in Bezug auf die Fragen der Staatenkriege aufgezeigt. St. weist auf die jeweiligen Motive und Hintergründe verschiedener Epochen hin und setzt sich kritisch mit der Folge auseinander, dass Kriege keiner Begründung mehr bedürfen, sondern nur noch einer Erklärung. Nach diesem historischen Abriss stellt St. unter dem Titel „Organisierter Friede" die Entwicklung vom Völkerbund zum System der Vereinten Nationen dar. Sehr ausführlich analysiert er die Schwächen dieses Systems, bevor er auf Fragen der Legitimation von Humanitären Interventionen und dem Krieg gegen „Schurkenstaaten" eingeht. In der Diskussion dieser rechtlich schwierigen Fragen lenkt St. den Blick auf die Problematik von Moral und Recht. Auch wenn der Rekurs auf Augustin äußerst knapp ausfällt, so zeigt der Aufsatz von St. die große Herausforderung von Recht und Gewalt in der heutigen Zeit auf und setzt sich kritisch mit der Vorgehensweise von Staaten in aktuellen Konflikten auseinander. Für St. lassen sich Augustins Lehre des „bellum iustum" und die bestehende Völkerrechtsordnung nicht mehr zusammenbringen.

Johannes Hellebrand beschließt mit seiner kommentierten Quellensammlung „Augustinus als Richter. Dargestellt anhand von Zitaten aus dem augustinischen Gesamtwerk" den Aufsatzband. Er widmet sich der durch den Titel angegebenen Thematik mit großem Engagement und betrachtet neben klassisch juristischen Aspekten auch die Auffassung Augustins zum Thema Gesetz, Gerechtigkeit und Strafe. Die Quellensammlung ist thematisch aufgebaut und enthält einige erhebliche Redundanzen. Eine komprimiertere Darstellung der Kommentierungen wäre von Vorteil gewesen. Die Ausführungen sind zum Teil sehr ausführlich gehalten und lassen an vielen Stellen erkennen, dass der Autor aus der Rechtspraxis stammt. In der Auseinandersetzung mit dem Institut der audientia episcopalis wäre es hilfreich und wünschenswert gewesen, wenn eine kurze Klärung der audientia episcopalis erfolgt wäre. Auf eine solche Darstellung hätte daher immer wieder Bezug genommen werden können. Hellebrand gelingt es mit der Quellensammlung aufzuzeigen, wie Augustin von seinem Richteramt innerlich bewegt war und welches Ausmaß die Richtertätigkeit für Augustin hatte. Für die theologische und philosophische Auseinandersetzung mit Augustin stellt die Quellensammlung einen reichen Fundus dar. In der juristischen Auseinandersetzung mit Augustin als Richter bleiben grundsätzliche Fragen ungeklärt.

Die Fragestellung ‚Recht und Gewalt bei Augustinus' wird von den Beiträgen nur teilweise thematisiert und beleuchtet. Dem Leser erschließt sich die klare, erkenntnisleitende Linie der Beiträge nicht. Eine stärkere inhaltliche Ausrichtung der Beitragsthemen an Augustin wäre wünschenswert gewesen, da für die Auseinandersetzung mit der Grundthematik nur einzelne Beiträge als hilfreich und zielführend erscheinen. Die kompetente Ausarbeitung der einzelnen Beitragsthemen ist dennoch hervorzuheben und grundsätzlich gewinnbringend, wenn auch die Rolle Augustins etwas außen vor bleibt.

Tübingen *Friedemann Kuttler*

Philip Rousseau and Manolis Papoutsakis (Hg.): Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown, Farnham: Ashgate 2009, 345 S., ISBN-13: 978-0-754-66553-3.

Editors Rousseau and Papoutsakis have concocted a feast of scholarship to mark the seventieth birthday of Peter Brown. Published in 2009, the Festschrift was three years in the making, and is presented under the title of Transformations of Late Antiquity. Ranging over the whole Roman and early Arab empires, the volume covers the third to the fifteenth century. Its subjects include eastern artisans' associations in Edessa (Sebastian Brock), Melkite Christians' dilemmas over cross- and icon-veneration (Sidney Griffith), a spot of

Jerome-bashing (John Matthews), the monastic trade in holy writ (Claudia Rapp), the earliest evidence of lunatic asylums (Peregrine Horden), Gregory the Great's commentary on the Book of Kings (Lellia Cracco Ruggini and Giorgio Cracco), manifestations of Roman identity in sixth-century Constantinople (Averil Cameron), the burning of books as a purification ritual (Judith Herrin), and Gemistus Plethon's continuation of the tradition of Neoplatonic political philosophy (Peter Garnsey), to name but a few of this book's rich dishes. The unifying theme, according to the editors' preface, is the notion of transformation – "the late antique ability to turn the past to new uses; to set its wealth of principle and insight to work in new settings." (x) Just how unique this ability was to Late Antiquity is a matter for debate, a debate that is not taken up here. The terminology of transformation reflects the Brownian turn away from Gibbon's dismissal of Late Antiquity as signifying the corruption and decay of all that was good about classical Greece and Rome. Constantine, and Christianity, were clearly culpable of destroying Rome's greatness, according to his interpretation. Indeed, the criticism of Constantine in his own day is the subject of Rita Lizzi Testa's contribution. One of the things for which we must thank Peter Brown is his rehabilitation of religion as having a cultural valency of its own. For this reason his approach has sometimes been criticised as "too teleological". The late Robert Markus, who himself exercised a formative influence on the relatively young discipline of Late Antique studies, raises an interesting dilemma: "In the process of eliminating a discourse of decline, corruption or superstition ... it could be that we have become captive to another discourse, no less authoritarian for insisting on being non-judgemental." (3) By wishing to move on from talk of "transformation", Markus seems unintentionally to question the unifying principle of the volume. Averil Cameron, too, in challenging the notion of "a crisis of culture under Justinian" (36), appears driven by a revisionist impetus, suggesting that "it should be no surprise if ... twenty-first-century conditions seem to call for a difference response [from twentieth century conditions]" (16). Cracco-Ruggini and Cracco raise a related question in response to Brown's statement in The Rise of Western Christendom: "Our Christianity was created in the seventh century and not before" (224). The hypothesis suggests a decisive rupture in historical and cultural continuity between the sixth and seventh centuries. They contrast this with Brown's contention that "the biggest political revolution of the ancient world", [viz. Islam], irreversibly ended Christianity between the seventh and eighth centuries. These are stimulating questions, and unfortunately ones that cannot be explored within the confines of a Festschrift. Nevertheless, there is much to enjoy in this perfectly-presented volume, a worthy tribute to one who, as Averil Cameron remarks, "has done more than anyone else to change the contours of the late antique period" (15).

Brisbane *Bronwen Neil*

Josef Schmidt: Petrus und sein Grab in Rom. Gemeindegründung, Martyrium und Petrusnachfolge in der Offenbarung des Johannes und im Hirt des Hermas, Hildesheim: Olms etc. 2010 (Theologische Texte und Studien 16), 536 S., ISBN 978-3-487-14483-2

Große Teile des NT, besonders aber die Johannes-Apokalypse und der Hirt des Hermas sollen Beschreibungen vom Martyrium des Petrus, seiner Bestattung und seiner Grabstätte sein. Da dies jedoch nicht direkt in den Texten steht, wird es vom Verf. durch Interpretation gewonnen.

Die umfangreiche und genaue Kenntnis von Details mischt sich mit phantastischen Deutungen und Kombinationen. Alles ist „kryptisch" gesagt und wird vom Verfasser entschlüsselt. Dem dienen auch absurde gematrische Lesungen, Zahlen- und Buchstabenspiele. Die Zahl 666 bezeichnet Kaiser Claudius (S. 24). Thyatira meint den Vatikan (S. 57), Patmos „Petros Apostolos" (S. 84) etc. Die Apc schildert Kaisergeschichte des 1. Jahrhunderts, vor allem aber das Schicksal des Petrus. Nebenbei erwächst eine Mariologie, eine Begründung des Petrusamtes, wofür besonders die Jairus-Geschichte (Mc 5,22–24.35–42) herangezogen wird (S. 242–248), wie eine Geschichte der Gründung der römischen Gemeinde.

Johannes Markus ist Verfasser des Markusevangeliums, das noch vor 45 in Rom überreicht wurde, und der Apc, die 75 fertiggestellt wurde. Der Pastor Hermae hat zwei Verfasser. Der eine ist Hermas, der den Leichnam Petri geborgen und bestattet hat (Hermas, vis. 4), der andere der römische Bischof Pius, der das Bestattungsgelände umgestaltet und Petrus in das Fach in Mauer g transferiert hat (Hermas, sim. 8). „Hermas wurde in Rom geboren und hatte dort seine Kindheit verbracht. Aus dieser Zeit kannte er die ungefähr gleichaltrige Rhode, die allerdings im Gegensatz zu Hermas aus einer vornehmen und vermögenden Familie stammte. Rhode hatte dem in Italien missionierenden Petrus in ihrer Villa bei Anagnia ein festes Domizil gegeben. Als sie ihrem Spielgefährten aus Kindertagen in Rom

wieder begegnete, lud sie ihn zu einem Besuch in ihre Villa ein. Bei dieser Gelegenheit begegnete Hermas erstmals dem Apostel Petrus. Dieser gewann Hermas für den christlichen Glauben. Hermas ließ sich taufen etc." (S. 327).

Die Darlegung wird auch an anderen Stellen zum Roman: „Während die Zirkusspiele im Gange waren, hielt sich Hermas in der vatikanischen Nekropole versteckt. Auch nach dem Ende der Spiele (kurz vor Sonnenuntergang) hielt er sich noch geraume Zeit verborgen; erst gegen 22 Uhr betrat er den menschenleeren Zirkus. In schnellem Laufschritt passierte er zunächst den Obelisken und fand in dessen Nähe den (mit dem Kopf nach unten) gekreuzigten Apostel. Mit einem Beil durchtrennte er die Stricke, mit denen man den Rumpf des Apostels am Kreuz festgebunden hatte. Da sich eine einigermaßen schonende Ablösung der am oberen Ende des Kreuzes befestigten Füße nicht durchführen ließ, entschloss sich Hermas zu einer weniger schonenden Ablösung des Leichnams: Er durchschlug die Fußgelenke des Apostels mit seinem Beil und löste den toten Apostel auf diese Weise vom Kreuz. Auf der Suche nach einem Tuch, in das die Leiche eingewickelt werden konnte, fiel sein Blick auf die Loge des Kaisers, wo ein purpurnes und mit Goldfäden besticktes Tuch zurückgeblieben war. Hermas wickelte die Leiche des Apostels in dieses Tuch und trug sie an den Ort, den er zur Bestattung ausgesucht hatte. Etc." (S. 42, vgl. S. 330f., 366f., 387–389).

Im vatikanischen Gelände sollen die Mausoleen O und S wie Grab γ, neben dem Hermas Petrus begrub (Hermas, vis. 3; Apc 22), noch der neronischen Zeit angehören. Die von zwei Mäuerchen unterstützte Aelius Isidorus-Platte der Memorie soll in der Gestalt des π ein Hinweis auf den Namen des Petrus sein (S. 44.333.475), desgleichen der Grundriss der Roten Mauer mit der Nische (S. 338).

Demgegenüber darf festgehalten werden, was historisch einigermaßen als gesichert gelten kann (Thümmel, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom, 1999). Ältester literarischer Beleg für ein Tropaion des Petrus am Vatikan ist die Nennung durch Gaius (unter Zephyrin, Anf. 3. Jh.; Euseb, h. e. 2,25,7) als Garant für alte Tradition. Der archäologische Befund im Zentrum der Peterskirche erlaubt eine Rückdatierung auf 160 oder bald danach, als mit der Roten Mauer eine Memorie errichtet wurde. Älteres ist weder nachgewiesen noch archäologisch zu lokalisieren. Dass die Errichtung der Memorie mit der etwa gleichzeitigen Feststellung der römischen Diadoche durch Hegesipp (Euseb, h. e. 4,22,3) zusammenhängt, ist wahrscheinlich.

Greifswald *Hans Georg Thümmel*

Hermann Josef Sieben: Studien zum Ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption, Paderborn: Schöningh 2010 (= Konziliengeschichte. Reihe B: Untersuchungen), 281 S. Geb., ISBN 978-3-506-76879-7.

Der Band vereinigt sieben Beiträge, von denen drei die Definition der Ökumenischen Konzilien zum Gegenstand haben. Das sind die Aufsätze „Definition und Kriterien Ökumenischer Konzilien vor der morgenländischen Kirchenspaltung (1054)", „Westkirchliche Definitionen und Begriffe vom Ökumenischen Konzil nach der morgenländischen Kirchenspaltung" und „Die Liste der Ökumenischen Konzilien der katholischen Kirche. Wortmeldungen, historische Vergewisserung, theologische Deutung". In dem letztgenannten Beitrag knüpft Sieben an die Streichung der Konzilien des zweiten Jahrtausends von der Liste der Ökumenischen Konzilien in der Neuauflage der Textsammlung „Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta" von Guiseppe Alberigo und anderen von 2006 an und verweist auf die Konsequenzen des Wegfalls der Bezeichnung „Ökumenisch" für die Konzilien des Mittelalters und der Neuzeit für das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche. Er stellt mit Yves Congar (1950) die Nichtexistenz einer offiziellen Liste der Ökumenischen Konzilien fest und fragt nach Herkunft und Alter der traditionellen Zählung der Ökumenischen Konzilien seit Nicaea 325, das „sich selber nicht als ökumenisch bezeichnet hat" (163) und diesen Titel sicher erst 335 von Eusebius von Caesara erhielt. Mit Verweis auf Vittorio Peri (1963) und anknüpfend an seinen Peri modifizierenden Aufsatz „Robert Bellarmin und die Zahl der ökumenischen Konzilien" (1986) geht er auf Robert Bellarmin ein und somit auf das Jahr 1586, in dem der erste Band von Bellarmins „Quarta Controversia generalis: de conciliis" erschien, und hebt das seitdem bestehende Nebeneinander zweier Listen von Ökumenischen Konzilien hervor, „der alten von Ost- und Westkirche gemeinsam akzeptierten, grosso modo vom zweiten Konzil von Nicaea proklamierten, und der neuen, von Bellarmin aufgestellten, und dementsprechend von zwei Arten von Ökumenischen Konzilien, eben den der Ost- und Westkirche gemeinsamen und den nur für die römische Kirche geltenden" (154). Er erinnert mit Francis Dvornik (1966) an das hinter Bellarmins Liste und seiner Zählung der Konzilien des Mittelalters als Ökumenische Konzilien stehende kontroverstheologisch-antiprotestantische Motiv, Trient als Ökumenisches Konzil bezeichnen zu können. Er erwähnt Joseph Ratzingers 1973 getroffene Unterscheidung zwischen faktischer und rechtlicher Öku-

menizität und dessen Feststellung, wonach den Konzilien des Mittelalters zwar wegen des Fehlens der Ostkirchen die faktische Ökumenizität abging, während ihnen wegen ihres Zusammenhangs mit dem Papstprimat aber rechtliche Ökumenizität zukam, in dem Sinne, dass die „Realität des Petrusamtes" (Ratzinger) die mangelnde faktische Ökumenizität ersetzte – eine Sicht, die der heutige Papst Benedikt XVI. mit Bellarmin – in dessen Liste die konziliaristischen Synoden Konstanz und Basel fehlten – und mit dem Papalisten Johannes von Torquemada aus dem 15. Jahrhundert teilte, um 1983 zu betonen, dass mit dieser Unterscheidung die Existenz der Universalkirche für das zweite Jahrtausend keineswegs geleugnet werde –, bringt aber auch radikale Gegenpositionen ins Spiel wie die 1992 verschärfte Position des Jesuiten Luis M. Bermejo (1977), wonach nicht nur die Konzilien des Mittelalters nicht ökumenisch waren, sondern erst recht nicht „die neuzeitlichen Synoden der römisch-katholischen Kirche, wo die Kirche nicht nur zweifach, sondern dreifach gespalten ist" (157). Eine Gegenposition zu Ratzingers Versuch der Rettung der Ökumenizität der Konzilien seit den Lateransynoden bedeutet auch Alberigos Unterscheidung von 2006 zwischen Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends und Generalsynoden oder Generalkonzilien des zweiten Jahrtausends, „die sich mehr und mehr den Problemen der westlichen Christenheit zuwenden" (Joseph Wohlmuth 1998). Siebens Lösungsversuch, der an den Vermittlungsvorschlag von Bertrand de Margerie (1988) – „ökumenisch" sei nicht univok, sondern analog zu verstehen – anknüpft, besteht in der Definition: „Ein Ökumenisches Konzil ist daran zu erkennen, dass es mit dem ersten Ökumenischen Konzil ‚konnumeriert' und damit auf die gleiche Autoritätsstufe, und das heißt auf die höchste gesetzt wurde" (163). Um das zu erhärten, geht er auf Konstanz und Basel ein – Konstanz ‚konnumerierte' die mittelalterlichen Konzilien mit den altkirchlichen in einer Zeit, in der „das ausschließlich auf den Papst konzentrierte Kirchenbild wegen des abendländischen Schismas in eine tiefe Krise geraten ist und sich die Kirche wieder auf ihre eigene, alte Tradition der Abhaltung von Synoden besann" (174f.); Basel stellte eine Liste der Ökumenischen Konzilen auf, die Konstanz und Basel umfasste –, betont, dass Trient für die Frage nach einer „Liste der Ökumenischen Konzilien der katholischen Kirche eigentlich keine wesentliche Zäsur" (178) bedeutete und weist auf Arnauld de Pontac aus dem gallikanischen Frankreich hin, der 20 Jahre vor Bellarmin nicht nur die durchgehende Zählung von Nicaea I bis Trient mit Ordinalzahlen einführte, sondern auch Konstanz und Basel in die Liste aufnahm, die Bellarmin dann wieder strich. Sieben rundet seinen Lösungsversuch ab, indem er feststellt, es sei „wenig sinnvoll [...] absolut von Ökumenischen Konzilien zu sprechen" (185). „In diesem Sinne haben wir unserer Untersuchung die Überschrift ‚Ökumenische Konzilien der katholischen Kirche' gegeben. Analog ist es sinnvoll von den Ökumenischen Konzilien der verschiedenen christlichen Kirchen zu sprechen, also von den Ökumenischen Konzilien der Altorientalen, von den Ökumenischen Konzilien der Protestanten und den Ökumenischen Konzilien der Orthodoxen, die von dieser Liste jeweils nur die ersten drei bzw. die ersten vier bzw. die ersten sieben rezipiert haben" (185).

Zwei Beiträge gelten Kirchenvätern in ihrer Beziehung zu den Konzilien, die Studie „War Gregor von Nazianz ein Gegner der Konzilsinstitution?" und die Abhandlung „Augustinus-Rezeption in Konzilien von den Lebzeiten des Kirchenvaters bis zum Zweiten Vatikanum". Was Augustinus betrifft, so durchzieht seine Rezeption die Konziliengeschichte seit dem Konzil von Hippo 393, also noch zu seinen Lebzeiten. Das musste nicht ausdrücklich und unter Nennung seines Namens geschehen, wie das Konzil von Ephesos 431, im Jahr nach seinem Tod, seine Gnadenlehre rezipierte, ohne explizit auf ihn Bezug zu nehmen. Ausdrücklich auf Augustinus berief sich das unter der Leitung von Caesarius von Arles stehende Konzil von Orange 529. Die fränkischen Reichssynoden seit Frankfurt am Main 794 bis Aachen 816 griffen vor allem in Fragen der kirchlichen Disziplin auf ihn zurück – Aachen 816 mit dem „Excerptum ex libro Augustini de pastoribus" und mit „Augustini de vita et moribus clericorum". Während die Quellen zu Lateran I und IV Augustinus nicht und die Quellen zu Lateran II und III ihn nur einmal nennen und in Konstanz am 28. August 1416 eine Predigt zu seinen Ehren gehalten wurde, beriefen sich Basel und Florenz auf ihn, ganz anders als Lateran V. Dagegen spielte Augustinus in Trient, wie schon Eduard Stakemeier (1937) gezeigt hat, vor allem für das „Decretum de peccato originale" – und darin auch für die Dogmengeschichte der Maria Immaculata – eine wichtige Rolle. Für das Erste Vatikanum kann Sieben mit Hermann-Josef Pottmeyer auf Einflüsse des Bischofs von Hippo auf die Konstitution „Dei Filius" und mit Klaus Schatz auf Einflüsse auf die Konstitution „Pastor aeternus" hinweisen; auch der berühmte Satz „Roma locuta causa finita", der in der Debatte um die Unfehlbarkeit des Papstes eine Rolle spielte, geht auf Augustinus zurück. Das Zweite Vatikanum nahm mehrfach Bezug auf Augustinus, vor allem in „Lumen gentium" und in „Ad gentes" und – ob die Piusbrüder wollen oder nicht – in „Dignitatis humanae personae", der

Erklärung über die Religionsfreiheit. Sieben nimmt auch die französischen, deutschen und US-amerikanischen und einige andere Partikularsynoden seit dem 19. Jahrhundert in den Blick – mit dem bemerkenswerten Ergebnis, dass die Würzburger Synode der Jahre 1971 bis 1975 Augustinus „in keinem ihrer Texte zitiert oder erwähnt" (68).

Schließlich enthält der Band zwei Aufsätze zur Quellengattung des Diariums oder des Tagebuchs. Während Sieben in „Konzilstagebücher. Eigenschaften und Bestand einer Gattung" einen quellenkundlichen Beitrag leistet, folgt mit „Zwischen kurialistischem und säkularistischem Integrismus. Das Zweite Vatikanum in der Wahrnehmung des Tagebuchschreibers Henri de Lubac" die Auswertung von Tagebuchaufzeichnungen aus unserer Zeit. Der 1983 zum Kardinal erhobene Jesuit Henri de Lubac, als einer der Häupter der „Nouvelle théologie" 1950 Opfer eines vom Ordensgeneral der Jesuiten ausgesprochenen Lehrverbotes, aber 1959 rehabilitiert und 1960 zum Konsultor der Theologischen Vorbereitungskommission des Zweiten Vatikanischen Konzils berufen, verfasste ein Tagebuch, das die Zeit von seiner Ernennung zum Konsultor und seinem Eintreffen in Rom 1960 bis zum Abschluss des Konzils im Dezember 1965 abdeckt und 2007 in zwei Bänden mit insgesamt mehr als 1000 Seiten unter dem Titel „Carnets du concile" veröffentlicht wurde. Sieben bringt aus dem Tagebuch nicht nur viele Zitate in deutscher Übersetzung des französischen Originals, sondern arbeitet auch die „zwei Integrismen" heraus, den Integrismus der römisch-kurialen Theologie und den Integrismus der säkularistischen Theologie: „Jene hatte er vor allem zu Beginn des Konzils im Visier, diese zunehmend zu seinem Ende hin" (228). Am 14. Oktober 1962, drei Tage nach der Eröffnung des Konzils, notiert de Lubac zu den Kritikern des römisch-kurialen Integrismus und zugleich zu diesem selbst: „Man redet gewöhnlich von dem ‚schrecklichen Kardinal Ottaviani', von der ‚Strenge seiner Lehre' und nennt ihn den ‚Chef der Integristen' usw. Wir haben es hier mit einer äußersten Vereinfachung zu tun. [...] Man scheint zu glauben, dass der Integrismus sich durch eine größere Festigkeit in der Glaubenslehre charakterisiert, durch eine Verweigerung menschlicher verarmender Zugeständnisse usw. Das ist falsch. In Wirklichkeit müsste man von der ‚Armut dieser Lehre', von ihrem Nichtkennen der großen Tradition sprechen. Um eine Leere herum Schranken anlegen und vervielfältigen, so könnte man fast die Tätigkeit gewisser Theologen des Heiligen Offiziums und solcher von ihrer Art definieren" (236). Ganz anders der Eintrag vom 17. Oktober 1964: „Seit ich den Text von P. Schillebeeckx über ‚Kirche und Welt' gelesen habe, empfinde ich ein großes Unbehagen. Es ist mir nicht nur unmöglich, mich an eine solche theologische Richtung anzuschließen, sondern ich glaube auch, dass es, wenn ich dazu die Kraft habe, meine Pflicht ist, sie zu bekämpfen" (252). Geht es hier um den säkularistischen Integrismus, so im Eintrag vom 5. Oktober 1965 über ein Gespräch mit Ordensgeneral Pedro Arrupe um beide Integrismen: „Ich sage ihm, was ich über die Politik des Heiligen Offiziums denke und über die römischen Theologen seit zwanzig Jahren. Sie haben unter dem Gesichtspunkt der Lehre aus der Kirche eine Wüste gemacht. Sie haben eine zähe Verbitterung hervorgerufen. Daher die Explosion und ein Teil der gegenwärtigen Krise" (263). Das aufschlussreiche Tagebuch bietet zahlreiche interessante Einzelheiten, die Sieben hier in deutscher Übersetzung dokumentiert. Bisweilen sagen sie mehr über de Lubac selbst als über andere Personen oder Sachverhalte. Einige Beispiele: 1960 über den belgischen Jesuiten und Konsultor des Heiligen Offiziums Eduard Dhanis: „Keinerlei Gefühl für die Verkündigung der einfachen Größe des Glaubens der Kirche" (229); 1961 über denselben und über die römische Theologie allgemein: „Untraintellektualistisch ohne große Intellektualität. Das Evangelium wird in diesem System, das das ständige A priori ist, angepasst. P. Dhanis, der eine bedeutende Rolle spielt, scheint an allem die Person Jesu Christi verkleinern zu wollen. [...] Bei der Gesamtheit der hier versammelten Theologen spürt man keine Sorge um das, was notwendig wäre, [...] um die Welt zum Evangelium zu rufen. All das, sagen sie, ist ‚Pastoral', keine ‚Dogmatik', es ist nicht unser Geschäft" (230f.); 1962 über Hans Küng: „Er spricht mit der Verwegenheit der Jugend. Es ist seltsam, dies alles in Rom erschallen zu hören. Ich würde mir ein wenig mehr Ruhe und Innerlichkeit wünschen" (243); 1964 erneut zu Hans Küng und zu seinem Aufsatz „Das Konzil – Anfang oder Ende?": „Ein zum Aufruhr anstiftender, oberflächlicher und polemischer Artikel. [...] Ein demagogischer Artikel, voller Drohungen und voller Arroganz" (255); im November 1965 allgemein zu den Konzilsteilnehmern: „Bei zahlreichen Bischöfen und ‚Periti' lehrmäßige Inkompetenz und Unkenntnis der wirklichen Lage, manchmal sogar, was den Sinn der Worte angeht. Spannungen und Zweideutigkeiten zwischen Integristen und sozialen Naturalisierern. Den ernsthaftesten Geistern gelingt es nicht mehr, sich Gehör zu verschaffen" (265). Man liest das Buch in allen Teilen mit großem Gewinn.

Köln und Fribourg *Harm Klueting*

Mittelalter

Daniel Baumann: Stephen Langton. Erzbischof von Canterbury im England der Magna Carta (1207–1228), Leiden / Boston, Brill 2009 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 144), 474 S., ISBN 978-90-04-17680-5.

Die Leuchtkraft großer Männer kann das Wirken ihrer Nachfolger oft in den Schatten stellen. So hat auch Stephen Langton „nie die Aufmerksamkeit erfahren wie andere große Erzbischöfe von Canterbury, allen voran Thomas Becket" (1). Mit der Betrachtung der unrühmlichen Grabstätte Stephen Langtons verdeutlicht Daniel Baumann in der Einleitung seiner umfänglichen und kenntnisreichen politischen Biographie die fehlende Aufmerksamkeit, die diesem Erzbischof von Canterbury nicht nur in der englischen Erinnerung und Geschichtsschreibung begegnet ist. Anders als in der kirchengeschichtlichen Aufarbeitung des theologischen Werkes Langtons aus seiner Zeit als Pariser Magister, zu der auch die Pariser Tagung „Étienne Langton, prédicateur, bibliste et théologien" ihren Beitrag geleistet hat, sieht Baumann im Bereich der kirchenpolitischen Biographie ein Forschungsdesiderat. Dieses wurde trotz der schon 1950 erschienenen Edition der „Acta Stephani Langton Cantuariensis Archiepiscopi" nur mit Einzelbetrachtungen, nicht aber mit einer umfassenden Studie gefüllt. Deshalb sieht Baumann in der Untersuchung Langtons als politischem Akteur die zentrale Aufgabenstellung seiner Arbeit (4). Um ein besseres Gesamtbild der Person Langtons zeichnen zu können, stellt ihn Baumann zunächst in den Kontext der „Erzbischöfe von Canterbury als politische Entscheidungsträger" (Kap. 1) und zeigt dann „Langton als Magister der Theologie in Paris" (Kap. 2). Nach einer kurzen Vorstellung der Quellen (Kap. 3) beginnt der Hauptteil, der in den Kap. 4–15 die politische Entwicklung Langtons von seiner Wahl zum Erzbischof 1207 bis zu seinem Tod 1228 sehr detailliert nachvollzieht. Der Autor setzt sich hier kritisch mit dem Quellenmaterial auseinander und entwickelt auf Grundlage der einschlägigen Literatur zu Langton eigene Deutungsansätze, u. a. zum politischen Engagement in den letzten Lebensjahren Langtons (383 ff.). Für die Übersichtlichkeit der Gliederung wäre es zuträglich gewesen, wenn die zwölf Kapitel des Hauptteils eine systematische bzw. größere Wirkphasen Langtons umspannende Unterteilung – z. B. die auf S. 5 vorgestellte Grobgliederung des Pontifikats in die Jahre 1207–15 und 1218–1228 – und eine deutlichere Abgrenzung von den vorhergehenden drei Kapiteln erfahren hätten.

„Welche politischen Ziele verfolgte er, mit welchen Mitteln versuchte er diese zu erreichen? Auf welche Verbündeten konnte er sich stützen, gegen welche Widerstände hatte er sich durchzusetzen und schließlich, wie viel Erfolg war ihm beschieden?" (4). Anhand dieser Leitfragen möchte Baumann zeigen, dass sich Langtons Position im Streit um die Magna Charta gewandelt hat. Agiert er zuerst aus dem Exil heraus als Fürsprecher der unzufriedenen Barone, so wird er im Verlauf des Streits zu einem echten Vermittler zwischen beiden Parteien (5 f.). Diese Einschätzung entspricht der sukzessiven Beantwortung der Leitfragen in den Kap. 4–15. So agiert Langton in den Jahren 1206–13 als Fürsprecher für die verbündeten Bischöfe, die das Exil mit ihm teilten (84). Er handelt in dieser Zeit v. a. als Gesandter des Papstes Innozenz III. und als Vermittler in den Friedenverhandlungen mit König Johann (97 f.). Mit seiner Rückkehr nach England 1213 werden auch Langtons eigene politische Ziele deutlich: Die Rückgewinnung der Kirchengüter, Rechte und Privilegien, die sein Vorgänger Hugh Walter hatte (107), sowie Kontrolle über die Besetzung der vakanten Bistümer in England. (109) Weiterhin zeigt sich Langton als Fürsprecher der politischen Opposition am Hof (114). 1213 hebt Innozenz III. das Interdikt gegen König Johann auf, ohne die Reparationszahlungen an die englischen Bischöfe durchzusetzen. Damit stellt er sich gegen die Interessen Langtons zu Gunsten Johanns (122). Zwar tritt Langton 1215 in den mehrwöchigen Verhandlungen um die Magna Carta wieder als neutraler Vermittler auf, der in Fragen der geistlichen Gerichtsbarkeit die Entscheidungsgewalt inne hat, (174 f.) aber schon im Herbst 1215 annulliert Innozenz III. die Magna Carta auf Bitten König Johanns. Im Juli wird Langton von Rom suspendiert und muss damit wieder ins Exil gehen (181.189). Langtons Rückkehr 1218 wird durch den Tod König Johanns und Papst Innozenz III. begünstigt (241). Mit den päpstlichen Legaten hat Langton zwar Gegenspieler im königlichen Einflussbereich, aber durch die Unterstützung Honorius III. kann er seine Vorrangstellung im Episkopat wiederherstellen (245), was mit der Krönung Heinrichs III. und der Translatio Beckets 1220 besonders deutlich wird (256). Langton agiert in den folgenden Jahren v. a. dann politisch, wenn es um seine eigenen Interessen geht

(314) und stärkt dabei sogar bewusst die Stabilität des Königtums (381).

An mehrere Stellen in seiner Studie (z. B. 43. 49. 381) weist Baumann darauf hin, dass in begrenztem Maße die theologischen Schriften und Ansichten Langtons einen Einfluss auf sein kirchenpolitisches Handeln haben. Es werden dabei jedoch nur knappe Beispiele aus dem Bereich kirchenrechtlicher Entscheidungen angeführt. Eine ausführlichere Analyse dieses Aspekts wäre interessant und wohl eine lohnenswerte Aufgabe für eine weitere Arbeit zu Langton. Im Fokus dieser Studie steht Langton als politischer Akteur mit Seitenblick auf pastorale und administrative Aufgaben als Erzbischof von Canterbury. Dieser Zielsetzung wird Baumann in seiner politischen Biographie in jedem Fall gerecht und das auf S. 435 ff. gezogene Resultat beleuchtet den Kirchenpolitiker Langton in allen Facetten.

Göttingen *Sandra Klinge*

Sabine Buttinger: Alltag im mittelalterlichen Kloster (Wissen im Quadrat), Darmstadt: Primus 2010, ISBN 978-3-89678-826-9.

Wer ein Sachbuch konzipiert und schreibt, hat ein bestimmtes Publikum vor Augen, für welches die Ausführungen gedacht sind. Oder der Autor ist an die Auflagen von Seiten des Verlages gebunden. Dieser Band von Sabine Buttinger ist in der Reihe „Wissen im Quadrat" erschienen, und, so liest man es im Impressum, eigentlich nur ein Auszug aus ihrem deutlich umfangreicheren Werk „Hinter Klostermauern". Wissen im Quadrat – der eingängige Reihentitel meint weniger eine Potenzierung von Wissen, sondern, ausgehend vom Format, ein optisch wie haptisch ansprechend gestaltetes Buch. Ziel dieser Reihe – auch ohne dass dies auf den Internetseiten des Verlags so benannt wäre – ist es, verschiedene Wissensgebiete kompakt, handlich, reich bebildert und bis zu einem gewissen Grade wohl auch unterhaltsam aufbereitet einer an kulturgeschichtlichen Aspekten interessierten Leserschaft anzubieten. Es ist also kein Buch für Fachkollegen der Geschichtswissenschaft oder der Theologie, auch kein Studienbuch für Studierende. Dies sei dezidiert vorausgeschickt.

Buttinger, die sich dem Thema klösterlichen Alltagslebens bereits mehrfach gewidmet hat, legt den Schwerpunkt auf die anwendungsgerichtete Auslegung der Regula Benedicti in den benediktinischen Klöstern des frühen und hohen Mittelalters, immer mal wieder mit kleinen Verweisen auf andere Orden, ergänzt durch einen äußerst knappen Anmerkungsapparat sowie im Literaturverzeichnis durch eine Auswahl an gedruckten Quellen und Hinweisen auf weiterführende Literatur. Sie erzählt von den verschiedenen klösterlichen Ämtern und ihren damit verbundenen arbeitsteiligen Aufgaben innerhalb einer monastischen Gemeinschaft; des weiteren erläutert sie Art, Zusammensetzung, Funktionen und abgrenzende Merkmale der mönchischen Kleidung; sie berichtet von alltäglichem und festlichem Essen und Trinken, von hygienischen Zuständen, von Gebet, Arbeit und Studium, von Schule und Skriptorium. Schließlich erwähnt sie interne Konflikte und deren mögliche Lösungsansätze. Sie flicht, durchaus quellengestützt, kleine Geschichten und Anekdoten als erläuternde Beispiele ein und lässt auf diese Weise, wie ihr Vorwort erklärt, den monastischen Alltag „in bunten Streiflichtern" aufscheinen, wo es „fromm und weniger fromm, lustig und traurig, dramatisch und zuweilen allzu menschlich" (S. 6) zuging. Das Buch ist gefällig bis in die oberen Griffecken mit zahlreichen, ganzseitigen und Detailillustrationen gestaltet, wenn auch angemerkt werden muss, dass manche Historiengemälde oder Schulwandbilder des Westfälischen Schulmuseums – ohne Angabe ihrer Entstehungszeit oder adressatenbezogenen Ausrichtung –, für deren Themen sich zweifellos auch Abbildungen in mittelalterlichen Manuskripten gefunden hätten, hier eher nicht die geeigneten Bildmedien sind.

Man mag auch fragen, ob die Beschränkung auf den Alltag im Sinne der oben genannten Aspekte dazu beiträgt, die Klöster und Orden des Mittelalters als politische, soziale und wirtschaftliche Machtfaktoren in ihrer nach ständischen Wertvorstellungen geordneten Gesellschaft zu begreifen. Aber – vielleicht sollte es das ja auch gar nicht, sondern hat das Buch vielmehr die Absicht, eine der heutigen Gesellschaft insgesamt eher fremd gewordene Lebensform überhaupt ins Bewusstsein zu rufen, wobei vieles, was „allzu menschlich" erscheint, dazu beitragen soll, bereitwilliger auch über Fremdheit und Distanz zu reflektieren. Um dann vielleicht auch einmal zu einem Buch zu greifen, das mittelalterliche Klöster und die monastische Lebensform im Licht geschichtswissenschaftlicher Forschungsfragen beleuchtet.

Osnabrück *Gudrun Gleba*

Euan Cameron: Enchanted Europe. Superstition, Reason, and Religion, 1250–1750, New York: Oxford University Press, 2010, hardcover, 448 S., yISBN 9780199257829

Gibt es eine Geschichte des Aberglaubens? Dies ist so schwer zu beantworten wie zu erforschen. Sicher aber gibt es eine Geschichte

des Sprechens und Nachdenkens über Aberglauben. Der New Yorker Kirchenhistoriker Euan Cameron, bekannt durch seine Geschichte der europäischen Reformation, versucht in einem langen, „alteuropäischen" Durchgang durch die Zeit von 1250 bis 1750 die Konstanten und Varianten des „Aberglaubens" als Praxis und Deutungsmuster nachzuzeichnen. Sein Buch ist eher intellectual history als historische Anthropologie des Aberglaubens – man erfährt also mehr über die wechselnden Konzeptualisierungen und Kritikstrategien „abergläubischer" Strategien als über diese selbst. Camerons Buch ist im weiten Sinne geistes- und theologiegeschichtlich, aber der Autor ist (abgesehen von der nicht unbedeutenden deutschsprachigen Literatur, die kaum zur Kenntnis genommen wird) sehr versiert in den sozial- und den kulturhistorischen Debatten um die Ver- und Entzauberung der Welt durch die Reformation. Die Forschungen etwa Keith Thomas', Robert Scribners und Alexandra Walshams dienen als Orientierungspunkte; Cameron bestreitet nicht deren Ergebnisse zum Weiterwirken traditionaler religiöser und parareligiöser Praktiken auch nach der Reformation, aber er insistiert überzeugend darauf, die Rationalisierungsleistungen der Theologie nicht vorschnell unter den Tisch fallen zu lassen. Die Auseinandersetzung mit dem „Aberglauben" bereits im Mittelalter, vor allem aber im Protestantismus und in der mit diesem in einer komplexen Verursachungsrelation stehenden Aufklärung, sei eine der großen Rationalisierungsleistungen der europäischen Theologie. Langfristig trug so die theologische Auseinandersetzung mit dem Aberglauben eben doch zu einer Entzauberung der Welt bei – auch wenn diese sich nur langsam in der Praxis niederschlug. Das Buch propagiert also einen differenzierten und geläuterten Weberianismus.

Im Gegensatz zur benachbarten Hexerei, so Cameron, habe es tatsächlich eine große Anzahl „abergläubischer" Praktiken gegeben (Cameron insinuiert dabei, dass dem Hexereiverdacht nie irgendwelche Praktiken zugrunde lagen – was so auch nicht stimmen dürfte). Ab dem 13. Jahrhundert intensivierten sich die Debatten um den Aberglauben. An der superstitio-Traktaten des temps de réformes lassen sich fundamentale theologische Richtungsentscheidungen nachzeichnen: so etwa die Vorstellung der Welt als eines Kampfes des einzelnen gegen das Böse (mit letztlich allen Mitteln) – oder die providentialistische Vorstellung eines unfreien Menschen. Das Thema weist also enge Verknüpfungen zu basalen theologischen Diskursen, zu kosmologischen und naturphilosophischen Konzeptionen sowie zur Praxis der Frömmigkeit auf.

Das Buch hat vier Teile mit jeweils mehreren Unterkapiteln. In Teil I unternimmt Cameron den schwierigen, aber faszinierenden Versuch, aus der theologischen Literatur die „realen" Konturen „abergläubischer" Praktiken herauszuarbeiten. Die Teile II und III beleuchten die sich wandelnde theologische Aberglaubensdebatte im mittelalterlichen und im nachreformatorischen Europa (mit einer gewissen Konzentration auf Deutschland sowie, für das 17. und 18. Jahrhundert, auch England und die Niederlande). Teil IV ist schließlich dem Weg in die Aufklärung und die Moderne gewidmet.

Krankheiten, Impotenz, Wahnsinn, Missernte, aber auch der „böse Blick" waren Phänomene, denen man mit Rückgriff auf verschiedenste Praktiken eher pragmatisch als konsistent beizukommen suchte. Heinzelmännchen, Poltergeister, gute wie böse Dämonen wurden als Erklärungsinstanzen bemüht; Gegenmittel gegen den bösen Feind waren Segenssprüche, Amulette oder kirchlich sanktionierte Sakramentalien (Heiliges Wasser oder Salz, Kerzen, Palmzweige). Schon die Kirchenväter bewerteten den Aberglauben meist als impliziten Dämonenpakt. Allerdings hing viel davon ab, ob die Autoren naturphilosophisch eher Platon oder Aristoteles folgten; eine klarere systematische Erläuterung, was naturphilosophischer „Platonismus" und „Aristotelismus" ist, hätte allerdings manche Abschnitte des Buchs verständlicher gemacht. Aristoteles stand Pate bei der scholastischen Systematisierung der Dämonologie v. a. bei Thomas, der außer Engeln und Dämonen keine weitere übernatürlichen Instanzen mehr zugestand. Während der Renaissancehumanismus jedenfalls in seiner neoplatonischen Variante auch weitere Geister – jenseits von Engeln und Dämonen – annahm, setzten Luther und andere Reformatoren fundamentaler an: Erstens entmystifizierten sie die meisten der Aberglaubensübel, zweitens verschoben sie den Begriff: Nicht falsche Praktiken, sondern die falsche Lehre stellte für sie die eigentliche Gefahr dar: „One of the worst things that the devil could do was to teach people bad theology" (164). Aus diesem Argument ergab sich eine ungeheure Ausweitung des Aberglaubensbegriffs nicht nur auf katholische Riten und Sakramentalien, sondern letztlich auf den Katholizismus insgesamt. Während der tridentinische Katholizismus seine charakteristisch ambivalente Strategie gegenüber populären Glaubenspraktiken ausbildete, rationalisierten und entzauberten protestantische Theologen die Welt – auch wenn das in der Lebenswelt ihrer Gemeinden zuweilen nicht ankam.

Im 17. und 18. Jahrhundert wurde der Aberglaube auch unter dem Einfluss einer

neuen, cartesianischen Naturauffassung zu einem offener als bisher diskutierten Thema. Die aufklärerische Ridikülisierungsstrategie war eine wichtige Etappe in der Entwertung des Aberglaubens (wie generell das Lächerlichmachen als Säkularisierungsfaktor wohl wichtiger ist, als dies die bisherige Forschung weiß). Wenn auch über die Frühe Neuzeit hinaus abergläubische Praktiken gängig blieben, veränderte sich doch spätestens jetzt eines massiv: Die Furcht vor Teufel und Dämonen war verschwunden. Die Romantiker, die durchaus an einer Tradierung pittoresker Praktiken interessiert waren, sind geradezu Kronzeugen für eine solche moderne Haltung, die nach Camerons Überzeugung ihre Ursprünge (auch) in der Theologie besitzt. Cameron hat in einem gedankenreichen Buch weitgehend überzeugend gezeigt, wie diese Veränderung vor sich ging und was die Theologie, vor allem die reformatorische, damit zu tun hatte.

Münster *Matthias Pohlig*

Franz J. Felten/Annette Kehnel/Stefan Weinfurter (Hg.): *Institution und Charisma.* Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag 2009, 627 S., ISBN 987-3-412-20404-4

Die fünfundvierzig Beiträge zur Festschrift für den Dresdner Mediävisten, Institutionalitäts- und Ordensforscher Gert Melville sind so breit gestreut, dass sie der Rezensent nicht einmal in einer Übersicht erfassen kann. Diese Übersicht ist allerdings zu Beginn des Buches in einem „Inhaltsverzeichnis" gegeben. In den „Gedankenspielen", die dann als „Vorwort" die Herausgeber gemeinsam unterzeichnet haben, wird Gert Melville aufschlussreich in Beziehung gebracht zu Robert von Xanten, der als Gründer der Prämonstratenser seine Novizen zum Lernen und Arbeiten anzuregen wusste. Melville konnte für sein Team in einem Sonderforschungsbereich der TU Dresden eine ähnlich inspirierende und aktivierende Gemeinsamkeit realisieren (S. 1–8). Dem scheint sogleich die soziologische Diagnose zu widersprechen, mit der Karl-Siegbert Rehberg die heutige „Universität als Institution" sehr kritisch beurteilt (S. 9–32). Aber vielleicht ist es weniger die „Institution", die im 1. Teil der Festschrift im Vordergrund steht (S. 9–304), als das „Charisma" des 2. Teils (S. 305–627), das dem Leben und sogar der Wissenschaft die entscheidenden Impulse gibt. Dass allerdings gemeinsames Leben von Menschen nicht ohne institutionelle Regelungen auskommt, das zeigt exemplarisch das freundschaftliche Gespräch, in dem Hans Vorländer und Gert Melville selbst die mittelalterlichen „constitutiones" der Dominikaner mit Verfassungen moderner Staaten vergleichen (S. 47–54). Institutionen, in denen sich ein neuer Aufbruch verfestigt, brauchen Spannungen und Kritik, um lebendig zu bleiben. Bereits „die Republik der Universitäten im Mittelalter" ist dafür ein Beispiel, wie Martial Staub andeutet (S. 33–46). Ein anderes Beispiel sind die Reformen, die das fest gefügte Ordensleben des Mittelalters in Bewegung halten, etwa die „Kanonikerreform des 12. Jahrhunderts" (Hedwig Röckelein, S. 55–72) und „das Ringen um die Klosterreform im 13. Jahrhundert", das Eva Schlotheuber in Klostervisitationen des franziskanischen Erzbischofs von Rouen Eudes Rigaud sichtbar macht (S. 99–110). Verbindendes wird freilich institutionsfestigend bewahrt wie die von Matthias M. Tischler vorgestellte und instruktiv edierte „Tabula abbatiarum Cisterciensium Bambergensis" (S. 73–98) oder „die Ordnung der Memoria", zu der Franz Neiske „Formen nekrologischer Tradition im mittelalterlichen Klosterverband" bespricht (S. 127–137). Verbindliche Tradition konnte aber gerade spirituell grundlegende Einsichten nicht immer sichern, da sich verpönter Eigenbesitz „in der Geschichte des abendländischen Mönchtums" öfters zeigt (Gabriela Signori, S. 139–148). Dass Selbstverständnis und Autonomie des Ordenslebens auch im Mittelalter ihre Grenze fanden in der Beziehung zur Umwelt, kann Jens Röhrkasten in gemäßigter Form an „Amortisationsgesetzen und Wahrnehmung religiöser Orden im Spätmittelalter" (S. 149–158) erkennen, während Hans-Joachim Schmidt unter „Klosterleben ohne Legitimität" eine bis auf den spirituellen Grund gehende „Kritik und Verurteilung" klösterlichen Lebens bereits im Mittelalter beginnen sieht (S. 377–400). Das schloss den großen Einfluss des Ordenslebens und einzelner hervorragender Ordensleute auf die damalige Umgebung nicht aus. Das zeigen die „Erforschung des Deutschen Ordens" (Hubert Houben, S. 159–169) und ein „Bayerischer Klosterhumanismus" (Alois Schmid, S. 171–181), wie auch die Beziehungen Bernhards von Clairvaux zum Gegenkönig Konrad III. (Elke Goez, S. 437–455), der „Fürstenspiegel" Wilhelms von Ockham für Ludwig IV. von Bayern (Jürgen Miethge, S. 245–262) und die Anregungen Heinrichs von Herford für Kaiser Karl IV. (Peter Johanek, S. 229–244). Spannungen zwischen „Charisma" und „Institution" werden allerdings im kirchlichen und weltlichen Bereich ebenso wirksam wie im Ordensleben, was Nicolangelo D'Acunto mit „Institutionalisierung und Zentralisierung" im Verhältnis von ‚Römischer Kirche' zur „Kirche der Lombardei" zu erkennen gibt (S. 183–191), was Werner Paravicini am Beispiel eines merkwürdigen kaiserlichen Ritus zur Zeit des Kon-

stanzer Konzils diskutiert (S. 279–304) oder wie Gerd Schwerhoff sogar „mittelalterliche und frühneuzeitliche Rathäuser als institutionelle Eigenräume städtischer Politik" darstellen kann (S. 215–228). In all dem taucht die Frage auf, wie weit die von Max Weber im 20. Jahrhundert geprägte Begrifflichkeit von „Charisma" und „Institution" sich auf mittelalterliche Geschichte anwenden lässt. Martin Kintzinger sieht unter dem Titel „De potentia in actum" eine direkte Linie des Mittelalterlichen in die Moderne (S. 305– 317). Das schließt allerdings weitgehende Veränderungen nicht aus in einem hagiographischen Motiv (Giles Constable, S. 319– 330), im Verständnis von Eucharistie (Arnold Angenendt, S. 331–339) und in der Praxis missionarischer Evangelisation (Peter von Moos, S. 341–352; Marek Derwich, 353–363). Dass „Charisma" und „Institution" zudem nicht einfach zu unterscheiden sind, wird vor allem an der Gründergestalt des Franziskus von Assisi deutlich, bei dem charismatische Impulse sich mit dem Interesse an ihrer institutionellen Sicherung verbinden (Michael F. Cusato, S. 491–502; Jacques Dalarun, S. 503–511). Wenn das nicht ganz gelingt, wie auch nicht bei „the charism of friendship in the monastic institution" des Anselm von Canterbury und des Bernhard von Clairvaux (Brian Patrick McGuire, S. 425–435), so erinnert das bereits an die Schwierigkeit, in der Moderne so vielfältige und oft zerbrechliche Gebilde wie „Liebe" und „Freundschaft" soziologisch zu erfassen (Alois Hahn, „Zur Soziologie der Freundschaft", S. 617–627). Die Begrifflichkeit von „Charisma" und „Institution" scheint sinnvoller angewendet, wenn man sie wie Werner J. Patzelt theoretisch auf die „Evolution" von geschichtlich besser greifbaren „Institutionen" bezieht (S. 607–616). – Damit konnte nur eine Auswahl zur Sprache kommen aus dem vielseitigen Angebot, das die Festschrift für Gert Melville vorlegt. In manchen Beiträgen schien ohnehin der Blick auf die Geschichtlichkeit von „Institution" und „Charisma" eher ausgeweitet als grundsätzlich vertieft. Es bleiben sonst kaum Fragen: „Kurz nach 1520", meint Hans-Joachim Schmidt, habe der hessische Landgraf Philipp die Aufhebung der Klöster befohlen (S. 378). Das scheint erst 1526 gewesen zu sein nach der Landessynode zu Homberg/Efze, auf der der frühere Franziskaner Franz Lambert von Avignon maßgebend auftrat. Auf S. 471 Z. 21 dürfte im Beitrag von Cosimo Damiano Fonseca über die „Excerpta Hieronymi" nicht eine „tortale", sondern eine „totale donazione a Dio" gemeint sein. Insgesamt macht der schön gestaltete, nahezu fehlerfreie Band dieser Festschrift dem Jubilar sowie den für seine Erarbeitung und Herstellung Verantwortlichen alle Ehre, aufmerksamen Rezipienten aber jedenfalls viel Freude.

Fulda *Johannes Karl Schlageter*

Barbara Hahn-Jooß: „Ceste Ame est Dieu par condicion d'Amour". Theologische Horizonte im „Spiegel der einfachen Seelen" von Marguerite Porete, Münster: Aschendorff Verlag 2010 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Band 73), ISBN 978-3-402-10284-8.

Als Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters ist 2010 im Aschendorff Verlag eine Dissertation über die 1310 von der Inquisition verurteilte und auf dem Scheiterhaufen verbrannte Marguerite Porete und ihr Werk „Der Spiegel der einfachen Seelen" erschienen. Die Arbeit von Barbara Hahn-Jooß konzentriert sich weitgehend darauf, die Theologie des *Miroir* „aus sich selbst heraus" (S. 1) zu verstehen. Das erste Kapitel führt in Person und Werk ein. Marguerite Porete wird im Kontext der Beginenbewegung betrachtet, und ihr Inquisitionsprozess wird nachgezeichnet. Eine Darstellung der literarischen Form des *Miroir* und eine erste inhaltliche Einführung anhand des siebenstufigen Aufstiegs der Seele folgen. Danach werden in vier umfangreicheren Kapiteln theologische Horizonte des *Miroir* in den Blick genommen: Ethik, Personsein, Erkennen, Ontologie. Die Leitfragen für die theologische Exegese lauten: Was wird ausgesagt über das Verhältnis Gott-Mensch, über die Relation Mensch-Mensch und über die Beziehung des Menschen zu sich selbst? Ausgangspunkt hierfür ist die Beobachtung, dass es sich wie letztlich bei jeder stimmigen Theologie bei derjenigen des *Miroir* um „Relationsontologie" handelt, dass also Sein als In-Beziehung-Sein zu verstehen ist, sowohl im Blick auf Gott als auch im Blick auf den Menschen. Der *Miroir* zeigt sieben Etappen auf, aus denen der Weg der Seele „ins Land der Freiheit" besteht. Auf den ersten vier Stufen wird die Seele hierbei als „unvernichtigt" gekennzeichnet, auf den Stufen 5–7 als „vernichtigt". Diese durchgängige Differenzierung wird in jedem der vier theologischen Kapitel der Dissertation berücksichtigt. So wird zum Beispiel zunächst „Das ‚ethische Leben' im unvernichtigten Leben" beschrieben und gegen Ende des Kapitels „Das ‚ethische Leben' im vernichtigten Leben". Der siebenstufige Weg wird kontinuierlich als Aufstieg zu Gott verstanden. Während die Seele zunächst der „Ordnung der Vernunft" ergeben ist und dabei angestrengt auf sich selbst bezogen und mit sich selbst beschäftigt bleibt, ist die freie Seele

eine von der Liebe verwandelte und in der „Ordnung der Liebe" weilende. Die neuplatonisch geprägte Anthropologie des *Miroir* geht davon aus, dass dieser Weg der Vernichtigung kein Weg der Selbstzerstörung ist, sondern vielmehr ein Weg der „Vereigentlichung", wie es Hahn-Jooß an mehreren Stellen herausarbeitet. Denn die Seele kommt paradoxer Weise wahrhaft zu sich selbst, indem sie sich „vernichtigt" und so in den Urzustand bzw. Ursprung zurückkehrt, aus dem sie ausgeflossen ist. Die vollkommene Auflösung der Seele in der göttlichen Liebe verwirklicht den Sinn der Schöpfung, der darin besteht, den „Schöpfer für sein Liebes-Werk zu lieben, was erst in der vollkommenen Ver-Einigung mit dessen Liebe vollkommen gelingt" (S. 274).

„Der Spiegel der einfachen Seelen" ist ein anspruchsvolles, nicht leicht zugängliches, bisweilen gnostisch anmutendes Werk. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, zunächst die „Theologie aus sich selbst heraus" verstehen zu wollen. Hahn-Jooß kommt hier zu manch neuen Differenzierungen sowie wichtigen und richtigen Einsichten. Sie hat dem *Miroir* sehr gründlich nach-gedacht und ist auch aufmerksam auf Ungenauigkeiten der deutschen Übersetzung von Louise Gnädinger (vgl. z. B. S. 98, Anm. 170 und 172). Die Erkenntnis, dass es sich bei Marguerite Porete um eine eigenständige und originelle Theologin handelt, wurde indes schon öfters formuliert (vgl. Bernard McGinn, Irene Leicht u. a.). Vor diesem Hintergrund wären m. E. in einer neuen Dissertation zu Marguerite Porete und ihrem Werk andere Schwerpunktsetzungen wünschenswert gewesen. So steht z. B. ein gründlicher Vergleich mit dem Denken Simone Weils, die einmal in einem Fußnotenzitat vorkommt (S. 144, Anm. 129), immer noch aus. Oder auch Parallelen und Unterschiede zu buddhistischer Philosophie wären eine Untersuchung wert.

In seiner umfassenden Aussageintention erweise sich der *Miroir* als „'mystagogisches' Dokument", so Hahn-Jooß in ihrer Einleitung (S. 2). Hier wäre es spannend gewesen aufzuzeigen, wie beispielsweise im Kontext von anderen Gebets-, Meditations- und Kontemplationsverständnissen und -praktiken dem *Miroir* zufolge Wegweisungen ins göttliche Geheimnis aussehen. Ab S. 33 werden einige „Mystische Motive im Spiegel" aufgezählt. Das Mystikverständnis, das diese vier Textseiten durchscheinen lassen, ist nicht vermittelt mit neuen Ergebnissen der philosophischen und theologischen Mystikforschung (vgl. z. B. Arbeiten von Saskia Wendel). Marguerite Porete werden „(mystische) Erfahrungen" unterstellt (z. B. S. 2), doch es ist kein Zufall, dass „mystisch" hier in Klammern steht. Erfahrung und Theologie stehen in einer spannungsreichen Wechselbeziehung. Das Ausklammern der Erfahrungsaspekte, wie es in dieser Dissertation auf weite Strecken geschieht, wird der Theologie des *Spiegel* nur teilweise gerecht.

Inhaltliche Korrekturen werden nötig, nachdem zwei Tagungen der Meister-Eckhart-Gesellschaft in Paris und Mainz 2010 auch neue Beiträge zur Marguerite-Porete-Forschung geliefert haben. Marguerite Poretes Prozess und ihr Leben als Begine erscheinen seither in neuem Licht (vgl. www.meister-eckhart-gesellschaft.de/paris). Doch davon keine Kenntnis zu haben kann der Autorin nicht angelastet werden, da die Arbeit bereits vorher erschienen ist.

Freiburg *Irene Leicht*

Jeffrey F. Hamburger u. a. (Hg.): Frauen – Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Beiträge zum Internationalen Kolloquium vom 13. bis 16. Mai 2005 anlässlich der Ausstellung „Krone und Schleier", Turnhout: Brepols, 2007, 526 Seiten, 120 schw.-w. und 46 farb. Abb., 125 €. ISBN: 978-250-3523576

Der aus dem wissenschaftlichen Kolloquium zur großen, im Ruhrlandmuseum Essen und der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2005 gezeigten Ausstellung „Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern" hervorgegangene, prächtig ausgestattete Tagungsband vereinigt – die einleitenden Worte zu jeder der insgesamt acht Sektionen außen vor lassend – 34 Beiträge, mit denen das Themenfeld aus unterschiedlichen Perspektiven aufgearbeitet und anhand vieler Abbildungen aufwändig illustriert wird. Dass mancher Beitrag auf Englisch sowie einer auf Französisch verfasst ist, belegt die sicher nicht hoch genug einzustufende internationale Verflechtung der gegenwärtig Forschenden gerade zur Kunstgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster, sie reflektiert darüber hinaus auch historiographische Traditionen, hatte doch die angelsächsische Forschung federführend weibliche religiöse Institutionen in ihr Blickfeld genommen und in den *gender studies* dezidiert neue Standpunkte gegen die traditionell männlich geprägte Wissenschaftshermeneutik gesetzt, während im deutschsprachigen Raum solche Ansätze erst seit den späten 1980er Jahren zögerlich und nicht ohne erhebliche Widerstände an Akzeptanz und Aufschwung gewannen. Anekdotisch zugespitzt und aus persönlicher Perspektive geben die Ausführungen der 1954 zu Nonnenstickereien promovierten Renate Koos mit dem Titel „Frau und Kunstge-

schichte – Frauen und Kunst" (S. 15–24) von den zurückliegenden Etablierungskämpfen Einblick und weisen zugleich auf weiterhin bestehende Desiderate. Ein weiterer beträchtlicher Gewinn lässt sich aus dem internationalen Zuschnitt seiner Beiträger ziehen, meint man doch, die Befruchtungen einer im westlicheren Europa vergleichsweise ausgereiften Kunstgeschichte auf das gesamte Feld mittelalterlicher Artefakte aus Frauenklöstern hier mit Haaren greifen zu können.

Die Ausstellungskonzeption vorwegnehmend, beschäftigen sich eingangs die Beiträge von Nikolaus Gussone („Die Jungfrauenweihe in ottonischer Zeit nach dem Ritus im Pontificale Romano-Germanicum", S. 25–41), und von Eva Schlotheuber („Klostereintritt und Übergangsriten. Die Bedeutung der Jungfräulichkeit für das Selbstverständnis der Nonnen der alten Orden", S. 43–55) anhand unterschiedlicher Fragestellungen mit dem Statuswechsel, seiner Zelebration und seinen Konsequenzen, die mit dem Eintritt in eine weibliche Klostergemeinschaft verbunden waren.

Die erste ausgewiesene Sektion ‚Bildung und Wissen' füllen drei Aufsätze, die, zumindest in ihrem Kern, einzelne Frauenkommunitäten bzw. -verbände zum Gegenstand haben, und zwar Katrinette Bodarwé („Schadet Grammatik der Frauenfrömmigkeit?", S. 63–73) das in Merowingerzeit gegründete Kloster Chelles bei Paris, dann Marlis Stähli „Das Zürcher Fraumünster und der Archidiakon von Metz" (zweiter Titelteil: „Text- und Bücherbeschaffung im Mittelalter", S. 75–84) und endlich Nigel F. Palmer („Daughters of Salem. The Literary Culture of Cistercian Nuns in South-West Germany", S. 85–97) die Klöster Heiligkreuztal, Heggbach und Feldbach.

Anschließend, in der Sektion ‚Kunstproduktion' stellt Mateusz Kapustka ein gegen 1350 angefertigtes Passionsaltärchen aus dem Breslauer Klarissenkloster in seine kunstgeschichtlichen Zusammenhänge („Das Entfalten der Lektüre von *imitatio*. Ein Passionsaltärchen aus dem mittelalterlichen Klarenstift in Breslau", S. 105–112), bespricht Christine Sauer die Thematik „Zwischen Kloster und Welt: Illuminierte Handschriften aus dem Dominikanerinnenkonvent St. Katharina in Nürnberg" (S. 113–129) und unternimmt Hans-Walter Stork einige überlieferungsgeschichtliche Korrekturen bezüglich eines dem Zisterzienserinnenkloster Medingen zugeschriebenen, weitgehend dem Umfeld der Bursfelder Reform zu verdankenden Handschriftenkorpus („Eine Gruppe von Medinger Handschriften in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg", S. 131–139).

Die dritte Sektion ‚Reformen' beinhaltet sechs Abhandlungen, so wertet Fiona J. Griffiths die Ausgestaltung eines um 1196 angefertigten *Hortus deliciarum* im elsässischen Kanonissenstift Hohenbourg als Indiz für die Friktionen der Frauensozietät mit den männlichen Kirchenvertretern im Rahmen der gregorianischen Reform („The Trouble with Churchmen. Warning against Avarice in the Garden of Delight", S. 147–154), bringt Gudrun Gleba die Reformanstrengungen in westfälischen Frauenklöstern mit der lokalen Kunstproduktion in einen sinnigen Zusammenhang („Reform und Kunst in westfälischen Frauenklöstern im 15. Jahrhundert", S. 155–163), stellen Martina Backes und Barbara Fleith anregende Überlegungen „Zur Funktion von Heiligenviten in Text und Bild in elsässischen und südwestdeutschen Frauenklöstern des Mittelalters am Beispiel des Odiliakultes" (S. 165–175) an, erläutert June L. Mecham Motive und Hintergründe für die Stiftungsaktivitäten der Wienhausener Äbtissin Katharin von Hoya („Katharina von Hoya's Saint Anne Chapel. Female Piety, Material Culture, and Monastic Space on the Eve of the Reformation", S. 177–185) und stellt ferner Anne Winston-Allen die Kunstproduktion in Reformklöstern der Bettelorden kursorisch vor, wobei sie den Schwerpunkt auf die Aktivitäten Sibylla von Bondorfs legt („Es [ist] nit wol zu gelobind, daz ain frowen bild so wol kann arbaiten'. Artistic Production and Exchange in Women's Convents of the Observant Reform", S. 187–193), deren Miniaturzyklen im Anschluss Ulrike Bodemann in einigen Einzelheiten diskutiert („Von Schwestern für Schwestern". Miniaturzyklen der Klarissin Sibylla von Bondorf und ihre Funktion", S. 197–209).

Die vierte Sektion ‚Kloster und Welt' ist ebenfalls mit sechs Beiträgen ausgestattet: Kristin Böse thematisiert anhand römischer, florentinischer und folignanischer Evidenzen „Monastische Identität und Stadtöffentlichkeit. Zur Bildausstattung in Räumen weiblicher Religiosen in Mittelitalien" (S. 217–228), Regina Scherping berichtet sehr spannungsreich über diverse jüngere Funde unter Gestühl und Bodenbrettern des Ribnitzer Klarissenklosters („Der ‚Nonnenstaub' aus dem Klarissenkloster Ribnitz, Mecklenburg-Vorpommern", S. 229–236), Susanne Ruf ergründet am Beispiel einer Kölner Kirche das umfängliche Stiftungsengagement einer ortsansässigen Familie („Stift und Welt – St. Maria im Kapitol zu Köln und die Stiftungen der Familie Hardenrath", S. 237–246), Tanja Kohwagner-Nikolai verknüpft zahlreiche Stickereien mit den programmatischen, auf Reform abzielenden Intentionen, denen sich die in der Lüneburger Heide und im Nordharz gelegenen Klöster ausgesetzt sahen („Bildteppiche – weit mehr

als nur Schmuck. Themen und Funktionen niederdeutscher Klosterstickarbeiten des Mittelalters", S. 247–254), Sarah Romeyke erkennt in der Tristanüberlieferung des Wienhausener Klosters den Versuch, die Gemeinschaft als „Fried- und Freistätte" zu stabilisieren ‚Pactum pacis'. Der Tristan im Kloster Wienhausen", S. 255–264), und Katharina Krause schließlich ordnet die im Kapitelsaal des Augsburger Dominikanerinnenklosters an der Wende zum 16. Jahrhundert angebrachten Tafeln mit den römischen Stationskirchen in lokale und spirituelle Bezüge ein („Stationäre Romfahrt und Repräsentation der Familie. Die Basilikenbilder und andere Stiftungen im Augsburger Katharinenkloster", S. 265–274).

Die Rubrik ‚Patrone', die fünfte Sektion, wird dann wieder von drei Beiträgen ausgelotet, indem Barbara Eggert mittels der Amtstracht aus dem Kanonissenstift Göss in der Steiermark „Textile Strategien der Grenzüberschreitung" beleuchtet (Titelfortsatz: „Der Gösser Ornat der Äbtissin Kunigunde II. (amt. 1239–1269)", S. 277–288), Ralph Andraschek-Holzer die Gründungsaspekte des niederösterreichischen Zisterzienserinnenkonvents St. Bernhard problematisiert, wie sie im sogenannten *prologus teutonicus* eines überkommenen *liber fundatorum* festgehalten sind („‚Appellative' Dichtung im Frauenkloster: Die Nonnen von St. Bernhard und ihre Gründungsgeschichte", S. 289–298), und Marius Winzeler sich endlich den Reliquiaren des Oberlausitzer Zisterzienserinnenklosters Marienstern widmet („‚Thesaurus Mariaestellensis' – ein Heiltum, sein Stifter und deren Bedeutung für die Schwesterngemeinschaft", S. 299–311).

Die vorletzte Sektion ‚Raum' beschäftigt sich mit der architektonischen Ausgestaltung der Gotteshäuser und den für die Klosterinsassinnen geschaffenen Gebäudeteilen, vorwiegend in liturgischer Hinsicht. Gordon Blenneman bespricht solche Funktionen und ihre Abänderung anhand zweier Metzer Frauenkommunitäten im 9. und 10. Jahrhundert („Raumkonzept und liturgische Nutzung: Eine Spurensuche zur Frühgeschichte der Metzer Frauenklöster Sainte-Glossinde und Saint-Pierre-aux-Nonnains", S. 319–326), Claudia Mohn beleuchtet den raumkonzeptionellen Wandel aufgrund liturgischer Veränderungen, wie er bei zahlreichen Frauenzisterzen ausgangs des 13. Jahrhunderts zu beobachten ist („Beichte und Kommunion in mittelalterlichen Frauenklöstern. Liturgische und bauliche Besonderheiten am Beispiel fränkischer Frauenzisterzen", S. 327–335), Margot Mersch erörtert die in der Forschung immer wieder diskutierte „Pragmatische Ordensarchitektur bei Zisterzienserinnenklöstern" (S. 337–345), diese hier in ihren wechselseitigen Bezügen gerade bei den basilikalen Kirchbauten systematisch erfassend, Olaf Siart erklärt Intentionen und Funktionen des ausgangs des 15. Jahrhunderts neu geschaffenen Kreuzganges in einem oberfränkischen Zisterzienserinenkloster („Der Kreuzgang des Klosters Himmelkron. Liturgie, Fürbitte und adlige Selbstdarstellung im Spiegel der künstlerischen Ausstattung", S. 347–355), Björn Statnik thematisiert „Die Wandmalereien in der Vorhalle der ehemaligen Marien-Pfarrkirche des Passauer Klosters Niedernburg" (Titelfortsatz: „Eine Umdatierung im historischen und stilistischen Kontext", S. 357–367) und Kathryn M. Rudy schließlich erläutert und ediert in Auszügen einen mystischen, von einer brabantischen Hospitalschwester im 15. Jahrhundert verfassten Text zur Einrichtung des geistlichen Schlafgemaches („How to prepare the bedroom fort he bridegroom", S. 369–375).

Die abschließende Sektion ‚Doppelklöster' hebt mit einem Betrag von Anne-Marie Helvétius und Michèle Gaillard an („Production de textes et réforme d'un monastère double. L'exemple de Remiremont du VII^{e} au IX^{e} siècle", S. 383–393), der hagiographische Texte aus dem 7. Jahrhundert sowie ein aus dem 9. Jahrhundert stammendes *liber memorialis* des berühmten Doppelklosters in den Vogesen mit Reformbemühungen und Regelanpassungen der Kommunität in kausale Verbindung bringt. Anschließend wird „Der Guta-Sintram-Codex als Zeugnis eines Doppelklosters", S. 395–401) von Elsanne Gilomen-Schenkel besprochen, die den um die Mitte des 12. Jahrhunderts angelegten Codex als Zeugnis des durch die Ablösung der Frauenkommunität vom Männerkloster bedingten Transformationsprozesses, in diesem Fall der Verlegung der Marbacher Stiftsfrauen nach Schwarzenthann, wertet. Stefanie Seeberg verfolgt die „Spuren der Nonnen in den Illustrationen der Admonter Predigthandschriften" (S. 403–412) und problematisiert damit – erneut an einem berühmten Exempel – die von der Forschung immer noch ungenügend behandelte Thematik des Skriptoriums in doppelklösterlichen Anlagen, den Einfluss der angeschlossenen Gemeinschaften auf dasselbe und die Wirkmöglichkeiten der ansässigen Frauen im klösterlichen Schreibbetrieb. Eine ähnliche Fragestellung greift der die Sektion beschließende Beitrag Edeltraut Kluetings auf, die, ausgehend von der als zu eng erachteten hergebrachten Definition des Begriffes Doppelkloster, am Beispiel und Sonderfall der benediktischen Klosterfrauen im Salzburger Peterskloster symbiotische Bezüge zwischen Männer- und Frauensozietäten, ja hier sogar Arbeitsteilungen im Skriptorium der

beiden Gemeinschaften feststellt („Die Petersfrauen im Doppelkonvent an St. Peter in Salzburg", S. 413–420).

Angesichts der Vielzahl der Beiträge kann es an dieser Stelle nur darum gehen, sich um eine Bewertung ihrer Summe zu bemühen, die zuallererst und nahezu ohne Abstriche als äußerst gelungen zu bezeichnen ist. Im Gegensatz zur Ausstellung verzichtet der Band allerdings auf die Setzung einer Zäsur in chronologischer Hinsicht, während die Zuordnungen zu den einzelnen Sektionen gelegentlich willkürlich wirken; mithin lässt sich nicht übersehen, dass sich ein Großteil der besprochenen Kunstwerke Reformanstrengungen verdankt, die ganz überwiegend eher auf den Ausgang des Mittelalters verweisen als auf dessen Höhe oder Beginn. Es mag daher lohnen, das Verhältnis von Innovation und Beharrung, Exemplarität und Diversifikation stärker in den Blick zu holen und die synchronen und diachronen Bezugsachsen genauer einzubeziehen, um die Einzelbefunde in einen größeren, um nicht zu sagen: generischen Zusammenhang zu stellen und Traditionalität und Wandlungsfähigkeit monastischer Kunst in der Vormoderne stärker zu konturieren. So bleiben beide Präsentationsformen – Buch wie Ausstellung – ungeachtet der gebotenen Kürze der Beiträge und der freilich einem Gemeinpublikum verpflichteten Ausstellungsdidaxe – einer Erörterung mancher nicht unbedeutender Aspekte schuldig: Binnendifferenzierungen zwischen Klosterverbänden und -netzwerken, zwischen Männer- und Frauenkommuntitäten (jenseits der Doppelklöster) werden nur hin und wieder und wenn, dann eher marginal behandelt, Veränderungs- und Wandlungspotenziale der Reform- bzw. Bettelorden auf das mittelalterliche Klosterwesen werden nicht eigens herausgehoben und überhaupt wird der Impetus gesellschaftlicher Entwicklung für die geistliche Profilierung und künstlerische Produktion der Frauenklöster allenfalls in Ansätzen gewürdigt. In dem Maße, in dem das einzelne Kunstobjekt exklusiv im Zentrum der analytischen Darlegungen verharrt, zeigt sich der Band oder eher doch viele seiner Beiträge wiederum überraschend traditionell.

Erfreulich dafür ist die Anfügung mancher Quellen und Beilagen am Ende der Beiträge, etwa die Pontificale-Auszüge in jenem Gussones oder Rudys, wenn auch eine Übersetzung ins Englische oder Deutsche vermissende, auszugsweise Edition eines mittelholländischen mystischen Textes. Überhaupt erweist sich die generell sehr quellennahe Argumentation als unbedingte Stärke der meisten Darlegungen. Neben den hochwertigen Abbildungen machen sie den Band zu einem über den (Forschungs-)Moment hinaus wert- wie anspruchsvollen Nachschlagewerk. Ein Orts- und Personenregister (S. 511–522) und ein Handschriftenverzeichnis (S. 523–526) unterstreichen nur diese ausgezeichnete Qualität.

Insgesamt zeigt das noch in der geographischen Streuung der behandelten Themen neue Maßstäbe setzende Panorama kunstgeschichtlicher Zugänge zu mittelalterlichen Frauenklöstern auf überzeugende Weise den soliden Stand und die gehörige Breite der oft schon interdisziplinär bearbeiteten Fragestellungen, die diesen historiographischen Zeig heute wesentlich prägen. Die anhängigen Forschungen haben mit dem rundum gelungenen Werk zweifelsohne eine eindrucksvolle Säule und einen enormen Antrieb erhalten. Die Kunstgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster scheint endgültig aus dem Schatten einer vernachlässigten Disziplin getreten und in ein der Erforschung der Männerklöster ebenbürtiges, erkenntnisreiches Licht gestellt worden zu sein.

Köln *Christian-Frederik Felskau*

Patrick Hersperger: Kirche, Magie und „Aberglaube". Superstitio in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts, Köln: Böhlau 2010, 533 S., ISBN 978-3-412-20397-9.

Das vorliegende Buch ist eine Dissertation, die im Frühjahr 2008 von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich (Gutachter: Ludwig Schmugge und Andreas Thier) angenommen wurde.

Nach einer kurzen Einleitung über den Begriff *superstitio* und den Aufschwung der Wissenschaften im 12. Jahrhundert befasst sich ein ausführliches Kapitel (S. 39–154) mit der Entwicklung des klassischen kanonischen Rechts vom Dekret Gratians bis zum Liber Extra (1234). Dabei bietet der Verfasser zuerst eine auf der Kenntnis auch der neuesten Forschungsliteratur beruhende knappe Darstellung über die Entstehung von Gratians Dekret, einem Thema, zu dem gerade in den unmittelbar zurückliegenden Jahren eine Reihe von geradezu grundstürzenden Forschungen erschienen sind. Im Anschluss daran werden in knapper Form die einzelnen Werke der Dekretistik und der frühen Dekretalistik sowie die Bußsummen charakterisiert. Es wird hier also eine kleine Geschichte des „klassischen" Kirchenrechts geboten, wie sie sonst in deutscher Sprache nirgends vorliegt.

Für die einzelnen Dekretisten und Dekretalisten werden dann in der dem eigentlichen Thema gewidmeten Untersuchung (Superstitio in kanonistischen Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts, S. 198–443) weitere wichtige

Aspekte gewonnen, die es zulassen, die Arbeitsweise der einzelnen Autoren und die Zusammenhänge zwischen den verschiedenen, oft anonym überlieferten Texten näher zu bestimmen. Insofern enthält diese Arbeit wichtige neue Erkenntnisse über zahlreiche kanonistische Werke aus der Zeit von ca. 1140 bis 1234. Da die 35 Kapitel, die Gratian in Causa 26 seines Dekrets zum Thema Superstitio aufgenommen hat, allesamt aus der Spätantike und aus dem Frühmittelalter stammen, setzt die inhaltliche Untersuchung mit einer Betrachtung der „Superstitionenkritik" in der spätantiken und frühmittelalterlichen Kirche ein und behandelt auch die „superstitiöse Welt der frühmittelalterlichen Menschen" (S. 155–197). Anschließend werden „formale Struktur und materieller Aufbau" der Abschnitte zur *superstitio* in den untersuchten kanonistischen Quellen vorgestellt (S. 198–239). Das seinem Umfang nach wichtigste Kapitel 6, in dem eine „inhaltlich-systematische Analyse" der für die *superstitio* einschlägigen Partien bei Gratian, in der Dekretistik, in der Dekretalistik und in den Bußsummen vorgelegt wird (S. 240–443), ist dagegen etwas enttäuschend. Die Auslegungen der einzelnen Autoren zu Causa 26 des Dekrets werden hier zwar ausführlich wiedergegeben, aber man vermisst eine über die bloße inhaltliche Wiedergabe hinausgehende Analyse der unterschiedlichen Ansichten zum Thema Magie und „Aberglaube". Ausführlich untersucht die Arbeit die Praktik des Losens (S. 291–359) und die Vorstellungen vom Teufel und von den Dämonen (S. 256–291). Ein weiteres Unterkapitel gilt dem Impotenzzauber (S. 394–426), der – ausgehend von Causa 33 Quaestio 1 Gratians – vor allem wegen seiner eherechtlichen Implikationen die Kanonisten zu eingehenden Äußerungen veranlasst hat.

H. ist sich dessen bewusst, dass die Darlegungen der von ihm untersuchten Autoren nicht ohne weiteres einen Einblick in die Praktiken des Aberglaubens im 12. und 13. Jahrhundert gestatten. Dies ist am ehesten in den Bußsummen möglich, die für die Beichtpraxis geschaffen wurden und die daher der Wirklichkeit am nächsten kommen. Dies gilt vor allem für die recht ausführlichen Darlegungen in der Summa des Thomas von Chobham († 1233/36) und in der Summa de casibus des Raymund von Peñafort († 1275). Diese Werke hatten eine geradezu ungeheure Verbreitung (von der englischen Bußsumme sind über 100, von der Raymunds sogar ca. 500 Handschriften und mehrere Drucke erhalten); sie beschreiben an einigen Stellen wahrscheinlich konkrete magische Handlungen. Diese aus der Beichtpraxis hervorgegangenen und der Predigttätigkeit nahe stehenden Texte ermöglichen Einsichten in das Denken der einfachen Gläubigen.

Während der Verfasser zweifellos eine große Kompetenz im Bereich der klassischen Kanonistik besitzt, kennt er sich im vorgratianischen Kirchenrecht nicht so gut aus, wie einige Fehleinschätzungen und Merkwürdigkeiten beim Zitieren zeigen (z. B. auf S. 177 f., 193 und 398). Dies kann aber die beeindruckende Gesamtleistung dieser Untersuchung in keiner Weise schmälern.

Gilching *Wilfried Hartmann*

Nathalie Kruppa (Hrg.): Adlige – Stifter – Mönche. Zum Verhältnis zwischen Klöstern und mittelalterlichem Adel, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 227, Studien zur Germania Sacra, Bd. 30, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 325 S., Geb., 978-3-525-35886-3.

Der aus einer Tagung am Max-Planck-Institut in Göttingen hervorgegangene Sammelband widmet sich einem etablierten Forschungsfeld. Das Verhältnis von Klöstern und Adel im Mittelalter wird in der knappen Einleitung von Nathalie Kruppa mit bekannten Schlagwörtern umrissen. Genannt werden etwa Vogtei, Memoria und Hauskloster, behandelt wird also vornehmlich die Funktion der Klöster für den Adel und adlige Herrschaft. Die Beiträge umfassen zeitlich das gesamte Mittelalter, mit einem deutlichen Schwerpunkt auf dem Spätmittelalter und sind nicht systematisch, sondern rein chronologisch geordnet. Auch wenn die Nonnen im Gegensatz zu den Mönchen nicht im Titel gewürdigt werden, beschäftigen sich doch einige der Beiträge auch mit Frauenklöstern.

So der erste Beitrag von Eva-Maria Butz über Memorialüberlieferung als Zeugnis für die Beziehungen von Adel und Klöstern am Beispiel von Remiremont in Lothringen. Sie untersucht den sogenannten „Grafeneintrag" im Liber Memorialis und vermutet, dass das Kloster in der krisenhaften ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts nicht mehr dem Königtum als Schutzmacht vertraute, sondern sich den regionalen Eliten zuwandte. Die Nonnen, die diesen komplexen, mit genealogischen Details versehenen Eintrag verfassten, verfügten laut Butz über ein umfangreiches Herkunftswissen.

Im nächsten Beitrag untersucht Caspar Ehlers die Klostergründungen des Adels und die Entstehung diözesaner Ordnungsvorstellungen im sächsischen Frühmittelalter. Seine These lautet, dass die Klostergründungen bis 1024 schon in einem Zusammenhang mit späteren, definierten Grenzverläufen der Diö-

zesen um 1500 gestanden hätten. Es lässt sich laut Ehlers erkennen, dass die Erschließung des diözesanen Raumes mittels der „Umschreibung eines Kerngebietes durch die Ortswahl der Kloster- und Stiftsgründungen" vorgenommen wurde. Eine solche monokausale Erklärung, die königlichen und adligen Stiftungen über Jahrhunderte hinweg einen gemeinsamen Vorstellungshorizont zuschreibt und die oft in Konkurrenz stehenden kirchlichen Institutionen der Klöster und Bistümer/Diözesen gleichsetzt, kann jedoch nur schwer überzeugen.

Im Hochmittelalter angesiedelt ist die Untersuchung von Jürgen Denndorfer über Verwandte, Freunde und Getreue – Adelige Gruppen in der klösterlichen Memoria des 12. Jahrhunderts in Bayern. An gut dokumentierten Beispielen zeigt er, dass von Adligen bei einer breiten Streuung der Stiftungen die Klöster ausgewählt wurden, die kognatischen und agnatischen Verwandten nahestanden und über die sie Vogteirechte besaßen. Stiftungen an ein Hauskloster sind also nur eine Realität adliger Memorialpraxis, der andere Stiftungsrealitäten an die Seite zu stellen sind. Seinem Fazit, dass die Analyse der klösterlichen Memoria einen wichtigen Baustein zur Untersuchung adligen Verhaltens auf verschiedenen Ebenen liefern kann, ist uneingeschränkt zuzustimmen.

Die Region Westfalen behandelt Diana Zumker in ihrem quellenorientierten Beitrag über das Verhältnis ausgewählter Adelsfamilien zu Klöstern aus der Perspektive des Adels.

Die Hausüberlieferung der frühen Wettiner untersucht Stefan Pätzold unter den Schlagworten Adel, Stift und Chronik. Am Beispiel der Genealogia Wettinensis und Lauterberger Chronik zeigt er auf, dass diese Texte durchaus als Quellen für adliges Selbstverständnis herangezogen werden können. Das Wollen der Adelsfamilie, die Intentionen des hausklösterlichen Konventes und die individuellen Absichten des jeweiligen Verfassers sind dabei zu berücksichtigen. Er plädiert dafür, die Perspektive des Verfassers stärker als bisher bei der Diskussion der vermeintlichen oder tatsächlichen Zeugnisse adligen Selbstverständnisses in den Blick nehmen.

Die Herausgeberin Nathalie Kruppa bietet mit ihrem Beitrag zu Adolf IV. von Schaumburg und seiner Memoria ein Panoram der verschiedenen Formen der Memoria und Erinnerung, die in diesem Fall bei weitem den üblichen Rahmen der adligen Memorialpraxis überstieg.

In dem Band beschäftigen sich Dagmar Adamska und Przemyslaw Wiszewski mit Schlesien. Wiszewskis Beitrag über das Verhältnis der schlesischen Herzöge zu Zisterzienser und Zisterzienserinnen vom 12. bis 14. Jahrhundert berücksichtigt auch die Perspektive der Klöster und kommt zu recht überraschenden Ergebnissen. So bildete das Männerkloster Leubus in Schlesien ein wichtiges Zentrum der politischen Ideologie der Herrschaftsfamilie. Das Frauenkloster Trebnitz hingegen war der Dynastie nicht so eng verbunden, als Hindernis lässt sich laut Wiszewski ausgerechnet der Kult der Heiligen Hedwig festmachen, der alle Formen der Memoria anderer Wohltäter heraus drängte.

Dagmar Adamska untersucht die schlesischen Klöster als Begräbnisstätten des Adels im Fürstentum Schweidnitz-Jauer des Spätmittelalters und zeigt, dass die herrschaftliche Begräbnispraxis vom Ritteradel imitiert wurde, ein Ergebnis, das sich mit Untersuchungen für andere Räume deckt.

Mit der Wahl der Begräbnisorte schließlich beschäftigt sich auch Carola Fey am Beispiel der Pfalzgrafen bei Rhein und der Grafen von Sponheim im Spätmittelalter. Ein besonderes Augenmerk legt sie auf die Wahl neuer Begräbnisorte und auf individualisierte Frauenbestattungen. Sie vermutet einen Wandel des religiösen adeligen Selbstverständnisses im Hinblick auf memoriale Traditionen und geistliche Identifikationsinteressen hinter der Wahl einer neuen Begräbnisstätte. Bei weiblichen Bestattungen sieht sie im Laufe des Spätmittelalters eine sich verstärkende individualisierende Tendenz. Die Frage danach, ob es sich dabei wirklich um ein geschlechtsspezifisches Merkmal handelt, stellt sie im Rahmen dieser anregenden Studie allerdings nicht mehr.

Insgesamt bietet der Sammelband Beiträge unterschiedlicher Qualität. Die meisten Ergebnisse beruhen auf landesgeschichtlichen Untersuchungen und dies zeigt wiederum, wie wichtig solche Ansätze sind, um Phänomene, die vielleicht auch etablierten Forschungsmeinungen widersprechen, zu erkennen und solide zu untersuchen. Leider findet sich in dem gesamten Band kein Hinweis auf die Problematisierung des Verhältnisses von Adel und Klöstern durch die mittelalterlichen geistlichen Zeitgenossen. Eine Einbeziehung auch der Perspektive der „Betroffenen" und eine Berücksichtigung der Diskussionen in den Orden hätte den Band bereichern können.

Mainz *Christine Kleinjung*

Wilfried Hartmann: Karl der Große, Stuttgart: Kohlhammer 2010, 333 S., Pp., ISBN 978-3-17-018068-0.

Rosamond McKitterick: Karl der Große. Aus dem Englischen von Susanne Fischer, Darmstadt: Primus 2008, 472 S., geb., ISBN 978-3-89678-599-2.

Rosamond McKitterick und Wilfried Hartmann haben den zahlreichen neueren Biographien Karls des Großen zwei weitere Titel hinzugefügt. Beide sind ausgewiesene Fachwissenschaftler, beide treten mit einer dezidiert kritischen Attitüde an: McK. verspricht, „die Herrschaft Karls des Großen [sc. die Vorstellungen von seiner Herrschaft] von dem Wirrwarr an Argumenten, Annahmen und Hypothesen zu befreien, die im Laufe der Zeit den Status von Fakten erlangt haben." H. stellt sich die Aufgabe, „den Mythos zu durchdringen, um über die tatsächliche Lebensleistung dieses fränkischen Königs und Kaisers zu berichten." Entstanden sind indes zwei völlig unterschiedliche Bücher.

McK.s Darstellung erschien zugleich auf Englisch unter dem Titel „Charlemagne. The Formation of a European Identity". Den Kern bilden einzelne Spezialuntersuchungen mit komplexen, quellenbezogenen Argumentationsgängen. Die einzelnen Teile sind oft nur lose verbunden. Schwerpunktsetzungen orientieren sich an McK.s Forschungsinteressen. Der erste Abschnitt „Karlsbilder" (15–64) enthält vor allem kritische Überlegungen zu den narrativen und annalistischen Quellen des 8. und 9. Jahrhunderts. Erstaunlich sind Hypothesen über die Entstehung der Reichsannalen im Umfeld von Saint Denis und über eine Beteiligung der Königinnen an deren Abfassung (56f.). Der zweite Abschnitt trägt die Überschrift „Pippiniden, Arnulfinger und Agilofinger" (65–129). Neben einer dynastischen Einordnung Karls des Großen bietet McK. einen Überblick über die Expansion des Reiches und die entsprechenden militärischen Konflikte. In diesem Zusammenhang wird sehr knapp auch die Kaiserkrönung angeschnitten (110–113). Angesichts der erheblichen Erweiterung des fränkischen Herrschaftsbereiches überrascht das Fazit, es lägen „kaum Hinweise vor, dass Karl ein großer Krieger oder bedeutender militärischer Führer gewesen wäre" (326). Dieses Urteil überrascht selbst dann, wenn man wie McK. die Integration Sachsens bereits unter Karl Martell beginnen lässt, die Eroberung des Langobardenreiches schon in der Politik Pippins angelegt sieht und den Konflikt mit Bayern als reine „Familienangelegenheit" deutet (128f.). Fragwürdig erscheint auch, ob sich das komplizierte Ineinander machtpolitischer und religiöser Motive adäquat als „aggressives militärisches Christentum" beschreiben lässt (129).

Die Abschnitte „Königshof" (130–191) und „Der König und das Reich: Kommunikation und Identitäten" (192–253) bilden das Kernstück der Untersuchung. Hier analysiert McK. ausführlich die Herrschaftspraxis und die Verwaltungstechnik Karls. Dabei erfolgt eine Dekonstruktion sowohl des zurückprojizierten Bildes von Aachen als „Hauptstadt" (158) als auch der „irrigen Vorstellung von der Entstehung eines wandernden fränkischen Hofes in der Regierungszeit Karls des Großen" (163). Stattdessen betont McK. die Existenz mehrerer Hauptresidenzen (150f.) und behauptet eine untergeordnete Bedeutung der physischen Präsenz Karls für die Herrschaftsausübung (167,191). Methodisch bedenkenswert sind in diesem Zusammenhang ihre Argumente dafür, dass die Zeichnung von Königsurkunden an einem bestimmten Ort keinen sicheren Hinweis auf die persönliche Anwesenheit des Herrschers bietet (173–179). Insgesamt leuchtet ein, dass Karl sein Reich durch eine „Kombination von Reisetätigkeit und Beständigkeit" (191) beherrschte. Aachen spielte dabei aber bereits seit 794 und nicht erst „in den letzten vier Lebensjahren" (151) eine zentrale Rolle. Nach McK. waren für Karls Herrschaftspraxis nicht Residenz oder Reisekönigtum sondern „Netzwerke" charakteristisch: ein „Netzwerk von Amtsträgern" (191), ein „Netzwerk der mündlichen und schriftlichen Kommunikation" (193), ein „Netzwerk von Machtzentren und Kommunikationslinien" (251). Der wiederholt bemühte modische Netzwerkbegriff ist den Sozialwissenschaften entlehnt. Er bezeichnet ein meist dezentral gedachtes, komplexes Ineinander unterschiedlichster formeller und informeller Beziehungen – gerade deshalb bleibt er allerdings häufig unscharf und inhaltsarm.

Im fünften Abschnitt über „Correctio, Wissen und Macht" (254–329) konzentriert sich McK. auf die „persönliche Frömmigkeit" (255) Karls, während die religiöse Ideologie, Karls Beziehungen zur Kirche sowie seine Reformen auf dem Gebiet der christlichen Religion und der Bildung bewusst nicht im Detail behandelt werden, da diese allgemein bekannt seien (256). In einer repräsentativen Gesamtdarstellung würde man allerdings erwarten, dass diese zentralen Bereiche des Selbstverständnisses und der politischen Praxis Karls breiteren Raum einnehmen. Stattdessen untersucht McK. Zeugnisse für die „persönlichen Überzeugungen" Karls (285). Ob die Textauswahl im Godescalc-Evangelistar oder im Dagulf-Psalter (285–290) allerdings tatsächlich auf private Vorlieben des Auftraggebers schließen

lässt, erscheint doch zweifelhaft. Entscheidende Bedeutung dürfte eher den religionspolitischen Grundlinien der karolingischen Liturgiereformen zukommen. Überhaupt wirkt eine strikte Unterscheidung zwischen öffentlicher Religion und privater Frömmigkeit in karolingischer Zeit eher anachronistisch. Abgeschlossen wird der Abschnitt mit einer weiteren Detailstudie. Im Blick auf die „königlichen Bücher" kommt McK. zu dem überzeugenden Ergebnis, dass man statt einer Hofwerkstatt wohl eher „Gruppen von äußerst versierten Schreibern [und Illuminatoren] ... in einer oder mehreren Werkstätten" annehmen muss (312) und dass sich über die Bibliothek Karls „enttäuschend wenig gesicherte Aussagen" (317) machen lassen. Im Anhang bietet McK.s Karls-„Biographie" ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (411–459), zwei Karten (462f.) und ein Personenregister (465–472).

H.s Darstellung geht viel weniger ins Detail. Der Aufriss seiner ausgewogenen und gut strukturierten Darstellung ist klassisch. In seiner Einleitung bietet er einen knappen und zugleich differenzierten Überblick über Quellen und Literatur (11–24), um dann biographisch von „Herkunft" (25–38) über „Geburt, Kindheit und Jugend" (39–45), „Teilung des Reiches" (46–49), „Ehe und Familie" (50–69) sowie „Lebensführung" (70–76) bis zu „Tod und Begräbnis" (77–81) fortzuschreiten. Unter anderem werden Karls „nonchalante Haltung" zur Ehe (63) und das „lockere Leben am Karlshof" (67) beleuchtet.

Es folgen Kapitel zu Karl als Eroberer (82–111), zu seiner Regierungsweise (112–151), zum Wirtschaftsleben (152–158), zur Kirche (159–176), zu Bildung und Wissenschaft (177–205), zum Kaisertum (206–217) sowie zu den fränkischen Außenbeziehungen (219–232). Intensiver behandelt H. dabei die gesetzgeberischen Aktivitäten Karls. Herausgearbeitet werden seine singulären Bemühungen, die „Gesetzgebung vollständig auf die Basis der Bibel und des Kirchenrechts zu stellen" (136). In der Tat: weltliche und geistliche Angelegenheiten bilden in den Kapitularien eine integrale Einheit. Dass hier jedoch zwei ursprünglich getrennte Bereiche „vermischt" würden (135), dürften Zeitgenossen kaum empfunden haben. Im Unterschied zu McK. räumt H. den Bereichen Kirche und Bildung bewusst (9) breiten Raum ein. Ganz zu Recht betont er die von Karl beanspruchte Zuständigkeit nicht nur für den äußeren Schutz der Kirche, sondern auch für Christianisierung und Sicherung des rechten Glaubens (159). Im einzelnen behandelt H. Karls Bemühungen um Christianisierung und Mission, seine Inanspruchnahme der Bischöfe, die Wiederherstellung der Metropolitanverfassung, Klosterpolitik, die Pflege der Beziehung zu den Päpsten, sein Engagement für dogmatische Fragen und gesetzgeberische Eingriffe in „innerkirchliche" Belange. Insbesondere die Einberufung und Leitung von Synoden zeige, dass Karl sich als „rechtliche Spitze der fränkischen Kirche" verstand (166). Wie sehr auch Karls Bildungspolitik religiös grundiert war, deutet H. an, indem er das vorrangige Interesse an der Klerikerausbildung benennt (182f.). Auch das Leitmotiv sprachlicher Korrektheit (184) und die Bemühungen um die Bildung der Laien (188) dürften – stärker als dies bei H. zum Ausdruck kommt – kirchlich-religiös zu deuten sein.

Die letzten Kapitel in H.s Biographie widmen sich den Söhnen Karls und der Nachfolgeregelung (233–241) sowie der politischen Situation nach seinem Tod (242–246). H. greift dabei François Louis Ganshofs These von einer „décomposition" in den letzten Jahren der Herrschaft Karls des Großen auf und neigt zu einer kritischen Beurteilung Ludwigs des Frommen (246, konkreter 193f.). Im Schlusskapitel lässt H. gängige Karlsmythen Revue passieren: Ahnherr, Kreuzfahrer, Idealherrscher, Ehebrecher, Städte- und Universitätsgründer, Gesetzgeber (247–260). Dem jungen Titel eines „Baumeisters Europas" steht er nicht grundsätzlich ablehnend gegenüber. Immerhin habe Karl in Rechtsverwaltung, Kirchen- und Bildungspolitik sowie durch sein Kaisertum Traditionen geschaffen, die „bis tief in die Neuzeit Europa prägten" (261). Abschließend bietet H. wie McK. ein Quellen- und Literaturverzeichnis (299–324) und ein Personenregister (327–333). Zusätzlich sind alle Abbildungen verzeichnet (325f.).

H.s souveräne Biographie demonstriert, wie sich ein konsistentes Bild Karls des Großen zeichnen lässt, ohne Forschungsprobleme zu verschweigen oder Mystifizierungen zu erliegen. Sie ist als Studienbuch uneingeschränkt empfehlenswert. McK.s Untersuchung ist schwerer zugänglich. Sie führt tief hinein in kontroverse Forschungsdebatten und mutet dem Leser viele Umwege zu. Damit konterkariert sie die üblichen Erwartungen an eine Biographie. Erschwert wird die Lektüre durch eine sehr ungelenke Übersetzung. Ob sich einzelne Forschungspositionen und McK.s eigenwilliges Bild von Karl als Administrationstalent, „Netzwerker" und „Kommunikator" durchsetzen können, wird die wissenschaftliche Debatte zeigen.

Heidelberg *Christoph Picker*

Anselm von Havelberg: Anticimenon <Über die Kirche von Abel bis zum letzten Erwählten und von Ost und West>. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hermann Josef Sieben. Münster: Aschendorff 2010 (Archa verbi. Jahrbuch der Internationalen Gesellschaft für Theologische Mediävistik Subsidia 7), 219 Seiten, ISBN 978-3-402-10218-3.

Das wohl 1149/1150 abgefasste Anticimenon des Prämonstratenserbischofs Anselm von Havelberg (ca. 1095–1158) bezeugt die Fähigkeit eines mittelalterlichen Autors, Vielfalt und Entwicklung der Kirche produktiv zu denken. Es ist gut, dass diese erstaunliche Quelle von Hermann Josef Sieben nun in Übersetzung und Kommentar zu breiterer Beachtung zugänglich gemacht wurde. Formal und inhaltlich ist dieses Werk A.s selbst vielfältig. Buch I „über die Einheit des Glaubens und die vielen Formen des Lebens von Abel dem gerechten bis zum letzten Erwählten" (47) stellt sich der Frage: „Warum passiert soviel Neues in der Kirche Gottes?" (ebd.) Konkret hat A. dabei die Zunahme und Ausdifferenzierung von Ordensgemeinschaften vor Augen. Als Angehöriger eines jungen Reformordens geht A. mit dem Faktum historischer Neuheit theologisch um. Er versucht keine Legitimation aus der Konstruktion einer vermeintlichen Vergangenheit, sondern erweist die Berechtigung monastischer Vielfalt aus dem geschichtlichen Wandel der Kirche. A. stellt eine Entwicklung des Glaubens von Abel und den alttestamentlichen Vätern bis zu den sieben in den Siegeln der Johannesapokalypse offenbarten Stadien der Kirche dar. Sie wandelt sich aufgrund der „veränderlichen Schwachheit des Menschengeschlechts und der zeitlichen Veränderung" (72) um „sich wie ein junger Adler … immer wieder [zu] erneuern" (56), weil sie ihre Einheit trotz unterschiedlichster Lebensformen in dem einen Glauben an den einen Gott findet.

Die Bedrohung dieser Einheit des Glaubens durch die Unterschiede zwischen lateinischen und griechischen Christen schafft die Verbindung zu den formal und inhaltlich anders gearteten Büchern II und III. Sie tragen im engeren Sinne den Titel „Anticimenon, das ist Buch der Kontroversen" (73) und bieten Protokolle zweier Gesprächsgänge zwischen Anselm und dem Erzbischof Nicetas von Nikomedien anlässlich eines Gesandtschaftsaufenthalts des Havelberger Bischofs in Konstantinopel. Der erste Dialog (Buch II) wird über das *filioque* geführt. Der zweite (Buch III) diskutiert die Verwendung unterschiedlichen eucharistischen Brotes und den römischen Anspruch auf Primat und Lehrautorität und weitet sich auf die verschiedenen Arten, Wein und Wasser im Abendmahlskelch zu mischen, sowie den Wiedertaufverdacht gegen die Salbung der Griechen aus.

A.s Argumente in Buch II und III sind für die Erforschung der betreffenden Sachfragen bereits erschlossen worden. Innovativ innerhalb der Theologie seiner Zeit und ihrer Väterrezeption sind sie nicht, wie Sieben in Kommentar und Einleitung deutlich macht. Der besondere Reiz des Anticimenon liegt in der eingenommen Haltung. Sieben wirbt dafür, von einem „literarischen Produkt" (31) und nicht von historisch echten Protokollen auszugehen. Deutlich arbeitet er die bewusste Gestaltung des Argumentationsgangs nach der Autoritätenreihe Vernunftgründe – Schriftbelege – Konzilsbeschlüsse und das zweckdienliche Verhalten des Nicetas heraus. Demnach sprechen beide Disputanten nicht für sich bzw. ihre Kirche, sondern entwickeln einen Gedankengang des Autors. A. widmet sein Werk Papst Eugen III. und begründet seine Abfassung mit dem Topos der Empfängerbitte, der im Falle der apostolischen Autorität ungeachtet begrenzten Vermögens um der eigenen Seeligkeit willen zu gehorchen sei. Der Papst bekommt nach der Darlegung des heilsgeschichtlichen Kairos der neuen Orden (Buch I) ein Gespräch zu lesen, in dem beide Partner einen vorbildlichen Dialog führen. Sie versichern sich ihre gegenseitige Wertschätzung und Achtung. Der Begriff Häresie wird nur für Irrlehren der Alten Kirche gebraucht. Lösung für die einzelnen Probleme soll ein Konzil – also wiederum das Gespräch in institutionalisierter Form – sein. Von dieser Haltung her gelesen erteilt Anselm einen deutlichen Ratschlag, nämlich demütig, hochachtungsvoll und ohne bevormundenden Anspruch auf einen Lehrprimat mit der Ostkirche umzugehen. Folgt man Siebens Idee, darin „auch einen west-westlichen Dialog" (32) zu lesen, klingt gut eine Generation nach Ende des Investiturstreites in der Kritik an Hochmut und Primatsanspruch des Papstes die Position des königsnahen deutschen Episkopats an. Zwei Jahre später (1152) wird Anselm in einem Konflikt zwischen dem Papst und dem jungen Barbarossa für den Kaiser optieren. Doch ist Anselms Werk noch nicht Ausdruck des Konflikts, sondern Ermunterung zum fairen und achtsamen Gespräch unter gleichwertigen Partnern und zur Annahme des historischen Wandels und der Vielgestaltigkeit der Kirche im Vertrauen auf die Einheit aus dem Glauben an den einen Gott heraus. Schon aus diesem Grund ist es zu begrüßen, dass nun vielen die leichtere Lektüre dieses Buch ermöglicht ist. Leider steht für die Forschung noch keine komplette kritische Ausgabe zur Verfügung. Doch auch ein fortlaufender Nachweis

der Mignespalten würde helfen, den hilfreichem Kommentar für die Arbeit mit dem Originaltext fruchtbar zu machen.

Schließlich würde es dem expliziten Wunsch, auch die „Theologie dieser Jahre ... zugänglicher machen" (13) zu wollen, entsprechen, die klassische Einleitung um einen Abschnitt zu erweitern, der in die Theologie des Autors im Rahmen seiner Zeit einführt.

Hannover *Thies Jarecki*

Kerstin Hitzbleck: Exekutoren. Die außerordentliche Kollatur von Benefizien im Pontifikat Johannes' XXII., Tübingen: Mohr Siebeck 2009 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 48), Leinen, 653 S., ISBN 978-3-16-150158-6.

Kerstin Hitzbleck untersucht in ihrer ursprünglich als Dissertation der Universität Köln vorgelegten Studie einen häufig übersehenen Aspekt des Pfründenwesens, nämlich den Weg zur Pfründe und die Helfer, die der Begünstigte durch in der Regel drei *„Exekutoren"* dabei hatte. Die Kollatur heißt *„außerordentlich"*, weil mit dieser Art von Pfründenvergabe die Verfügungsrechte des lokalen Ordinarius übergangen wurden. Es handelt sich um eine prosopographisch angelegte Studie, die aus der Darstellung der Rechtsnorm und der Rekonstruktion personaler Netzwerke institutionelle Prozesse erhellt. Dabei thematisiert die Verf. einen zentralen Aspekt des Benefizialwesens, der in der zeitgenössischen Kirchenkritik wie in der Forschung meist hinter dem Pfründenwesen an sich verschwindet.

Die Beschränkung auf das verwaltungsgeschichtlich wichtige Pontifikat Johannes' XXII. vermag zu überzeugen; weniger klar wird, wieso die Verf. die nach dem Register Mollats erschlossenen Provisionen nur aus einigen besonders aussagekräftigen Kirchenprovinzen und aus jedem zweiten Jahr heranzieht (S.14). Mit dieser arbeitsökonomisch begründeten, aber sachlich nicht zwingenden Entscheidung schränkt sie von vornherein die Tragweite ihrer Ergebnisse ein. Dabei gibt sie mehrfach (S.399, 490) zu, dass sie die Register sogar in elektronischer Form verwenden konnte, freilich ohne die Gaben der Technik für eine statistische Auswertung zu nutzen oder gar nach Vollständigkeit zu streben. Diesem begrenzten Erkenntnisziel entspricht der Befund, dass die Verf. ekklesiologische und kirchenreformerische Fragen ignoriert. Diesen Eindruck bestätigt auch ihre überschaubare Bibliographie. Nur ganz selten verlässt die Verf. die Ebene des kirchlichen Verwaltungsrechts.

Die Studie ist übersichtlich konzipiert. Sie geht von der Norm zur Wirklichkeit und dann vom Zentrum in die Peripherie. Zunächst stellt die Verf. als Einleitung die kanonistische Norm bis zum *Liber VI* (Kap. I) und anschließend deren Wandel im frühen 14. Jahrhundert (Kap. II) dar. Heftig attackiert sie dabei Geoffrey Barraclough, den Pionier auf diesem Spezialgebiet (etwa S.34, 135, 188, 243), und seinen Versuch, die *„strukturelle Unordnung"* in den juristischen Quellen (S.131) zu ordnen. Besonders bei der Unterscheidung von *compulsor* und *provisor* habe er eine Systematik konstruiert, die nicht der historischen Vielfalt gerecht werde. Die Verf. zieht es vor, in Kap. II die wichtigsten Kommentare, namentlich von Johannes Andreae und Guillaume de Montlauzun, sowie einige Gutachten des Oldradus da Ponte bis in die feinsten Verästelungen ihrer Distinktionen zu paraphrasieren. Zu dem endlich angemessen gewürdigtem Montlauzun sei angemerkt, dass er nach seiner Ernennung zum Abt von Montierneuf nur bedingt *„nicht mehr im politischen Kontext"* auftrat (S.96). Die Unkenntnis der Verf. über seine Kommentierung der Reformbulle Benedikts XII. für seinen Orden (BN Ms lat. 4121) ist symptomatisch für ihr Desinteresse am Ordenswesen. Das ist umso erstaunlicher, als die Netzwerkfunktion einer Ordensmitgliedschaft neben den immer wieder herausgestellten Kriterien wie Verwandtschaft, regionaler Herkunft oder Stellung an der Kurie dringend zu untersuchen wäre. Wo die Verf. die Ordenszugehörigkeit von Providierten herausstellt (etwa S.265), benennt sie zwar die Exekutoren, stellt aber die Frage gar nicht, ob sie vielleicht demselben Orden angehörten und dies der Grund für ihre Wahl als Exekutoren gewesen sein könnte.

Der Darstellung der Norm folgt die des Exekutionsprozesses (Kap.III). Dabei differenziert die Verf. alle Möglichkeiten im Felde der Unbestimmten Benefizien und der *beneficia certa*, untersucht Sonderfälle wie die Providierung *in forma pauperum* und erstellt Fallstudien zur Exekution *in partibus*; für deutsche Leser mag besonders Rudolf Losse (S.209ff.) interessant sein. In diesem weiten Feld wirft sie auch später noch einzelne Schlaglichter, etwa auf Heinrich von Lüttich (S. 526ff.), der als Petent wie als Exekutor auftrat. Nach einem Kapitel über delegierte Subexekutoren (Kap.IV) untersucht sie die Wahl der Exekutoren im Umfeld der Kurie (Kap.V) und *in partibus* (Kap.VI), um sich anschließend den Motiven der Exekutorenwahl (Kap.VII) zuzuwenden. Dabei überrascht weniger, dass viele Exekutoren dem persönlichen Umfeld der Providierten entstammten oder von lokalen Klerikern auch lokale Exekutoren gewählt wurden, als vielmehr, dass es, besonders für den deutschen Raum, immer

wieder Standardexekutoren gab wie den *auditor causarum* Jacobus de Mutina.

Nur selten stören Fehler im Text: wir lesen „*secundum Hostiensis*"(S.88) statt des nötigen Akkusativ, stoßen auf eine falsche Verbform wie „*traditit*" (S.197) oder changierende Schreibweisen wie „*causae*" und „*cause*" (S. 56); bei „*excutio*" (S.26 Anm.28), „*Exkeutor*" (S.47), „*Provisonswesen*" (S.23) und „*Untesuchung*" (S.185) liegen wohl Tippfehler vor. Befremden kann allerdings der bisweilen flapsige Stil, wenn Dondorp den „*Griffel fallen*" (S. 7) ließ, ein Abt „*aufritt*" (S.392 oder auftritt?), oder wenn wir lesen, dass ein Kreis von Klerikern untereinander Benefizien „*verschiebt*" (S.513). Indem Netzwerke wiederholt als „*Seilschaften*" (S. 303, 519f.) bezeichnet werden, induziert die Verf. einen journalistisch-moralisierenden Unterton; später relativiert sie mit dem Satz „*es mag kuriale Seilschaften gegeben haben*" (S.358) nicht den sprachlichen Fehlgriff, sondern ihr eigenes Urteil. Auch sonst ist die Logik der Gedankenführung nicht immer zwingend: Warum ein Eigenname wie *Persevallus*, der die Verf. offenbar an Parceval erinnert, „*vermutlich der Beweis*" für die Lektüre von Romanen während der Schwangerschaft sein soll (S.358), bleibt rätselhaft, nicht nur, weil solche Details hochspekulativ sind, sondern weil eine Mischung aus Beweis oder Vermutung unsinnig ist. Seltsam anrührend wirkt die Erkenntnis, dass Exekutoren und Kleriker „*eher weniger Gedanken auf die Fairness ihres Handelns verschwendet hätten*" (S.102). Erwartet die Verf. von Pfründenjägern etwa Bescheidenheit und Anstand?

Bedenklicher als dies erscheint die Folgerung im Resümee (S.559): „*Indem der Petent seine Exekutoren selbst wählte und dabei gern auch auf Verwandte und Bekannte zurückgriff, ist das Exekutoreninstitut kein Symptom des päpstlichen Zentralismus*". Hier wird aus einem prosopographischen Befund auf die Macht einer Institution geschlossen, die als solche nirgends untersucht wird, schon gar nicht so umfassend, wie es ein solches Urteil erfordern würde. Gerade die päpstliche Autorität war es doch, der die Petenten die Möglichkeit zur Auswahl eigener Exekutoren verdankten und die jenen ihre Vollmacht gegenüber den lokalen Machthabern verlieh. Hier zeigt sich, wie problematisch es war, alle anderen Aspekte der Kirchengeschichte jenseits des Benefizialwesens auszublenden. Dadurch wird auch die Folgerung der Verf. (ebd.): „*Durch diese Erkenntnis rückt der Papst als Akteur weiter aus dem Zentrum des gesamtkirchlichen Benefizialwesens*" zu überprüfen sein. Wenn die Macht des Papstes im Benezialwesen so hinfällig sein soll, stellt sich die Frage, wie die Unbeugsamkeit Johannes' XXII. bei anderen Angriffen auf seine päpstliche Jurisdiktionsgewalt hiermit vereinbar ist. Die Verf. erklärt dies nicht und folgt im Resümee lediglich der z. Zt. herrschenden Lehre (vgl. schon S.3). Auch hier hat man den Eindruck, dass der substantielle Erkenntnisgewinn der Studie mit ihrem Aufwand an Fleiß und der Zahl der Seiten nicht mithalten kann.

Dies beeinträchtigt freilich nicht den Wert der Arbeit, wenn auch eine stärkere Ergebnisorientierung in der Gliederung wie eine inhaltliche Verdichtung ihre Lesbarkeit erhöht hätte. Die in einer altehrwürdigen Tradition stehende deutsche kanonistische Forschung erhält mit der Arbeit von Kerstin Hitzbleck ein neues Standardwerk von bleibendem Wert.

Jena *Jan Ballweg*

Hugo von Sankt Viktor: Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, übers. v. Peter Knauer, Münster: Aschendorff 2010 (Corpus Victorinum. Schriften Bd. 1), 697 S., ISBN 978-3-402-10425-5.

Rainer Berndt (Hg.): Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris. Forum und Funktion eines Grundtextes im europäischen Raum, Münster: Aschendorff 2009 (Corpus Victorinum. Instrumenta Vol. 3), ISBN 978-3-402-10424-8.

Beide Werke, die deutsche Übersetzung von *De sacramentis christianae* fidei wie der mehrsprachige Sammelband, sind Teil des als Corpus Victorinum bezeichneten Forschungs- und Publikationsprojektes des Hugo von Sankt Viktor-Instituts (Frankfurt a. M.), das seit 20 Jahren bezüglich der Pariser Abtei, ihrer Affiliationen sowie der Viktoriner und ihnen nahestehender Autoren in beeindruckender Weise zum Teil wahre Kärrnerarbeit leistet.

Die Übersetzung von einem, wenn nicht gar dem Hauptwerk Hugos von St. Viktors, lässt dies mit ihrem über 600 Seiten reinen Übersetzungstext regelrecht greifen. Erst vor wenigen Jahren hat das Institut den lateinischen Text neu herausgegeben und flankiert diese Edition nun durch die Übersetzung von P. Knauer. Dass methodisch bei dieser die Nähe zum Ursprungstext bis hin in die komplizierte Satzstruktur ausschlaggebend war (10), geht nicht auf Kosten der Lesbarkeit, sondern ist als Gewinn zu sehen. Ebenso das Bemühen, lateinische Begriffe konsequent mit dem gleichen deutschen Wort wiederzugeben – demnächst wird auch eine auf der homepage des Instituts zugängliche Vokabelliste die Zuordnungen nachvollziehbar machen.

Es kann nicht ausbleiben, dass man persönlich an der einen oder anderen Stelle eine andere Übersetzung präferiert hätte, für ganze Sätze oder einzelne Wörter, wie z. B. für das als „freie Entscheidungsmacht" wiedergegebene „liberum arbitrium" (141) oder statt „Holz des Wissens um Gut und Schlecht" die den biblischen Hintergrund deutlicher machende Wiedergabe von „lignum" als „Baum" (280 u. ö.). Solche und andere divergierenden Präferenzen können jedoch die beeindruckende Leistung des Übersetzers nicht im geringsten schmälern. Eine Anfrage erscheint mir allerdings tatsächlich darüber hinauszugehen, nämlich die Wiedergabe des zentralen Begriffs „sacramentum" als „Heiltum". Im Hintergrund steht das nachvollziehbare Anliegen des Übersetzers, beim Leser nicht vorschnell eine zu enge Vorstellung von Hugos Sakramentsbegriffs hervorzurufen (10), sondern dessen gesamter Extension gerecht zu werden – auch begrifflich –, die eben nicht auf die (damals noch nicht festgeschriebenen) sieben Sakramente beschränkt gewesen ist. Dieser Vorteil erscheint mir jedoch allzu teuer erkauft. Nicht mehr erkennbar ist der griechische Ursprung, d. h. „sacramentum" i. S. von „mysterion/Geheimnis" und spätestens die Rede von den „militärische[n] Heiltümer[n]" [...], in welchen die Soldaten in ihrem Stand ihrem Feldherrn zur Bewahrung der Treue verpflichtet werden" (272) lässt die Übersetzung doch mehr als nur befremdlich erscheinen, da es hier wohl eher nicht um Heil geht, sondern auf den antiken Gebrauch von „sacramentum" i. S. von „Fahneneid" angespielt wird.

Als Textgrundlage der Übersetzung dient in der Regel die bereits erwähnte Neuedition, z. T. von der PL-Fassung her oder davon unabhängig korrigiert. Der Textapparat gibt darüber Auskunft – ihn ergänzt ein Quellenapparat. Das Inhaltsverzeichnis hilft bei der ersten Groborientierung, evtl. hätte man dort auch die von Hugo selbst vorgenommene und in den Vorworten zu den beiden Büchern vorgestellte kleinteilige Binnendifferenzierung aufnehmen können. Die Bibliographie bietet Quellen und wichtige Studien. Register zu Bibel, Autoren und Werke ermöglichen schnellen Zugriff auf das Gesuchte, ein Stichwortverzeichnis gibt es leider nicht.

Voran geht dem Text eine zwölfseitige Einleitung von Rainer Berndt. In wenigen Zeilen wird Hugo prägnant in die intellektuelle Landschaft der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts eingeordnet. In nicht weniger dichter Weise erfolgt die Annäherung an *De sacramentis christianae fidei* selbst. Das Werk wird unter der Überschrift „Theologische Exegese" in Zusammenschau der Werke als in einem geistigen Rahmen eingebettet entfaltet und als Bibelauslegung dargelegt. Das Stichwort „Heilsgeschichtliche Begrifflichkeit" wird u. a. gefüllt durch einen kurzen Aufriss des Werks sowie durch die Gattungszuordnung als „Summe", in der Hugo Textauslegung betreibt, verdeutlicht an der zentralen Kategorie „Werk der Urgründung"/„Werk der Wiederherstellung". Im letzten Unterabschnitt „Heiltum und Glaube" wird ausgehend von der Klärung, was ein Heiltum ist und wie Hugo darauf zurückgreift, dessen Glaubensverständnis als dynamisches entfaltet. Diese Ausführungen zur Einleitung lassen erahnen, in wie dichter Weise Berndt als versierter Kenner der Materie den Leser hineinführt. Für mit der Materie weniger vertraute Personen könnte dies zu knapp sein, erschwert durch den durchgängigen Verzicht auf eine Wiedergabe der zentralen lateinischen Begriffe in Klammern (z. B. eben *opus conditionis – opus restaurationis*). Interessant hätten auch Informationen zu klassischen Einleitungsfragen wie Angaben zu den Handschriften, zur Verbreitung und Rezeption des Werkes, etc. sein können. Der Rekurs auf die kritische Neuedition hilft hier nur bedingt weiter. Durch entsprechende Angaben am Randapparat können jedoch beide ohne Mühe gewinnbringend parallel gelesen werden.

Nicht einem Werk Hugos im Besonderen, sondern dem Themenfeld „Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris" ist der dritte Band der Instrumenta gewidmet. Dieser dokumentiert mit seinen 25 Beiträgen die Ergebnisse einer gleichnamigen Tagung aus dem Jahr 2004, die eine Art Zwischenstopp zur Sichtung des aktuellen Forschungsstandes und daraus resultierender Desiderate darstellte (11). Entsprechend wird ein breites Panorama – eher artifiziell untergliedert in drei Hauptteile bzw. sechs Sektionen (I: „Heilige Schrift und Schreiber im Kontext", „Felder der Schriftauslegung: Liturgie und Kirchenväter"; II: „Schriftauslegung einzelner Viktoriner", „Hermeneutik der Schriftauslegung", III: „Exegese am Scheideweg", „Texte und Kontexte viktorinischer Exegese") – entfaltet. Immer wieder illustrieren Abbildungen das Geschriebene. Hilfreich sind zudem die in Quellen- und Sekundärliteratur unterteilte Gesamtbibliographie und insbesondere die zahlreichen „Indices".

Den bunten Themenreigen eröffnend lenkt J. Ehlers den Blick auf die vielfältigen Verflechtungen und Beziehungsfelder der entstehenden Kanonikergemeinschaft und zentraler Persönlichkeiten als Rahmen der wissenschaftlich-kontemplativen Ausrichtung (17–34). Wenn am Ende des Buches die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Viktoriner Exe-

gese im Mittelpunkt steht, wird dieser Faden letztlich wieder aufgenommen: R. Thomson fragt grundsätzlich nach der Rezeption der Werke Hugos in England (527–537), gezielt in die Tiefe geht E. De Visscher mit ihrer Studie über Herbert of Bosham's *Psalterium cum commento* (491–502). Den bayerisch-österreichischen Raum nimmt C. Egger in den Blick (539–555) und M. Schilling verdeutlicht anhand der Viktorinerabtei von Sant'Andrea in Vercelli, Piemont, dass es sogar zu einem umfassenden Kulturtransfer von Paris nach Italien gekommen ist (503–526).

Einen weiteren Schwerpunkt bilden Untersuchungen zur Handschriftenüberlieferung i. e. S.: M. Tischler bringt seinen forschungsgeschichtlichen Überblick über die Sammlungen glossierter Bibelcodices ertragreich mit Beobachtungen aus St. Victor ins Gespräch (35–68). Geradezu unmittelbar in das Viktoriner Skriptorium führt F. Gasparri, der aufgrund paläographischer Untersuchungen einen genuinen Schreibstil der Abtei ausschließt (69–79). Ähnliches gilt für G. Dahan, der nach der in St. Viktor verwendeten Bibelversion sowie nach dem dortigen textkritischen Impetus fragt (434–458). U. Nilgen untersucht frühe illuminierte – aufgrund der Fokussierung auf die Sentenzen eher weniger beachtete – Kommentare des Petrus Lombardus zum Psalter und den Paulusbriefen (391–419) – besonders hingewiesen sei auf die qualitativ hochwertigen Farbtafeln.

Zudem werden vom Leitthema her verschiedenste Gattungen in den Blick genommen: Naheliegende wie z. B. Predigten (N. Bériou, 459–471), auch weniger naheliegende wie die *Libri poenitentialis* der Viktoriner Robertus Flamborough bzw. Petrus Pictaviensis (J. Longère, 279–293) oder Jean de Saint-Victors historiographisches Werk *Memoriale historiarum* (I. Guyot-Bachy, 473–488). Dass die an den Schulen angewandten Methoden der Bibelauslegung sich auch in Gestalt einer neuen liturgischen Gattung niederschlugen, zeigt G. Iversen (83–103). G. Dinkova-Bruun kann ausgehend von einer Bibeldichtung des Leonius von Paris, der *Historie veteris testamenti*, nicht nur die Bedeutung des Literalsinns unterstreichen, sondern hinterfragt von hier aus auch unser Verständnis von mittelalterlicher Autorenschaft bzw. Autorität (259–277).

Zum Facettenreichtum dieser Veröffentlichung gehört es, dass auch die konkrete Bedeutung der Bibel im Leben der Kanonikergemeinschaft Berücksichtigung findet: U. Vones-Liebenstein fragt vergleichend nach der Rolle der Bibel in Saint-Ruf und Saint-Victor, durch die bewusste Konzentration auf die *Consuetudines* bzw. das *Liber ordinis* auf etwas schmaler Quellenbasis (167–192) – im Anhang finden sich kirchenjahreszeitlich gegliederte Leseordnungen beider Gemeinschaften. Demgegenüber zeigt M. Breitenstein, der Hugos *De institutione novitiorum* mit dem *Didascalicon* und dem *Liber ordinis* ins Gespräch bringt, dass die Bibel formal und inhaltlich den Normenkanon der Novizenausbildung darstellt (193–213). Dass hier v. a. Weisheitsschriften herangezogen werden (197) überrascht wenig, dass dem Werk zugleich aber eine „distanziert[e] Haltung gegenüber dem ‚Wissenschaftsbetrieb' seiner Zeit" (206) eignet dann doch, gerade wenn es sich um einen „Fingerzeig" an diejenigen handeln sollte, die v. a. wegen des Studiums die Gemeinschaft aufgesucht haben. Weiterhin kann dieser Artikel gewinnbringend zusammen mit den eher theoretischen Ausführungen von I. van't Spijker zu Hugos Verständnis der Affekte (215–234) gelesen werden.

Einen weiteren Schwerpunkt bilden Studien, die eine primär „hermeneutische" Perspektive einnehmen. D. Poirel macht deutlich, wie sich Hugos exegetische Methode an den jeweiligen Text anpasst und zwar anhand eines nichtbiblischen Textes, nämlich der Auslegung der pseudo-dionysischen Schrift *Über die himmlische Hierarchie* (105–130). R. Stammberger zeigt anhand des *Octateuch* u. a. auf, dass Hugos theoretische Betonung der historia auch ganz praktisch umgesetzt wurde durch Rekurs auf jüdische Exegeten (235–257). Von einer anderen Seite nähert E. Mégier sich dem historischen Sinn bei Hugo. Sie entfaltet anhand der *Chronica* den Zusammenhang von Exegese und Historiographie (335–361), u. a. indem sie dieses Werk als Hilfsmittel für Exegeten ausweist, in dem die „Geschichte an sich" gleichsam als Fundament des historischen Sinns entfaltet wird. H. Nakamura widmet sich hingegen der Schriftauslegung und Theologie bei Richard von St. Viktor ausgehend von dessen *Benjamin minor* und stellt damit bewusst nicht die Trinitätslehre in den Mittelpunkt (363–389).

Dieser Zwischenstopp hat an vielen Punkten neue Fragen aufgeworfen bzw. Aufgaben formuliert. Drei Studien sollen diesbezüglich abschließend besonders hervorgehoben werden.

1. H. Neuheusers Unterfangen (297–333), Hugos Rekurs auf die Bibel als Heilsinstrument v. a. auf Grundlage des *Didascalicon* und *De sacramentis* in sakramententheologischer Perspektive zu würdigen und zwar unter Aufzeigen von Gemeinsamkeiten, Verschränkungen und Differenzierungen zwischen sacramentum und Schrift sowie deren doppelter Rückbindung in Christus und im Glauben, woraus ausblickend (330–333) eine Relektüre der exegetischen Schriften Hugos und ein

breites Spektrum von weiteren Studien zur formalen 'Bibellehre', zum Kanon, philologische und theologische Begriffsklärungen, ekklesiologische Analysen über die Rolle der Kirche als Verwalterin der beiden Heilsinstrumente, kodikologische wie liturgische Studien etc. als Aufgaben abgeleitet werden.

2. C. Mews geistesgeschichtliches Panorama, dessen Hauptpfeiler Wilhelm von Champeaux, Petrus Abaelardus und Hugo von St. Viktor bilden (131–163), das methodische und inhaltliche Gemeinsamkeiten wie Unterschiede aufzeigt, auch in Bezug auf die Bedeutung der Bibel – hier könnte auf Seiten Abaelards die unterschiedliche, vom Entstehungskontext abhängige Schwerpunktsetzung und Funktion der als Theologien bekannten Schriften ergänzt werden. Mews selbst beantwortet u. a. die vor einigen Jahren von Poirel neu aufgeworfene Frage wer in der Verwendung des Ternars potentia, sapientia, benignitas von wem abhängig sei, Hugo von Abaelard oder umgekehrt, als nicht zwangsläufig von einander abhängige Auseinandersetzung mit zeitgenössischem enthusiastischen Rekurs auf platonisches Gedankengut (159.161). Ähnlichen Diskussionsbedarf dürfte die Späterdatierung von Wilhelms von Champeaux berühmtem Rückzug aus dem Kapitel von Nôtre-Dame in das kleine Oratorium in Begleitung einiger Anhängern von 1108 auf Ostern 1111 hervorrufen, insofern es sich um ein entscheidendes Ereignis der Vorgeschichte von St. Viktor handelt, sich daraus zugleich Konsequenzen bezüglich der Biographie und Werk Abaelards ergeben (139–143) – im vorliegenden Band stehen beide Jahreszahlen noch unkommentiert nebeneinander (136f. bzw.18).

3. R. Berndts kenntnisreiche Auseinandersetzung mit der Exegese der Viktoriner (423–441), deren Ergebnisse weitreichende Konsequenzen nach sich ziehen: Z. B. hätten die „Viktoriner des 12. Jahrhunderts […] im Großen und Ganzen unter dem Begriffsfeld von ‚sacra scriptura' das Alte Testament verstanden, insofern es Schrift, Text und Wort ist" (432). Auf dieser Grundlage thematisiert Berndt die viktorinische Exegese anhand der Frage nach dem Arbeitsinstrumentarium, dem innovativen Kanonmodell und dessen heilsgeschichtliche Fundierung sowie die zentrale Bedeutung der Christologie, die dazu führt, dass es „[n]eutestamentlich […] keine Auslegung von Schrift mehr [gibt]" (436). Im nächsten Schritt fragt er nach den Folgen dieser exegetischen Optionen für das theologische Denken der Viktoriner. All dies nimmt er abschließend zum Anlass das wissenschaftliche Bemühen um Theologie- und Dogmengeschichte rückzubinden an das Studium der Geschichte der Bibel und ihrer Auslegung, dieses gleichsam als methodische Basis einzufordern (439).

Für den Leser/die Leserin sind zahlreiche zukünftige Forschungsgebiete klar benannt. Der Sammelband ist ein gewichtiges Werk, nicht nur vom Umfang. Der Zwischenstopp ist gelungen – man darf sich auf die weiteren Diskussionen freuen. Dass in diesen und v. a. in Seminaren nun dank P. Knauer auch auf eine fundierte Übersetzung von Hugos *De sacramentis christiane fidei*, zurückgegriffen werden kann, ist gewiss von nicht geringem Nutzen.

Neuendettelsau *Ingo Klitzsch*

Mary B. Ingham (Hg.): John Duns Scotus, Philosopher. Proceedings of „The Quadruple Congress" on John Duns Scotus., St. Bonaventure, New York / USA: Franciscan Institute Publications Münster: Aschendorff 2010 (Archa Verbi. Subsidia 3), 277 Seiten, ISBN 978-3-402-10213-8

In der Einleitung wird die Quadruple-Konferenz dargestellt: vier Einrichtungen, die gleichzeitig im Verbund zum 700. Todestag von Duns Scotus (08. November 2008) Tagungen abhielten: Bonaventure University, Oriel College Oxford, Universität Straßburg und Universität Bonn durch das Albertus-Magnus-Institut zusammen mit dem Thomas-Institut in Köln.

In den 15 Beiträgen von international anerkannten Fachleuten wird im ersten Beitrag die Frage nach der Beziehung des Scotus zu Aristoteles erörtert und festgestellt, dass Scotus den Aristoteles mehr zu Untermauerung der eigenen Thesen benutzte (Stephen Brown: Franciscan Sources for Duns Scotus's Philosophical Commentaries, S. 8/9). In den theologischen Schriften des Scotus kommt eigentlich erst die Philosophie zur Wirkung (ebd. S. 11). Dabei ist der Einfluss von Avicenna auf Scotus größer als der von Averroes (Thérèse-Anne Druart: Ibn Sînâ-Avicenna- and Duns Scotus, S. 13), besonders bezüglich des Ursachedenkens vom Ende, finis, her (ebd. S. 18).

In verständlicher Sprache, der Vorteil des mündlichen Vortrags, werden zentrale Themen angesprochen, die Scotus beschäftigten, so z. B. die Univozität des Seins, vor allem betreffs des Verhältnisses von Substanz und Akzidenz und letztlich von Gott und Geschöpf. Wir gelangen zur Substanz nicht durch Abstraktion, sondern durch Schlussfolgerung von den Akzidentien auf die Substanz. Wir können nur auf die Substanz schließen durch die Univozität des Seins, indem das Sein für Akzidenz und Substanz gilt. So wird die Univozität zur Brücke vom Akzidenz zur

Substanz (Giorgio Pini: Scotus on Doing Metaphysics in statu isto, S. 49).

Die Verfasser sehen sich dabei immer wieder auf das Verhältnis der Sicherheit der Erkenntnis und der göttlichen Offenbarung geführt (S. 58). Glaubenslehren sind echt, wenn sie nicht im Gegensatz zur Vollkommenheit Gottes stehen und zudem im gemeinschaftlichen Glauben angenommen sind (Andrea Robiglio: A Thomistic Ring to Scotus' Hermeneutics?, S. 71).

Das Problem der Individualität und Personalität wird ausführlich behandelt. Scotus greift die Formulierung von Richard von St. Victor auf: Persona est incommunicabilis existentia, gegenüber Boethius: Person ist die individuelle Substanz einer rationalen Natur (Stephen Hipp: The Doctrine of Personal Subsistence in John Duns Scotus, S. 80). Der Personbegriff des Richard von Sankt Victor wird dann ausführlich behandelt. Die Person hat keine aktuelle und aptitudinale Abhängigkeit (ebd. S. 98), vielmehr eine eigene letzte Aktualität (ebd. S. 105).

Scotus steht in der englischen Franziskanerschule von Oxford mit ihrer dreifachen Charakteristik als krönender Abschluss: kritische Unterscheidung, intellektuelle Freiheit und empirische Methode, wie in einem Beitrag über Richard von Middleton herausgestellt wird (Seamus Mulholland: The Franciscan Oxfordian Intellectual Inheritance of Duns Scotus, S. 120). Diese franziskanische Denkweise zeigt sich in der Frage der Individuation mit ihrer Inkommunikabilität bzw. Unmitteilbarkeit ihrer existentiellen Einzigkeit, die keine neue Realität zur Existenz hinzufügt, vielmehr sie verwirklicht (ebd. S. 125).

Der Mensch ist in seiner Inkommunikabilität das Wesen eines freien rationalen Willens, der sich selbst bestimmt nach der Gerechtigkeit, die dem Willen inhärent ist (Mary Beth Ingham: Scotus' Franciscan Identity and Ethics: Self-Mastery and the Rational Will, S. 146), wie Ingham herausstellt. Es ist also kein Indeterminismus des Wollens, vielmehr gehört zu ihm Rationalität, das Gute für mich (bonum commodi) und das Gute in sich (bonum iustitiae) zu erkennen. Der Mensch hat zudem nicht nur eine Wahlfreiheit, etwas zu wollen oder auch nicht zu wollen oder ein anderes zu wollen (velle und nolle), sondern eine Aktfreiheit, d. h. zu wollen und zugleich auch die Fähigkeit, nicht zu wollen (non-velle). Indem der Mensch das Wesen freier Selbstbestimmung ist, kann er moralisch handeln.

Eines der Scotus eigenen Themen ist die Kontingenz. Deutlich wird die bekannte diachrone Kontingenz herausgearbeitet: Sokrates sitzt jetzt, er kann aber danach auch stehen. Mit anderen Worten: Etwas kann sein und auch anders sein als es ist. Dann die synchrone Kontingenz: Sokrates sitzt jetzt und behält die Möglichkeit, nicht zu sitzen und zu gehen. Mit anderen Worten: Etwas kann sein und gleichzeitig auch nicht sein. (Cruz González-Ayesta: Duns Scotus and Synchronic Contingency and Free Will, S. 158). Das heißt: Wenn der Wille A will, kann er im selben Moment A nicht wollen. Der Wille kann also im selben Moment anders als er handelt (vgl. auch Antonie Vos: Duns Speaks for Himself with the Help of a Comma, S. 240).

Anders gesagt: Der Wille, der A will, kann B wollen, z. B. wenn er sitzen will, kann er gehen wollen, aber zu verschiedener Zeit, nicht zu derselben Zeit, wobei er die Kraft behält, B zu wollen, d. h. gehen zu wollen, in synchronischer Kontingenz (Francesco Fiorentino: Sensus Compositus and Sensus Divisus According to Duns Scotus, S. 187). Wir implizieren ewige Wahrheiten in allem, was wir als wahr erkennen, so dass wir geneigt sind, ein unendlich Seiendes anzunehmen, in dessen ewiger Erkenntnis alle Wahrheit ruht (Thomas Möllenbeck: A Natural Desire to Know the Ultimate Argumente?, S. 232). Die Theorie der synchronischen Kontingenz zeigt, dass unsere faktische Realität verschieden sein könnte von dem, was sie faktisch ist. Gottes reale Aktivität ist der Focus. Er handelt kontingent. Gott ist wesentlich frei (Antonie Vos: Duns Speaks for Himself with the Help of a Comma, S. 252).

Der vorliegende Band ist sehr wertvoll für das Verständnis wichtiger Begriffe der Theologie und Philosophie des Johannes Duns Scotus. Den Referenten kann man dankbar sein für die Teilnahme auf diesem einzigartigen Kongress, der gleichzeitig an vier Stellen stattfand und damit auch ein Zeichen für die internationale Bedeutung des Doctor subtilis zu seinem 700. Todestag am 8. November 2008 ist.

Leider ist im vorliegenden Band nicht die Johannes-Duns-Skotus-Akademie Mönchengladbach erwähnt. Diese Akademie der Franziskaner hielt, in direkter Kooperation mit der Tagung des Albertus-Magnus-Instituts, vom 5. – 8. November 2008 eine Tagung in Köln ab. Die Referate der Tagung sind dokumentiert in der Reihe „Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie, Band 29, unter dem Titel; „Einzigkeit und Liebe nach Johannes Duns Scotus". B. Kühlen Verlag Mönchengladbach 2009, 238 Seiten. ISBN 978-3-87448-324-7.

Mönchengladbach Herbert Schneider OFM

Ingo Klitzsch: Die „Theologien" des Petrus Abaelardus. Genetisch-kontextuelle Analyse und theologiegeschichtliche Relektüre, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010 (Ar-

beiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 29), 624 S., ISBN 978-3-374-02761-3.

Die Abhandlung möchte Abaelard als Theologen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken, wie er in seinen theologischen Hauptschriften, den drei „Theologien" erscheint. Der Autor behandelt diese nacheinander jeweils unter den drei Gesichtspunkten des Entstehungskontextes, der Analyse des Inhalts und der Methode, und des Status als „theologia". Die Bezeichnung des zweiten Gesichtspunkts als „inhaltlich-methodische Analyse" wird erst in der Durchführung der Analyse verständlich. Ihm entspricht wohl der Begriff einer „theologiegeschichtlichen Relektüre" im Untertitel der Arbeit, der nicht näher erläutert wird. Allerdings setzt eine theologiegeschichtliche Betrachtung eine diachrone Perspektive voraus und nicht nur, wie in einer Übersicht zur „Inhaltlich-methodischen Analyse" angekündigt, eine „primär synchrone Perspektive" (34). Außerdem: Hätte nicht die Analyse der Methode vor der des Inhalts erfolgen sollen, da der Inhalt doch von der Methode seiner Darstellung abhängt?

Die drei Fassungen der Theologia Abaelards werden miteinander verglichen und ihre Entwicklung aus internen und externen Faktoren abgeleitet. Synoptische Textvergleiche erleichtern das Verfolgen der Textentwicklung. Dabei tritt deutlicher als bisher das genuin theologische Interesse Abaelards zutage und ein Bild von Abaelard als eines Philosophen, der die Theologie philosophisch überformt, wird korrigiert.

Leider lässt in der Untersuchung die geforderte „philologische Präzision" (26) oft zu wünschen übrig, etwa, wenn behauptet wird, die Länge eines Zitats sei nicht erkennbar, da es mit etc. abgebrochen wird (35), oder wenn bei der Analyse der Themenfelder keine Unterscheidung zwischen Wörtern und Wortfeldern auf der einen und Begriffen und Begriffsfeldern auf der anderen Seite vorgenommen wird und so eine präzisere semantische Analyse nicht möglich ist. Auch fehlt der Bezug zur Begriffsgeschichte, der für das Verständnis der Begriffe entscheidend ist. Für die Erläuterung des für Abaelards Trinitätslehre so wichtigen Ternars potentia/sapientia/benignitas wird ebenfalls kaum die Tradition berücksichtigt, so dass seine Herkunft dunkel bleibt (die Wendung „Ternar als causae" [69, 288] ist grammatisch falsch.). Unverständlich bleibt die Kapitel-Überschrift: „Zur Universalität des Trinitätsglaubens beziehungsweise Kultförderung" (66): was hat das eine mit dem anderen zu tun? Was unter „Kultförderung" zu verstehen ist und was Abaelard darunter versteht, bleibt unklar. Unter den „Quellen über den Traktat" finden sich auch die Opuscula sacra des Boethius, der aber doch kein Vorauswissen über Abaelards Schriften hatte, sondern evtl. eine Quelle für den Traktat ist.

Neben methodischen Schwächen beeinträchtigen sprachliche Fehler den Gesamteindruck, so wenn gesagt wird, Abaelard „bindet [eine Aussage] ... rück" (45), oder von „das ... Epitheta" gesprochen wird (595). Der Autor gefällt sich in sprachlichen Besonderheiten wie den Ausdrücken „koätern", „Präskienz", „inadequat", oder wenn er von „illuminierten Philosophen" (268) spricht. Manchmal verstrickt er sich in (scheinbare?) Widersprüche, etwa wenn er feststellt, Abaelard verzichte auf eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Judentum, gleichwohl bilde die Auseinandersetzung mit dem Judentum einen wichtigen Bestandteil der Theologia christiana (378), oder wenn er vom „rationaleren Charakter" der Theologia Scholarium spricht, der mit einer „geringeren Ausprägung der erkenntnistheoretischen Dimension" einhergehe (579). Darstellungstechnisch sind die Inhaltsübersichten, die den Teilen vorangestellt sind, oft überflüssig, zumal sie kaum eine Begründung für die Gliederungsgesichtspunkte liefern.

Ergebnisse der Untersuchung sind die Annahme, die Theologia summi boni sei nicht mit dem auf der Synode von Soissons 1121 verurteilten Tractatus identisch (wobei auch die gegenteilige Auffassung als historische Hypothese doch keine „absolute Geltung" (239) beansprucht haben kann), die starke monastische Prägung Abaelards, die u. a. seine frühere Einschätzung als Rationalisten oder gar Aufklärer in Frage stellt, was auch an der begrenzten Anwendung der Logik als Methode in der Trinitätslehre deutlich wird (Warum „entsprechend" der Begründung der Anwendung der Logik eine „Reduktion" [594] der logischen Argumentation erfolgt sein soll, bleibt unklar.). Abaelard wird ein „(reflektierter) methodischer Konservatismus" (595) bescheinigt. Insgesamt ergibt sich ein differenzierteres Bild der Entwicklung der Theologie Abaelards, als es bisher verbreitet war.

Tübingen *Reinhold Rieger*

Prasa Joseph Nellivilathekkathil: Ineffabilis in the Thought of Nicolas of Cusa. Münster: Aschendorff 2010, XII und 355 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-402-10455-2.

Die in Würzburg unter Leitung von Albert Speer verfasste Dissertation hat einen klaren Aufbau: Nach einer „General Introduction" (3–14) folgen zwei Teile: Der erste Teil enthält im ersten Kapitel Hinweise zur Wortbedeu-

tung von „ineffabilis" (17–25), im zweiten Kapitel bietet Vf. ein „Lexikon" des Wortgebrauchs in den Hauptwerken des Cusanus (27–69), im dritten bezieht er „ineffabilis" auf die verschiedenen Bereiche des Wissens (73–101), im vierten auf die Bereiche der Sprache insgesamt 105–133), im fünften auf die Bereiche, die nach Cusanus nur durch „Konjekturen" erfasst werden können (137–158). Damit geht der Vf. einen Weg von der äußeren Erfassung des untersuchten Worts zum inneren Sinn des mit „ineffabilis" Gemeinten. Der zweite Teil zeigt, wie Cusanus das mit „ineffabilis" Gemeinte dennoch zur Sprache bringt. Im sechsten Kapitel wird gezeigt, wie dies durch Zeichen geschieht (161–176), im siebenten, wie durch Worte (179–207); das achte reflektiert die Cusanische „Theory of Naming", um *Unmöglichkeit* und *Notwendigkeit* des Benennens zu klären (211–232), das neunte führt die Namen vor Augen, die Cusanus mit dem „ineffabilis" verknüpft, das zehnte untersucht, wie „ineffabilis" in Lobpreisungen vorkommt (275–297). Im elften Kapitel folgt ein Rückblick (301–313), im zwölften ein Vorblick (315–327). Am Ende steht ein Epilog, der ein Gebet enthält (aus: *Brihadaranyaka Upanishad*; 700 vor Christus). Die englische Übersetzung lautet (328): "Oh Almighty God, Lead me from Falsehood to truth,/ Lead me from darkness to light./ Lead me from death to immortality,/ Oh Almighty God, Peace, Peace, Peace!" Den Abschluss der Dissertation bildet ein informatives Literaturverzeichnis mit Quellen und Sekundärliteratur. Alle Kapitel schließen mit Zusammenfassungen des Ergebnisses, was den Zugang zum Ertrag des Buches erleichtert.

Die Kapitel 5 und 8 seien wie der Rückblick und der Vorblick abschließend genauer dargestellt. Im fünften Kapitel wird die Unaussagbarkeit von Bedeutungen auf Bereiche bezogen, die nur durch ungenaues, konjekturales Erkennen zugänglich sind. Behandelt werden dazu kosmologische (144–148), anthropologische (149–155) und religiöse Themen (155–158). Sie werden auch durch Schemata verdeutlicht. Cusanus zeige, dass es unmöglich ist, das auf diesen Feldern Gemeinte *genau* zur Sprache zu bringen, dass Benennung des Unaussprechlichen aber auch nicht absolut ausgeschlossen ist. Wie dies zu denken ist, wird vor allem im achten Kapitel zum Thema.

Zu Beginn des achten Kapitels betont Vf., dass Cusanus vom *monogenetischen Ursprung* der menschlichen Sprache überzeugt gewesen sei (211) und erläutert zunächst in der Tradition christlicher Denker die Theorie von Adams Sprache, in der Adam als „Father of Names", als „Father of the Art of Speaking", aber auch der Schrift (215: „The art of writing was invented by the ‚first parents'" dargestellt werde (212–215). Im Anschluss daran entfaltet Vf. die Cusanische Theorie des Benennens (216–232). Benennbarkeit und Unbenennbarkeit werden anhand von ins Englische übersetzten Zitaten aus *De deo abscondito* erläutert (228f., 231). Die Zusammenfassung führt als Ergebnis an (233): a) Es ist zwar *nicht absolut unmöglich*, Gott oder ein Ding zu benennen, aber es ist *nicht möglich*, diese *genau* in Übereinstimmung mit ihrem Wesen zu benennen (das nennt Vf. „strong ineffability"); b) Es ist aber möglich, Gott *ungenau* zu benennen, in Übereinstimmung mit unserem geistigen Begriff, der Gottes Natur und Wesensform nicht genau trifft („weak ineffability"); c) Obwohl es nicht möglich ist, genau zu benennen, ist das Benennen doch notwendig, um einen vernünftigen Diskurs überhaupt beginnen zu können.

Der Rückblick versucht, die Untersuchung zusammenzufassen. Als Resümee kann der letzte Satz gelten (313): "In short, the philosophical theology of Cusanus is an optimistic venture in the ocean of the incomprehensible and the ineffable." Der Vorblick bringt die Bedeutung der Cusanischen Theorie zur Sprache, vor allem unter dem Titel „Una religio in rituum varietate" (318–323). Darauf baut Vf. seinen Vorschlag für den interreligiösen und interkulturellen Dialog auf (323f.). Da dieser Vorschlag nicht im einzelnen an heutige Denkformen anknüpft, trägt er nicht durch konkrete Anstöße zum Dialog bei. Aber die detaillierte Darstellung des Cusanischen Konzepts kann neu auf diesen bedenkenswerten Versuch aufmerksam machen, die *Notwendigkeit*, die *Grenzen* und die *Möglichkeiten* des Sagens des Unsagbaren zu bedenken.

Wiesbaden *Norbert Fischer*

Josef Pilvousek und Josef Römelt (Hg.): Die Bibliothek des Amplonius Rating de Berka und ihre verborgenen Schätze. Anmerkungen zur Wiederentdeckung „Erfurter" Augustinus-Predigten, Würzburg: Echter 2010, 109 S., ISBN 9783429032494.

Der Titel des vorliegenden Bandes enthält einen Ausblick und spricht gerade auch junge Forscher wie eine Einladung an, selbst auf Schatzsuche zu gehen. Denn geschickt verbunden zeigen die Herausgeber des Bandes zum einen die einzigartige Bedeutung der Bibliothek des Amplonius, zum anderen weisen sie mit der Sensation einer Neuentdeckung einiger Predigten des Augustinus auf die Ergebnisse wissenschaftlicher Erforschung der-

selben hin; hier wird allgemein dargestellt und Spezialwissen angeboten.

In sechs Aufsätzen sollen Inhalt und Forschung zu den Schriften der Amploniana einer breiten Öffentlichkeit nahegebracht werden. Das Buch schließt damit an das Bemühen früherer Werke an, wie „Der Schatz des Amplonius" 2001 und der Band 23 der Miscellanea Mediaevalia „Die Bibliotheca Amploniana" 1995. Der vorliegende Band hält dabei die Waage zwischen Fachpublikum und breiter Öffentlichkeit.

Der erste Aufsatz von Brigitte Pfeil zeigt den Ursprung der Bibliothek auf, dabei skizziert sie das Leben des Stifters, Amplonius Rating de Berka, gibt einen kurzen Einblick in die Geschichte der Bibliothek und befasst sich eingehender mit den theologischen Schriften der Sammlung. Thomas Bouillon erläutert im zweiten Aufsatz den Bestand von Augustinus-Texten, deren Herkunft und Alter. Josef Pilvousek fragt im dritten Aufsatz, den er im Buch „Der Schatz des Amplonius" schon einmal veröffentlicht hat, nach der Bedeutung von theologischen Studien für Amplonius. Der vierte Aufsatz des Autorenteams Isabella Schiller, Dorothea Weber und Clemens Weidmann befasst sich sodann mit dem Kernstück des Buches: den neuen Erfurter Augustinus Predigten. Hier weisen sie auf die Forschungsgeschichte zur handschriftlichen Überlieferung augustinischer Schriften hin und bringen eine detaillierte Darstellung des Neufundes in der Amploniana und seiner wissenschaftlichen Aufbereitung für die Öffentlichkeit. Im Anschluss an die Beschreibung dieses mittelalterlichen Fundes geht Kai Brodersen im fünften Aufsatz auf ähnliche Funde ein, die die Literatur aus der vorchristlichen Antike betreffen. Die beiden letzten Aufsätze von Jörg Rüpke und Johannes Hofmann befassen sich abschließend mit der Person des Augustinus.

Das Ansinnen, die Bibliothek des Amplonius und den Neufund der Augustinus-Predigten einer breiten Öffentlichkeit vorzustellen, ist sehr gelungen. Die Einbindung der Wiederentdeckung in die Geschichte der Bibliothek, deren wissenschaftlicher Bedeutung und die theologische Horizonterweiterung durch die Beschreibung der Person des Augustinus geben einen hervorragenden Einblick in die Forschungsarbeit, die in Erfurt mit der Bibliotheca Amploniana geleistet wird. Besonders hervorzuheben ist die Veröffentlichung der einen Predigt des Augustinus „Über die Auferstehung", mit deutscher Übersetzung.

Dresden *Markus Hille*

Sigrid Schmitt/Sabine Klapp (Hg.): Städtische Gesellschaft und Kirche im Spätmittelalter Kolloquium Dhaun 2004, Stuttgart: Steiner 2008 (Geschichtliche Landeskunde 62), IX, 261S., ISBN 978-3-515-08573-1.

Gemeinsam ist den im zu besprechenden Tagungsband enthaltenen Beiträgen ein prosopographischer Ansatz, um das Verhältnis von kommunaler und geistlicher Sphäre im Spätmittelalter zu diskutieren. Dieser prosopographische Ansatz wurde in den einzelnen Beiträgen um je eigene methodische Zugänge ergänzt. Die ersten drei Beiträge diskutieren den – überaus erfolgversprechenden – Versuch, mit Hilfe von Datenbanken große prosopographische Datenmengen zu erfassen und für Historiker zu erschließen. Beispielhaft zeigen dies Peter Rückert für die Datenbank der „Würtembergischen Regesten", Suse Baeriswyl-Andresen für das Repertorium Academicum Germanicum und Andreas Rehberg für das Repertorium Germanicum auf.

Die stärker inhaltlich als methodisch-praktisch orientierten folgenden acht Beiträge greifen den prosopographischen Ansatz auf, um sozialgeschichtliche (Borchardt, Knichel), institutionsgeschichtliche (Reitemeier, Gramsch), frömmigkeitsgeschichtliche (von Heusinger, Rüther, Böhringer), ideengeschichtliche (Voltmer) Fragestellungen zu diskutieren. „Die Stadt" wurde dabei begrifflich bewusst unscharf definiert, um entweder eher kommunale, mit entsprechenden Institutionen verbundene Kontexte zu diskutieren (etwa Reitemeier); andererseits wurden über die Stadt hinausweisende Kontexte in den Blick genommen (etwa Borchardt). Dies erlaubte es, als in der kommunalen Sphäre Handelnde „das Patriziat", „den Rat", „die Zünfte", „die Unterschichten" oder auch „den Adel des Umlandes" zu diskutieren, wobei die Schwierigkeit, diese Handlungsgruppen zu erfassen, stets mitbedacht wurde (Schmitt; zur schwierigen Abgrenzung besonders Böhringer). Der geistlichen Sphäre wurden ganz verschiedene Träger von „Kirche" zugeordnet – Prälaten, Bruderschaften, Pfarreien, Kirchenfabriken oder auch „semireligiöse Gemeinschaften" wie die Beginen.

Die sich zwischen den so bewusst weit gefassten Sphären ergebenden Beziehungen werden schließlich an verschiedenen konkreten Beispielen exemplifiziert.

Karl Borchardt nimmt städtische Johanniterkommenden in den Blick und hinterfragt die alte Auffassung einer Dichotomie von Stadt und Adel am Beispiel dieser Niederlassungen. Martina Knichel beschäftigt sich mit den Stiften St. Kastor und St. Florin in Koblenz und der Vernetzung geistlicher und weltlicher

Ämter bei bestimmten Familien der lokalen Elite.

Die Verbindung von Stadt und Kirche am Brennpunkt der Pfarrei, den Einfluss von städtischen Familien auf Kirchenfabrik und Kirchmeisteramt diskutiert Arnd Reitemeier mit dem Schwerpunkt der niederrheinischen Stadt Wesel. Das soziale Ansehen des Klerus in Städten und den Einfluss eines städtischen Rates auf die Kirchen der Stadt thematisiert Robert Gramsch am Beispiel Lüneburgs vor und während des „Lüneburger Prälatenkrieges".

Sabine von Heusinger beschäftigt sich mit Handwerksbruderschaften im spätmittelalterlichen Straßburg; Andreas Rüther untersucht am Beispiel von Breslau Orte politischer Kommunikation, Letha Böhringer am Fall Köln die soziale Verortung von Beginen. Rita Voltmer schließlich analysiert das Bild von den Straßburger „Unterschichten" in den Schriften des Johann Geiler von Kayserberg.

Dabei ergibt sich ein gewisses Ungleichgewicht in der regionalen Verteilung der behandelten mitteleuropäischen Städte. Darauf wies bereits Rüther in seinem Beitrag hin. Auch werden Mittel- und besonders Klein(st)städte – natürlich auch der Quellenlage geschuldet – vernachlässigt.

Dennoch wird das Potential des prosopographischen Ansatzes in allen Beiträgen deutlich, der gerade für Fragestellungen auf die mittelalterliche Stadt bezogen, bei weitem noch nicht ausgeschöpft ist – besonders in Verbindung mit neuen (datenbankgestützten) oder anderen historischen (sozial-, institutions-, frömmigkeits-, ideengeschichtlichen) Zugängen.

Jena *Stephan Flemmig*

Franz Tinnefeld: Die Briefe des Demetrios Kydones. Themen und literarische Form, Mainz 2010 (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 11), 311 S., Hardcover, ISBN 978-3-447-06305-0.

Demetrios Kydones (ca 1324–1397) war gemeinsam mit seinem jüngeren Bruder Prochoros (ca. 1330–ca. 1370) wohl der profilierteste „Latinophron" seiner Zeit. Die Brüder übersetzten unter anderem die Summen des Thomas von Aquin (wenn auch nicht vollständig) ins Griechische, dazu verschiedene Werke Augustins und anderer lateinischer Theologen. Sie beeinflußten so maßgeblich die theologischen Diskussionen im byzantinischen Reich nicht nur ihrer Zeit. Demetrios Kydones, im Unterschied zu Prochoros kein Mönch, war in den höchsten gesellschaftlichen Kreisen Konstantinopels zuhause, mehrere Jahre in hohen und höchsten Staatsämtern tätig und einzelnen Mitgliedern des Kaiserhauses in Freundschaft verbunden, von umfassender humanistischer Bildung, freilich als Konvertit zum römischen Katholizismus und erklärter Gegner der palamitischen Energienlehre vielfach angefeindet und immer wieder gefährdet. Ihm hat Franz Tinnefeld einen großen Teil seines Forscherlebens gewidmet und sich in vielfältiger Weise um das Werk des Demetrios Kydones verdient gemacht, ganz besonders durch die Untersuchung, Übersetzung und Erläuterung seiner zahlreichen Briefe. Mit der vorliegenden Darstellung läßt Tinnefeld uns an den Früchten seiner langen und intensiven Forschungsarbeit teilhaben. Er eröffnet einen hochinteressanten und bisweilen sogar vergnüglichen Zugang zur Person des Demetrios Kydones und zugleich zur Lebenswirklichkeit Konstantinopels im 14. Jahrhundert.

Das mag angesichts des nüchtern klingenden Titels und der zunächst eher spröde wirkenden Disposition des Buches überraschen. Tinnefeld unterteilt in seiner Darstellung die Briefe des Kydones nach rein formalen Kriterien: 1. Die eigene Person im Mittelpunkt (S. 7–56), 2. Die angeredete Person im Mittelpunkt (S. 57–142), 3. Dritte Personen im Mittelpunkt (S. 143–196), 4. Politische Themen im Mittelpunkt (S. 197–218), 5. Epistolographisch relevante Aussagen in den Kydones-Briefen (S. 219–251). Innerhalb dieser fünf Kapitel finden sich weitere, stärker am Inhalt der Briefe orientierte Unterscheidungsmerkmale, z. B. Klage über die eigene Situation (1.2.), Ausdruck der Zuneigung oder Lob im privaten Bereich (2.1.2.), Scherz oder Spott über dritte Personen (3.3.), Das Türkenproblem (4.1.1.), Der eigene Briefstil (5.1.1.) usw. Am Ende eines jeden dieser großen Kapitel finden sich jeweils noch einmal zusammenfassende Analysen. Ergänzt wird die Darstellung außerdem durch zwei Anhänge, eine Biographische Zeittafel (S. 259–263) und die Übersetzung der autobiographischen Rede des Kydones an Kaiser Johannes V. Palaiologos aus dem Jahr 1371 (S. 265–287). Hinzu kommen umfangreiche Indices (S. 291–311). In dieser streng formalen Struktur der Darstellung hören wir – in Tinnefelds Übersetzung – die lebendige Stimme des Kydones, wie sie uns vielfältig und wandlungsfähig aus seinen Briefen entgegenkommt: unterwürfig oder scharf tadelnd, gereizt, zornig oder besorgt, gekränkt, voller Selbstmitleid oder voller Dankbarkeit, freundschaftlich und warmherzig oder distanziert und arrogant, geistreich, ängstlich oder zuversichtlich usw. Beim Lesen zeigt sich, daß es gerade die formale Ordnung ist, die die Vielfalt dieses Klangs wirksam zur Geltung

bringt. So entsteht ein facettenreiches, sehr persönliches Bild des Demetrios Kydones. Zugleich wirken die zitierten Brief-Passagen wie ein Spiegelmosaik der byzantinischen Gesellschaft des 14. Jahrhunderts, was sie auch für sozialgeschichtlich Interessierte zu einer reizvollen und ergiebigen Quelle macht. Man hört von Palastintrigen und von Jagdgewohnheiten, von verliehenen (und nicht zurückgegebenen) Büchern und belagerten Städten, von theologischen und von Gesundheitsfragen und vielen anderen Facetten des täglichen Lebens nicht nur in Konstantinopel. Aus zahlreichen Passagen spricht dabei eine untergründige Spannung, ein Gefühl der Gefährdung, der Unsicherheit, sowohl persönlich als auch politisch. Die Türken sind zu dieser Zeit eine dauernde Gefahr, aber auch finanzielle Engpässe machen Kydones mitunter zu schaffen; er ist ängstlich auf seinen Ruf bedacht und auf die Gunst der Mächtigen angewiesen; zwar hat er selbst zumindest zeitweise durchaus großen Einfluß in der kaiserlichen Familie und kann sich wirksam für andere verwenden, trotzdem ist er nie vor Intrigen und Anfeindungen sicher. So entsteht das Gefühl, daß für Kydones im Grunde jede Lebenslage auf die eine oder andere Weise prekär ist.

Franz Tinnefelds Darstellung enthält somit viel mehr als einen analytischen Überblick über ein umfangreiches Briefcorpus, der für Kenner der Materie sehr nützlich sein wird. Tinnefeld präsentiert für die, die noch keine Kydones-Experten sind, eine Art Ouvertüre, er gewährt eine Vorschau auf das, was man finden kann, wenn man sich mit Demetrios Kydones beschäftigt. Nach der Lektüre seines Buches verspürt man dazu viel Lust.

Hannover *Alexandra Riebe*

Gwenfair Walters Adams: Visions in Late Medieval England. Lay Spirituality and Sacred Glimpses of the Hidden Worlds of Faith (SHCT 130), Brill, Leiden etc. 2007, xxiii, 273 S., 978-90-04-15606-7.

Die Verfasserin hat offenbar verschiedene mittelenglische Textsorten quergelesen, daraus exzerpiert, was mit Visionen und Erscheinungen zu tun hat – und das ist nicht wenig – und dann versucht, diese Passagen inhaltlich zu ordnen. Da dies die erste einschlägige Zusammenstellung für England ist, legt sie somit eine durchaus interessante und reichhaltige Fundgrube an Texten vor. Wenig gelungen ist dagegen die Strukturierung des Buches, dessen anspruchsloser narrativer Stil dazu beiträgt, es eher wie eine kommentierte Anthologie wirken zu lassen. Typisch dafür ist, dass sie das Material, das sie nicht anderswo unterbringen konnte, einfach am Schluss in einem Anhang „additional visions and vision types" verstaut.

Die primären thematischen Abschnitte behandeln schwerpunktmäßig, d. h. in Gemenge mit anderen Materien, didaktische Visionen (freilich gibt es im Mittelalter so gut wie keine, die diese Funktion nicht hätten!), Geistererscheinungen, Jenseitsfahrten (im Vergleich zum Material wesentlich zu knapp), Schauungen in Zusammenhang mit Heiligenkulten (ganz zentriert auf König Heinrich VI.), dämonische Apparitionen, Visionen und Frömmigkeit bzw. spezielle Devotionen (namentlich zur Eucharistie), Visionstheorien, discretio spirituum. Einzelne bekannte VisionärInnen treten gegenüber zahlreichen Unbekannten aus der Exempelliteratur usw. zurück, am meisten Aufmerksamkeit erhalten noch Margery Kempe und die freilich nachmittelalterliche Elizabeth Barton.

Als Quellensammlung ist dies alles, es sei wiederholt, durchaus nützlich. Für eine gründliche analytische Arbeit fehlen jedoch entscheidende Momente. Einmal verwendet Adams die nicht-anglophone Sekundärliteratur überhaupt nicht, sogar der entsprechende Band in der Typologie des sources du moyen âge occidental 57, 1991: Revelationes, von dem logischerweise jede Publikation zum Thema ausgehen sollte, ist ihr unbekannt. Auch gibt es durchaus bereits spezielle Studien zu Einzelfragen, wie z. B. der hier diskutierten Rezeption Birgittas von Schweden durch Margery Kempe; es braucht nicht alles neu erfunden zu werden. Andererseits bleiben ganz bedeutende Texte, wie die Visio Tnugdali – von der ja auch mittelenglische Bearbeitungen kursierten – unverständlicherweise unbehandelt. Ein Gleiches gilt etwa von dem doch gerade wegen seiner musikalischen Auditionen berühmten geistlichen Autor und Mystiker Richard Rolle – er kommt ein einziges Mal in einer Anmerkung, aber nicht einmal en passant im Abschnitt „auditions" vor. Es ist auch bekannt, wie sehr das spätmittelalterliche England noch von der französischen und lateinischen Sprache geprägt war, solche Quellen werden hier aber fast gar nicht berührt.

Wohl gibt so etwas wie einen roten Faden, nämlich die jeweiligen Zugänge zum Visionenwesen von Seiten der Kirche und von der der Laien, er ist aber eher dünn. Die Verbindungen, die Adams einige Male zum Theologumenon der Erlösung durch Christus zu schlagen versucht – offenbar dem einzigen Thema überhaupt, zu dem sie bislang publiziert hat – überzeugen wenig. Treffender sind die Bezüge zum Ablasswesen.

Über einzelne Versehen sei hier der Kürze halber nur wenig gesagt, allerdings der Kirchen-

rechtler Abt Regino von Prüm erwähnt, der sich S. 100 Anm. 26 feministischerweise in eine Regina verwandelt. Der von ihm formulierte Canon episcopi wird ebenda ins 4. Jahrhundert verschoben. Zeitangaben sind überhaupt nicht Adams Stärke, die mit 633 datierte Visio Fursei gehöre nach ihr ins 6. Jahrhundert (S. 38).

So dürfte es nicht unbillig sein, diese Publikation mit einem Wort zu charakterisieren, das die Verfasserin selbst als ihrer Ansicht nach geschmackvolle Überschrift für die Behandlung von Chaucer's House of Fame gewählt hat: Bei Visions in Late Medieval England handelt es sich um ein „smorgasbord" (S. 173, eig. „smörgåsbord"), auf dem wohl vielerlei bunte Häppchen zum Thema liegen, aber ungeordnet und nur teilweise von zufriedenstellendem Geschmack.

Werfen bei Salzburg *Peter Dinzelbacher*

René Wetzel u. Fabrice Flückiger (Hg.): Die Predigt im Mittelalter zwischen Mündlichkeit, Bildlichkeit und Schriftlichkeit; La prédication au Moyen Age entre oralité, visualité et écriture, Zürich: Chronos 2010, 434 S., ISBN 978-3-0340-1013-9

Innerhalb der Mediävistik sind die Sermones fächerübergreifend ein vielschichtig bearbeitetes Forschungsgebiet. Das beweist auch der von René Wetzel und Fabrice Flückiger herausgegebene Band, der eine gemeinsame Tagung von Literaturwissenschaftlern und Historikern dokumentiert, die im Jahre 2008 an der Universität Genf stattgefunden hat. Die Herausgeber präsentieren in der Intention einer Vermittlung von deutscher und französischer Wissenschaftstradition (s. Vorwort 9) siebzehn Beiträge, die – geordnet in fünf Gruppen – in je eigener Zielrichtung die Sermones in den Blick nehmen. Dabei erweist es sich als sehr hilfreich, dass jedem Einzelbeitrag ein Abstract zweisprachig (deutsch und französisch) angefügt ist.

In gründlicher Detailanalyse erschließt Regina Töpfer in ihrem Beitrag „Predigtrezeption aus historisch-mediologischer Perspektive. Deutsche Übersetzungen griechischer Kirchenväter im Buchdruck des 16. Jhs." (37–66), wie sich in Erhellung des Verhältnisses von Mündlichkeit, Bildlichkeit und Schriftlichkeit Urtext, Übersetzung und Druck unterscheiden und zugleich in überzeugender Aktualisierung übereinstimmen. – Stefan Seeber ergänzt dieses Ergebnis, indem er unter dem Thema „Die Elsässischen Predigten als persuasive Rede" (67–84) die Bedeutung von Exempeln aufweist, die – als „Märlein" der Predigt eingefügt – Heiterkeit erzeugen und so deren Kernaussagen dem Zuhörer einprägen. – Einen zweiten Akzent beleuchten die Beiträge von Regina D. Schiewer: „darumbe ist och daz gemaelde gemachot, daz der mensche sin herce vinde. Die Bildkatechese in der deutschen Predigt des Mittelalters" (85–108) und von Martina Wehrli-Johns „Bildexegese und Sprachreflexion im Dienste der Kirchenreform. Die Predigten zum Fest Mariä Heimsuchung aus dem Umfeld des Prager Reformkreises und der dominikanischen Frühobservanz." (109–132). Der sehr instruktive Beitrag von R. D. Schiewer bezeugt die Beheimatung der Verfasserin im kirchenrechtlichen und theologischen Horizont der Früh- und Hochscholastik. Auf diesem Fundament ruhend, überzeugt ihre Würdigung sowohl der lateinischen wie auch der deutschsprachigen Bildkatechese, wobei die Verfasserin in ihrer Zusammenfassung nochmals an die von ihr detailliert belegte Bedeutung erinnert, welche „die Bildkatechese für die Predigt in der Volkssprache (hat)" (105). M. Wehrli-Johns lenkt ergänzend den Blick auf die kirchenpolitische und spirituelle Relevanz von Predigten und Traktaten, hier – mit schönem Bildmaterial untermauert – aufgewiesen im Kontext der Einführung des Festes der Visitatio BMV 1389. Maria erscheint hier als jene Gestalt, in der menschliche Stimme und inneres Wort zur Einheit verschmelzen.

Die folgenden neun Beiträge von Julie Jourdan (Ci nous dit), Jean-Claude Schmitt (Rothschild Canticles), Cécile Ricard (Miroir des Bonnes Femmes) und – in italienischer Sprache verfasst – von Silvia Serventi (Girolamo da Siena) sowie von Franco Morenzoni (Guillaume d'Auvergne), Volker Mertens (Geilers Narrenschiff-Predigten), Moritz Wedell (Geilers Predigen Teütsch), Stephen Mossman (Marquards von Lindau, deutsche Predigten) und Olivier Christin (Expériences de l'époque moderne) wenden sich sehr unterschiedlichen Texten und Autoren zu. Ihnen ist das Bemühen gemeinsam, Hörer bzw. Leser dahin zu bringen, gleichsam ein mentales, inneres Bild vor Augen zu haben. Die hier im Einzelnen erarbeiteten Themen bilden ohne Zweifel für den interessierten Leser eine reiche Fundgrube.

Eine weitere Facette im reichen Forschungsgebiet der Sermones eröffnen die Beiträge von Fabrice Flückiger „Une figure exemplaire au service des pratiques religieuses. Marie-Madeleine dans les Sermons d'Engelberg" (347–374) und Kees Schepers „Predigten für den Tempel der Seele. Metaphorik in den Arnheimer mystischen Predigten" (375–396). Sie erschießen die spezifische Bildlichkeit der der Mystik zuzuordnenden Predigten. Im Rückgriff auf die „Engelberger Predigten" (2. Hälfte 14. Jh.) weist Fabrice Flückiger die Bedeutung von

Maria Magdalena auf. Als exemplarische Figur zeigt sie den Zuhörerinnen, konkret den Benediktinerinnen des Klosters Engelberg, „wie sie sich verhalten und ihr Leben führen sollen" (373). Dieser Impuls und die eigene Lebenspraxis werden verinnerlicht in den Arnheimer Predigten, die Kees Schepers vorstellt. Hier spiegelt sich die Renaissance der Mystik wider, die im 16. Jh. im gegenreformatorischen Impuls Schwestern dazu führen will, „ein mystisches Leben mit hoher Intensität zu führen" (394).

Diesen Weg der Mystik weiter voranschreitend, machen die beiden letzen Beiträge, die in diesem Band versammelt sind, einsichtig, dass die Mystik schließlich sogar zur Bildlosigkeit hinführt. Das erschließt Richard E. Fasching unter dem Titel: „aber so sol man die bilde schiere lossen varn. Zum Konzept der ‚Bildlosigkeit' bei Johannes Tauler" (397–410), indem er die Intention dieses Dominikaners dahingehend verdeutlicht, dass sich „für die Vereinigung mit dem Göttlichen im Grund der Seele ... der Mensch von allen von außen und von innen auf ihn einwirkenden Bildern loslösen (muss)" (410). – Das ist auch jene Überzeugung, die René Wetzel unter der Überschrift „Ein-Bildung als Prozess – Ent-Bildung als Ziel. Die Engelberger Predigten zwischen Mündlichkeit, Bildlichkeit und Schriftlichkeit" (411–426) entfaltet. Hier ist ein Paradox formuliert, das jenen paradoxen Weg beschreibt, der zur „mystischen Unio durchlaufen werden muss". (411) Darin stimmt Johannes Tauler mit Meister Eckhart und Heinrich Seuse überein. In diesen Horizont sind auch ein großer Teil der Engelberger Predigten einzuordnen, „über 50 Lesepredigten aus der Mitte des 14. Jhs. ..., die zu mehr als der Hälfte unikal in Engelberger Handschriften des letzten Drittels des 14. Jhs. und des ersten Viertels des 15. Jhs. überliefert sind" (411f.). Der Verfasser zeichnet den mystischen Weg zur Bildlosigkeit nach, so wie er aus diesen Schriften zu erheben ist. Dabei werden äußere Sinneseindrücke „zu mentalen Bildern und Gedanken verarbeitet" (426).

Dieser Tagungsband, der Beiträge von hoher Fachkompetenz versammelt, findet seine Grenzen freilich dort, wo die Predigt zwar mit großem Forschungsengagement in ihrer Intentionalität gewürdigt und in ihrer Wirkung beim Hörer bzw. Leser detailliert im Dreiklang von Mündlichkeit, Bildlichkeit und Schriftlichkeit erschlossen, die sie tragende religiöse Motivation und Zielrichtung aber nicht als primäre Interpretationsvorgabe im Blick bewahrt ist. Die Intentionalität der Sermones und ihr die Struktur tragender liturgisch-ekklesialer „Sitz im Leben" (Gunkel) sind auch in der Mystik nicht aufgegeben. Exemplarisch könnte das vor allem an Bernhard von Clairvaux und seinem reichen Predigtwerk aufgezeigt werden. Vor dem Hintergrund der starken Nachwirkung dieses Zisterzienservaters über die Spätscholastik hinaus und seiner Wertschätzung auch seitens der Reformatoren, erführe damit das diesen Band bestimmende Leitthema zweifelsohne eine reizvoll-vertiefende Verifizierung.

Der Sammelband ist nicht nur den Mediävisten, sondern auch einem breiten, an der Predigtkunst des Mittelalters interessieren Leserkreis nachdrücklich zur Lektüre zu empfehlen.

Bochum *Wendelin Knoch*

Reformation und Frühe Neuzeit

Matthieu Arnold (Hg.): *Jean Calvin: les années strasbourgeoises (1538–1541).* Actes du colloque de Strasbourg (8–9 octrobre 2009) à l'occasion du 500e anniversaire de la naissance du Réformateur, Écriture et Société, Strasbourg: Presses Universitaires 2010, 282 S., ISBN 978-2-86820-462-2.

Viele Jahre hat Calvin gerade nicht in Straßburg verbracht, genau genommen nur drei, nämlich die Jahre 1538 bis 1541. Diese kurze Zeit hat ihn aber nachhaltig beeinflusst. Z. B. hat er dort seine Kentnisse der Kirchenväter vertieft. Aber auch seine Vorstellungen von der Gestalt von Kirche und Liturgie sind in Straßburg durch den Kontakt mit Martin Bucer gereift. Und selbst die spätere Genfer Akademie weist noch Straßburger Einflüsse auf. Matthieu Arnold, Professor an der evangelisch-theologischen Fakultät Straßburg, organisierte im Calvinjahr 2009 in Straßburg einen Kongress und eine Ausstellung unter der Titel ‚Quand Strasbourg accueillait Calvin, 1538–1541.' Die Beiträge des Kongresses, größtenteils von Straßburger Kollegen, hat er in diesem Band veröffentlicht, nachdem zuvor

mehrer Beiträge vom Deutschen ins Französische übersetzt worden waren. Für diese großartige Leistung kann das akademische Publikum dankbar sein, denn dieser Band bringt vieles zusammen. Die ausführlichen Register (Calvins Werke, Bibelstellen und moderne Autoren) vereinfachen den Zugang zum Material.

Nach Arnolds Einführung skizziert Marc Lienhard die Situation Straßburgs in der Zeit Calvins. Christoph Burger beschreibt Calvins Korrespondenz während seiner Straßburger Zeit, sowie es auch in der Einleitung der neuen Edition von Calvins Briefen geschieht, die an der Freien Universität Amsterdam erarbeitet worden ist. In seinem Beitrag über das Psalmenbuch von Straßburg (1539) charakterisiert Phillipe François Calvin als ‚grand prosateur, grand critique et grand éditeur'. Der Musikwissenschaftler Robert Weeda betrachtet die Sammlung von 1539 aus melodischer Perspektive.

Anton Schindling (Tübingen) schreibt zu Calvins Beziehung zur humanistischen Hochschule in der freien Reichsstadt unter der Leitung von Johannes Sturm. Er kommt zu dem Schluss, dass die wissenschaftliche Arbeit immer mehr von der ramistischen Methode geprägt wurde. Christian Grappe analysiert Calvins Römerbriefkommentar aus rhetorischer Perspektive, indem er auf der Grundlage der Editionen von Calvins Römerbriefkommentar von T.H.L. und D.C. Parker weiterarbeitet. Stephen E. Buckwalter, der an der Bucerforschungsstelle in Heidelberg arbeitet, untersucht mögliche Einflüsse Martin Bucers auf Calvins *Institutio* von 1539. Bekanntlich sind diese sowohl in theologischen Inhalten sowie in Calvins starker Ablehnung der Täufer zu finden. Buckwalter zeigt darüber hinaus, dass sich Bucers Einfluss auch in Calvins neuer Offenheit für die Ästhetik der Schöpfung niederschlägt. Einen weiteren Beitrag zur *Institutio* 1539 liefert James Hirstein, der Calvins Brief an den Leser (‚Avis au lecteur') der lateinischen Ausgabe 1539 mit dessen französischer Version von 1541 vergleicht. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, dass sich nicht nur die lateinische Ausgabe, sonder auch deren volkssprachliche Übersetzung eher an fromme, enthusiastische, theologisch aber wenig gebildete Leser richtet als an Studenten der Theologie.

Frédéric Chapot untersucht die *Institutio* 1543 hinsichtlicher ihrer patristischen Quellen, namentlich Augustinus' *Enarrationes in Psalmos*. Chapot führt Calvins Zitierweise auf Bucer zurück. Olivier Millet (Paris) beschreibt die handschriftliche Anmerkungen, in den Exemplaren der *Institutio*, die er in Straßburger Bibliotheken fand. Annie Noblesse-Rocher beleuchtet die Beziehungen von Calvins Gegner Sadolet zu Straßburg; sie schlägt vor, die Korrespondenz zwischen Calvin und Sadolet parallel zu derjenigen zwischen Sturm und Sadolet zu lesen; letztere führte zur Publikation des ‚Concilium de emendanda ecclesia' (1537). Volkmar Ortmann (Gießen) untersucht Calvins Rolle bei den Religionsgesprächen in den Jahren von 1539–1541; Calvin widmete diesen Gesprächen zehn Monate seines dreijährigen Aufenthaltes, weil er bei den deutschen Protestanten Hilfe für die verfolgten Evangelischen in Frankreich suchte. Marianne Carbonnier-Burkard (Paris) liest Calvins *Petit Traicté* über das Abendmahl (1541) im Kontext seines Aufenthaltes in Straßburg. Neben den französischen Evangelischen und den Genfern sei dieses Werk auch an die französischsprachigen Flüchtlinge in Straßburg adressiert. Am Ende des Bandes kommt Gilbert Vincent zu dem Schluss, dass es auf diesem Kongress mehr um die Interpretation bereits bekannter Daten gehe, als um neue Fakten überhaupt. Er beleuchtet aus philosophischer Perspektive, wie fruchtbar Rezeptionsgeschichte sein kann.

Dieser Band ist ein würdiger Nachfolger von François Wendels *Regards contemporains sur Jean Calvin*, dem Resultat eines ähnlichen Kongresses in Straßburg im Jahre 1964.

Apeldoorn *Arnold Huijgen*

Michael Brauer: Die Entdeckung des ‚Heidentums' in Preußen. Die Prußen in den Reformdiskussionen des Spätmittelalters und der Reformation, Berlin: Akademie Verlag 2011 (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, Band 17), 339 S., ISBN 9783050050782.

Anhand weniger verstreuter Quellenhinweise ging die bisherige Forschung davon aus, dass Teile der prußischen Bevölkerung noch über die Reformationszeit hinaus ihren alten Glauben in Riten praktizierten, die von den Zeitgenossen als „heidnisch" identifiziert wurden. Umstritten war lediglich Ausmaß und Bewertung dieser Praktiken, die in Landesordnungen, Diözesan- und Synodalstatuten, der preußischen Chronistik, den politischen Streitschriften gegen den Deutschen Orden und vor allem in der „Ermahnung des Kartäusers" verurteilt wurden.

Die Untersuchung von Michael Brauer, die im Wintersemester 2008/2009 an der Berliner Humboldt-Universität als Dissertation angenommen und für den Druck in Teilen überarbeitet wurde, versteht sich als „Fallstudie zum Problem der Christianisierung am Bei-

spiel des Deutschordenslandes Preußen im Spätmittelalter" (S. 11) und ist nach der bis heute grundlegenden Studie von Max Töppen aus dem Jahr 1846 die erste umfassende Monographie zu dem Thema.

Im Gegensatz zu älteren religionswissenschaftlichen Deutungsmustern verfolgt Brauers Arbeit einen „diskursanalytischen Ansatz", welcher die Quellenzeugnisse „kontextualisiert und aus der Umgebung der Gattungen heraus entwickelt sowie Entstehungsbedingungen und Traditionszusammenhänge des Wissens beachtet" (S. 12). Gefragt wird nicht, ob es im 15. Jahrhundert noch heidnische Prußen gab, sondern: „Wie, wann und vor allem: warum ist das Wissen über die Prußen und ihr ‚Heidentum' in den Quellen entstanden?" (S. 31). Aus der Geschichte einer religiösen Minderheit wird somit die „Geschichte des gesamtgesellschaftlichen Umgangs mit dem ‚Heidentum' der Prußen" (S. 32) im Preußenland des 15. und 16. Jahrhunderts.

Die Untersuchung setzt um 1400 an, da – nach den älteren Beschreibungen etwa in der Chronik des Peter von Duisburg um 1326 – erst zu Beginn des 15. Jahrhunderts die Religiosität der Prußen zum Gegenstand einer in den Quellen fassbaren Debatte wird. Sie ging aus den polemischen Auseinandersetzungen zwischen dem Deutschen Orden und Polen-Litauen hervor, in denen das fortbestehende ‚Heidentum' der Prußen zu einem auch außenpolitisch instrumentalisierten Vorwurf erhoben wurde. In Preußen selbst fanden die Prußen und ihr Glaube erst eine stärkere Beachtung, als nach 1410/20 eine ständeübergreifende Reformdiskussion einsetzte, in deren Zuge sich Landes- und Policeyordnungen entwickelten und in der vor allem die sog. „Ermahnungen des Kartäusers" (1427/28) die Prußen in den Mittelpunkt eines allgemeinen Reformaufrufs stellten. Aber auch die Diözesan- und Synodalstatuten der preußischen Bistümer Samland und Ermland, die Brauer beispielhaft untersucht, griffen diese Frage zunehmend auf.

Brauer kommt zu dem Ergebnis, dass „sich die Vorstellung einer Fortdauer des Heidentums als irreführend" erweist. Vielmehr komme es im 15. Jahrhundert zu einer ‚Entdeckung' des Heidentums, die „in einem dialektischen Zusammenhang zu Phasen intensivierter Verchristlichung steht" (S. 12). Prußische Institutionen, die ursprünglich keine religiöse Bedeutung hatten, wie das Trinkgelage der *sermen*, wurden einer zunehmenden Fehlinterpretation und Ausgrenzung unterzogen. Das ‚Heidentum' der Prußen war demnach „größtenteils keine religiöse Praxis, sondern eine Zuschreibung", die weniger über die Prußen selbst aussagt, als dass sie „einen Schlüssel zum Denken und Handeln der Eliten im Preußenland in Spätmittelalter und Reformation darstellt" (S. 276).

Die methodische Scharte in Brauers Untersuchung ist indes, dass er zwar das ‚Heidentum' der Prußen als dialektische Konstruktion zu enttarnen sucht, aber die postulierte Verchristlichung im Preußenland des 15. Jahrhunderts nicht mit dem gleichen diskursanalytischen Scharfblick prüft. In Folge von militärisch-wirtschaftlicher Krise, ständischem Mitbestimmungsdruck und gesellschaftlichem Wandel nach 1410/20 entwickelte sich in Preußen – möglicherweise – eine ständeübergreifende Reformbewegung, deren Diskurs sich zwar in das Gewand einer christlichen *reformacio* kleidete, in ihren konkreten Forderungen jedoch, liest man die politische Korrespondenz und die Akten der Ständetage, sehr weltliche Reformziele verfolgte und damit nur bedingt als Ausdruck einer neuen „Dynamik der Christianisierung" (S. 35) gewertet werden darf. Zu wünschen wäre daher eine weitere anregende Dissertation, die sich mit gleicher quellenkritischer Gründlichkeit wie Brauer der Entdeckung des Christentums im Preußen des 15. Jahrhunderts widmet.

Potsdam *Mario Glauert*

Bettina Braun/Mareike Menne/Michael Ströhmer (Hg.): Geistliche Fürsten und Geistliche Staaten in der Spätphase des Alten Reiches, Epfendorf/Neckar: bibliotheca academica 2008, 285 S., Geb., ISBN 978-3-928471-72-5.

Die Besonderheit des geistlichen Fürsten hatte Martin Luther 1530 in die anschauliche Formel gefasst, der deutsche Bischof sei „*persona duplex in eodem homine*". Die bischöfliche *persona politica* und ihr Herrschaftsgebiet sind seit einigen Jahren verstärkt Gegenstand der Forschung geworden – mehrere Sammelbände sind in den letzten Jahren zu diesem Thema erschienen: Wolfgang Wüst (Hrg.), Geistliche Staaten in Oberdeutschland im Rahmen der Reichsverfassung (2002); Bettina Braun/Frank Göttmann/Michael Ströhmer (Hrg.), Geistliche Staaten im Nordwesten des Alten Reiches (2003); Kurt Andermann (Hrg.), Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches (2004). Ihnen schließt sich der vorliegende Sammelband an, der dieselbe Forschungstendenz verfolgt, die geistlichen Staaten aus ihrem historiographischen Schattendasein herauszuholen und sie gegen den Vorwurf der prinzipiellen Modernisierungsunfähigkeit und Ineffizienz zu verteidigen. Auffällig ist an dem neuen Ansatz, dass überall der Fokus auf die Epoche seit 1648 gerichtet wird, Hochstift und

Fürstbischof in der Zeit von Reformation und Konfessionalisierung dagegen ganz am Rande bleiben, obwohl hier über die erste umfassende Untersuchung zu „Hochstift und Reformation" (1995) hinaus durchaus noch Forschungsbedarf besteht. Ebenso auffällig ist, dass das – zugegeben dornenreiche – Forschungsfeld Domkapitel nur selten beackert wird, obwohl personelle Zusammensetzung und autonomes Politikhandeln von Domkapiteln für die Position der Reichskirche von beträchtlicher Bedeutung waren.

Der Sammelband, zurückgehend auf eine Tagung 2006 in Paderborn, enthält zwölf Beiträge. Friedhelm Jürgensmeier berücksichtigt in seinem einleitenden Aufsatz „Geistliche Leitung oder nur Fürsten?" (13–30) als einziger Autor neben der *persona politica* auch die *persona ecclesiastica*, indem er das tridentinische Bischofsideal vorstellt und daran die Entwicklung in der Reichskirche misst. Sylvia Schraut beschäftigt sich mit der Rolle der Reichsritterschaft in der Reichskirche (31–42): Etwa 260 Familien waren in den Domkapiteln vertreten, ein Drittel aller Bischöfe seit 1648 stammte aus der Ritterschaft. Wolfgang Wüst konzentriert sich bei „Wahlverpflichtungen, Machtbarrieren, Überforderung und Vielregiererei in süddeutschen Hochstiften" (43–60) auf die Verhältnisse im Bistum Augsburg.

Das Kernstück des Bandes bildet die verfassungsgeschichtliche Untersuchung von Karl Härter: „Das Corpus Catholicorum und die korporative Reichspolitik der geistlichen Reichsstände zwischen Westfälischem Frieden und Reichsende (1663–1803)" (61–102). Härter arbeitet die Entstehung der beiden Religionscorpora am Reichstag heraus und erörtert die Hauptstreitpunkte: Rijswijker Klausel und Rekatholisierungspolitik in der Kurpfalz. Träger des Corpus Catholicorum waren die geistlichen Reichsstände, die durch korporatives Auftreten ihre Stellung im Reichszusammenhang bewahren und ausbauen wollten. Harriet Rudolph beschäftigt sich mit Strafrechtsnormen, Gerichtsverfassung und Sanktionssystem (103–124), um das Vorurteil zu prüfen, dass die Strafen in geistlichen Staaten milder ausfielen als in weltlichen. Michael Ströhmer legt eine Mikrostudie über die Abschaffung der Freistuhlgerichtsbarkeit im Paderborner Oberamt Dringenberg vor (125–161), um die These der strukturellen Unfähigkeit geistlicher Staaten zu Modernisierungsmaßnahmen zu widerlegen. Mit gewohnter Meisterschaft zeichnet Anton Schindling auf der Basis umfassender Materialkenntnis die Entwicklung der „Hochschulen der Germania Sacra im Alten Reich" nach (163–193); im Mittelpunkt stehen Dillingen und Würzburg.

Stefan Samerski wertet die Nuntiaturberichte aus, um die Wirksamkeit des Nuntius in Köln als „Schrittmacher der Reform" und als „Friedensvermittler", richtiger: Friedensverhinderer, vorzustellen (195–206), während Bettina Scherbaum über „Die römische Familie Scarlatti als diplomatische Vertreter der Bischöfe aus dem Hause Wittelsbach an der Kurie" informiert (207–222). Johannes Süßmann fasst als Ergebnis seiner Habilitationsschrift zusammen (223–238), dass die Baupolitik Johann Philipp Franz von Schönborns zum Ziel hatte, „die Stiftsherrschaft Würzburg ... durch den Fürstbischof in einen Untertanenverband, in ein säkulares politisches Gemeinwesen" umzuformen (235). Mit der Analyse bischöflicher „Demi-Gisant"-Monumente in den Domen von Trier und Mainz wendet sich Stefan Heinz einer kunsthistorischen Fragestellung zu (239–262).

Ein Fazit zieht Mareike Menne: „Der geistliche Fürst ‚turnt'. Ausblick auf Konzepte, Probleme und Perspektiven einer Öffnung und Kontextualisierung" (263–275). Hier werden die pragmatisch-realhistorischen Beiträge mit hochangesetzten theoretischen Überkleidungen versehen, wobei die gängigen Erklärungsmuster neuer kulturgeschichtlicher Ansätze genutzt werden: Gender, Spatial turn (daher der Titel!), Governance, ferner: Biographie. Insgesamt stellt der Band einen weiteren nützlichen Beitrag zur Geschichte der Reichskirche seit der Mitte des 17. Jahrhunderts dar.

Heidelberg *Eike Wolgast*

Rolf Decot (Hg.), Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556, Mainz: von Zabern 2007, IX, 222 S. ISBN 978-3-8053-3820-2.

2006 jährte sich nicht nur der Todestag des Ignatius von Loyola zum 450. Mal, sondern auch die Gründung der deutschen Ordensprovinz der Jesuiten. Das Institut für Europäische Geschichte in Mainz nahm dies zum Anlass, um auf einer gemeinsam mit dem Historischen Seminar der Universität Frankfurt/Main organisierten Tagung das Wirken der Jesuiten im Alten Reich im Lichte neuerer Forschungen zu untersuchen, wobei im Zentrum die „kultur- und integrationsgeschichtlichen Aspekte der Jesuiten" (VIII) stehen sollten. Da seit Bernhard Duhrs „Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge" (1907–1928) niemand mehr eine zusammenfassende Darstellung zu diesem Thema gewagt hat, dokumentiert der Band mit seinen unterschiedlichen Fragestellungen und heterogenen Herangehensweisen zugleich Vielfalt und Komplexität des noch unzureichend erschlossenen Forschungsfelds. So ist es denn auch nicht verwunderlich, dass die Mehrzahl der

zehn versammelten Beiträge nur indirekte, darum aber nicht weniger aufschlussreiche Informationen zur Situation und zum Wirken der Jesuiten im Alten Reich enthält.

Der ursprünglich als öffentlicher Vortrag konzipierte Beitrag von M. Sievernich SJ über „Ignatius von Loyola als ‚Pilger' der Epochenschwelle" stellt auch für den Tagungsband eine gelungene Einleitung dar, da er mit der Selbstbeschreibung des Ordensstifters als „Pilger" eine für die Motivationslage und das Selbstverständnis des jungen Ordens zentrale Metapher in den Mittelpunkt stellt. Konsequent bettet S. den Lebensweg Loyolas in den kulturellen Kontext der Renaissance und betrachtet die Gründung des Jesuitenordens vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Reformbedürftigkeit der Kirche. P. Foresta („Die ersten Jesuiten in Deutschland und ihre Wahrnehmung der politsch-verfassungsrechtlichen Verhältnisse. Ein spezifisches Amtsverständnis bei Petrus Canisius?") verspricht sich von der Untersuchung des ersten deutschen Provinzials Aufschluss über den Apostolatsbegriff und das Selbstverständnis der Jesuiten, womit zugleich ein Gegenentwurf zur Sicht der Ordensmitglieder als reine „Agenten der Konfessionalisierung" (29) impliziert ist. Dass dem Orden nichtsdestotrotz eine tragende Rolle in diesem Prozess zukam, zeigen R. Decot („Anfänge der Jesuiten in Mainz und ihre historische Forschung zum Erzstift (Nicolaus Serarius)") und A. Kubišta („Die Berufung des Jesuitenordens nach Böhmen und die Anfänge der Tätigkeit des Ordens"). Dabei kommen zwei Gebiete mit ausgesprochen unterschiedlichen Rahmenbedingungen für das Wirken der Jesuiten in den Blick: Während Mainz als Paradebeispiel eines für beide Seiten gewinnbringenden Zusammenwirkens von Orden und Landesfürst gelten kann, sind die Jesuiten in Böhmen und Mähren nur bedingt erfolgreich und werden bereits 1618/19 wieder vertrieben. Ebenfalls im Kontext der katholischen Erneuerung betrachtet P. Broggio („Roman doctrinal orthodoxy and periphery's expectations: The Collegium Germanicum and the teaching of scholastic theology (1552–1600)") das Zusammenspiel von Zentrum und Peripherie im Orden bei der Herausbildung einer ordenseigenen Orthodoxie. Die „uniformitas et soliditas doctrinae" (71) wurde als entscheidende Voraussetzung zur Stärkung der katholischen Position im Konfessionskonflikt betrachtet. Dass im Verlauf dieses Konflikts der „wahren Religion" viele Seelen verloren gingen, ließ die im Alten Reich tätigen Jesuiten bisweilen an ihrer Aufgabe verzweifeln. Viel ruhm- und ertragreicher erschien ihnen da die Mission in Übersee, wie C. Nebgen („Canisius und Indien – Kompensation und Erbauung") zeigt. Berichte über Massentaufen und Martyrien in „Indien" wurden deshalb regelmäßig aus der Zentrale angefordert, um die Motivationslage der deutschen „Missionare" zu verbessern. Die Verbreitung dieser *Litterae Indicae* in Europa ist auch Thema des ausgezeichneten Beitrags von G. Borja González („Von Amerika nach Europa. Nachrichten, Medien und Vernetzung im jesuitischen Informationsaustausch"), die davon ausgeht, dass sich im Jesuitenorden ein vernetztes, transkontinentales, transkulturelles und mehrsprachiges Informationssystem herausbildete, dessen hierarchische Organisationsstruktur bereits in den Gründungstexten festgelegt worden war. Dieses vernetzte System „wuchs nicht nur parallel mit der Expansion des Jesuitenordens in den überseeischen Gebieten, sondern war selbst eine entscheidende Voraussetzung dafür, dass die Gesellschaft Jesu – unabhängig von der geografischen Zerstreuung und der kulturellen Vielfalt ihrer Mitglieder – als ein organisch agierender Körper auftreten und vor allem sich transkontinental und transkulturell ausbreiten konnte." (114) B. betont insbesondere die Bedeutung der Mission im spanischen Amerika für das Funktionieren dieses Informationssystems. In gedruckter Form dienten Missionsberichte auch der konfessionellen Polemik, die U. Paintner („Katechismus und Polemik – antijesuitische ‚Kontroverskatechismen' in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts") untersucht. Gegen die in der Forschung seit Duhr gängige Pauschalisierung antijesuitischer Publizistik als „Schmähschriften" plädiert P. für eine differenzierte Analyse kontroverstheologischer Schriften im Hinblick auf ihren Beitrag zur konfessionellen Identitätsbildung. Am Beispiel lutherischer Kontroverskatechismen zeigt sie überzeugend, dass die polemische Zuspitzung des Glaubensgegensatzes die pointierte Herausarbeitung und didaktische Vermittlung eigener Glaubensinhalte mindestens ebenso sehr bezweckte wie die theologische Diskreditierung des Gegners. Den exemplarischen Nachweis hierfür liefert ihre profunde Analyse des Kontroverskatechismus von Johannes Wigand, der bislang als eine der frühesten antijesuitischen „Schmähschriften" galt. P. zeigt nicht nur, dass dessen argumentativer Schwerpunkt – allen Verbalinjurien zum Trotze – tatsächlich auf der protestantischen Glaubensvermittlung lag, sondern dass darüber hinaus das *argumentum ad personam* im Rahmen der konfessionellen Polemik durchaus einen „theologischen Kern" (162) hatte. Weitgehend im Deskriptiven verharrt dagegen M. Niemetz („Rhetorische Strategien und Funktionen des Antijesuitismus: Zwei Kontroversen aus der nachwestfäli-

schen Epoche"). Allzu schematisch und wenig überzeugend wirkt der eingangs behauptete Gegensatz zwischen einem „theoretisch-theologischen" (163) Antijesuitismus der Textpublizistik und einer vornehmlich politisch-legitimierenden Funktion der antijesuitischen Bildpublizistik, deren Konjunktur im deutschen Sprachraum zudem etwas vorschnell mit jener des illustrierten Flugblatts ineins gesetzt wird. Mit der Polemik um den schlesischen Konvertiten Johannes Scheffler aus dem Jahre 1664 und der zwischen 1709 und 1711 geführten Augsburger Kontroverse zwischen dem Domprediger und Jesuiten Kaspar Mändl und dem lutherischen Theologen Gottfried Lohmer beschreibt N. zwei regional beschränkte Auseinandersetzungen und deren (bild-)rhetorische Strategien. Der abschließende Beitrag von C. Brodkorb („Leben und Wirken von Pater Bernhard Duhr (1852–1930)") präsentiert das umfangreiche und schwer zu überschauende Werk des Historikers der deutschen Ordensprovinz, erschließt die im Münchener Ordensarchiv aufbewahrte „Duhr-Bibliothek" und liefert damit ein Hilfsmittel für die weitere Forschung.

Insgesamt leistet der Band einen wichtigen Beitrag zur Revision stereotyper Wahrnehmungen der Jesuiten als vollständig homogene und straff organisierte Kampftruppe des Papstes im Dienste der Gegenreformation. Dass sich hieraus eine Reihe neuer Forschungsperspektiven ergibt, wird ebenfalls deutlich. Worin bestand z. B. die traditionell stark überzeichnete und auf das Gehorsamsprinzip reduzierte Einheit des Ordens tatsächlich? Vorgeschlagen werden etwa Spiritualität und Apostolatsverständnis (Foresta), Orthodoxie als Ergebnis ordensinterner Aushandlungsprozesse (Broggio) oder das ordenseigene Informationssystem (Borja). Die Bedeutung des Antijesuitismus im Kontext von Konfessionalisierung und Konfessionsbildung betonen mehrere Beiträge (Kubišta, Paintner, Niemetz). Die Konzentration auf die konfessionelle Kontroverse im Alten Reich birgt hier jedoch die Gefahr, dass der Blick auf – durchaus vorhandene – katholische Wurzeln des Antijesuitismus sowie auf seine grundsätzlich grenz- und konfessionsüberschreitende Dimension verstellt wird.

Rostock *Christine Vogel*

Achim Detmers/ Ulla Jablonowski (Hg.): 500 Jahre Georg III. Fürst und Christ in Anhalt, Beträge des Wissenschaftlichen Kolloquiums anlässlich des 500. Geburtstages von Fürst Georg III. von Anhalt, Köthen: Verein für Anhaltische Landeskunde 2008 (Mitteilungen des Vereins für Anhaltische Landeskunde 17 [2008], Sonderband), 205 S., ISSN 1430-3647.

Auf 205 Seiten sind in diesem Buch die Beiträge des Kolloquiums anlässlich des 500. Geburtstages von Fürst Georg III. am 21. September 2007 in Dessau zusammen gefasst.

In der Einführung würdigt der anhaltische Kirchenpräsident Helge Klassohn Fürst Georg, den regierenden Reichsfürsten, Dompropst von Magdeburg, Merseburg und Meißen sowie evangelischen Bischof von Merseburg, als „bedeutende Persönlichkeit der mitteldeutschen Reformationsgeschichte" und beschreibt ihn als „begnadeten Kommunikator des Evangeliums" sowie als Vermittler und Friedensstifter, der um die Einheit der Kirche bemüht war, und der die anhaltische Landeskirche bis heute geprägt hat. Der Bürgermeister der Stadt Dessau-Roßlau, Klemens Kochig, blickt voll Stolz auf diesen großen Sohn der Stadt und auf sein Vermächtnis, die Fürst-Georg-Bibliothek.

Hermann Barth vergleicht Georg in seiner Festrede „Ein Esra von Anhalt – Georg III. als weltlicher Fürst und geistlicher Hirte" eben mit diesem biblischen Reorganisator des nachexilischen Israel – so wie es dereinst Melanchthon tat. Barth eröffnet einen ersten Zugang zu Georg und seinem Wirken auf Grund seiner Predigten über Psalm 16 von 1552, die er als sein Vermächtnis wertet, in dem er Grundfragen über die Aufgaben des geistlichen Amtes, den Umgang mit der Heiligen Schrift und die Reformation als Erneuerungsbewegung der einen wahren Kirche thematisiert.

In seinem Aufsatz „Anknüpfung und Neuansatz: Fürst Georg III. auf dem Weg zur Reformation" beschreibt Volker Leppin die relativ späte und lange dauernde Bekehrung Georgs zur Reformation, der als Dompropst von Magdeburg noch in den 20iger Jahren des 16. Jahrhunderts ein herausragendes kirchliches Amt der romtreuen Kirche innehatte. Kritisch würdigt er die Selbstzeugnisse seines religiösen Werdeganges, aber auch die Ausführungen seiner Biografen. Er hält dabei fest, dass der Lehrer Georg Helt eine weniger bedeutende Rolle spiele, wohl aber ein Hinweis auf andauernde Verbindung von Humanismus und Reformation sei. Der Rückgriff auf seinen Vetter Adolf von Anhalt, ebenfalls Bischof von Merseburg, verdeutliche, dass in Georgs Augen die Reformation „nicht mit den spätmittelalterlichen Reformanliegen" breche, sondern diese „zu ihrem eigensten Ziel" führe. Reformation sei also nicht Bruch, sondern gerade Erfüllung.

Ausgehend von der Biographie und den geistlichen Ämtern Georgs wie dem Archidiakonat über das mittlere Anhalt zeichnet Ulla Jablonowski in ihrem Beitrag „Fürst Georg III.

von Anhalt als Landesherr" das Ineinandergreifen von weltlicher Herrschaft und geistlichem Wirken im Sinne der Reformation. Die Einführung der Reformation und die Errichtung einer neuen Ordnung lagen dabei in den Händen des Fürsten Georg, der für die geistlichen Sachen im Fürstentum Anhalt zuständig war. Aber er musste im Schmalkaldischen Krieg auch sein Scheitern erleben, denn Sicherheit und Frieden ließen sich nicht durch Verhandlungen und Verträge erhalten.

Sehr kenntnisreich und detailliert beschreibt Heiko Jadatz in dem Aufsatz „Fürst Georg III. von Anhalt und die sächsisch-albertinische Kirchenpolitik: Sein Wirken als Koadjutor in geistlichen Dingen zu Merseburg (1544–1548)" die Vorgänge zur Einsetzung Georgs in sein Merseburger Koadjutorenamt, sein reformatorisches Wirken im Hochstift Merseburg (mit Visitationen, Synoden und der Errichtung eines Konsistoriums), das er dauerhaft als evangelisches Territorium festigte, sowie sein prägendes Wirken für die kursächsisch-albertinische Kirchenpolitik, das jedoch weniger erfolgreich war. Sehr zutreffend beschreibt Jadatz die Gründe dafür, dass Moritz Plan, eine episkopale Struktur evangelischer Prägung an den mittelalterlichen Bischofsitzen zu erhalten, letztlich nicht gelang. Denn der Meißner Bischofsstuhl konnte nicht evangelisch besetzt werden. Der Schmalkaldische Krieg beendete letztlich Georgs Bischofsamt. Dazu kam der Widerstand der sächsischen Superintendenten, die durch eine Konsistorialstruktur nach Wittenberger Vorbild selber ihren Einfluss behalten wollten und Georg letztlich nicht als obersten theologischen Berater in der albertinischen Kirchen- und Religionspolitik akzeptierten.

In dem Aufsatz „Melanchthons Verhältnis zu Georg von Anhalt" zeichnet Heinz Scheible das durch Georg Helt initiierte, komplexe und besonders in den Jahren 1546–53 intensive Verhältnis der beiden Kirchenmänner, was er im Vergleich zu Luther mit der größeren biographischen Nähe, der Tätigkeit für denselben Fürsten und die theologische Nähe für eine „konservative Reformation" begründet, die dann im Ringen um das Interim einen deutlichen Ausdruck fand. Über 200 Briefe, gemeinsame Schreiben, unzählige Besuche und von Melanchthon für Georg geschriebene Predigten und Reden belegen dieses enge Verhältnis.

Die leibhafte Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl und die Kommunion unter beiderlei Gestalt charakterisieren nach Eberhard Busch „Das Abendmahlsverständnis von Georg III. von Anhalt".

Martine Kreißler „Die Bibliothek des Fürsten Georg III. Aspekte der Geschichte und der gegenwärtigen Situation" und Michael Rohleder „Die Bibliothek des Fürsten Georg III. Neue Untersuchungen und Forschungsergebnisse" führen in ihren Beiträgen die Geschichte und die gegenwärtige Situation der „Georgsbibliothek" aus, „eine der wichtigsten Gelehrtenbibliotheken des 16. Jahrhunderts im mitteldeutschen Raum", die trotz großer Kriegsverluste auch heute noch eine große Bedeutung hat. Dem Altersruhesitz Georgs widmet sich Harald Kleinschmidt in dem Beitrag „Zur Baugeschichte von Burg und Schloss Warmsdorf". Georg ließ das Wohnschloss nach 1546 zu seiner Residenz mit einer protestantischen Schlosskirche ausbauen.

In dem Aufsatz „Die Ordinationstheologie Georg III. von Anhalt. Ein Beispiel konfessorischer Katholizität" beschreibt Augustinus Sander das theologische Profil des „Reformationsfürsten" Georg als konfessorisch und katholisch und versteht darunter eine „*vor*-konfessionelle Rezeption der Wittenberger Reformbewegung". In Wahrung der Kontinuität und Erneuerung der Kirche wird Georg zum „Konsenstheologen", der für Sander damit heute ein lohnender Gesprächspartner für Lutheraner und Katholiken sei. Sander untermauert seine Einschätzung mit Georgs prinzipieller Anerkennung des mittelalterlichen Bischofsamtes bei der Ordination neuer Pfarrer für das Fürstentum Anhalt, seiner im Hochstift Merseburg durchgeführten Ordinationen sowie im Hinblick auf seine eigene Bischofsweihe in Merseburg, die er nur „in dieser geistlichen Notsituation" durch presbyteriale Amtsträger vollziehen ließ. Dem widerspricht jedoch Georgs eigene Aussage, dass seine Amtsübertragung auf apostolische Weise durch die Nachbarbischöfe, und das seien die Pfarrer und Superintendenten, durchgeführt worden sei.

Die vor allem von Lucas Cranach, Vater und Sohn, hergestellten Porträts, Abendmahlsbilder und Epitaphien präsentiert und beschreibt zum Abschluss des Aufsatzbandes Peter Findeisen in seinem Beitrag „Fürst Georg III. von Anhalt und einige Bilder seiner Zeit".

Hallein *Peter Gabriel*

Thorsten Dietz: Der Begriff der Furcht bei Luther, Tübingen: Mohr 2009 (BHTh 147), XIII, 413 Seiten, Leinen, ISBN 978-3-16-149893-0.

Nach der Flut der auf dem Buchmarkt vorhandenen Lutherliteratur möchte man meinen, dass das Werk des Wittenberger Reformators so gut erforscht ist, dass man gar nichts Neues mehr dazu schreiben kann. Die gründliche wie innovative Studie von

Thorsten Dietz, Dozent für Systematische Theologie an der Evangelischen Hochschule Tabor in Marburg, zeigt hingegen, dass dies doch noch möglich ist. Er ist als Lutherforscher des 21. Jahrhunderts in der Lage, sich auf eine neue Weise dem Werk Luthers zu nähern. Im Jahre 2008 wurde D. mit dieser Arbeit an der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg zum Dr. theol. promoviert. Das Buch bietet dem Leser/der Leserin mehr als eine bloße Begriffsgeschichte von „Furcht" bei Luther, was man aufgrund des Titels vermuten könnte. Es handelt sich um eine umfassende theologische Studie, die kirchenhistorische Zugänge mit systematisch-theologischem Anspruch verbindet und die Ergebnisse schließlich durch eine humanwissenschaftliche Diskussion anreichert.

Nach einer knappen Einleitung (S. 1–8) bietet der Autor zunächst eine „Forschungsgeschichte" (S. 9–32), die die Arbeiten über „Furcht" im Zusammenhang mit „Buße" (Ritschl, Herrmann, Bayer u. a.), „Anfechtung" (Vogelsang, Pinomaa, Beintker u. a.) und „dem ersten Gebot" (Meyer, Gühloff u. a.) referiert sowie einen Ausblick auf entsprechende psychologische Forschungen zu Luther eröffnet (Reiter, Erikson u. a.). Ohne das 3. Kapitel (S. 33–73) zur „Problemgeschichte der Furcht bei Augustin bis zum Spätmittelalter", in dem neben Augustins Unterscheidung der Furcht in *timor servilis* und *timor filialis* auch Ansätze Gregors der Großen, Petrus Lombardus, Bernhards von Clairvaux oder Johanns Gerson dargestellt werden, ist das 4. Kapitel über „Furcht in Luthers erster Vorlesung" (S. 74–127) kaum verständlich. Luther kannte die scholastischen wie frömmigkeitstheologischen Ansätze im Umgang mit der Furcht. Dies machen eine frühe Predigt von 1515 wie auch seine erste Psalmenvorlesung (1513–1515) deutlich, weil er sich darin mit den üblichen Konzepten auseinandersetzt und durch seine Bibellektüre um einen eigenen Ansatz ringt. Dies bringt D. dazu, von „Theologie im Übergang" zu reden: Furcht ist eben vieldeutig und vielgestaltig. Entsprechend klingen viele Deutungen an, von denen eine sogar zum „Gotteshass" selbst führen kann. In der Gefahr, in diesen zu verfallen, steht Luther selbst in diesen Jahren des Ringens. Er gewinnt dabei die Einsicht, dass Furcht zur Aneignung des Heils notwendig ist. Aufgrund dieser existentiellen Erfahrung setzt Luther seine Auseinandersetzung mit dem Thema „Furcht" fort. In seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16, die von D. in Kapitel 5 untersucht wird (S. 128–173), ist in begrenztem Umfang erstmals der Einfluss Taulers wahrzunehmen, der durchs seinen Gedanken der Passivität des Menschen gegenüber Gott auf Luther „bestätigend und anregend" wirkte (S. 154). Luther setzte sich hier u. a. mit der Anfechtung durch die Prädestinationslehre auseinander. Immer mehr entfernt sich so Luther von der scholastischen Theologie, so dass seine eigene Theologie an Profil gewinnt. Furcht wird nun „personal als den Menschen bestimmende Macht" angesehen (S. 171). Für Luther wirkte die Rezeption paulinischer Theologie befreiend gegenüber den bisherigen theologischen Lehrtraditionen wie zugleich den eigenen Ängsten. Im Ablassstreit, der im 6. Kapitel (S. 174–251) mit seinen Auswirkungen bis 1520 ins Blickfeld rückt, musste sich diese neue Theologie nun bewähren. In der Auseinandersetzung mit den Gegnern und dem endgültigen Bruch mit der Tradition gewinnt nicht nur Luthers Rechtfertigungstheologie an Profil, sondern auch seine Position zur „Furcht", die durch den Glauben bewältigt werden muss. Dies hat Auswirkungen auf das gesamte theologische System, zu dem auch das Sakramentsverständnis gehört. Dies kann D. z. B. an der Hebräerbriefvorlesung (1519) oder den Sermonen „von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi", „von der Buße" oder „von der Taufe" zeigen (1519/20). Bis hierhin kann das Buch von D. als ein Beitrag zur Debatte um den reformatorischen Durchbruch Luther (S. 128 u. ö.) gelesen werden. Wie auch andere plädiert der Autor für eine „Abkehr von den Punktualisierungen" (S. 239).

Um nun zu überprüfen, ob sich Luthers Theologie auch weiterhin bewährt oder noch verändert wird, untersucht D. im 7. Kapitel „Furcht Gottes zwischen Gesetz und Evangelium" (S. 252–288) ausgewählte Quellen der 1520er Jahre. Dazu wählt er eine Predigt aus der Kirchenpostille sowie die Auslegung des ersten Gebots im Kleinen Katechismus aus. Am Rand streift D. dabei auch Melanchthons Auffassung der Furcht beginnend mit seinen *Loci theologici* von 1521. Allerdings müsste dieser Abschnitt noch deutlich erweitert werden, um eine gegenseitige Beeinflussung der Wittenberger Theologen besser herausarbeiten zu können. Ersichtlich wird jedoch, dass die Erfahrungen des Bauernkrieges wie der Visitationen Einfluss auf das theologische Denken Luthers haben, indem Gedanken der Frühzeit verstärkt werden und durch die gewandelte Situation pointierter vorgetragen werden. So rückt nun das Gesetz in die Nähe der Furchterfahrung. Diesen Weg verfolgt D. im 8. Kapitel „Umgang mit Todesfurcht zwischen Gesetz und Sünde" (S. 289–326) auch in den Vorlesungen und Antinomerdisputationen Luthers der 1530er Jahre. Dabei stellt er fest, dass es zu einem weiteren Ausbau der Rechtfertigungslehre in Auseinandersetzung z. B. mit Johann Agricola

und seiner Theologie kam. Würde die Studie hier enden, hätte D. eine beachtliche kirchenhistorische Studie vorgelegt, die durch ein genaues Nachzeichnen von Luther Gedanken seine theologische Entwicklung bis 1520 unter dem zentralen Gesichtspunkt der Furcht rekonstruiert und zeigt, wie er diese theologische Position bis zu seinem Tod ausbaut. Jedoch gab D. seinem Buch noch ein 9. Kapitel bei, das unter der Überschrift „Die Dialektik der Angst im Gottesverhältnis" steht (S. 327–388). Darin dreht er die Fragestellung um, indem es ihm nicht mehr um den „Ertrag des Furchtthemas für das Verständnis der Entwicklung Luthers", sondern um den Gewinn dieser Theologie „für die Deutung und Bewältigung von Angst als Phänomen menschlichen Lebens" geht (S. 327). Dabei bezieht er die Perspektive der Psychologie mit ein (Freud, Margarf), um einerseits die Theologie vor Vereinseitigungen zu bewahren und ihr eine größere Ausdrucksfähigkeit zu geben und andererseits der Psychologie seitens der Theologie ein Gesprächsangebot zu unterbreiten. Auf diese Weise sollen beide Wissenschaften einen wechselseitigen Gewinn erfahren (S. 370–372). Schließlich skizziert D. eine „von Luther inspirierte Theologie der Angst" (S. 372–388): Die geglaubte Gegenwart Christi kann der bedrohten Gegenwart ihre Schwere nehmen.

Die Breite des Themas wie seine Behandlung evozieren aber auch Fragen, wie z. B.: Warum wird die Galaterbriefvorlesung von 1516/17 nicht stärker berücksichtigt, wenn doch der Prozess der Auseinandersetzung mit dem Thema „Furcht" zwischen 1513 und 1520 sonst so detailreich dargestellt wird? Würde sich durch die Einbeziehungen der *Operationes in psalmos* von 1519–1521 etwas an dem dargestellten Bild ändern? – Spielt die Angst/Furcht vor dem Weltende bei Luther eine besondere Rolle? – Hätte das letzte Kapitel nicht in einer eigenen Studie entfaltet werden müssen? Wozu würde dies dann aber dienen?

Dem Autor ist ein erfreuliches Buch gelungen, das dem Leser/der Leserin eine angenehme und anregende Lektüre bereitet, obwohl eine Reihe von Fragen nicht gestellt wird, die zu dem Thema dazu gehört hätten. Es haben sich nur wenige Fehler eingeschlichen, über die man stillschweigend hinweg lesen kann. Das Buch macht deutlich, dass historische Theologie und theologische Fragen der Gegenwart in einem Zusammenhang stehen. Allein das ist eine beachtliche Leistung.

Jena *Stefan Michel*

Irmfried Garbe/Heinrich Kröger (Hrsg.): Johannes Bugenhagen (1485 – 1558). Der Bischof der Reformation, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010, 464 S., geb., ISBN 978-3374028092.

Anlässlich des 450. Todestages von Johannes Bugenhagen, genannt Pomeranus, fand je eine Tagung in Greifswald und Barth statt, deren Beiträge im vorliegenden Band präsentiert werden. Der erste Teil widmet sich den Vorträgen der Greifswalder Konferenz, es folgen die Texte des Barther Symposions und schließlich im dritten Teil eine ausführliche Dokumentation (N. Buske) der Gedenkveranstaltungen des Bugenhagen-Jahrs 2008. Die beiden Tagungsteile werden jeweils in vier Unterabschnitte getrennt, die die sehr breitgefächerten und heterogenen Einzelbeiträge versuchen unter eine gewisse Ordnung zu bringen: Teil 1.I thematisiert Bugenhagens Bibelauslegung (V. Gummelt, Th. Willi) und Bibelübersetzung ins Niederdeutsche (H. Kröger); Teil 1.II Bugenhagens „Wirkungsräume", wobei der Schwerpunkt des einen Textes (I. Mager) auf Bugenhagens seelsorgerischer Tätigkeit bzw. Schriftstellerei liegt und im anderen Text (J. E. Olesen) auf des Reformators Verständnis über die Rolle der Obrigkeiten bei der Einführung und Umsetzung von Kirchenordnungen eingegangen wird; Teil 1.III behandelt Bugenhagen und den Gottesdienst unter den Aspekten der Musik bzw. Liturgie (M. Schneider/B. Bugenhagen) und die Vereinnahmung der Autorität Bugenhagens in nicht autorisierten Druckschriften zur Gottesdienstordnung (A. Bieber-Wallmann); Teil 1. IV steht schließlich unter der Überschrift von Bugenhagens Ordnungswerk, wo es um Fragen der Seel- und Fürsorge für Frauen (U. Gause), um Regelungssystematik und Regelungstechnik als Elemente der *prudentia legislatoria* in Bugenhagens Kirchenordnungen (H. Lück), um die Reformation der öffentlichen Fürsorge (T. Lorentzen) und um Bugenhagens Visitationen und Ordinationen (I. Garbe) geht. Im zweiten Teil werden nach einem einleitenden Beitrag (H. Kröger) die einzelnen Texte unter folgende Themenkomplexe, die vor allem „Bugenhagens Leistungen als Autorität für die Vermittlung der Reformation in den niederdeutschen Sprachraum" thematisieren, gruppiert: 2.I Bugenhagens Bedeutung für die lutherische Bibel bzw. deren Übersetzung (R. Peters, B. J. Diebner); 2.II Bugenhagen als Reformator unter biografischen (V. Gummelt) und sprachlichen Gesichtspunkten (I. Schröder); 2.III Bugenhagen als Autor der Pomerania (B. Dunsch) sowie als Verfasser eines Sendbriefes an Herzogin Anna (A. Bieber-Wallmann) und die Titeleinfassungen der Druckschriften Bugenhagens (N. Buske); der abschließende Teil 2.IV widmet sich schließlich Bugenhagens Wirkungen, im Einzelnen

der Reformation in Livland (L. Poelchau), einem Hörspiel des DDR-Radios (M. Krüger) und A. Christians-Albrecht äußert sich origineller Weise auf Plattdeutsch zum Thema „Plattdüütsch in de Kark – för Kinner und Groten", Dr. Pommer hätte sicher seine Freude daran gehabt.

Im Ganzen betrachtet zeigen die einzelnen Beiträge je für sich einen Ausschnitt aus Leben, Werk und Wirken des Reformators als Autor, Exeget, Bibelübersetzer, Seelsorger, Kirchenordner, Liturg, Diplomat, Superintendent und Historiker. Anstatt stringent wenige Fragestellungen zu diskutieren, hat man sich bei der Gestaltung der Tagungen bzw. des Sammelbandes für Vielfalt entschieden, die die vielschichtige Persönlichkeit und große Bedeutung Bugenhagens nicht nur für den Spezialisten aufscheinen lässt. Gerade in der Lutherdekade muss es legitim sein, die Vielfalt der Reformation(en) zu betonen und das lutherdominierte Reformationsbild zu überwinden, wobei letzteres weniger für die Wissenschaft als vielmehr für die Wahrnehmung in der Öffentlichkeit gilt. Sammelbände wie der hier angezeigte dürften ihren Beitrag dazu leisten.

Halle *Christian Speer*

Stefan Kiechle: Ignatius von Loyola. Leben – Werk – Spiritualität. Würzburg: Echter 2010, 221 Seiten. ISBN 978-3-429-03293-7.

Das ursprünglich 2001 als Taschenbüchlein erschienene Werk wandelt sich in dieser vierten Auflage von 2010 zu einem kleinen gebundenen Buch. Auf dem Umschlagbild zeigt sich nun, wie schon 2007, das gesamte Porträt des Iñigo Lòpez de Oñaz y Loyola. Im neuen Untertitel „Leben – Werk – Spiritualität" folgt der Autor seiner schon seit der Originalausgabe von 2001 durchgehaltenen Gliederung. Die zweite Taschenbuchauflage des Werkes erschien 2003 ebenfalls im Herder Verlag. Für die 3. Auflage 2007 wurde das Umschlagbild neu entworfen, der Reihentitel „Meister der Spiritualität" entfiel, stattdessen erhielt der Band die Zuschreibung „Mystiker und Manager." In der jetzt 2010 vorliegenden Ausgabe des Echter Verlags sind außerdem einige schwarz-weiß Abbildungen hinzugefügt worden. Zusätzlich finden sich, ungefähr in der Mitte des Werkes, auf vier Hochglanzseiten, noch zehn farbige Abbildungen, z. B. von Peter Paul Rubens „Wunder des Ignatius von Loyola", der Siegelstock des Ignatius, ein Bild seines Wohn- und Arbeitsraumes, das Ignatius-Grab in Il Gesu, Rom.

Ignatius von Loyola (1491–1556), der Gründer des Jesuitenordens, wird in einer leicht lesbaren Schrift, von Stefan Kiechle vorgestellt. Die Intention des Buches wird im Vorwort (S. 9–10) mitgeteilt, denn der Leser soll angeregt werden, „das eigene Leben spirituell auszuloten, neu auf Gott zu schauen und so zu mehr Sinn und Frieden zu finden." Kiechle behält die Gliederung seines Buches seit 2001 bei: „I. In der Schule Gottes – sein Leben"; „II. Im Auftrag Gottes – sein Werk"; „III. Im Dienst Gottes – seine Spiritualität." Den Abschluss bildet der IV. Teil, bestehend aus einem „Glossar" (S. 207–216) und „Anregungen zum Weiterlesen" (S. 217–220), allerdings entfallen in der Auflage von 2010 die „Sinnsprüche des Ignatius von Loyola". Bei der Angabe der „Werke von Ignatius" zitiert Kiechle lediglich die Übersetzungen von Peter Knauer SJ bezüglich der *Briefe und Unterweisungen* und der *Gründungsdokumente*; die *Geistlichen Übungen* und der *Bericht des Pilgers* firmieren unter der Angabe „verschiedene Ausgaben". Somit wird nicht auf die Autobiographie des Ordensgründers der Jesuiten den *Bericht des Pilgers* in der Übersetzung von Michael Sievernich SJ von 2006 verwiesen.

Obwohl der Begriff der ‚Spiritualität' nicht mehr als Reihentitel erscheint, durchzieht diese Idee weiterhin die gesamten Darlegungen des Buches. Ignatius selbst spricht hingegen von "Geistlichen Übungen", er verwendet niemals den Begriff ‚Spiritualität'. Im Glossar findet sich die von Kiechle gegebene Definition von „Spiritualität" (Anhang, S. 213). Ignatius wolle sicher keine Spiritualität gründen, sondern „nur ernsthaft *als Christ* leben, Christus bezeugen und mit seinem ganzen Leben Gott und den Menschen dienen", so interpretiert der Provinzial der Deutschen Provinz der Jesuiten die „ignatianische Spiritualität" (S. 85).

Stefan Kiechle schaut mit den Augen des 21. Jahrhunderts auf Ignatius von Loyola und stellt fest: „Religiös war er durch das katholische Brauchtum seiner Zeit geprägt. Sein Glaube war rein und einfach" (S. 72). Selbstverständlich wird jeder Mensch durch seine Zeit und seine Geschichte geprägt; selbstverständlich wird davon auch der Aspekt der Religion umgriffen. Was meint Kiechle also mit „rein und einfach"? Zwei Sätze weiter stellt er die These auf, Ignatius sei sicher kein Intellektueller. Welche Intention verfolgt Kiechle nun mit dieser Aussage?

Im ersten Teil des Buches („In der Schule Gottes – sein Leben") richtet Kiechle den Focus auf die geistigen Werte des Ignatius und bringt diese in Verbindung mit dem Aspekt der höfischen Erziehung. Dazu verweist er auch auf die zum ritterlichen Ideal gehörende „Hohe Minne." „Eine unerreichbare ‚Traumfrau' von möglichst hohem Stand wurde in Phantasien, Liedern und Spielen verehrt – ein im Grunde keusches Ideal, das vor allem Werte

wie Diskretion, Feingefühl, Takt und Ehrerbietung einübte. Später übertrug sich dieses Ideal auf die Marienfrömmigkeit des Ignatius" (S. 18), leider folgt diesbezüglich keine Quellenangabe.

Kiechle weist Ignatius nicht als den Gründer des Jesuitenordens aus (S. 84), sondern nur als einen von zehn Gefährten. Des Weiteren stellt er fest, das schriftliche Werk stehe bei Ignatius nicht im Zentrum. Der Orden sei aber doch sein Werk, denn „Der Jesuitenorden ist das, was von seiner rastlosen Aktivität in der Geschichte bleibt und was man mit seinem Namen verbindet" (S. 85).

Der II. Teil („Im Auftrag Gottes – sein Werk") steht im Zentrum des Buches. Diesen gliedert Kiechle in vier Aspekte: „1. Lebensgeschichte und Werk" – interessanterweise erfolgt hier ein „Kleiner Exkurs: Ignatius und die Frauen"; „2. Exerzitien: den Glauben einüben"; „3. Satzungen des Jesuitenordens"; „4. Theologisches". Den zweiten Teilbereich, nämlich die „Exerzitien" beschreibt, erläutert und begleitet Stefan Kiechle in sehr anregender Weise. Die 30 Tage dauernden „Exerzitien" – diese werden hier vorgestellt – wollen „die Beziehung zu Gott vertiefen, vor allem durch Meditation, Betrachtung und Gebet. Gottes Nähe und Liebe, seine Barmherzigkeit und Treue sollen *erfahren* werden" (S. 93). Im vierten Teilbereich lenkt der Autor unseren Blick auf die neuzeitliche Intention des Ignatius, denn er stelle das Individuum in den Mittelpunkt. Nach Ignatius habe Gott „für *jeden* Menschen eine Absicht, einen Plan, eine Berufung" (S. 128). So müsse sich der Mensch auf die Suche machen, indem er im Gebet „die Geister unterscheidet"; er müsse erkennen, welches seine Berufung sei und wie er ihr folgen könne (S. 128). So werde im menschlichen Handeln göttliches Handeln sichtbar (S. 129). Für Kiechle ist das Besondere an der ignatianischen geistlichen Theologie, dass diese historisch die mittelalterliche Theologie mit den neuzeitlichen Aspekten verbinde (S. 139).

Der dritte Teil wird überschrieben mit dem Begriff der „Spiritualität" des Ignatius. Der erste Satz beginnt wie folgt: „Ignatius lehrt die Menschen beten" (S. 141). Diese Aussage umfasst die tiefen Erfahrungen des Ignatius, welche ihn bewegten auf seiner Suche nach Gott. Die „Unterscheidung der Geister", der innere Klärungsprozess den Ignatius durchlebte, dieser gab ihm die Erkenntnis zur Konversion. Dieses innere Erleben und seine Erfahrungen lässt er einfließen in seine Schriften. Ignatius verweist zudem auf die kluge Liebe *discreta caritas*, sie umfasst die ignatianische Haltung zur Welt. Durch diese Form der Liebe kann der Mensch unterscheiden zwischen gut und böse. Er lernt, die Welt wahrzunehmen und zu beurteilen, mit Hilfe dieser Urteilskraft kann er Entscheidungen treffen. Ignatius ordnete für alle Ordensmitglieder an, einzig die *kluge Liebe* solle Regel sein in bezug auf das Gebet, die Betrachtung, das Studium und die leibliche Übung (153–156). Ignatius hat die ‚Liebe' als oberste Regel für seine Mitbrüder benannt. Sie lässt den Menschen mit dem Herzen sehen, dass dieser gütig und demütig zu sich selbst, seinen Mitmenschen und seiner Umwelt gegenüber sein kann.

Unter dem Suchbegriff „Liebe" zeigt Google 277.000.000 Ergebnisse an, ein Indiz dafür, dass auch heute viele Menschen auf der Suche nach „Liebe" sind. Im Neuen Testament bezeugt der erste Brief des Johannes (1 Joh 4,8) die Liebe: „Deus caritas est" „Gott ist die Liebe", der Titel der ersten Enzyklika Papst Benedikts XVI. trägt auch diese Überschrift.

Die *discreta caritas* bewirkte die Umkehr des Íñigo Lòpez de Oñaz y Loyola zu Ignatius von Loyola, sie führte ihn zu seiner Gottesbeziehung und Gotteserfahrung. Alleine kann der Mensch niemals seinen Gott finden und auch nicht glücklich werden. Unter den Menschen möge die Liebe, der Glaube und die Hoffnung wachsen, gleichfalls sollen Friede und Gerechtigkeit sich konstituieren. Dies alles umfasst „die berühmte ignatianische Maxime *OAMDG – Omnia Ad Maiorem Dei Gloriam*", „alles zur größeren Ehre Gottes" (S. 159).

Die uns vorliegende ‚Neuauflage' des Echter Verlags (4. Auflage) lässt erkennen, dass die Menschen unserer Zeit täglich neu auf der ‚Suche' nach Gott sind, auf Grund dessen schließen wir uns auch dem Ausgangswunsch Stefan Kiechles an (siehe das obige Zitat aus dem Vorwort).

Frankfurt *Karin Ganss*

Yvonne Kleinmann (Hg.), Kommunikation durch symbolische Akte. Religiöse Heterogenität und politische Herrschaft in Polen-Litauen, Stuttgart: Franz Steiner 2010 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 35), 05 S., ISBN 978-3-515-09419-1.

Der vorliegende Sammelband geht auf das Forschungskolloquium „Historische Ethnographie – Zur Entschlüsselung jüdischer Lebensformen in Polen-Litauen in der frühen Neuzeit" zurück, das Yvonne Kleinmann im Sommer 2004 am Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur (Leipzig) durchgeführt hat. Für die Publikation wurde er inhaltlich auf die Interaktion aller Religions- und Konfessionsgemeinschaften in Polen-Litauen ausgeweitet und umfasst nun einen

theoretischen („Theoretische und methodische Zugänge") und drei empirische Teile („Religiöse Heterogenität und Herrschaftspraxis", „Grenzkonstruktionen", „Kommunikation durch symbolische Akte") mit insgesamt vierzehn Beiträgen. Als einendes Band zwischen den Beiträgen gilt (Einleitung, S. 10) „der Blick auf Situationen und Entwicklungen, in denen Symbole und [...] symbolische Akte die Kommunikation zwischen den einzelnen Gemeinschaften bestimmten und darüber hinaus Medium politischer Herrschaft waren." Dem Buch liegt ein Symbolbegriff zugrunde, der in Anlehnung an Ernst Cassirers Theorie der symbolischen Formen als Manifestation und Verkörperung eines nicht offensichtlichen Sinnes bestimmt wird und unter den Sprache, Religion, Wissenschaft, Kunst und Recht subsumiert werden (vgl. Einleitung, S. 11).

Die theoretischen Beiträge von Volker Gottowik und Christian Preuße erschließen den Symbolbegriff für die historische Forschung, wobei zwei verschiedene Modelle entwickelt werden. In seinem Beitrag „Fremde (Kon-) Texte: Zum Binnenverhältnis von Ethnographie und Historiographie" rückt Gottowik den Ansatz des amerikanischen Kulturanthropologen Clifford Geertz in den Vordergrund, der „Kultur als Text resp. Text als Kultur und damit als Ausdruck einer spezifischen sozialen Praxis" (S. 29) lesen will. Im Zentrum dieser Konzeption steht die Interpretation von konkreten Symbolsystemen im Sinne einer „dichten Beschreibung"; methodisch stellt dies eine mikrohistorische Vorgehensweise dar, die die Perspektive der historischen Akteure bevorzugt und gängige Klassifikationen hintanstellt (vgl. S. 36). Demgegenüber geht Preuße in seinem Beitrag „‚Ich denke primär historisch'. Systemtheoretische Perspektiven für die frühneuzeitliche Religionsgeschichte" von der Systemtheorie Niklas Luhmanns aus, dessen Religions- und Kommunikationsbegriffe sowie Evolutionskonzept ihm als Ausgangspunkt dienen, um für ein Symbolverständnis im Sinne eines soziale Komplexität reduzierenden, Kommunikation ermöglichenden und verstetigenden Mediums (vgl. S. 44) zu plädieren; die sich daraus für den Historiker ergebende Frage nach dem Verhältnis zwischen Kommunikation, ihren Medien und der sozialen Strukturbildung (vgl. S. 45) wird anhand theoretischer Überlegungen zu Raum und Körper als Medium sowie zu Semantiken der Selbstbeschreibung beantwortet, ohne diese Überlegungen in methodische Konkretion zu überführen.

Den ersten empirischen Teil leitet der Aufsatz von Michael G. Müller zur „Toleranz vor der Toleranz. Konfessionelle Kohabitation und Religionsfrieden im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa" ein. Mit Hilfe des Vergleichs der religionspolitischen Regelungen in Böhmen (Beschluss des Kuttenberger Landtags von 1485), Polen-Litauen (Warschauer Konföderation von 1573), Siebenbürgen (v. a. die Landtagsbeschlüsse von 1564 und 1568), Ungarn (individuell auszuhandelnde Glaubensfreiheit im 16. Jh.) und im Reich (Augsburger Religionsfriede von 1555) zeigt der Autor, dass die Friedensregelungen für Polen-Litauen, Siebenbürgen und das habsburgische Ungarn dem Ideal einer *pax politica* näher kamen als die Augsburger Friedensordnung (vgl. S. 74). Eine Diskussion wert ist die Kernthese Müllers, dass bei der Bestimmung der Grenzen der (praktischen) Toleranz nicht die theologischen und frömmigkeitspraktischen Unterschiede an sich, sondern die je besonderen gesellschaftlichen Konstellationen entscheidend waren (vgl. S. 66 und 74). Der Frage der Toleranz geht auch der anschließende Beitrag „Herrschaft angesichts religiöser Vielfalt. Zur Politik der Magnaten gegenüber ihren jüdischen Untertanen" von Adam Kaźmierczyk nach, der sich den Privilegien der Besitzer von Privatstädten im Zeitraum vom 16.-18. Jh. zuwendet. Kaźmierczyk hebt hervor, dass die von den Grundherren gewährleistete freie Ausübung der Religion die Situation der Juden weitaus erträglicher erscheinen lässt, als in der älteren jüdischen Historiographie behauptet (vgl. S. 89). Anders zugeschnitten sind die beiden Aufsätze, mit denen der erste Teil schließt. In seiner mikrohistorisch angelegten Skizze schildert Christoph Augustynowicz die „Religiöse Polyphonie in einer Stadt der polnischen Krone – Das Beispiel Sandomierz". Mit besonderer Berücksichtigung des kulturellen Beitrags der Jesuiten und der visuellen Verarbeitungen des Ritualmord-Vorwurfs den Juden gegenüber wird die religiöse und konfessionelle Polarisierung der Stadt Sandomierz seit dem 17. Jh. beschrieben (vgl. S. 112). Tetiana Grygorieva wiederum nimmt „Symbols and Perceptions of Diplomatic Ceremony: Ambassadors of the Polish-Lithuanian Commonwealth in Istanbul" unter die Lupe. Anhand der Tagebücher und Berichte der polnisch-litauischen Botschafter am Osmanischen Hof eruiert die Autorin die kommunikative Gratwanderung ihrer Verfasser zwischen der symbolischen Welt der Osmanischen Macht, die Unterwerfung erforderte, und der Bemühung, an der Überlegenheit der Christen über die Moslems festzuhalten (vgl. S. 130f).

Den zweiten Teil eröffnet Myroslava Keryk mit ihrer Untersuchung zu „Artists betwixt and between: The Shaping of Religious Identities in Early Modern L'viv". Ihr Hauptaugenmerk auf den Einsatz der Kunst bei der Schaffung unterschiedlicher religiöser Identi-

täten richtend (vgl. S. 136), zeigt Keryk am Beispiel der multiethnischen und multikonfessionellen Stadt Lemberg auf, dass die Bemühungen der katholischen, der unierten und der jüdischen Führung um symbolische Grenzen zwischen den Religionsgemeinschaften scheiterten (vgl. S. 155): Christliche Architekten entwarfen jüdische Synagogen, und jüdische Goldschmiede wurden zur Verzierung christlicher Kirchen herangezogen, was eine Homogenisierung der Kunststile in den Sakralbauten aller Denominationen zur Folge hatte (vgl. S. 144-147). Judith Kalik geht in ihrem Beitrag „Fusion versus Alienation – Erotic Attraction, Sex, and Love between Jews and Christians in the Polish-Lithuanian Commonwealth" der Struktur der Stereotype nach, die die frühmoderne katholische und jüdische Wahrnehmung der Beziehungen zwischen den Individuen unterschiedlichen Glaubens bestimmten. Indem sie reale und imaginierte Beziehungen miteinander konfrontiert, verschafft sie Einblicke in die Mechanismen der symbolischen Grenzziehung: Die sexuelle Verbindung zwischen den Individuen galt als ein ideales Paradigma für eine vollkommene Auflösung der religiösen Grenzen, womit sie auch die größten Ängste ausdrückte (vgl. S. 169). Im Unterschied zu Kalik untersucht Magda Teter im anschließenden Beitrag „Crime and Sacred Spaces in Early Modern Poland" die Grenzziehungen auf den überindividuellen Gebieten. Anhand der Praxis der weltlichen Gerichte, in deren Zuständigkeitsbereich seit der zweiten Hälfte des 16. Jh. Delikte wie Blasphemie und Sakralraub fielen (vgl. S. 171), zeigt die Autorin, dass diese den Raub aus Synagogen und Kirchen nicht-katholischer Konfessionen als gewöhnlichen Diebstahl, denjenigen aus katholischen Bauten hingegen als Sakralraub qualifizierten (vgl. bes. 187–189) und dadurch katholische Vorstellungen der Sakralwerte etablierten. Der zweite Teil endet mit einem Aufsatz Jan Doktórs „Zwischen Hoffnung und bitterer Enttäuschung. Zur wechselseitigen Wahrnehmung der Frankisten und ihrer polnischen Umgebung". Aus der Beschreibung der synkretistischen Sekte um Jakub Frank wird ersichtlich, mit welchen Problemen der Einriss der vorgeprägten Grenzen zwischen Judentum und Katholizismus einherging: Frankisten, die sich in den 1750er Jahren taufen ließen, pflegten auch weiterhin jüdische Bräuche, wodurch sie die durch ihre Taufe erweckten chiliastischen Hoffnungen des katholischen Klerus enttäuschen mussten (vgl. S. 205).

Der letzte Teil des Sammelbandes besteht aus vier Fallstudien. In der ersten Fallstudie, „Der Vergleich als Mittel der Kommunikation und Konfliktlösung. Lubliner Franziskaner und Judengemeinde im 17. Jahrhundert", erarbeitet Hanna Węgrzynek den Verlauf des Konflikts zwischen den Lubliner Juden und den Franziskanern sowie seine Lösungsansätze. U.a. auf die Besonderheiten eines Vergleichs aus dem Jahr 1635 eingehend (vgl. S. 216), zeigt sie die Kommunikation begünstigende, konfliktmildernde Wirkung solcher Vergleiche auf (vgl. S. 227). Der zweiten Fallstudie, „Die Erfindung der Gottesmutter Königin von Polen. Zur diskursiven Konstruktion eines katholischen Staates" von Damien Tricoire, liegt ein konstruktivistisches Politikverständnis zu Grunde (vgl. S. 231). Der Autor untersucht die Anfänge des als staatliches Symbol etablierten Marienkults und zeichnet drei unterschiedliche Stränge seiner Genese nach – die um die Mitte des 17. Jh. zwecks Sakralisierung der Stellung des Königs erfolgende Adaptierung des Marienpatronats (vgl. 236), eine etwas spätere Beanspruchung Mariens durch den Adel als Schutzpatronin seiner Freiheiten sowie die im theologischen Milieu vorgenommene Verknüpfung des Marienpatronats mit dem Kult der Madonna vom Hellen Berg in Tschenstochau. Der dritte Beitrag, „Normsetzung, Narration und religiöse Symbolik. Privilegien als Grundlage der Religionspolitik auf dem frühneuzeitlichen Latifundium Rzeszów" von Yvonne Kleinmann, knüpft an die rechtssoziologische und rechtsanthropologische Methodik an. Indem sie Privilegien als Spiegelung eines komplexen Prozesses der Rechtsfindung betrachtet (vgl. S. 250), analysiert die Autorin die Stadt- und Zunftprivilegien des Latifundiums Rzeszów mit dem Ergebnis, dass diese eine die Katholiken auch im wirtschaftlichen und sozialen Leben begünstigende Religionspolitik erkennen lassen; erst im 18. Jh. könne man Initiativen ausmachen, die auf den wechselseitigen Respekt der Religionsgemeinschaften abzielten (vgl. S. 269). Die letzte Fallstudie, Stefan Rohdewalds „Medium unierter konfessioneller Identität oder polnisch-ruthenischer Einigung? Zur Verehrung Josafat Kuncevyčs im 17. Jahrhundert", befasst sich mit dem Fall des 1623 getöteten unierten Polocker Bischofs Kuncevyč und mit seiner Avancierung zum in ganz Polen-Litauen bedeutenden staatspolitischen und katholischen Intregationsmedium (vgl. S. 289). Der Autor umreisst hierbei die kommunikativen Praktiken, die Josafat von einem lokalen Heiligen zum 1673 auch politisch institutionalisierten Staatspatron werden ließen (vgl. S. 286).

Zieht man zusammenfassend Fazit, so lässt sich nicht verkennen, dass im vorliegenden Sammelband der kommunikative Umgang mit den Vertretern der reformatorischen Konfessionen in Polen-Litauen (Lutheraner, Calvinis-

ten, Antitrinitarier) nur am Rande berücksichtigt wird. Dies wird man als Reformationshistoriker bedauern müssen. Angesichts des Ausgangspunkts des Vorhabens, der zunächst nur die Lebensformen des Judentums im Blick hatte, ist allerdings festzuhalten, dass der Herausgeberin ein letztlich vielschichtiges, facettenreiches Mosaik gelungen ist. Der aus fundierten und meist mit einer klar strukturierten Idee versehenen Bausteinen bestehende Sammelband liefert faszinierende Einblicke in die komplexen Mechanismen des Zusammenlebens und Kommunikation unterschiedlicher Religionen und Konfessionen in der frühneuzeitlichen polnisch-litauischen Adelsrepublik.

Mainz *Kestutis Daugirdas*

Carsten Lind: „Arbeiter im Weinberg des Herrn". Die evangelischen Pfarrer in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt, 1567–1730, Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 150, Darmstadt, Marburg 2006.

Ziel der Gießener geschichtswissenschaftlichen Dissertation ist es, exemplarisch anhand der Personengruppe der evangelischen Pfarrer der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt die „makrohistorischen Theorien" frühneuzeitlicher Forschungskonzeptionen zu überprüfen, angefangen bei der Konfessionalisierung über die Sozialdisziplinierung und Professionalisierung bis hin zur Modernisierung. Zu Beginn bietet ein „Introitus" einen knappen Forschungsüberblick und informiert über den gewählten Zeitraum: Dieser reicht von 1567, dem Jahr der Entstehung der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt, bis 1730, dem Jahr der Beendigung des innerkirchlichen und theologischen Pietismuskonflikts. Der Gesamtzeitraum wurde, um Kontinuität und Wandel in den Blick nehmen zu können, in vier – abgesehen vom fünften und längsten – gleich große Zeitabschnitte untergliedert; um Wiederholungen zu vermeiden, wurden darin die jeweils neu eintretenden Pfarrer berücksichtigt.

Nach zwei einleitenden Kapiteln über die Rahmenbedingungen der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt in politisch-herrschaftlicher (Kapitel 1) sowie kirchlich verfassungs- und verwaltungsgeschichtlicher Hinsicht (Kapitel 2) wird in Kapitel 3 der Weg ins Pfarramt beschrieben. Zentrale Ausgangsbasis sind dabei die Pfarrerbücher Wilhelm Diehls, die in getrennten Datensätzen zur Obergrafschaft (343 Pfarrer) und zum Oberfürstentum (604 Pfarrer) aufbereitet wurden. Ergänzend wurden dazu die ebenfalls von Wilhelm Diehl herausgegebenen Stipendiatenbücher der hessischen Stipendiatenanstalt sowie weitere Quellen (siehe S. 22) herangezogen. Kapitel 4 verfolgt sodann den „Lebensweg der Pfarrer in ihr Amt"; hierbei geht es vor allem um die Besoldung und die Wohnverhältnisse. In Kapitel 5 wird die soziale Situation der Pfarrer im Spannungsfeld von Konsens und Konflikt mit den Gemeinden beleuchtet, bevor Kapitel 6 untersucht, ob der Pfarrer vor Ort als „Agent" der Obrigkeit gedient habe. Kapitel 7 stellt anschließend die Frage nach der Professionalisierung der möglicherweise mit einem „Sonder- respektive Standesbewusstsein" (S. 24) ausgestatteten Pfarrerschaft. Standen dabei bislang die Gemeindepfarrer im Mittelpunkt, so befasst sich Kapitel 8 jetzt mit den Inhabern kirchlicher Leitungsämter; so waren etwa die Superintendenten meist zugleich als Professoren an der Theologischen Fakultät der Universität Gießen tätig. Ein Resümee fasst die Ergebnisse daraufhin zusammen, ein „Postludium" schließlich bietet Bezüge zur Gegenwart.

Lind reklamiert für die hessisch-darmstädtische Pfarrerschaft, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, Normalität: Hinsichtlich Ausbildung, Einkommen, Besitz, Herausbildung einer neuen Sozialgruppe etc. stützen die von ihm untersuchten Pfarrer die bisherigen Erkenntnisse der Forschung. Anders als bisher betont Lind jedoch die traditionalen, nicht die modernen Aspekte. So etabliere sich zwar schnell ein Universitätsstudium als Eingangsqualifikation für den Pfarrdienst, die Inhalte des Studienprogramms aber würden nicht fixiert; nicht einmal der Magisterabschluss konnte für das Gemeindepfarramt (im Gegensatz zur Promotion der Superintendenten) dauerhaft vorausgesetzt werden. Insgesamt bestimme das Elternhaus und nicht das Leistungsprinzip über den künftigen Bildungs- und Lebensweg der Kandidaten, bei den beruflichen Laufbahnen lasse sich keine „wirkliche Normierung" (S. 261) erkennen. Nicht einmal die Forderungen nach Pfarrkonventen, gelehrten Diskussionen und Kontrolle über die Lebensführung der Pfarrer hätten – zumindest für die Obergrafschaft – eine dauerhafte Wirkung erlangt. Die Pfarrerbesoldung aus Zehntabgaben und Erträgen säkularisierter Stiftungen verweise zurück ins Mittelalter, nicht voraus in die Moderne. Und auch die Rolle der Pfarrer bei der Schaffung eines disziplinierten Untertanenverbands lasse sich nicht aufrecht erhalten; Normen ließen sich nur mit Hilfe der Kirchensenioren erfolgreich implementieren. Die Pfarrer konnten also, so folgert Lind in Anlehnung an Heinrich R. Schmidt, ihr Amt nur mit und keinesfalls gegen die Gemeinde ausüben. Interessant ist dabei beispielsweise die Beobachtung, dass 75

Prozent der Gemeinden innerhalb der Darmstädter Superintendentur keine Beschwerden über ihre Pfarrer äußerten.

Zusammengenommen lehnt Lind es ab, in der Konfessionalisierung einen gesellschaftlichen Fundamentalprozess zu sehen, „in den sich Sozialdisziplinierung, Entstehung moderner Staatlichkeit etc. einzuordnen haben" (S. 264). Kurz: Die Konfessionsbildung sei nicht der „alles bewegende Fundamentalvorgang" gewesen, sondern habe lediglich bereits vorhandene Entwicklungen „amalgamiert" und das Aussehen der frühneuzeitlichen Lebenswelt geformt (S. 265). Zur Einordnung der hier vorgestellten Ergebnisse hätte man sich – gerade hinsichtlich der Fragen von Ausbildungsgängen, Karrierestrategien und Lebenswelten – einen Vergleich mit den zu Württemberg (Johannes Wahl, 2000) und Franken (Frank Fätkenheuer, 2004) vorliegenden Studien gewünscht; beide wurden nicht konsultiert.

Tübingen *Sabine Holtz*

Ben Lowe: Commonwealth and the English Reformation. Protestantism and the Politics of Religious Change in the Gloucester Vale, 1483–1560, Farnham: Ashgate 2010 (St Andrews Studies in Reformation History), 308 S., ISBN 978-1-409-40045-5.

Wie viel „Reformation" steckt in der Kirche von England? – Diese Kernfrage umkreist die historische Debatte um den Charakter der englischen Reformation seit Jahrzehnten. Die Argumente gehen regelmäßig hin und her zwischen denjenigen, die in ihr vordringlich das Machtkalkül Heinrichs VIII. erkennen, das dieser der altgläubigen Mehrheit seines Volk aufgezwungen habe und denjenigen, die auch in England bei vielen die Überzeugungskraft reformatorischer Ideen am Werk sehen.

In dieser nicht ganz ideologiefreien Diskussion ist der Beitrag des Amerikaners Ben Lowe von wohltuender Differenziertheit. Lowe untersucht einen bestimmten sozialen Raum im Westen Englands, die Stadt Gloucester und das sie umgebende Severn-Tal, mit Blick auf die Veränderungen der politischen, sozio-ökonomischen und religiösen Strukturen vom Beginn der Tudorherrschaft 1483 bis zum „Elizabethan Settlement" gegen 1560.

Sein Fokus liegt dabei auf den „Funktionseliten" der frühneuzeitlichen englischen Gesellschaft: den städtischen Amtsträgern und den maßgeblichen lokalen Adelsfamilien, den „Leading Gentlemen", also auf jenen sozialen Schichten, die zu den maßgeblichen Trägern der Tudorpolitik wurden. Städtische und landbasierte Eliten standen dabei für den V. – anders als in vielen bisherigen lokalgeschichtlichen Untersuchungen angenommen – im engen Wechselverhältnis. Im Unterschied zu Caroline Litzenbergers Studie zu Gloucestershire in den Jahren 1540–1580 (Cambridge 1997), die v. a. aufgrund einer – wie Lowe überzeugend nachweist – einseitigen, weil formelbezogenen Auswertung von Testamenten auf eine allgemeine Gegnerschaft zur Reformation schließt, versucht der V. den religiösen Wandel in den politischen und sozio-ökonomischen Bezügen des alltäglichen Lebens nachzuvollziehen.

In acht Kapiteln wertet Lowe verschiedene Quellen, vom Stadtratsbeschluss bis zur Predigt, aus und erkennt bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts eine Konfliktsituation zwischen dem Magistrat der Stadt Gloucester und den ortansässigen Klöstern, die sich aus der zunehmenden Besitzverlagerung zulasten der Stadt speist. Insbesondere der fehlende Beitrag der Klöster zum Gemeinwohl stieß bei den „local leaders" auf Widerspruch und erklärt ihre Unterstützung für die ab den 1530er Jahren durchgeführte Politik der Auflösung der englischen Klöster.

Diese Kritik der städtischen Eliten an den monastischen Gemeinschaften traf sich mit der von Humanismus und Reformation. Eine anfängliche Skepsis, auf welche die ersten Erscheinungsformen reformatorischen Denkens in den Jahren 1520–1540 bei den lokalen Eliten im Gloucester Vale noch stießen, wich bald einer überzeugten Aneignung reformatorischer Ideen. Den Grund dafür sieht der V. im aufrichtigen Interesse an einer Verbindung ernsthafter persönlicher Frömmigkeit mit der Sorge für das Gemeinwohl: „a living church based on a purer vision of the Gospel" (4) war der Wunsch der örtlichen Eliten – eine von Laien mitgeprägte Kirche, die Keimzelle einer insgesamt gerechteren Gesellschaftsordnung sein sollte. Dieses Engagement für das Gemeinwohl dokumentiert insbesondere die Neuerrichtung bzw. die Übernahme kirchlicher Bildungseinrichtungen durch die Laien. Der V. stellt heraus, dass es eben nicht allein – wie oft behauptet – das wirtschaftliche Eigeninteresse war, welches die Eliten zur Unterstützung der Religionspolitik ihres Königs bewegte, vielmehr verstanden sie den neu erhaltenen Besitz, der ihnen durch die Auflösung der Klöster zufiel, auch als größere Verantwortung für das Gemeinwohl. Insbesondere während der wirtschaftlichen Krise Englands Mitte der 1540er Jahre versuchten die Verantwortlichen in Stadt und Grafschaft, diese Verantwortung durch entsprechende kommunale Sozialmaßnahmen wahrzunehmen.

Seine Blütezeit fand der reformatorisch inspirierte Wandel der Gesellschaftsordnung

in den drei Jahren 1551–1553, in denen der in Zürich theologisch geprägte John Hooper (1495–1555) als zweiter Bischof in der – nach dem endgültigen Bruch des Königs mit Rom – neu errichteten Diözese Gloucester wirkte. Der V. stellt Hooper als reformatorischen Theologen vor, dem insbesondere die Berufung der Laien zum Dienst am Werk Christi wichtig war, welche in der praktischen Arbeit am Gemeinwohl ihren sichtbaren Ausdruck finden sollte. Damit lieferte Hooper gewissermaßen die theologische Bündelung dessen, was sich im Bewusstsein der örtlichen Eliten bereits in den Jahren zuvor herausgebildet hatte. In enger Abstimmung mit den Funktionsträgern in Stadt und Grafschaft versuchte Hooper sein Bistum mithilfe von Visitationen und Konsistorien zu einem gottgemäßen Gemeinwesen zu formen. Liturgische Gegenstände des alten Ritus wurden entfernt, englische Bibeln und Gebetbücher angeschafft, Kirchräume umgestaltet, die Bildung des Klerus betrieben und die evangelische Predigt gefördert. Die Vision Hoopers, der eine Mehrheit der Funktionseliten seiner Diözese zustimmte, war eine dem Evangelium entsprechende Gesellschaftsordnung, die der V. in dem bewusst theologisch konnotierten Begriff „Commonwealth" gebündelt sieht: Aus dem rettenden Glauben an Christus erwuchs natürlich das Engagement für eine am Wohl aller, d. h. auch der Armen, orientierte Ordnung des Gemeinwesens. An die Stelle des Almosenwesens der Klöster sollte eine Sozial- und Wirtschaftsordnung treten, die auch die Bedürftigen berücksichtigt und sich den Auswüchsen des frühneuzeitlichen Kapitalismus entgegenstellt. In der Überzeugungskraft dieser neuen reformatorischen Gesellschaftsvision und in der Möglichkeit für die Funktionsträger, den Wandel selbst mitzugestalten, sieht der V. einen zentralen Grund für den Erfolg nicht nur des Wirkens Hoopers in Gloucester, sondern auch für den insgesamt geringen Widerstand der aufstrebenden Eliten in Stadt und Land gegen die Durchsetzung der obrigkeitlichen Reformation in England.

Die Hinrichtung Hoopers als Häretiker unter der Herrschaft Marias I. 1555 geschah daher auch ohne Billigung der Bevölkerungsmehrheit in Gloucester, wie sich auch sonst keine Rückkehr zum alten Glauben in der Phase katholischer Restaurationspolitik nachweisen lässt. Im Gegenteil, die reformatorisch gesinnten „local leaders" standen zu großen Teilen in Opposition zur Politik Marias und kamen mit der Thronbesteigung ihrer Schwester Elisabeth erneut in Amt und Würden. Lowe kann seine Untersuchung daher wie folgt bilanzieren: „it was the original Henrician elites in the Gloucester Vale who engineered a largely Protestant church in the region, and then fought vehemently against later attempts to go back" (250).

Indem der V. diese – trotz viel quellenbezogener „Fleißarbeit" spannend zu lesende und durch eine reiche Bebilderung sowie diverse Anhänge, Bibliographie und Register vorzüglich präsentierte – Erfolgsgeschichte der Reformation im England Heinrichs VIII. und seiner Nachfolger erzählt, leistet er einen wichtigen Beitrag zur Revision der revisionistischen Geschichtsschreibung der englischen Reformation. Der Blick auf das Gloucester Vale macht deutlich: Unter bestimmten politischen und sozio-ökonomischen Bedingungen konnte die Reformation sehr wohl auch in England überzeugende Impulse für die Umgestaltung von Kirche und Gemeinwesen geben.

Ludwigshafen *Arne Dembek*

Benedikt H. Mertens: Solitudo Seraphica. Studien zur Geschichte der Exerzitien im Franziskanerorden der Frühneuzeit (ca. 1600–1750), Kevelaer: Butzon & Bercker 2008 (Franziskanische Forschungen, 49), 560 S., ISBN 978-3-7666-2109-2

Selbst die Ordenshistoriographie beschränkt sich meistens auf äußere Ereignisse in einem Orden und vernachlässigt das Studium seiner inneren Geschichte: der geistigen Strömungen, der Motive für das Handeln und sogar der geistlichen Aufgaben, die doch unabdingbar zum Ordensleben gehören. Diese Dissertation hingegen, die unter der Leitung von Heribert Smolinsky entstanden und an der Universität in Freiburg i. Br. eingereicht worden ist, wendet sich dem „Innenleben" des Franziskanerordens zu, und das in einer Zeit, als dieser von vielen Reformgruppen innerhalb der seit 1517 von den Konventualen getrennten Observanten gekennzeichnet war: Rekollekten, Reformaten, Alkantariner. Diese Vielfalt erschwerte die Arbeit ungemein, macht sie im nachhinein aber umso interessanter.

Mehr als andere Dissertationen kann diese beanspruchen, Neuland betreten zu haben. Und dies erstreckt sich auf ganz Europa. Untersucht werden Einführung, Förderung, Dauer und Inhalt der Exerzitien in den einzelnen Provinzen südlich und nördlich der Alpen im Blick auf einzelne Ordensprovinzen und sodann in deren Vergleich. Da hierzu wenig Vorarbeit geleistet worden war, musste der Autor sich auf die Suche nach Quellen begeben. Dass ihn die Reisen an viele Orte von Rom über Tirol nach Wien zu vielen Klöstern in Deutschland, Frankreich und Belgien führten, davon zeugen die aufgelisteten Archivalien (509–515). Was er an gedruckten Werken zum

Thema fand, darunter viele, nur noch selten vorhandene Statuten, Zeremonienbücher, Konstitutionen, Chroniken, geistliche Traktate und Exerzitienbüchlein aus dem 17. und 18. Jahrhundert (516–531), wird in der umfangreichen Bibliographie sinnvoll von der allgemeinen, meist neueren Literatur (532–552) getrennt, die sich wie die ganze Arbeit auf internationalem Niveau bewegt. Allein schon diese Sammlung an Quellen und Literatur bleibt eine Fundgrube für Erforscher der Theologie, Liturgie, Spiritualität und Geistesgeschichte.

Die gut gegliederte Untersuchung beschreibt im ersten, mit „Annäherungen" betitelten Teil (35–150) zuerst in Kapitel 1 den Weg der Geistlichen Übungen innerhalb des Franziskanerordens bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts – Führer auf diesem Weg waren Bonaventura, dann auch die *Meditationes vite Christi* des Johannes de Caulibus und später Petrus von Alcántara mit seinem *Tratado de la oración y meditación* –, dann in Kapitel 2 den epochalen Impuls, den Ignatius von Loyola mit seinem Exerzitienbüchlein gab. Nun erscheint der geistliche Weg planbar, der zum Ziel der Vollkommenheit führende Weg sicher und das Seelenheil gleichsam machbar. Blieben die sich auf vier Wochen erstreckenden Exerzitien aus praktischen Gründen nur wenigen vorbehalten, so wurde deren Kurzform von vier bis zwölf Tagen doch eine allgemeine Praxis für Ordensleute und Priester und zunehmend auch für Laien, besonders die sog. Sodalen und Dritte Orden. Jesuiten sahen im Leiten von Exerzitien einen Schwerpunkt ihrer Pastoral und strahlten wegen ihres Erfolges auch auf andere Orden aus. Lasen die Jesuiten anfangs noch häufig Werke von (Pseudo-) Bonaventura, so wurde dieser auf franziskanischer Seite immer mehr durch jesuitische Autoren ersetzt, „die im 17. Jh. den Markt der religiösen Literatur geradezu überschwemmten und genauso Allgemeingut wurden wie vorher Bonaventura" (91). Die Annäherung an das eigentliche Thema geschieht dann ferner im 3. Kapitel durch die Schilderung der geographischen, numerischen und religiösen Situation des Franziskanerordens im angegebenen Zeitraum. Letztere wird vor allem durch Vorgaben des Trienter Konzils, durch immer neue Reformimpulse (Petrus von Alcántara, Bonaventura von Barcelona in Rom) und durch den Barock bestimmt, der spirituelle Erfahrungsräume in die Landschaft verlegt: Kreuzwege, Kalvarienberge. Im Rückzug aus der Welt, in der *recollectio*, sehen viele Brüder ein Ideal; so entstehen die Rekollektionshäuser und *Ritiri*-Klöster. Exerzitien fallen hier auf fruchtbaren Boden, weniger als Apostolat für das Volk wie bei den Jesuiten denn als geistliche Untermauerung des Lebens in Einsiedeleien, wie es seit Franziskus' Zeiten mal mehr, mal weniger zum Orden gehörte.

Der ebenfalls aus drei Kapiteln bestehende zweite Teil beschreibt „Die Geistlichen Übungen im Gefüge des frühneuzeitlichen Franziskanerordens" (151–325). Die Quellen bezeugen, dass die Exerzitien zuerst unter den französischen Minderbrüdern eingeführt wurden und dort im Zusammenhang stehen mit dem *grand siècle* der Spiritualität wie auch mit der Konkurrenz zwischen Observanten und Rekollekten, wenig später auch in der Deutsch-Belgischen Nation (Köln, Flandern, Nieder- und Oberdeutschland, Thuringia), während die cismontanen Provinzen (Polen, Tirol, Bayern, Österreich, zehn Provinzen bzw. Verbände in Italien) die Exerzitien zumeist erst einführten, nachdem das Generalkapitel von Toledo 1658 dafür Vorgaben gemacht hatte. Bei der hilfreichen Tabelle (162) zur frühesten Nennung bzw. Einführung der Exerzitien in verschiedenen Provinzen wie überhaupt im ganzen Buch muss man sich bewusst sein, dass der Autor von Rom aus auf den Orden blickt und die Provinzen nördlich der Alpen ultramontan nennt und jene südlich cismontan, wozu eigenartigerweise auch die Alpenländer zählen. Nach dem Beschluss in Toledo förderte der Generalminister Sambuca die Durchführung von Exerzitien. Sie wurden ein Jahr später (1659) auch noch von Papst Alexander VII. begünstigt, der allen Brüdern, die Exerzitien machten, einen Ablass gewährte und diesen zunächst nur für die cismontanen Provinzen geltenden Ablass 1664 auf die ultramontanen ausdehnte. Ob die von oben gesetzten Normen auch durchgeführt wurden, untersucht Kapitel 5 mit dem Ergebnis, dass die Exerzitiennorm weder flächendeckend noch gleichzeitig implementiert wurde, aber doch an so vielen Orten, in so vielen Einzel- oder Gemeinschaftsexerzitien, dass diese als Element der Festigung und Erneuerung des Ordenslebens bezeichnet werden können. Dies bestätigt auch das 6. Kapitel, das anhand nichtamtlicher Quellen (Biographien, Nekrologe, Chroniken) der Frage nach der Rolle, Bedeutung und Wirkung von Exerzitien bei einzelnen Brüdern nachgeht, z. B. beim heiligen Leonhard von Porto Maurizio (1676–1751), der als umtriebiger Volksmissionar sich zweimal im Jahr in die *Solitudo* zurückzog. Mit ihm „treten die Exerzitien (...) endgültig aus dem Bereich des Beiläufigen und Anekdotischen heraus und nehmen die Qualität eines Leitbildes für sein Leben und Wirken an" (312). Exerzitien für sich zu halten und anderen zu geben, war die eine Seite dieses Reformaten, predigend Italien und Korsika zu durcheilen, die andere.

Auf sichererem Boden bewegt sich schließlich der dritte Teil: „Die literarische Gestalt der Exerzitien im Franziskanerorden" (327–460). Denn hier sichtet und beschreibt der Autor Exerzitienbücher aus der Feder von Franziskanern, indem er zuerst ihre „literarische(n) Kontexte, Autoren, Adressaten und Inhalte" erörtert (Kap. 7) und dann „Franziskanische Akzentuierungen und ordensfremde Einflüsse" ausmacht (Kap. 8). Aus dem Boom der frommen Bücher im 17./18. Jh. wählt Mertens erstmals 42 Exerzitienbücher franziskanischer Provenienz aus und vergleicht sie mit denen anderer Autoren. Gleichen sich die Aussagen zu Methoden und Inhalten der Exerzitien im Wesentlichen, so gelang es den franziskanischen Autoren doch, „den konventionellen Übungsweg durch Texte, Figuren und Konzepte aus ihrer eigenen Tradition zu motivieren und zu illustrieren. Einige gingen einen Schritt weiter und verankerten die Exerzitienpraxis an sich selbstbewusst in der eigenen Geschichte" (472). Der Orden hat die von Ignatius eingeführten Exerzitien gut rezipiert; sie kamen vor allem in den Reformgruppen innerhalb der Observanz zur Geltung, weil sie hier der Sehnsucht nach Sammlung (*recollectio*) und Einkehr (*ritiro*) entgegenkamen und die von Franziskus geliebte Einsamkeit (*solitudo*) wieder aufleben ließen. Doch zu einer eigenständigen Exerzitienform nach Inhalt und Methode kam es im Franziskanerorden nicht. Zu vielfältig waren da die persönlichen Charismen, zu unterschiedlich die Adressaten, denen sich die Autoren anpassten. Und dies spricht nicht gegen, sondern für die Franziskaner.

Der Autor versteht es, verständlich zu schreiben und den Leser zu führen. Nur sollte bei den Kopfzeilen links der Titel des jeweiligen Teiles stehen, nicht des Kapitels; bei den häufig zitierten Siglen für Provinzstatuten gefiele mir die Trennung von Jahreszahl und Ort besser. Der Druck ist leserfreundlich. Fünf Tabellen und zehn Abbildungen illustrieren oder fassen zusammen, was geschrieben steht.

Rom *Leonhard Lehmann*

Thomas Müntzer: Briefwechsel. Bearbeitet u. kommentiert von Siegfried Bräuer und Manfred Kobuch. Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe Bd. 2. Im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig hg. von Helmar Junghans † u. Armin Kohnle, Leipzig: Sächsische Akademie der Wissenschaften, in Kommission Evangelische Verlagsanstalt 2010, L u. 581 S., ISBN-13: 978-3-374-02203-8

Nach langjähriger Vorbereitung, über die S. Bräuer in einer Einleitung ausführlich berichtet (S. XXXIX–L), liegt nunmehr die Neuedition des Briefwechsels von Thomas Müntzer vor, die für die Forschung einen großen Fortschritt anzeigt und für die wissenschaftliche Arbeit eine wesentliche Erleichterung und Bereicherung mit sich bringt. Bislang standen neben edierten Einzelstücken zwei Ausgaben der Briefe zur Verfügung (Thomas Müntzers Briefwechsel. Auf Grund der Handschriften hg. von Heinrich Böhmer u. Paul Kirn, Leipzig 1931; Thomas Müntzer. Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Unter Mitarbeit von Paul Kirn hg. von Günther Franz, Gütersloh 1968, S. 345–478 [MSB]). Die Ausgabe von 1968 übernimmt – mit wenigen Korrekturen – die Texte von 1931. Später wurden nur einzelne Briefe quellenkritisch überprüft ediert (zum Beispiel von Ulrich Bubenheimer, Thomas Müntzer. Herkunft und Bildung, Leiden 1989, S. 239–268; darin neu die Fragartikel Christoph Fürers mit den Antworten Müntzers S. 268–276, und Müntzers Nachschrift einer Hieronymusvorlesung S. 276–303).

Eine Übersetzung der lateinischen Briefe von und an Müntzer besorgte zwar in den siebziger Jahren Winfried Trillitzsch (Leipzig), aber sein maschinenschriftliches Manuskript wurde nicht revidiert und blieb ungedruckt. So konnten die lateinischen Texte – von wenigen Übersetzungen abgesehen (zum Beispiel Nr. 9 von Friedrich Winterhager in: Würzburger Medizinhistorische Mitteilungen 6 [1988], S. 237–244) – nur im lateinischen Original benutzt werden.

Nach mehr als acht Jahrzehnten steht jetzt dem Benutzer eine den wissenschaftlichen Standards entsprechende und den Stand der Forschung wiedergebende Edition zur Verfügung. S. Bräuer (Berlin) konzentrierte sich im Wesentlichen auf die sprachliche Erläuterung und Sachkommentierung der Texte, M. Kobuch (Dresden) oblag die quellenkritische Bearbeitung der einzelnen Stücke unter Zuhilfenahme der modernen hilfswissenschaftlichen Methodik, während H. Junghans (Leipzig), der kurz vor Fertigstellung des Manuskripts verstarb, in Kooperation mit den Bearbeitern die formale und satztechnische Gestaltung der Edition vorgab Sein Verdienst um die Forschungen zu Müntzer wird in einem besonderen Beitrag gewürdigt („Helmar Junghans und die Müntzerforschung", S. XXXIII–XXXVIII).

Was zeichnet die neue Ausgabe aus? Erstens wurden alle Texte quellenkritisch überpüft und in vieler Hinsicht verbessert ediert. Das gilt auch für die von Kobuch kollationierten Briefe in dem Aktenbündel, das ehemals dem Dresdner Archiv gehörte und sich heute in der

Russischen Staatlichen Bibliothek (Handschriftenabteilung) in Moskau befindet. Sie sind unverzichtbar, weil sie vor allem für Müntzers frühe Zeit wichtige Aufschlüsse ermöglichen. Bei jedem Brief werden nach einem Verweis auf den Inhalt folgende Informationen notiert: Standort der Handschrift bzw. Drucke, Abbildung, Faksimile, Edition, Übersetzung und Literatur. Die quellenkritische Überprüfung der Texte hatte zum Ergebnis, in einigen Fällen eine neue oder genauere Datierung vorzunehmen. Auch wurden Lesefehler korrigiert (dafür als Beispiel: Nr. 1 Incliti statt Juoliti, sequaces statt sequentes; Nr. 9 Thome prefecti statt Thome Muther usw.). Briefe, die sowohl handschriftlich als auch gedruckt vorliegen, werden synoptisch ediert. Auch ist es benutzerfreundlich, dass bei der Textwiedergabe auf dem Rand zum Vergleich auf die entsprechenden Seitenzahlen von MSB verwiesen wird.

Zweitens zählt der Briefwechsel jetzt 152 Nummern (bei Böhmer/Kirn bzw. MSB waren es 94). Diese Zahl erhöht sich noch, wenn man den Anhang mit 15 Dokumenten zum Mallerbachkonflikt und die 20 Beilagen zu einzelnen Briefen einbezieht. Die größere Zahl ergibt sich jedoch nicht aus der Aufnahme von neu aufgefundenen Stücken, sondern aus der Erschließung von Briefen, die in Korrespondenzen erwähnt werden, aber nicht überliefert sind. Dazu heißt es: „Als Bearbeiter waren wir uns einig, dass wir den Begriff Briefwechsel wörtlich verstehen wollten, d. h. dass wir uns bemühten, auch die nicht erhalten gebliebenen Schreiben der Briefpartner Müntzers oder Müntzers selbst aus den Quellen zu erschließen und ihren Inhalt als Zweckregesten einzugliedern ... Für Müntzers Wirken insgesamt war dieser Ansatz bislang ungenutzt geblieben" (S. XLV). Auf diesem Weg wurde mehr als ein halbes Hundert bisher nicht berücksichtigter Korrespondenzen erschlossen. Als Beispiel sei der Briefwechsel zwischen Müntzer und Christoph Meinhard in Eisleben genannt: Während MSB drei Briefe Müntzers an Meinhard ediert, erschließt ThMA 2 zwei weitere Briefe Müntzers an Meinhard (Nr. 67, 74) und zwei Meinhards an Müntzer (Nr. 66, 68).

Drittens werden die lateinischen Texte erstmals in deutscher Übersetzung geboten. Diese fertigte auf der Grundlage des Manuskripts von Trillitzsch (Leipzig / Jena) F. Richter (Leipzig) an. Sie werden jeweils unter dem lateinischen Text bzw. den textkritischen Anmerkungen gedruckt.

Viertens werden alle Briefe ausführlich kommentiert. Das betrifft Sacherläuterungen und – vor allem – biographische Angaben zu den Empfängern und Absendern, in die auch Forschungen der Bearbeiter einflossen. Namentlich die biographischen Informationen wachsen sich oftmals zu Kurzbiographien aus. Das gilt – neben den bekannten Reformatoren und Regenten – vor allem für wenig bekannte Personen. Hinzuweisen ist zum Beispiel auf die Braunschweiger Bürger, mit denen Müntzer im Kontakt stand (Wittehovet, Dammann, Binder, Winkeler, Hanner u. a.), aber auch für Personen aus späterer Zeit, deren biographische Daten bisher kaum erschlossen wurden (zum Beispiel Döring, Ferber, Caphan, Ganßau, Sommerschuh, Pelt, Gentzel, Goldschmidt, Buschmann u. a.). Das erleichtert es dem Benutzer, die Inhalte der Briefe sachgerechter zu erschließen Um zu verdeutlichen, in welchem Maß die Kommentierung erfolgt, sei nur darauf hingewiesen, dass der Briefwechsel in MSB 137 Seiten umfasst, jetzt sind es mit Übersetzungen und Kommentierung 506 Seiten. Im Einzelfall bedeutet das: Die Edition von Müntzers Brief an Luther (Nr. 21) umfasst elf Seiten (MSB vier Seiten), von Pelts Brief an Müntzer 14 Seiten (MSB drei Seiten).

Fünftens wird die Edition durch Verzeichnisse und Register erschlossen (Verzeichnis der Absender und Empfänger; Siglen zitierter Lexika, Literatur, Quellen und Zeitschriften; Siglen biblischer Bücher und Abkürzungen; Synopse der Briefeditionen MSB und ThMA 2; Bibelstellenregister; Verzeichnis der Abbildungen; Personen- und Ortsregister). Hinsichtlich der Siglen, werden nicht nur – wie üblich – Titel von Zeitschriften, Nachschlagewerke u. a. verschlüsselt, sondern in großer Zahl auch Buch- und Aufsatztitel (nur drei Beispiele: BThMKE = Siegfried Bräuer: Thomas Müntzers Kontakte zum Erfurter Peterskloster 1521/22 und zu Heiligenstädter Persönlichkeiten; KThMA = Manfred Kobuch: Thomas Müntzer in Aschersleben und Frose; StMML = Steinmetz, Das Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels). Da diese und viele andere Sigel ungebräuchlich sind, erfordert deren Auflösung ein ständiges Nachschlagen. Auch ist die Anordnung der Seitenfolge im Personen- und Ortsregister bei manchen Stichworten gewöhnungsbedürftig.

Was die Neuedition des Briefwechsels für die weitere Erschießung von Leben und Werk Müntzers erbringt, ist noch nicht abzusehen. Doch die Benutzer sind den Bearbeitern für ihre Mühe und Sorgfalt uneingeschränkten Dank schuldig.

Erkner *Günter Vogler*

Caspar Olevian und der Reformationsversuch in Trier vor 450 Jahren 1559–2009, hg. v. Evangelischem Kirchenkreis Trier, Gunther Franz, Caspar-Olevian-Gesellschaft, Trier:

Evang. Kirchenkreis Trier 2009, 244 S., ISBN 978-3-8391-1814-6.

Im katholischen Trier war für lange Zeit kein Raum für den Protestantismus. Es blieb bei einem Reformationsversuch. Beide Feststellungen enthalten keine Neuigkeiten. Daher ist der aus Anlass der 500. Wiederkehr des Geburtstags von Olevian vorgelegte Sammelband wesentlich dadurch charakterisiert, daß an Olevian, sein reformatorisches Wirken wie theologisches Werk vielschichtig erinnert wird. Seine noch greifbaren Spuren in Trier werden nachgewiesen und veranschaulicht durch Bilder, ausgewählte Texte und verschiedene Einzelbeiträge. Maßgeblich leisten letzteres die in mehr als zwei Jahrzehnten entstandenen, überaus akkurat erarbeiteten, aktualisierten Aufsätze von Gunther Franz über Olevian Porträts, seine Mutter Anna, seine baulich noch sichtbaren Spuren in Trier und die politischen wie konfessionellen Verhältnisse in der Stadt bis ins ausgehende 18. Jahrhundert. Hinzu treten Einzelbeiträge von Wilhelm Holtmann, der umsichtig die europäische Weite von Olevians Wirken umschreibt, und die heutigen ökumenischen Verhältnisse beachtend von katholischer Seite ein zumindest für evangelische Leser Neuland eröffnender Beitrag von Andreas Heinz, der in aufschlussreicher Weise aus Anlass „der Errettung aus der Ketzerey" die Entstehung einer in Trier jährlich abgehaltenen antiprotestantischen Dankesprozession bis zu deren Auslaufen im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils nachzeichnet. Gemeinsam abgefasste religionspädagogische Umsetzungen des Themas Olevian von Jörg Weber / Thomas Luxa und Paul Krachen / Uwe Klimpel und ein von Guido Hepke konzipierter, sieben Stationen markierender Stadtrundgang schließen den Band ab.

Die einzelnen Beiträge kreisen nicht nur in immer neuen, Redundanzen nach sich ziehenden Ansätzen um Olevian, sondern sie haben auch einen tieferen gemeinsamen Nenner: Der Protestantismus blieb in den Zeiten des Ancien Régime trotz Verfolgung und Unterdrückung im Bewusstsein Triers vorhanden mit identitätsstiftender Wirkung bis zur Gegenwart.

Schaffhausen *Heiner Faulenbach*

Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin. Tome IV (1548). Avec extraits des Registres du Conseil, 1548–1550. Publiés par Isabella M. Watt et Thomas A. Lambert, sous la direction de Robert M. Kingdon, avec la collaboration de Wallace McDonald, Genève, Librairie Droz, 2007, XXV, 291 S., Geb., 978-2-600-01169-3.

Die Überzeugung, dass sich kein verlässliches Bild über das sittliche, rechtliche und religiöse Empfinden und Leben der Menschen in der Frühen Neuzeit gewinnen lässt, solange die entsprechenden Quellen lediglich in Form von Florilegien tradiert und ausgewertet werden, hat sich im 20. Jahrhundert zunehmend durchgesetzt. Das gilt für die Arbeit und den Kontext der Konsistorien des reformierten Protestantismus in besonderer Weise, und damit für eine wichtige Schnittstelle zwischen theologisch begründeter Kirchenordnung einerseits, lokalpolitischen Realitäten und Volksmoral und -religiosität andererseits. Nicht nur die monumentale Calvinbiographie Doumergues, auch die CO hatten sich, mit nicht unerheblichen Folgen für die sich auf sie stützende Historiographie, diesbezüglich mit den Transkriptionen begnügt, welche Frédéric-Auguste Cramer im 19. Jahrhundert zu seiner Zeit gewiss verdienstvoll hergestellt hatte. Diese umfassen allerdings lediglich wenige Prozente des Quellenmaterials und konzentrieren sich vorzugsweise auf die vordergründig besonders interessierenden, „spektakulären« Fälle, weniger auf die konsistorialen Alltagsgeschäfte.

So unbestritten also die Bedeutung einer vollständigen Edition der Genfer Konsistorialakten ist, so groß ist häufig die Kluft zwischen dem Wünschbaren und dem Machbaren auf dem Gebiet editorischer Arbeit generell. Umso erfreulicher ist es, dass die auf Initiative von Robert Kingdon begonnene und von einem kleinen Editorenteam in äußerst kompetenter Weise besorgte Edition nun (nach 1996, 2001, 2003) bereits mit dem vierten Band der *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin* aufwarten kann. Er deckt das Jahr 1548 ab, genauer: den Zeitraum vom 16. Februar bis zum 15 November 1548, dem Zeitpunkt der Suspendierung des Sekretärs Jean-Louis Favre. Die Lücke, welche das Fehlen der Protokolle seines Nachfolgers Jean de Ripha hinterlässt (November 1548 bis Februar 1550), haben die Herausgeber mit Auszügen aus den Ratsprotokollen dieser Zeit, welche sich auf Angelegenheiten des Konsistoriums beziehen, nach besten Möglichkeiten zu füllen versucht.

Auch wenn sich, wie bei dieser Quellengattung nicht anders zu erwarten, manches über die Umstände, Schicksale und (Un-)taten der sich an das Konsistorium wendenden oder vor dieses zitierten Menschen nur erahnen lässt, so hat doch die Mischung von Menschlich-Allzubekanntem und kulturell Befremdlichem gerade in dieser Optik ihren besonderen Reiz. Deutlich zum Ausdruck kommt die Breite der vom Konsistorium zu behandelnden Fälle. Zwar begegnen die bekannten konflikt-

trächtigen Punkte durchaus: etwa das Problem einer gegen Familientraditionen verstoßenden restriktiv „christlichen« Namensgebung oder die Frage des Abendmahlsauschlusses. Über weite Strecken hat das Konsistorium aber wohl weniger als Instanz zur Durchsetzung rigoroser, dem Volksempfinden fremder protestantischer Moralnormen gewirkt, denn als Schlichtungsinstanz im Dienst des Ausgleichs und der Versöhnung im Rahmen der geltenden Rechtstradition. Auch Calvins eigene Versöhnungsinitiative gegenüber Exponenten seiner politischen oder persönlichen Gegnerschaft wird in diesem Band schön dokumentiert.

Die Fußnoten enthalten zahlreiche Querverweise, auch auf die früheren Bände, und kurze Erläuterungen zur Vorgeschichte von Fällen und zu Personen. Dabei kann mittlerweile auf eine Datenbank von über 5000 Namen von Genfer Zeitgenossen zurückgegriffen werden. Band IV enthält zudem nicht nur ein Glossar mit für die moderne Leserschaft ungewohnten Ausdrücken und Schreibweisen des frühneuzeitlichen Französisch und einen umfangreichen Namenindex, sondern erstmals auch einen thematischen Index, der zweifellos eine willkommene Orientierungshilfe darstellt.

Zürich *Peter Opitz*

Lars Reinking: Stein und Geist. Fürstbischöfliche Herrschaftsrepräsentation im rheinischen Residenzbau des 18. Jahrhunderts, Schriften zur Neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein Westfalens Bd. 80, Essen: Klartext Verlag 2008, 270 S., Abb. ()

Die baulichen Aktivitäten der Kölner Erzbischöfe, aber auch deren Hofhaltung sind in den letzten Jahrzehnten wiederholt Gegenstand kunsthistorischer und geschichtswissenschaftlicher Forschung gewesen. Daher bot es sich an, diese Ergebnisse fachübergreifend miteinander zu verknüpfen, um einige Fragen, die um Formen der Repräsentation von fürstlicher Herrschaft kreisen, erneut aufzugreifen und in neuem Licht darzustellen. Dies ist Lars Reinking mit Erfolg gelungen.

So zeigt eine vergleichende Betrachtung derjenigen Strategien, die von den Würzburger und Kölner Bischöfen jeweils gewählt wurden, um ihre landesfürstliche Würde zu markieren, deutliche Unterschiede auf. Zwar gab es einige dabei wirksam werdende übereinstimmende Leitbilder, die auf die ihnen gemeinsame geistliche Funktion und ihre Beziehungen zu Kaiser und Reich zurückzuführen sind. Aber der verschiedenartige familiäre Hintergrund der kirchlichen Würdenträger hatte zur Folge, dass der herrschaftliche Status der Amtsinhaber auf unterschiedliche Weise herausgestellt wurde. Die Würzburger Bischöfe gehörten nämlich dem nichtfürstlichen Adel an, und daher beriefen sie sich vor allem auf die bischöfliche Tradition am Ort und ihre reichsrechtliche Stellung. Die beiden Kölner Erzbischöfe aus dem Geschlecht der Wittelsbacher dagegen verbanden im Rahmen ihrer höfischen Selbstdarstellung geschickt das dynastische Sendungsbewusstsein ihres Hauses mit ihrer herausragenden Stellung in der Reichskirche durch Ämterkumulation. Der dynastische bzw. familiengeschichtliche Kontext hinterließ ebenso seine Spuren bei dem Umgang mit dem am Kölner Hof praktizierten Zeremonialwesen, das flexibel den politischen Bedürfnissen angepasst wurde, wie auch dem Bauwesen. Der Blick nach Paris bestimmte die baulichen Pläne der Wittelsbacher am Rhein. Dabei vermag der Autor auch überzeugend den Einfluss des fürstlichen Auftraggebers auf das Baugeschehen zu belegen.

Allerdings ist die Arbeit aus historischer Perspektive durch eine insgesamt schmale Materialbasis geprägt. Diese hätte unter allen Umständen verbreitert werden müssen. Warum wurden beispielsweise die gedruckten Brühler Inventare nicht herangezogen, um das Zusammenwirken von Architektur, Bildprogrammen und raumgebundenem Zeremoniell auch unter dem Aspekt der Ausstattung ein wenig zu vertiefen? Stattdessen hat der Autor, um theoretische Reflexion bemüht, immer wieder vor allem die jüngere Forschungsliteratur ausführlich referiert. Auch wenn dies zwingend ein Gegenstand jeder Qualifikationsschrift ist, muss dies nicht ausufern. Schließlich sollte der Erkenntnisgewinn im Vordergrund stehen. Vieles von dem, was in den letzten Jahren in neue sprachliche Formen gegossen wurde, ist nicht grundsätzlich neu. Die ältere Absolutismus- und Kulturgeschichtsforschung kam vielfach schon zu ähnlichen Ergebnissen, ohne diese in akademische Wortschlösser zu hüllen.

Potsdam *Peter-Michael Hahn*

Kim Siebenhüner: Bigamie und Inquisition in Italien, 1600–1750, Römische Inquisition und Indexkongregation Bd. 6, Paderborn u. a., Schoeningh, 2006, 250 S., Geb., ISBN 3-506-71388-4.

Die hier als Buch veröffentlichte Dissertation dürfte die erste akademische Arbeit sein, die dem Gegenstand der frühneuzeitlichen römischen Inquisition im Rahmen der

deutschsprachigen Geschichtswissenschaft seit Eröffnung des Archivs der Glaubenskongregation gewidmet wurde. Für das gewählte Thema bietet letzteres in der Tat eine relativ üppige Quellenlage: Die Autorin kann sich in ihren Analysen auf rund 220 dokumentierte Fälle stützen, die das Heilige Offiz zwischen 1580 und 1780 beschäftigt haben. Gegenstand der Darstellung ist das von der Inquisition verfolgte Vergehen der *bigamia simultanea*, des willentlichen Eingehens einer zweiten Ehe trotz Weiterbestands der ersten. In der Studie geht es dabei grundsätzlich um zweierlei: es gilt zunächst, die Verfolgungslogik der Inquisition herauszuarbeiten, davon ausgehend soll aber auch die Praxis des „Vergehens" selber zur Darstellung kommen.

Siebenhüner widmet ihre ersten Analysen dem Aufkommen der Verfolgungen. Die Bigamie ist, was die Inquisition betrifft, ein typisch frühneuzeitliches Phänomen; die mittelalterlichen Glaubenstribunale beschäftigten sich nicht mit ihr. Für die Autorin ist das Delikt denn auch ein beredtes Zeichen des die Geschichte der Institution in der frühen Neuzeit prägenden Wandels der Inquisition vom Glaubensgericht zum kirchlichen Kriminalgericht. Ermöglicht wurde dies freilich durch die auf dem Konzil von Trient, in bewusster Absetzung von den protestantischen Positionen erfolgende sakramentale Aufwertung des durch den Priester gestifteten, unauflösbaren Bande der monogamen Ehe. So konnte Bigamie als Häresie wahrgenommen werden, was ab den 1580er Jahren zur Einbeziehung des Delikts in Theorie wie Praxis der Inquisitionstribunale führte, ab 1600 gar mit dem deutlich formulierten, von den weltlichen Gerichten allerdings nicht immer ohne weiteres akzeptierten und bisweilen, wie in Venedig, auch nie durchgesetzten Anspruch, für das Vergehen die alleinige Zuständigkeit zu besitzen. Auch wurde letzteres, stellten die „bigami" sich nicht freiwillig (als *sponte comparentes*) dem Inquisitor, ausgesprochen hart verfolgt. Die akribisch geführten, bisweilen langwierigen Nachforschungen zur Identität der Angeklagten erforderlich machenden Prozesse endeten im Falle nachweislicher Bigamie in aller Regel mit einer Abschwörung *de vehementi*, was für die Männer eine fünfjährige (in schweren Fällen noch längere) Galeerenstrafe nach sich zog, bei Frauen eine Haftstrafe gleicher Dauer. Im Verlauf der Prozesse kam es fast immer zur Folter, da es ja darum ging zu klären, in welchem (womöglich häretischen) „Geiste" der oder die Angeklagte das Vergehen begangen hatte. Bei all dem hielten sich die Prozessführenden überaus genau an das, was die Inquisitionshandbücher zum Thema vorgaben. Hingegen hatten sie nur wenig Verständnis für die Motive der „Täter". Was auch immer die „bigami" zu ihrem Handeln veranlasst, und ganz gleich wie lange die zweite Ehe bereits Bestand gehabt hatte, stets wurde diese aufgelöst, mussten Mann oder Frau in die erste Ehe zurück.

Das Profil der Angeklagten wies dabei weitgehend einheitliche Züge auf. Die meisten unter ihnen stammten aus kleinen Verhältnissen und übten Berufe aus, die eine gewisse Mobilität ermöglichten; darüber hinaus finden sich einige Adelige, das gehobenere Bürgertum war hingegen so gut wie nie betroffen. Mehr als zwei Drittel der „Täter" waren (zum Zeitpunkt des Prozesses) zwischen 20 und 40 Jahre alt, die große Mehrheit (über 75%) unter ihnen Männer. Hingegen wurden die Verfahren zum größten Teil in Gang gesetzt durch Anzeige bzw. Selbstanzeige der betroffenen Frauen oder ihrer engsten Anverwandten. Diese Charakteristika sind nur allzu verständlich, spiegeln sie doch die sozialen Bedingungen wider, unter denen die Bigamie erfolgsversprechend praktiziert werden konnte. Die wichtigste unter ihnen war die Distanznahme vom Ort der ersten Heirat, welche eine Mobilität zur Voraussetzung hatte, die Männer sehr viel eher besaßen als Frauen. Dabei zog es die Migranten selten an Orte, die mehr als 100 Kilometer entfernt vom Heimatort lagen, wobei dieser Befund wohl nicht einfach, wie Siebenhüner annimmt, das Epiphänomen eines für das Ancien Régime gern als typisch angenommenen regional begrenzten Migrationsverhaltens darstellt. Genauso gut könnte der genannte Grenzwert nur die Schwelle bezeichnen, über die hinaus die Chancen exponentiell anstiegen, eine zweite Heirat erfolgreich geheim zu halten. Ähnlich dürfte auch der Umstand erklärbar sein, dass die vor den Tribunalen verhandelten Fälle von Bigamie um so seltener wurden, je größer der Abstand zwischen erster und zweiter Heirat war. Wobei auch hier allerdings ein gewichtiger Unterschied zwischen Männern und Frauen zu Tage tritt. Während erstere in der Mehrheit nie länger als fünf Jahre bis zur erneuten Heirat brauchten, war bei letzteren der gleiche Zeitraum das Minimum. Was wiederum daran lag, dass die Frauen unter den „bigami" eben nur selten den Heimatort verließen und entsprechend lange zu warten hatten, bis sich ein Ableben des fortgegangenen ersten Ehemannes plausibel machen ließ.

In der Regel ging der räumlichen Distanznahme eine schwere Krise der ersten Beziehung voran. Häufig war Ehebruch im Spiel, wobei es typischerweise der Ehebrecher war, den es dann auch in die Bigamie trieb. Nicht selten erweisen sich aber auch soziale Gründe (die nicht mehr gewährleistete Existenzgrund-

lage des Paares) als ausschlaggebend für die Trennung. War letztere einmal vollzogen und bahnte sich mit der Zeit eine neue Beziehung an, war der Erwartungsdruck von Partner und sozialem Umfeld groß, dieser durch Heirat legale Formen zu verleihen. Natürlich waren sich die „bigami" der Gefahren bewusst, die sie in Kauf nahmen, hielten sie diesem Druck nicht stand. Entsprechend häufig begegnet man Techniken der Identitätsfälschung, vom Gebrauch von Falsifikaten, die die Annullierung der ersten Heirat oder den Tod des Ehepartners nachwiesen, bis hin zum Namenswechsel, wobei letzterer nicht immer nur aus strategischen Gründen erfolgte, sondern auch dem Wunsch entsprechen mochte, von Grund auf mit der eigenen Vergangenheit zu brechen. Von Erfolg gekrönt waren diese Techniken, wie die Prozesse zeigen, nicht immer. Zumindest auf regionaler Ebene war das Kommunikationsnetz genügend dicht, um die erste Heirat eben doch irgendwann publik werden zu lassen. Möglicherweise bedeutete das nicht immer schon ein Auffliegen der zweiten Ehe. Klar ist aber, dass den betroffenen Partnern, in der großen Mehrheit den Frauen also, dabei eine Schlüsselrolle zukam. Nicht von ungefähr waren sie es, die in der Regel die Prozesse in Gang brachten, und zwar nicht allein aus moralischer Entrüstung (was voraussetzt, dass ihnen das Vorleben des Partners verborgen geblieben wäre). Nur der Gang vor Gericht erlaubte es ihnen, sich dem Verdacht der Mitschuld zu entziehen, damit die eigene Ehre zu erhalten und so auch die Chancen auf eine neue Ehe. Ähnlich lagen die Motive bei den verlassenen Partnern der ersten Beziehung, sofern, wie bisweilen der Fall, sie es waren, die vor Gericht zogen. Nur was jeweils in Kauf zu nehmen war, unterschied die Partner der ersten und zweiten Ehe kategorisch: die einen mussten eine bestehende Beziehung opfern, die anderen bekamen die alte zurück. Entsprechend zahlreich waren die Personen, die vor diesen Folgen zurückschreckten und stattdessen Stillschweigen bewahrten.

Wie verbreitet die Bigamie im Italien der frühen Neuzeit gewesen ist, lässt sich angesichts dieser Umstände kaum sagen; Siebenhüner spekuliert denn auch erst gar nicht über Dunkelziffern. Allenfalls ist eine Vorstellung davon zu gewinnen, wie häufig das Delikt seitens der Inquisition verfolgt wurde: um 1700 dürften es 15 bis 20 Fälle pro Jahr gewesen sein. Dies ist gewiss nicht allzu viel, muss aber im Zusammenhang mit einer ganzen Reihe weiterer Sexualdelikte gesehen werden, die die Inquisition ebenfalls verfolgte (*sollicitatio*, Sodomie, Bestialität etc.). Hierin sieht Siebenhüner, wie erwähnt, den Übergang der Inquisitionstribunale vom Glaubens- zu einem kirchlichen Kriminalgericht, dessen wichtigste Leistung als Kontrollorgan, was die Bigamie betrifft, mittelbarer Natur war, nämlich „alle Heiratswilligen den zunehmend bürokratischen Prozeduren der Eheschließung" zu unterwerfen (S. 194). Dabei beruhten die Verfolgungen selber auf einem grundlegenden Missverständnis. Was die Inquisition zu strafen intendierte, war die Missachtung der monogamen Ehe, die aber de facto von keinem der „Täter" je in Frage gestellt wurde, weder theoretisch (protestantische Überzeugungen wurden in keinem der überlieferten Fälle nachgewiesen), noch praktisch: mit zwei Ehepartnern gleichzeitig zusammengelebt hat nicht ein einziger Angeklagter (wobei hier allerdings zu fragen ist, ob es für die Verfolgung der Bigamie durch die Inquisition nicht letztlich sekundär war, ob die Angeklagten gleichzeitig oder „nur" sukzessive mit zwei Partnern gelebt hatten; entscheidend war die Verletzung des *Sakraments* der Ehe, die in beiden Fällen gegeben war).

Die vielen aufschlussreichen Fakten, die Siebenhüners Arbeit zusammenträgt, zeugen von der Qualität der Studie, die zugleich auch der Einführung in die Geschichte der römischen Inquisition der frühen Neuzeit überhaupt dienen kann, zumindest dem deutschen Leser, dem die reichhaltige italienische Literatur zum Thema nicht ohne weiteres zugänglich ist. Die Autorin ist über den Stand der Forschung gut informiert, und am Beispiel der Bigamie kommen – für Spezialisten gewiss weniger aufschlussreich – auch alle grundlegenden Züge der Glaubenstribunale und ihrer Verfahrensweisen relativ eingehend zur Darstellung. Bei einigen, durchaus wichtigen Details sind allerdings Zweifel anzumelden. Keineswegs ist etwa anzunehmen, dass die Folter in Inquisitionsprozessen „routinemäßig" (sprich in so gut wie jedem Prozess) zum Einsatz kam. Und ebenso wenig übte die römische Zentrale bei sämtlichen, in den örtlichen Tribunalen geführten Prozessen die Urteilsgewalt aus. Wenn beide Aussagen Siebenhüners im Fall der Bigamie sich als wahr zu erweisen scheinen, zeugt dies nur von der Schwere des Vergehens in den Augen der Inquisition.

Ärgerlich sind darüber hinaus einige methodologische Positionen, so etwa der willentliche Verzicht auf längere statistische Analysen, der, ohne zu zögern, damit begründet wird, die Zeit der quantitativen Geschichtsschreibung sei ohnehin vorbei. Dabei bietet die Autorin selber ja einige sehr nützliche statistische Details auf, und anstatt für alle anderen möglicherweise einschlägigen Bereiche Statistisches von vorneherein auszuschließen, wäre es einleuchtender und nützlicher gewesen, das

Material erst einmal aufzubieten, und sei es auch nur in Form eines Anhangs aller überlieferten Fälle und ihrer Grunddaten. Alternativ dazu setzt die Autorin auf ein „verstehendes" Herangehen an die Quellen, wobei Siebenhüner dafür plädiert, den in den Prozessen gemachten Aussagen der „bigami" vom Grundsatz her Vertrauen zu schenken. Dem ist an sich zwar nicht unbedingt zu widersprechen, nur hat die Annahme hier zur Folge, dass die Studie nur wenig über den Anteil der „Fiktion", über den möglichen Einfluss von Topoi und Stereotypen in den Prozessaussagen reflektiert, was bei anderem Vorgehen in eine vertieftere Analyse des Verhältnisses zwischen Diskurs über die Bigamie und Praxis derselben hätte münden können. Dies ist im übrigen nicht die einzige Thematik, für die man sich ein mehr an Informationen gewünscht hätte. So ist es geradezu erstaunlich, dass die Autorin, um nur ein Beispiel zu nennen, auf „alternativ" zur Bigamie sich verhaltende Praktiken, angefangen bei der des Konkubinats, kaum eingeht. Dies mag daran liegen, dass entsprechende Daten für das Italien der Zeit gar nicht existieren (zu reinen Vergleichszwecken hätten aber auch Studien über andere Länder herangezogen werden können, und es fällt auf, dass nicht nur in diesem Punkt die französische Forschung so gut wie gar nicht ins Blickfeld der Autorin gerät). Zum Tragen kommt hier aber auch, dass Siebenhüner, sieht man von wenigen „Stippvisiten" in andere römische Archive ab, ihre Studie allein auf die Bestände der Glaubenskongregation stützt. Ein Manko, das nun nicht mehr nur das Einholen möglicher Vergleichsdaten betrifft, sondern auch den Gewinn weiterer Informationen zu den Fällen, die die Autorin eigens behandelt. Der letztgenannte Punkt ist freilich nur ein Ausdruck des Bedauerns, dass die vielen, zum Teil bewegenden Lebensgeschichten, die in den Prozessen überliefert sind, in der Darstellung Siebenhüners nicht immer sehr detailliert geschildert werden. Vielleicht aber macht die Autorin dem interessierten Leser ja die Freude, den einen oder anderen besonders gut dokumentierten Fall noch einmal gesondert aufzurollen.

Paris *Albrecht Burkardt*

Christoph Strohm: Johannes Calvin, Leben und Werk des Reformators, München 2009. 128 S, 5 Abb. Paperback ISBN 9-783406-562693.

Christoph Strohm bietet eine knappe Übersicht über das Leben und Werk von Johannes Calvin. Es erschien 2009 im ‚Calvinjahr', zum 500. Geburtstag des Reformators. Der Autor stellt Calvins Leben ausführlicher als seine Lehre dar; nur das letzte Viertel des Buches bespricht die Grundlinien seiner Theologie, obwohl in den Skizzen von Calvins Lebensphasen selbstverständlich auch dessen theologische Entwicklung zur Sprache kommt. Präzise und knapp beschreibt Strohm Calvins Werdegang, wobei er seine humanistische und juristische Bildung herausarbeitet. In Übereinstimmung mit dem aktuellen Stand der Calvinforschung akzentuiert Strohm die sozialen, politischen und kirchenpolitischen Kontexte, die Calvins Leben, Werk und Wirkungsgeschichte weitgehend beeinflusst haben.

Charakteristischerweise beschreibt Strohm Calvin nicht als den isolierten Reformator, sondern als Akteur inmitten anderer Akteure. Diese Kontextualisierung korrigiert die ältere Calvinforschung, in der Calvin oft als der Mann eines Buches oder als genialer Solist beschrieben wurde. Zwei einflussreiche Personen werden besonders hervorgehoben: Luther und Bucer. Strohm bemerkt, dass sich der junge Calvin als Lutheraner verstand und auch von anderen als Lutheraner wahrgenommen wurde. Anfangs war er in mehrfacher Hinsicht ein Schüler des Wittenberger Reformators, sei es doch dass er nur aufgrund Luthers Mitarbeiter und seiner Bücher dessen Schüler genannt werden kann. Der andere Name, der genannt werden muss, ist Martin Bucer. In Übereinstimmung mit Courvoisier ist Strohm der Auffassung: Erst in Straßburg, also unter dem Einfluss Martin Bucers, sei Calvin Calvin geworden.

Calvins eigenes Profil Luther gegenüber beschreibt Strohm als einen durchaus moderneren Erfahrungshorizont, der mehr von der Frage nach Gottes Vorsehung und der richtigen Weise geprägt ist, ihm zu dienen, als von der Frage nach der Rechtfertigung angesichts der Angst vor der drohenden Verdammung. Während Luther von der mittelalterlichen Frömmigheit bestimmt war, ist Calvins Erfahrungshorizont ein modernerer, schließlich war er Humanist. Hier findet Strohm einen der Gründe für die Attraktivität der Theologie Calvins im Kontext der Moderne. Ein anderer Grund sei das hohe Maß an Rationalität in Calvins Rede von Gott wie im Umgang mit der Welt. Dies führt, so schreibt Strohm, nicht zu ungläubigem Rationalismus. Calvins Theologie ist vielmehr geprägt durch die Frage nach der rechten Gotteserkenntnis und der rechten Gottesverehrung im Lichte der *aequitas*.

Calvins theologische Genese arbeitet Strohm vor allem vor dem Hintergrund des Humanismus heraus, weniger im Licht von Calvins Studium der Kirchenväter. In einigen Details bleiben jedoch Fragen offen. Strohm glaubt beispielsweise, die Wurzeln von Calvins Akkommodationsbegriff in der Rhetorik zu finden, während die patristischen Hinter-

gründe dieses Begriffes bei Calvin weit zahlreicher sind. Strohm hält den Thesen von Max Weber und Ernst Troeltsch entgegen, dass man die Besonderheiten der kulturgeschichtlichen Wirkungen von Calvins Lehre im Gegensatz zu Martin Luthers Theologie nicht überbewerten dürfe; es gibt große Übereinstimmungen. Der Autor weist auf Spannungen sowohl in Calvins Theologie als auch in seiner Wirkungsgeschichte hin, weil einerseits seine Theologie ein demokratieförderndes Potential in sich birgt. Anderseits könnte Calvins Selbstverständnis, das sehr alttestamentlich geprägt ist, recht rigide wirken und somit in gewisser Weise Intoleranz fördern.

Alles in allem hat Christoph Strohm eine beeindruckend knappe und doch verständliche Übersicht von Calvins Leben und Werk dargelegt.

Apeldoorn *Arnold Huijgen*

Michael Tavuzzi: Renaissance Inquisitors. Dominican Inquisitors and Inquisitorial Districts in Northern Italy, 1474–1527 (Studies in the History of Christian Traditions 134), Brill: Leiden/ Boston 2007, XIII, 286 S., ISBN 978-90-04-16094-1.

Das Interesse der mediävistischen Inquisitionsforschung richtet sich bis heute vornehmlich auf die erste Hochphase der mittelalterlichen Ketzerinquisition im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert. Die Frühneuzeitforschung konzentrierte sich dagegen auf die Zeit nach der grundlegenden Restrukturierung der Römischen Inquisition durch Papst Paul III. im Jahr 1542. Erst mit der Schaffung des *Sanctum Officium* bzw. seines unmittelbaren Modells, der Spanischen Inquisition seit 1478, kann nach der einflussreichen These des amerikanischen Rechtshistorikers Edward Peters überhaupt von ‚der' Inquisition als Institution gesprochen werden. Aufgrund dieser Forschungskonstellation wurde der Auslaufphase der Inquisition um 1500 lange Zeit kaum Beachtung geschenkt. Dies hat sich seit einigen Jahren geändert; die durchaus beachtlichen Aktivitäten der Inquisitoren im Alpengebiet und in Norditalien, aber auch in den spanischen Niederlanden wurden intensiver erforscht. In diesen Trend fügt sich die vorliegende Arbeit ein. Ihr Untersuchungszeitraum endet mit dem Jahr 1527, nicht nur wegen der Zäsur des *Sacco di Roma*, sondern auch, weil mit der ersten Wahrnehmung der Lutherischen Gefahr sich jene Konstellation abzuzeichnen begann, die zur Reform von 1542 führte. Dass die Studie mit dem Jahr 1474 einsetzt, hat dagegen ihren Grund in den Quellen bzw. in der Methode: Mit diesem Jahr setzt die serielle Überlieferung der Generalregister des Ordensmeisters der Dominikaner ein, aus dem man z. B. die Bestellung der Inquisitoren rekonstruieren kann. Der Autor nimmt seinen Zugang zum Thema mithin über die Personen der Inquisitoren, kaum über die in anderen Arbeiten im Mittelpunkt stehenden (aber für die meisten Regionen verloren gegangenen) Prozessprotokolle. Auf der Grundlage dieser und weiterer, ergänzender Quellen fertigt er fast einhundert mal ausführlichere, mal sehr knappe biographische Skizzen seiner Akteure und gewinnt damit in der Summe die Kollektivbiographie eines Berufsstandes im Untersuchungszeitraum. Die Biographien werden in einem Anhang gesondert präsentiert. Vor allem aber werden einzelne Personen und ihre Karriere im Text ausführlicher dargestellt und somit zu Repräsentanten bestimmter allgemeiner Trends. Regional konzentriert sich die Arbeit auf die Dominikanerinquisitoren der weit in die alpinen Regionen des Nordens reichenden lombardischen Ordensprovinzen.

In seinem ersten Kapitel entwirft Tavuzzi ein bündiges Profil der inquisitorischen Infrastruktur und skizziert das professionelle Profil der Inquisitoren. Bereits vor 1474 hatte es wohl einen Trend der lombardischen Inquisitoren gegeben, ihre ursprüngliche Nomadenexistenz zugunsten fester Distrikte und Zuständigkeiten aufzugeben. Um 1500 kam es überdies zu einer Vermehrung der Inquisitionsdistrikte innerhalb der Ordensprovinz, was vor allem mit den Bestrebungen kleinerer weltlicher Herren wie der Grafen von Montferrat zusammenhing, ein eigenes Inquisitionstribunal innerhalb ihres Herrschaftsbezirks zu etablieren. Neben einem Stab kirchlicher Helfer (Vikare, Notare, Schreiber) und weltlicher Unterstützer (organisiert in der Bruderschaft vom Hl. Kreuz) gab es mancherorts bereits eine eigene *domus inquisitionis*, wenngleich noch wesentlich bescheidener dimensioniert als im späteren 16. Jahrhundert. Ein typischer Inquisitor war gemäß den kanonischen Anforderungen über 40 Jahre alt, überdurchschnittlich gebildet und verwaltungserfahren (z. B. als Ordensprior). Nicht selten hatte er noch eine glänzende kirchliche Karriere vor sich. Ein zweites Kapitel schildert die Auswirkungen des ordensinternen Streites zwischen den Konventualen und den in der Eigentumsfrage strengeren observanten Kongregation der Lombardei. Letztere übernahmen im Laufe der Zeit immer mehr Inquisitionsdistrikte, was öfter – aber nicht immer – zu einer Intensivierung der inquisitorischen Tätigkeit führte. Ein drittes Kapitel verdeutlicht am Beispiel von drei Biographien, dass manche Inquisitoren ihr Amt mit wenig Eifer ausübten und eher als Finanzverwalter, Hof-

leute oder Gelehrte von sich reden machten. Insofern muss die Tätigkeit als Inquisitor auch als Teil eines kirchlichen *cursus honorum* verstanden werden, u. a. begünstigt durch Autonomie und (anders als nach 1542) fehlende Kontrolle von oben.

Das vierte Kapitel über die Verfolgung von Freidenkern, Waldenser und Juden offenbart die Grenzen des kollektivbiographischen Zugangs. Die Kerntätigkeit der Inquisitoren als Verfolger von Häretikern lässt sich auf dieser Grundlage kaum erfassen. Immerhin ist interessant, das sich Biagio Berra, der Inquisitor von Mondovi, der Verfolgungskampagne des Archidiakons von Cremona gegen die revoltierenden Waldenser, wohl aus Kompetenzgründen, verweigerte. Die Kampagne selbst sei oft geschildert worden „and does not need to be recapitulated here..." (127) – eine Wendung, die sich so oder ähnlich häufiger findet. Ertragreicher wiederum ist das große vierte Kapitel über die Hexenverfolgung durch die dominikanische Inquisition in Norditalien, was nicht zuletzt daran liegt, dass hier das Hauptbetätigungsfeld einiger besonders eifriger Amtsinhaber lag. Schwerpunkte der Verfolgung, so machen die biographischen Beispiele deutlich, waren der Distrikt Como (der im Hexenhammer erwähnte *inquisitor Cumanus* wird von Tavuzzi als Lorenzo Soleri identifiziert), aber auch – zum Missvergnügen des venezianischen Rates der Zehn – der Distrikt Brescia. Die biographischen Miniaturen zu einzelnen Inquisitoren münden hier in systematische Überlegungen zur Hexenverfolgung. Tavuzzi rechnet mit mehreren Hunderten von Prozessen und insgesamt noch mehr Opfern; im Anhang gibt er eine verdienstvolle Übersicht über alle Prozesse zwischen 1450 und 1523. Er diskutiert vorsichtig den möglichen Zusammenhang zwischen der dominikanischen Reform und der Intensivierung der Hexenjagd, wobei nicht nur ideologische Motive, sondern auch die Rekrutierung der Inquisitoren eine Rolle gespielt haben mag – anders als die Konventualen rekrutierten sich die Observanten von außerhalb und durchblickten die lokalen Interessenlagen weniger, mögen mithin für Einflüsterungen aus der Bevölkerung offener gewesen sein. Eher übervorsichtig erscheint dagegen seine Diskussion der Frage, ob es wirklich eine geheime Hexensekte und nicht lediglich, wie die neuere Forschung fast einhellig annimmt, ein loses Bündel magischer Praktiken gegeben habe. Tavuzzis Befunde wären vergleichend in eine ganze Reihe von Studien zur Frühzeit der Hexenverfolgung einzuordnen. Zu diesen gehören neben italienischen Arbeiten auch deutsch- und französischsprachige aus der Feder von Andreas Blauert, Katharina Utz-Trempp, Georg Modestin und Nikolaus Schatzmann, die der Autor nicht kennt (vgl. z. B. den Forschungsüberblick unter www.zeitenblicke.de/2002/01/schatzmann/schatzmann.html; zugriff 17.5.2011).

In seinem Epilog schließlich akzentuiert Tavuzzi stärker als in der vorherigen Darstellung die Bedeutung der allmählichen Monopolisisierung und Intensivierung inquisitorischer Tätigkeit durch die observante Kongregation der Lombardei als einer Vorläuferin der großen Reform von 1542. Damit stünde die dominikanische Inquisition nicht nur zeitlich, sondern auch typologisch zwischen der mittelalterlichen und der neuzeitlichen Inquisition. In summa: Auch wer nicht von allen Aspekten und Thesen des vorliegenden Buches überzeugt ist, wird es als wichtigen Beitrag zur neuen Inquisitionsforschung schätzen.

Dresden *Gerd Schwerhoff*

Vasileios Tsakiris: Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft. Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen, Berlin – New York: Walter de Gruyter 2009 (AKG 111), 377 S., ISBN 978-3-11-021284-6

Der Einfluss der westlichen Theologie auf die orthodoxen Kirchen der frühen Neuzeit ist ein Thema, welches leider bislang viel zu wenig zum Gegenstand kirchengeschichtlicher Forschung gemacht wird. Während für den Westen das Interesse an der Theologie des christlichen Ostens meist spätestens mit dem Ende des Byzantinischen Reiches erlischt, steht für die orthodoxe Theologie die theologische Literatur der Epoche der Turkokratie seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter dem unseligen Verdikt einer angeblichen „Pseudomorphose" und wird deshalb ebenfalls oft vernachlässigt. Um so erfreulicher ist es, dass der Vf., ein junger griechisch-orthodoxer Theologe, in seiner Berliner Dissertation von 2008 eine erste Schneise in das bislang weitgehend unbekannte Feld der griechischen Beichtliteratur des 17. und 18. Jahrhunderts und deren Entstehungszusammenhang geschlagen hat. Dies ermöglicht interessante Einblicke nicht nur in die Theologie, sondern auch in die politische, kirchliche und pastorale Situation griechischer Gemeinden in den Gebieten der Republik Venedig, in der Walachei, aber auch innerhalb des Osmanischen Reiches.

Dass es sich bei Beichtbüchern keineswegs nur um pastorale Schriften handelt, sondern um Texte, die sowohl inhaltlich als auch formal in enger Verbindung zur katechetischen Literatur stehen und somit auch genuin theologisch-dogmatische Fragen zum Inhalt haben

können, ist aus der entsprechenden römisch-katholischen Beichtliteratur der frühen Neuzeit bekannt. Dass und wie diesen griechischen Beichtbüchern aber darüber hinaus auch eine kirchenpolitische Bedeutung im Kontext der versuchten Einflussnahme des Katholizismus und des Protestantismus auf die Orthodoxie zukam, dies zeigt der Vf. in sieben beeindruckenden Einzelstudien zu den von ihm behandelten Werken. Abgesehen von der *Ἔκθεσις σύντομος περὶ μετανοίας καὶ ἐξομολογήσεως* des späteren Patriarchen Metrophanes Kritopoulos, die teilweise die Benutzung des Heidelberger Katechismus erahnen lässt und als Entgegnung auf ein Beichtbuch des mit Rom unierten zypriotischen Missionars Neophytos Rhodinos konzipiert worden ist, erschienen alle diese Werke auch noch im 17. und 18. Jahrhundert im Druck, und zwar in der frühneugriechischen Volkssprache.

Angesichts der aktuellen gesellschaftlichen und universitären Debatten verdient es Beachtung, dass der Vf. bei seinen minutiösen Untersuchungen des Inhalts der von ihm vorgestellten Beichtbücher zu dem Ergebnis kommt, diese seien „zu einem außergewöhnlich hohen Grad – teilweise sogar zur Gänze – Plagiate", und zwar solche, die „ihre Quellen gezielt verbergen" (2). Nicht nur die literarische Gattung des Beichtbuches, sondern auch dessen konkreter Inhalt wurde aus der römisch-katholischen Tradition übernommen. So weist etwa schon das erste vom Vf. beschriebene Beichtbuch, das Nikephorus Paschaleus 1622 in Venedig veröffentlichte, eine unzweideutige Nähe zu einem entsprechenden Buch des Jesuiten Luca Pinelli auf, und das letzte der in diesem Band besprochenen Werke, das 1794 erschienene Beichtbuch des 1955 kanonisierten Nikodemos Hagioreites, stellt laut Vf. sogar „zum großen Teil ein Plagiat des Werkes des Jesuiten Paolo Segneri dar" (336), von dessen *Parocco istruito* auch die in diesem Buch ebenfalls vorgestellten Beichtbücher des Pfarrers von San Giorgio dei Greci in Venedig, Methodios Anthrakites, abhängig sind. Nun lässt sich freilich fragen, ob man im Hinblick auf die frühe Neuzeit überhaupt von Plagiierung sprechen kann, da unsere modernen Konzepte von Autorschaft, Originalität und geistigem Eigentum gerade im Hinblick auf theologische Texte der damaligen Zeit weitgehend fremd sind. Müssen wir Nikodemos wegen dieses „Plagiats" also nicht seine Heiligkeit aberkennen, so machen die detaillierten Quellenanalysen des Vf.s doch auf jeden Fall deutlich, wie stark insbesondere die römisch-katholische Theologie damals von orthodoxen Theologen rezipiert wurde. Dass dies nicht einfach als „Pseudomorphose" abgetan werden kann, wie der Vf. zurecht betont (338), sondern es sich bei solchen positiven wie auch bei den negativen Bezugnahmen auf die abendländische Theologie um wichtige Momente der Ausbildung einer eigenen konfessionellen Identität handelt, und dass gerade im 20. Jahrhundert die orthodoxe Theologie ihrerseits auch auf die römisch-katholische Theologie zurückgewirkt hat, ist offensichtlich.

Leider weist nun diese Arbeit auch einige kleinere Mängel auf. So trägt etwa der Hauptteil A im Inhaltsverzeichnis den Titel „Die Entstehung der ersten gedruckten Beichtbücher des Kyrillos Loukaris" (VII), wiewohl dieser Patriarch selbst kein solches Werk verfasst hat. Die korrekte Version findet sich dann aber im Text des Buches selbst, wo es stattdessen heißt „Die Entstehung … *zur Zeit* des Kyrillos Loukaris" (11). Auch werden vom Vf. teilweise dieselben griechischen Namen unterschiedlich transkribiert (vgl. z. B. „Lukaris" [2] / „Loukaris" [9], „Romanites" [1] / „Romanitis" [5]), „Severos" [223] / „Seberos" [376] etc.), und es begegnen dem Leser leider zahlreiche orthographische Versehen (vgl. z. B. „1717" [13] statt „1617", „Mayer" [53] statt „Mayr", „Legér" [91] statt „Léger", „madiocre" [224] statt „mediocre" etc.). Anzumerken ist ferner eine auch abgesehen von dem Stichwort „Plagiat" gelegentlich historisch inadäquate Ausdrucksweise, wie z. B. dort, wo von einem „Konflikt zwischen Loukaris und dem Vatikan" gesprochen wird (15). Bedauerlich ist auch, dass die vom Vf. beschriebenen griechischen (Beicht-)Bücher leider teilweise unzureichend bibliographisch erfasst sind. Man vermisst etwa im Literaturverzeichnis (342) ebenso wie im Text selbst genauere Angaben zu der 1630 erschienenen Erstausgabe von Rhodinos' Beichtbuch *Περὶ ἐξομολογήσεως* (vgl. Legrand XVII, Bd.I, Nr. 202; Papadopoulos I, Nr. 5148), und von den ungemein erfolgreichen *Θεωρίαι χριστιανικαί* des Methodios Anthrakites, welche erstmals 1699 erschienen, fehlen bei der Aufzählung der Nachdrucke (156) die Ausgaben Patras 1850 sowie Athen 1852 und 1853 (vgl. Gkines II, Nr. 5200, 5713 u. 5991).

Im übrigen aber sind selbstverständlich nicht alle Vermutungen des Vf.s über Abhängigkeiten, Einflussnahmen und Enstehungszusammenhänge gleichermaßen überzeugend. So etwa, wenn er behauptet, Patriarch Kyrillos Loukaris habe mit den Wittenberger Lutheranern zusammengearbeitet (16), als Beleg dafür jedoch nur auf einen Bericht der Propagandakongregation von 1627 zu verweisen vermag, wonach dieser Patriarch „sub nomine cuiusdam Zachariae" einen griechischen Katechismus in Wittenberg drucken habe lassen. Tatsächlich hatte Zacharias (Ger-

ganos) mit einem Stipendium des sächsischen Kurfürsten mehrere Jahre in Wittenberg studiert und schließlich dort 1622 mit dem Segen seiner lutherischen Lehrer einen neugriechischen Katechismus veröffentlicht. Für eine konkrete Einflussnahme des selbst dem Calvinismus nahestehenden Patriarchen auf den in Wittenberg studierenden Gerganos gibt es hingegen keinerlei Belege und noch weniger für eine direkte Zusammenarbeit mit den Wittenberger Theologen. So sollte der Historiker zumindest in diesem Fall dem Satz „Roma locuta, causa finita" nicht sein Vertrauen schenken, sondern davon ausgehen, dass wir es bei dieser Äußerung der Propagandakongregation wohl doch eher mit römischer Konfessionspropaganda zu tun haben als mit einer historischen Tatsache.

Schließlich ist der ansonsten durchaus profunden Sachkenntnis des Vf.s entgangen, dass das erste gedruckte griechische Beichtbuch nicht wie von ihm behauptet (14), das *Ἐγχειρίδιον μεθοδικόν* des Nikephoros Paschaleus von 1622 ist, sondern ein bereits 1586 bei Francesco Giuliani in Venedig erschienenes frühneugriechisches Werk, welches den Titel trägt *Περὶ τοῦ πῶς νὰ ἑτοιμάζεται ἕκαστος χριστιανὸς εἰς τὴν ἁγίαν ἐξομολόγησιν, καὶ πῶς νὰ ἐξομολογᾶται, τρόπος βραχὺς καὶ ὠφέλιμος.* Damit sind die Anfänge der gedruckten griechischen Beichtbücher nicht nur lange vor der Gründung der Propagandakongregation (1622) und den großen konfessionellen Auseinandersetzungen der Loukaris-Ära anzusetzen, sondern auch noch ein Jahrzehnt vor dem Abschluss der Brester Union (1596) und den hiermit verbundenen kirchlichen und theologischen Konflikten. Doch auch dieses erste Beichtbuch von 1586 bestätigt die vom Vf. konstatierte Tendenz zu einer Anlehnung der griechischen Autoren an ältere römisch-katholische Werke. Denn auch hier haben wir es mit einer Übersetzung bzw. Paraphrase mehrerer italienischer Schriften zur Beichte zu tun, wobei die umfangreichste Quelle in diesem Fall ein zuerst 1552 veröffentlichter *Modo breve di confessarsi* eines namentlich nicht bekannten Kapuziners bildet. Von einem „Plagiat" zu sprechen verbietet sich jedoch hier schon deshalb, weil dieses erste gedruckte griechische Beichtbuch ebenso wie seine Vorlage anonym erschienen ist.

Das Fehlen dieses ersten gedruckten griechischen Beichtbuches in der vorliegenden Dissertation ist bedauerlich, schmälert jedoch nicht den Wert der Ausführungen des Vf.s über die übrigen Beichtbücher und die Bedeutung seiner Untersuchung insgesamt. Aufgrund der gekonnten Darstellung der kirchengeschichtlichen Zusammenhänge ist die Lektüre dieser Arbeit jedem an der frühen Neuzeit interessierten Kirchenhistoriker nachdrücklich zu empfehlen. Es bleibt zu hoffen, dass der Vf. durch diese Arbeit auch andere anzuspornen vermag, sich auf der Basis noch unerschlossener Quellen mit der hochspannenden, aber aus den genannten Gründen bislang stiefmütterlich behandelten Geschichte der orthodoxen Kirche und Theologie vom 16. bis zum 19. Jahrhundert zu befassen.

Berlin *Reinhard Flogaus*

Jakob Wimpfeling: Catalogus Archiepiscoporum Motuninorum. Geschichte der Mainzer Erzbischöfe. Kommentierte Ausgabe mit Übersetzung und Einleitung von Sigrid von der Gönna. München: Wilhelm Fink, 2007. 406 S., ISBN 978-3-7705-4384-7.

Der elsässische Frühhumanist Jakob Wimpfeling (1450–1528) trat als Autor verschiedener Werke hervor, wobei besonders sein Briefwechsel mit Enea Silvio Piccolomini und sein allgemeiner Briefwechsel wichtige Quellen des deutschen Frühhumanismus sind. Während andere Werke, wie seine Agatharchia oder seine Adolescentia, schon seit den sechziger Jahren als Edition vorliegen, war dies mit dem „Catalogus Archiepiscoporum Moguntinorum" bisher nicht der Fall. Das Werk, dessen Titel wohl passender mit „Geschichte der Mainzer Erzbischöfe" wiedergegeben ist, stellt einen Überblick der Geschichte der Inhaber des Mainzer Erzstuhls bis in die Zeit von Berthold von Henneberg, dem Zeitgenossen von Wimpfeling, dar. Das eigentliche Werk, welches in der Edition die Seiten 174 bis 315 einnimmt, ist weit mehr als eine Liste der Erzbischöfe, sondern es stellt mit unterschiedlicher Ausführlichkeit die Inhaber der Mainzer Erzbischofswürde dar.

Die Edition wurde von der früheren Bibliothekarin Sigrid von der Gönna besorgt, die nicht nur den Text übersetzt, sondern auch eingeleitet und kommentiert hat. Entstanden ist eine vorbildliche und sehr gelungene Edition. Es wird der Geschichte der Handschrift nachgegangen, die vermutlich deswegen nicht zum Druck gelangte, weil W. entweder mit dem Werk im vorliegenden Zustand nicht ganz zufrieden war oder, was noch wahrscheinlicher scheint, weil ihm seine Kritik als zu gefährlich anmutete und dem Autor durchaus aufgrund der kritischen Passagen einen Prozess hätte bescheren können. So gelangte das Werk nie in den Besitz Albrechts von Brandenburg, blieb damit aber freilich auch davon verschont, von den Schweden geraubt zu werden oder im Dombrand von 1793 unterzugehen. Mit dem Erwerb durch Kurfürst Friedrich Karl von Erthal in Erfurt

konnte die Handschrift in die fürstliche Bibliothek in Aschaffenburg gelangen.

Von der Gönna führt den Leser umfangreich und kenntnisreich an die Biographien der Erzbischöfe in der Einleitung heran, sie beleuchtet zudem die Hauptthemen der Zeit und den von ihr ausgemachten Leitthemen und Sonderthemen. Wir erfahren hier nicht nur Details von Erzbischöfen, sondern auch über Prostitution in Mainz und das für frühere Dirnen eingerichtete Kloster der Büßerinnen oder über den Ketzerprozess gegen Johannes von Wesel 1479.

Insgesamt also eine breite Palette in der Hinführung zum Thema, das dann seinerseits durch die sehr gute und umfangreiche Kommentierung mit der eigentlichen lateinisch-deutschen Textedition mit klarer Rublifizierung gut verfolgen werden kann. Die verschiedenen Überlieferungen sind minutiös nachgewiesen. Die angeführten Buchtitel beinhalten auch weiterführende Literatur, so dass der Leser dem Thema weiter nachgehen kann.

Es ist eine exzellente, auch drucktechnis hervorragende Edition entstanden. Schade, dass die beiden illuminierten Seiten nur in Schwarzweiß reproduziert werden konnten, dies hätte noch den an der Buchmalerei Interessierten zusätzliche Informationen geboten.

Insgesamt kann die Wissenschaft Frau von der Gönna für die vorlegte Edition dankbar sein. Sie eignet sich nicht allein für Alle, die der Geschichte von Mainz und der Erzbischöfen nachspüren wollen, sondern kann aufgrund des ironisch kritischen Stils der Verfasserin durchaus als interessante Quelle eines deutschen Frühhumanisten auch in anderen Teilen Deutschlands mit Gewinn gelesen und verwandt werden.

Mainz *Ludolf Pelizaeus*

Spalding, Johann Joachim: Barther Predigtbuch. Nachgelassene Manuskripte, hg. v. Albrecht Beutel, Verena Look, Olga Söntgerath, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Spalding, Kritische Ausgabe II/5), XXXI, 655 S., ISBN 9783161505744

Das Barther Predigtbuch enthält 46 Predigten, die Johann Joachim Spalding in der Zeit vom 25. Dezember 1771 bis zum 28. Februar 1779 in Berlin gehalten hat. Spalding war 1764 als Oberkonsistorialrat, dazu Provinzialkonsistorialrat, Propst und erster Pfarrer an der Nikolai- und Marienkirche nach Berlin berufen worden und hat es verstanden, eine große Gottesdienstgemeinde in Bann zu ziehen. Diese erstmals veröffentlichten Predigten sind theologische und rhetorische Kunstwerke, die nicht nur in theologie- und predigtgeschichtlicher Hinsicht von Interesse sind, weil sie das Bild von Spalding als Prediger und Theologe der Spätaufklärung um eine weitere wichtige Periode ergänzen, sondern sie können für die gegenwärtige Homiletik von Bedeutung sein. Spaldings Predigten verbinden klare Gedankenführung und sprachliche Prägnanz mit einer Bibelauslegung, die diese mühelos für eine religiöse Zeitgenossenschaft im ausgehenden 18. Jh. fruchtbar zu machen versteht. Die Predigten lesen sich heute noch im besten Sinne erbaulich. Sie sind seelsorgerlich einfühlsam und unangestrengt nachdenklich zugleich.

Dem 5. Band in der zweiten, den Predigten gewidmeten, Abteilung der von Albrecht Beutel herausgegebenen Kritischen Ausgabe von Spaldings Schriften liegen von Spalding handschriftlich für den mündlichen Kanzelvortrag vorbereitete Predigtmanuskripte zugrunde. Es handelt sich bei diesen Autographen teils um Skizzen, teils aber auch um ausformulierte Predigten, die der jüngste Enkel Spaldings, Karl Heinrich Sack (1789–1875) aus dem Nachlass Spaldings heften ließ, mit einem Umschlag versah und 1872 als Schenkung an die Barther Kirche übergeben hat. In Barth (bei Stralsund in Mecklenburg-Vorpommern) war Spalding vor seiner Berliner Zeit (1757–1964) erster Prediger gewesen. Die Evangelische Kirchengemeinde St. Marien in Barth hat die Predigten in ihrer Kirchenbibliothek aufbewahrt und für die Edition zur Verfügung gestellt.

Beeindruckend sind die Schnelligkeit und die Sorgfalt, mit der das Team der Münsteraner Edition Band um Band vorlegt. Hervorzuheben ist die gute Lesbarkeit des Textes, der die letztgültige Textgestalt bietet. Der Textentstehungsprozess ist durch die beiden textkritischen Apparate (Seiten- und Fußapparate) dennoch jederzeit rekonstruierbar. Dieses Verfahren ermöglicht die fortlaufende Lektüre, ohne Kompromisse bei der Wissenschaftlichkeit der Textpräsentation einzugehen. Die handschriftlichen Originalpredigten sind mit zahlreichen und vielfältigen Textverbesserungen und Änderungen versehen, die im Einzelnen gut nachzuvollziehen sind.

Wie die anderen Bände auch bietet die Edition des Barther Predigtbuches umfangreiche Erläuterungen und Register. Die Erläuterungen schließen vor allem Anspielungen auf Bibelstellen auf und leuchten in hilfreicher Weise die zeitgeschichtlichen Hintergründe aus. Neben Informationen zur kirchlichen Praxis, Personen und Orte finden sich vor allem Hinweise auf biographische, mit der Person Spaldings verbundene Daten, die vielfältige Bezüge herstellen.

Die Register bieten Bibelstellen, geographische Namen, Personen und Sachen. Das Sachregister ist sehr ausführlich und liest sich mit Vergnügen. Es stellt ein homiletisches Wörterbuch dar, in dem über die begrifflichen Verbindungen Religion und Lebenswelt eine enge Beziehung eingehen. Das Bibelstellenregister zeigt eindrücklich, wie dicht das Textgewebe der Predigten aus biblischen Verweisen und sinnverwandten Anspielungen gesponnen ist. Spaldings Predigten sind biblisch geprägte Predigten, die bei der Auslegung eines Bibeltextes bleiben, aber zugleich durch ihre vielfältigen Bezüge auf die Schrift als ganze verweisen.

Die Predigten selbst können hier nur ansatzweise gewürdigt werden. Sie illustrieren einmal mehr das homiletische Programm Spaldings, das er in seinem epochemachenden Buch „Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamts und deren Beförderung" ([1]1772; [2]1772; [3]1791; hg. von T. Jerzak, SpKA I/3, 2002) dargelegt hat, indem sie illustrieren, dass die konsequent an der Funktion des evangelischen Predigtamts orientierte Homiletik nicht politische oder zivilreligiöse Instrumentalisierung mit sich bringt, sondern auf die religiöse Orientierung des Menschen zielt, „die Gottseligkeit selbst" (435). Spannend ist es zu sehen, wie überlieferte Dogmen nicht einfach in kleine Transzendenzen umgeformt, sondern auf ihre Bedeutung für die Frömmigkeit hin ausgelegt werden. Die Unterscheidung zwischen Theologie und Religion ist stets präsent gehalten.

Die Berliner Predigten Spaldings bieten die Möglichkeit zur Auswertung in vielfacher Hinsicht. Auf mögliche Anregungen für die praktisch-theologische Homiletik wurde oben hingewiesen. Aber auch die Frage nach der Verhältnisbestimmung zwischen Spaldings und Schleiermachers Berliner Predigtpraxis wäre eine spannende.

Tübingen *Birgit Weyel*

Matthias Becher, Yitzhak Hen (Hg.): Wilhelm Levison (1876 - 1947). Ein jüdisches Forscherleben zwischen wissenschaftlicher Anerkennung und politischem Exil (Bonner historische Forschungen 63), Siegburg: Schmitt 2010, 351 S., ISBN 978-3-87710-210-7.

Dieser Band versammelt Beiträge einer Tagung, die im Oktober 2007 in Bonn zur Erinnerung an den jüdischen Gelehrten und Mittelalter-Forscher Wilhelm Levison gehalten wurde. Levison, der sich in seinem Forscherleben bis heute grundlegenden Quelleneditionen – namentlich den *Monumenta Germaniae Historica* (MGH) – widmete, war 32 Jahre lang als akademischer Lehrer an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität tätig, bevor er im Jahre 1935, aufgrund des Drucks der Nazis, einen Antrag auf Emeritierung stellte, aus der Zentraldirektion der MGH sowie aus dem Vorstand der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde gedrängt wurde und im April 1939 aus Deutschland nach England floh. Dort fand er an der Universität Durham noch einmal eine neue Wirkungsstätte und schrieb an seinem späten Meisterwerk, einer Studie über die Beziehungen zwischen England und dem europäischen Kontinent im 8. Jahrhundert. Vor seinem Tode vermittelte er noch zwischen seiner alten Heimatuniversität und Thomas Mann, als die Bonner dem emigrierten Schriftsteller die unter den Nazis aberkannte Ehrendoktorwürde wieder zuerkennen wollten, und überließ seine Privatbibliothek der Universität Durham mit der Auflage, aus ihr die durch den Krieg entstandenen Verluste im Historischen Seminar seiner alten *alma mater* zu ersetzen.

Am Anfang der Aufsatzsammlung steht eine allgemeine biographischen Einführung von Matthias Becher (S. 9–15), in der Mitte des Bandes gewissermaßen ergänzt durch Ausführungen Rudolf Schieffers über die lebenslange Beziehung des Historikers zu den *Monumenta Germaniae Historica* (S. 199–210) und – am Ende – durch bio-bibliographische und zeitgeschichtliche Texte von Theo Kölzer über „Wilhelm Levison als Diplomatiker" (S. 211–223), Manfred Groten („Wilhelm Levison und die Rheinische Geschichte", S. 225–239), Klaus Hildebrand („Universitäten im ‚Dritten Reich'. Eine historische Betrachtung", S. 241–250), Letha Böhringer über „Wilhelm Levison als politische Persönlichkeit" (S. 251–317) und David Rollasons über „Levison in Exile" (S. 319–332). Neben dem letztgenannten Beitrag bezeugen fünf weitere englischsprachige Aufsätze den bleibenden Eindruck, den der vertriebene Historiker im angelsächsischen Sprachraum hinterlassen hat: Rosamond McKitterick („Carolingian Historiography", S. 93–112), Janet L. Nelson („England and the Continent in the Eighth Century", S. 113–121), Joanna Story („Frankish Annals in Anglo-Norman Durham", S. 145–160) und Ian Wood („Levison and St. Alban", S. 171–185). Besonders erwähnt werden soll der (ebenfalls englischsprachige) Text des israelischen Historikers Yitzhak Hen über den angelsächsischen Friesenmissionar Willibrord-Clemens, zu dessen Vita Levison bereits im Jahre 1903 publizierte. Von besonderem Interesse sind die im engeren Sinne fachwissenschaftlichen Beiträge, die sich mit für Levison wichtigen Themen auseinandersetzen

und dessen Arbeiten dabei in einen rezeptionsgeschichtlichen Zusammenhang einordnen. So beleuchtet Daniel König die historischen Arbeiten Levisons zur frühen Missionsgeschichte in Deutschland – dies in anregender Weise unter dem Gesichtspunkt des Vergleichs mit der modernen christlichen Missions- und Kolonialgeschichte am Ende des 19. Jahrhunderts (S. 33–53). Der Autor vermutet wohl zu recht, dass Levison sich als Jude mit dem „missionarischen Enthusiasmus" des wilhelminischen Kaiserreiches nicht identifizieren konnte, dass die Frage der Gegenwartsrelevanz der christlichen Mission ihn „im Hinblick auf seinen Umgang mit dem Frühmittelalter" allerdings auch wenig beeinflußt habe (S. 53). Anschließend untersucht Matthias Schmoeckel die Entstehung des christlichen Königsbildes und die Idee von der Gerechtigkeit des Königs als Grundlage der Gesellschaft im Mittelalter, wobei die Frage nach den irischen Einflüssen und die Funktion der alttestamentlichen Könige als Vorbilder eine besondere Rolle spielt (S. 55–92). Die Beziehungen zwischen den britischen Inseln und dem Frankenreich sind in unterschiedlicher Weise schließlich auch Gegenstand der Untersuchungen von Michael Richter („Die Iren und das Frankenreich", S. 161–170) und Alheydis Plassmann („Beda Venerabilis – Verax historicus", S. 123–143). Besonders bemerkenswert ist Klaus Herbers´ Analyse der Auswertungsmöglichkeiten der Hagiographie seit Levison (S. 17–32), die der Autor mit einem Zitat Theodor Schieffers beginnt, das von der „schmunzelnde(n) Verwunderung bei den Anfängern und Fernerstehenden, aber steigende(n) Bewunderung bei den Sachkennern" berichtet, dass „Wilhelm Levison, ein jüdischer Gelehrter, sich in jahrzehntelanger Hingabe" der Erforschung *christlicher* Heiligenlegenden widmen konnte (S. 17). Dazu passt das resümierende Urteil Matthias Bechers: Während Protestanten wie der über die Quellen zur Merowingerzeit arbeitende Bruno Krusch dazu tendierten, die frühmittelalterlichen Wundererzählungen als „kirchliche Legendenbildung" abzulehnen, „urteilte der Jude Levison weitaus vorsichtiger, weil er in ihnen Zeugnisse mittelalterlichen Denkens… – der Mentalität – erblickte" (S. 11). Interessant wäre, einmal der Frage nachzugehen, ob und inwieweit Levinson in seiner diesbezüglichen Sorgfalt und Duldsamkeit von seiner Familientradition zumindest indirekt beeinflusst war, die er selbst in seiner Studie „Die Siegburger Familie Levison und verwandte Familien" (postum erschienen, Bonn 1952) erforscht hat. Schließlich ist das Schrifttum des rabbinischen Judentums, der den frühmittelalterlich-christlichen Texten nahezu zeitgleiche Talmud und der späte Midrasch, in seinen aggadischen Bestandteilen nicht weniger reich an legendarischen Stoffen, deren Wert sich erst erschließt, wenn man die positivistische Frage nach der „historischen Brauchbarkeit" (vgl. Herbers, S. 20) hinter sich läßt.

Tübingen *Matthias Morgenstern*

Claas Cordemann: Herders christlicher Monismus. Eine Studie zur Grundlegung von Johann Gottfried Herders Christologie und Humanitätsideal, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Beiträge zur historischen Theologie 154), 320 S., ISBN: 978-3-161-50408-2.

Nachdem Johann Gottfried Herder fast ein Jahrhundert lang aus dem theologischen Gedächtnis verbannt war, wofür neben der theologiepolitischen Großwetterlage auch die harschen Urteile seines verdienstvollen Editors (B. Suphan) und seines einflussreichsten Interpreten (R. Haym) verantwortlich waren, wird der ‚Theologe unter den Klassikern', der als Oberhofprediger und Oberkonsistorialrat sowie als Generalsuperintendent des Herzogtums Sachsen-Weimar verantwortungsvolle geistliche und kirchenleitende Ämter innehatte, erfreulicherweise seit zwei Jahrzehnten in der protestantischen Theologie wiederentdeckt. Eine nicht oft genug zu rühmende Grundlage dazu leistet die hervorragend kommentierte Edition im Deutschen Klassiker Verlag (hg. von G. Arnold, M. Bollacher u. a., Frankfurt a. M. 1985–2000).

Kirchengeschichtliche und theologiehistorische Arbeiten gingen bei der neueren theologischen Erschließung von Herders Wirken und Schriften voran. Inzwischen folgen vermehrt auch systematisch-theologische Versuche der Rekonstruktion seines philosophisch-theologischen Werkes. Einen gewichtigen und anspruchsvollen Beitrag dazu leistet auch die anzuzeigende Studie von Claas Cordemann, die 2009 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Göttingen als Dissertation angenommen wurde.

Cordemann schließt sich darin dem mittlerweile mehrfach unternommenen Versuch an, Herders facettenreiches Œuvre nicht nur als „Bund von Sternen, aus welchem sich dann jeder ein beliebiges Sternbild buchstabiert" (Jean Paul) zu interpretieren, sondern als einen zwar werkgeschichtlich zerstreuten, aber in gedanklicher Kontinuität entwickelten und kohärenten Systementwurf zu rekonstruieren. Während andere Interpreten das organisierende Zentrum dabei in Herders ästhetischer Anthropologie oder seiner Humanitätsphilosophie gesehen haben, geht es Cordemann „darum zu zeigen, dass und inwiefern Herders

Untersuchungen und Erkenntnisse auf den verschiedenen Feldern seines Schaffens ihre letzte Einheit erst aus der theologischen Perspektive auf sein Werk gewinnen" (S. 2). Diese schon für sich genommen starke These wird sogar noch weiter zugespitzt zu der Behauptung, dass das Einheit stiftende Konzept in Herders vielschichtigem Werk „eine erfahrungstheoretische Neuformulierung der Logoschristologie" (S. 4) sei. „In letzter Konsequenz gründen Naturtheorie, Anthropologie und Geschichtsphilosophie somit in der Christologie" (S. 257). Mit dieser steilen These nimmt Cordemann eine durchaus eigenwillige Position in der gegenwärtigen Herderforschung ein, die angesichts ihrer Abweichung von gängigeren Lesarten mit einer erheblichen philologischen und argumentativen Nachweispflicht verbunden ist.

In dem konsequenten Bemühen um eine systematische Darstellungslogik, die sich dem argumentativen Gefälle vom Humanum zum Christianum verdankt, wendet sich Cordemann im ersten Kapitel *Herders Anthropologie* zu, rekonstruiert im zweiten Kapitel *Die metaphysische Fundierung von Herders Natur- und Kulturtheorie*, schreitet im dritten Kapitel zu Herders Verständnis von *Humanität und Religion*, um im vierten Kapitel den behaupteten Zusammenhang von *Humanität und Christologie* bei Herder zu verhandeln. Das zentrale Kapitel der Arbeit und ihre wichtigste Leistung für die weitere Forschung scheint mir jedoch nicht das vierte, sondern das zweite Kapitel zu sein, in dem Cordemann Herders Spinozarezeption traktiert. Diese Thematik ist zwar weder neu noch überraschend, sondern bekannt und naheliegend. Doch die Art und Weise, wie Cordemann hier philosophiegeschichtlich gebildet, argumentativ schlüssig und darstellerisch souverän Herders eigenständige Relecture von Spinozas Ethik rekonstruiert, verdient höchste Anerkennung. Auf den Schultern derer, die sich in historischer Detailarbeit um die Erhellung der Quellenlage verdient gemacht haben, leistet Cordemann eine systematische Rekonstruktion von hoher gedanklicher Kohärenz und begrifflicher Präzision. Als Ergebnis dieser Arbeit wird Herders Umformung des spinozanischen Systems in einen christlichen Geist-Monismus der internen Differenz erkennbar. Cordemann kann deutlich machen, dass und inwiefern Herder damit einen eigenständigen Systementwurf vorgelegt hat, der nicht nur in einzelnen Motiven, sondern seiner ganzen Theorieanlage nach auf die Systemphilosophie des deutschen Idealismus vorausweist.

In diesem christlichen Geist-Monismus der internen Differenz erkennt Cordemann den metaphysischen Rahmen für Herders gesamtes philosophisch-theologisches Werk und kommt damit bei seiner Deutung sehr weit. Ob er mit dieser Figur allerdings den ‚ganzen' Herder zu erfassen in der Lage ist, darf zumindest gefragt werden. Nach Einschätzung des Rezensenten jedenfalls läuft der Versuch einer derart starken systematischen Lesart Gefahr, ein Werk bzw. eine Gruppe von Schriften für das Ganze zu nehmen und in ihrer Erschließungskraft für Herders weitgefächertes Denken überzustrapazieren. Keine Frage, in seiner Spinozaschrift *Gott. Einige Gespräche* (1787) bezieht Herder nicht nur Stellung in dem zeitgenössischen Streit um die Göttlichen Dinge, sondern gibt sich auch Rechenschaft über die tragenden metaphysischen Grundannahmen seines philosophisch-theologischen Denkens. Aber ob man damit auch schon den Generalschlüssel zu Herders Ästhesiologie und Kunsttheorie, zu seiner Hermeneutik und Sprachphilosophie, seiner ganzen Natur-, Kultur- und Geschichtsphilosophie in Händen hält, erscheint – wie gesagt – zumindest diskussionswürdig.

Diese kritische Überlegung betrifft schließlich auch und in besonderer Weise Cordemanns theologische Kardinalthese, wonach Herdes Humanitätskonzept christologisch fundiert sei. Im Unterschied zu seiner an den Quellen erhärteten Interpretation von Herders Spinozadeutung verfährt Cordemann in dem dafür einschlägigen vierten Kapitel deutlich weniger textnah, sondern knüpft seine These an sehr allgemein gehaltene Bemerkungen über Herders Schriften zu den biblischen Büchern des Neuen Testaments. So richtig seine diesbezügliche Beobachtung ist, dass in der Herderforschung zumeist dessen Schriften zu den alttestamentlichen Büchern sowie eine schöpfungstheologische Orientierung im Vordergrund stehen und dass eine entsprechende Interpretation seiner Schriften zu den neutestamentlichen Büchern sowie eine detaillierte Deutung seiner Christologie bisher fehlen, so wenig füllen Cordemanns Überlegungen diese Lücke. Zwar wird mehrfach behauptet, Herder denke Christus als „*Konstitutionsgrund* von Humanität und Wirklichkeit" (S. 221) und die Christologie bilde „konzeptionell den Konstitutionsgrund zu aller humanen Selbst- und Weltauslegung" (S. 223 f.). Aus den Quellen geschöpft ist diese Interpretation jedoch kaum. Die auffallend sparsam herangezogenen Zitate geben jedenfalls keine so weitreichende Deutung her. Sie belegen vielmehr nur die besondere Wertschätzung, die Herder nicht zuletzt aus christlicher Perspektive der Person Jesu und seinem Wirken entgegenbringt. Denn es spricht ja nichts dagegen, den Humanitäts- und Bildungsbegriff aus christlicher Sicht in besonde-

rer Weise mit der geschichtlichen Person Jesu und seinem Wirken in Verbindung zu bringen. Aber, dass sich daraus die These ableiten ließe, Christus sei der *Konstitutionsgrund* menschlicher Humanität überhaupt, vermag der Rezensent nicht zu sehen und mit Herders Universalismus auch nicht zu vereinbaren.

Aller kritischen Anfragen zum Trotz setzt Cordemanns Studie vor allem in der Rekonstruktion von Herders Metaphysik des Endlichen (D. Henrich) neue Maßstäbe und darf als einer der wichtigsten Beiträge in der neueren theologischen Bemühung um die Wiederentdeckung eines Klassikers des Protestantismus gelten.

Neuendettelsau *Markus Buntfuß*

Cotton Mather: Biblia Americana, Ed. with an introd. and ann., by Reiner Smolinski. Teil: 1 Genesis, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 1337 S., ISBN 9-783-161-50190-6.

If any American Puritan deserves historical rehabilitation, surely Cotton Mather (1663–1728) is most deserving. The most prominent pastor of a clerical dynasty, Mather is remembered primarily as a key participant in the Salem witchcraft debacle, author of a New England-centered providential history (*Magnalia Christi Americana*), and diarist whose entries—ricocheting between inordinate vanity and self-abasement—make for the stuff of Freudian psychoanalysis. By modern standards, his life was a package of Puritan contradictions. He was an ascetic (his son estimated he fasted at least 450 days during his life), yet married three times and fathered fifteen children; he opposed the Quakers, yet in private experienced flights of spiritual ecstasy; he was filled with superstition, yet was elected a Fellow of the Royal Society of London for his scientific contributions; he was New England's most prolific author, who published more than 400 works on variety of subjects, yet his crowning theological achievement—America's first Bible commentary—never appeared in print. That is, until now. Thanks to the financial commitment of publishers Mohr Siebeck and Baker Academic (USA) and the monumental work of the general editor, Reiner Smolinski, Mather's *Biblia Americana*, a six-volume holographic manuscript of 4,500 folio pages housed at the Massachusetts Historical Society, is scheduled to be appear in ten volumes within the next decade.

In this first volume, Smolinski provides a lengthy introduction consisting of several chapters drawn from previously published articles, and a final chapter on the text of the *Biblia Americana* and principles that inform the editorial process. The remaining 950 pages of Genesis commentary—Mather's longest of any biblical book—is divided roughly between Mather's commentary and Smolinski's annotations that include nearly 2300 footnotes. An extensive bibliography of Mather's sources, estimated at over 1500, follows. Here, in his comprehensive annotations and assembling of Mather's sources, Smolinski's meticulous detective work, familiarity with ancient languages, and thorough immersion in Mather's oeuvre are on full display.

What emerges in this volume is a revised portrait of Mather. He no longer appears as an intolerant religious dogmatist with overweening pride but as "an urbane, erudite scholar-theologian" (7) who, despite never venturing beyond provincial Boston, was as fully conversant with past and present biblical scholarship as anyone on the other side of the Atlantic. Indeed, the contents of *Biblia Americana* reveal Mather's engagement with the early stages of the Enlightenment, especially with newly emerging historical-critical scholarship. Mather's unique question and answer format enabled him to confront directly the critical issues of the day. For example, his commentary on chapter 1 of Genesis begins with the question of whether the creation accounts were "agreable to the Modern Discoveries?" (303). He is aware of current scientific debates, admits that the creation story is not intended to be an exact scientific explanation, and attempts to reconcile both ancient and modern views of creationism by quoting verbatim or paraphrasing other sources—agreeable and disagreeable to him—and inserting his own commentary. His "answers" draw from rabbinical sources, ancient historians, geographers, philologists, philosophers, natural scientists, and contemporary OT commentators such as Matthew Poole, Matthew Henry, and Simon Patrick, among others.

As the years passed—Mather began *Biblia Americana* in1693 and finished it in1728—and as he failed to find a European publisher due largely to a saturation of the market, he kept adding to the commentary, inserting new perspectives as works became available and revising his own interpretations as well. Although Mather remained committed to Reformed orthodoxy and thus responded to the most skeptical critics of the period, he was willing to adjust his views in light of critical findings. Hence because of philological breakthroughs he moved away from a plenary view of the verbal inspiration of the Bible to one that affirmed the supernatural communication of the underlying truths. Increasingly, as his reading of and correspondence with Halle Pietists

made clear, he spurned a narrow partisanship in favor of a broader ecumenical approach.

The cumulative result of Mather's labors was a massive synoptic commentary that, as Smolinski observes, served "as a clearing house for all the ongoing controversies of the day" (120). Although his *Biblia Americana* was no match for the range and depth of Jonathan Edwards's biblical writings, Mather's work anticipates the many problems of biblical criticism that Edwards would engage several decades later. As this first volume superbly demonstrates, Mather's *Biblia Americana* is a treasure trove in American religious and intellectual history. It also conclusively demonstrates that if we want to understand Mather, he must be read on his own terms, placed as a scholar and theologian within the context of the transatlantic exchange of ideas. Far removed from the stereotype of a defensive and isolated Puritan, Mather emerges as a polymath engaged in a lifelong pursuit to reconcile the new critical scholarship with his abiding faith in the truth of the Bible. In volume 1 Smolinksi has set the record straight and the editorial standard high. Subsequent volumes will no doubt continue to reposition Mather as one of the great intellects of his day.

Miami *David W. Kling*

Heinz Duchhardt/Małgorzata Morawiec (Hg.): Die Europäische Integration und die Kirchen – Akteure und Rezipienten, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 85), 126 S., ISBN 978-3-525-10099-8.

Das spektakuläre Projekt der Einigung Europas hat im Laufe der letzten sechzig Jahre eine viel breitere Dimension angenommen als zunächst geplant. Von einer friedenssichernden und wirtschaftlich kooperierenden Sechsergemeinschaft hat sich Europa zu einer politischen Union mit 27 west- und osteuropäischen Mitgliedsstaaten entwickelt, die sich heute als Wertegemeinschaft bezeichnet. Dabei steht diese Gemeinschaft sowohl vor politisch-wirtschaftlichen als auch vor sozialethischen Herausforderungen. Besonders im Hinblick auf diese zweite sozial-ethische Dimension kann in einem solchen Prozess die Frage nach Religion und Weltanschauungen nicht ignoriert werden. Deshalb verpflichtet das Gemeinschaftsrecht gemäß dem europäischen Grundwert der Religions- und Weltanschauungsfreiheit zur allgemeinen Neutralität. Das heißt, dass keiner Religion und keiner Kirche eine europaweit privilegierte Stellung zukommen darf. Fraglich ist nun, ob sich die Kirchen Europas mit dem Einigungsprojekt identifizieren können oder zumindest mit ihm zufrieden sind. Dabei eröffnen sich unterschiedliche Problemkreise, angefangen mit der Frage, was das geeinigte Europa in der Zukunft erreichen will, bis hin zur Frage nach dem Öffentlichkeitsanspruch der Kirchen und Religionsgemeinschaften auf europäischer Ebene. Sollen sich die Kirchen also am aktuellen Einigungsprojekt beteiligen und wie soll ihr Beitrag konkret aussehen? Die insgesamt sieben Artikel dieses Sammelbands versuchen aus unterschiedlichen Perspektiven auf die genannten Fragen zu antworten. All diese Beiträge wurden zuerst 2009/10 im Rahmen einer gleichnamigen Ringvorlesung an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz vorgetragen. Diese Initiative wurde vom Institut für Europäische Geschichte und dem Graduiertenkolleg *Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung ‚Europa'* gefördert.

Keith Robbins, Professor für britische Zeitgeschichte aus Wales, präsentiert die Lage der Kirchen in Großbritannien unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg (5–20). In politischer Hinsicht waren die Briten überzeugt, dass sie keine Möglichkeit mehr hatten, eine Großmacht auf kontinentaler Ebene zu bleiben. Sie wussten aber auch gleichzeitig, dass Europa nicht mehr von einem einzigen Staat beherrscht sein könnte. Deshalb sprachen einzelne Politiker und Bischöfe über die Wichtigkeit der föderalen Einigung. Es gab aber diesbezüglich noch keine ökumenischen Stellungnahmen, weil alle vorhandenen Konfessionen in die jeweiligen Landeskirchen bzw. Diözesen aufgeteilt und viel stärker mit eigenen lokalen Fragen beschäftigt waren. Was die anglikanische Kirche betrifft, war sie bei ihren Bischofsversammlungen mehr mit den Herausforderungen aus den Commonwealth-Staaten beschäftigt als mit dem Europäischen Integrationsprozess.

Heinz Hürten, Professor für Neuere und Neuste Geschichte aus Eichstätt, untersucht die Haltung von Pius XII. bezüglich der Einigung Europas (21–34). Aus den Ansprachen des Papstes wird deutlich, dass er die Integration der europäischen Staaten als Chance für die Versöhnung und die dauerhafte Friedenssicherung ansah. Das neue Europa sollte den Grundorientierungen einer demokratischen gesellschaftlichen Ordnung entsprechen, dabei aber auch unbedingt die Sozialprinzipien der Solidarität und Subsidiarität respektieren. In diesem Prozess könnte das Christentum eine belebende Kraft sein, womit die Grundfreiheit der europäischen Bürger in einer übernationalen Gemeinschaft entfaltet wird.

Anita Prettenthaler-Ziegerhofer, Professorin für Rechtsgeschichte aus Graz, stellt in ihrem

Beitrag die österreichischen Bischöfe vor, die seit dem Eintritt ihres Landes in die EU 1994 als Brückenbauer zwischen den christlichen Gemeinden und europäischen Institutionen agieren (35–52). Die Kirchenführer versuchen mit ihrem Beitrag die Frage nach der Identitätsbestimmung Europas zu beantworten. Sie mahnen die Regierungsvertreter, dass die europäische Gemeinschaft mehr als Ökonomie und Politik sei. Für sie war deshalb der Bezug auf Gott und die christlichen Wurzeln Europas in der EU-Grundrechtecharta sehr erwünscht.

Michael Kißener, Professor für Zeitgeschichte aus Mainz, analysiert die Rolle der deutschen Bischöfe bei der Verbreitung der Idee eines versöhnten Europas nach dem Zweiten Weltkrieg (53–72). Damals haben nicht alle Bischöfe Interesse am Aufbau eines geeinten Europas entwickelt. Besonders die älteren und national sozialisierten Oberhirten zeigten deutliche Schwierigkeiten damit. Dagegen waren die jüngeren Bischöfe „europaorientierter" und forderten wiederholt grenzüberschreitende Wallfahrten und internationale Priestertreffen. Sie wollten nicht zulassen, dass hunderttausende Katholiken diesseits und jenseits der Grenzen aufgeteilt blieben und sich damit voneinander entfernten. In diesem Sinne war ihr Beitrag eine bedeutende Hilfe für den Einigungsprozess.

Mark Chapman, Professor für Kirchengeschichte und Ekklesiologie aus Oxford, präsentiert die Herausforderung der pluralistischen Religiosität in der postmodernen englischen Gesellschaft (73–88). Am Ende des 20. Jahrhunderts galt England als säkularer Staat. Religion wurde nur als eine private Angelegenheit angesehen. Aber nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 in den USA und vom 7. Juli 2005 in London ist die Frage nach der religiösen Zugehörigkeit auf der politischen Agenda angelangt. Man fürchtete sich vor dem islamischen Fundamentalismus, und die Idee einer multikulturellen Gesellschaft wurde schnell in Frage gestellt. Viele versuchten dabei, die britische Identität ausschließlich mit dem Christentum zu verknüpfen, wobei nur die Minderheit weiterhin kirchlich aktiv blieb. Die Lösung scheint jedoch in der Akzeptanz des säkularen Konzepts der englischen Staatsbürgerschaft statt in der Verbreitung von nationalen Mythen zu liegen.

Risto Saarinen, Professor für Ökumenische Theologie aus Helsinki, beleuchtet die drei neuen Soziallehren der lutherisch-finnischen, russisch-orthodoxen und katholischen Kirchen (89–106). Um das Jahr 2000 wollten diese Stellungnahmen sowohl ihre Gläubigen als auch externe Beobachter auf die gegenwärtigen religiösen, politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen aufmerksam machen. Man sieht in diesen Dokumenten unterschiedliche Akzentuierungen, aber auch mehrere Gemeinsamkeiten. Das Globalisierungsparadigma ist z.B. bei ihnen allen der Hauptschwerpunkt. Dabei bleibt für alle genannten Kirchen die Existenz des jeweiligen Nationalstaates die allerwichtigste sozialethische Tatsache. Um eine weltweite, gerechte und demokratische Ordnung zu erhalten, plädieren sie deshalb dafür, dass der Globalisierungsprozess von der Politik der Nationalstaaten gesteuert werden soll.

Josef Homeyer, Bischof von Hildesheim (verstorben im März 2010), schildert die Erfahrungen der katholischen Vertretung der europäischen Bischofskonferenzen bei verschiedenen EU-Institutionen (107–121). Die Aufgaben, Struktur und Arbeitsweise der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) werden kurz und konkret dargestellt. Anschließend werden die jeweiligen Organe der Kommission mit ihren pragmatischen Aufgaben erläutert. Die kirchlich-politische Zusammenarbeit wird als eine wichtige Kooperation definiert, die mit vielen spannenden Auseinandersetzungen und Kompromissen erfüllt ist.

Fazit: Als Teil der europäischen Zivilgesellschaft zeigten die Kirchen von Anfang an große Aufgeschlossenheit gegenüber der Gestaltung des Friedensprojekts Europa. Allerdings lässt sich den meisten Stellungnahmen entnehmen, dass hier nicht immer altruistische Motive im Mittelpunkt standen. Häufig ging es darum, den Status quo zu sichern oder jedenfalls die vorherrschende Stellung des Christentums zu verteidigen bzw. wiederherzustellen. In dem Sammelband wird der Entwicklung in der katholischen Kirche besonders viel Aufmerksamkeit geschenkt, deren Position sich innerhalb weniger Jahrzehnte von einem einseitigen Absolutismus zu einer weltoffenen Kooperation gewandelt hat. Dies mag darauf zurückzuführen sein, dass die sechs Gründungsmitglieder der Europäischen Gemeinschaft überwiegend katholisch geprägt und auch die das Projekt maßgeblich in die Wege leitenden Politiker bekennende Katholiken gewesen sind. Außerdem konnte der Heilige Stuhl aufgrund seiner zentralistisch-hierarchischen Ordnung am effektivsten neue Institutionen für gesamteuropäische Anliegen aufbauen. Man darf aber nicht vergessen, dass auch die evangelischen und orthodoxen Kirchen mit der Zeit ihre Chancen im neuen Kontext der europäischen Integration realisierten. Die europäische Integration bedeutet auch Nord- und Südosterweiterung, wo sich eben zahlreiche nicht-katholische bzw. nicht-anglikanische Kirchen befinden. Es wäre daher

wünschenswert gewesen, auch die evangelischen und orthodoxen Positionen in diese Publikation aufzunehmen, weil sonst der Titel des Bandes viel mehr verspricht, als er tatsächlich beinhaltet.

Münster *Harutyun Harutyunyan*

Joachim Garstecki (Hrg.): Die Ökumene und der Widerstand gegen die Diktaturen. Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen (= Konfession und Gesellschaft, Bd. 39), Stuttgart, W. Kohlhammer 2007, 207 S., Kart., ISBN 978-3-17-019966-8.

Die Frage nach dem kirchlichen Widerstand gegen die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts zählt zu den wichtigen Kontroversen der Zeitgeschichte. Seit den 1990er diskutiert die Forschung u. a. über den Vergleich der Diktaturen und ihrer ideologischen bzw. gewaltsamen Herausforderungen für die Kirchen. Eben dies zeigte sich auf dem Gedenk-Kolloquium, das die Stiftung Adam von Trott im Juli 2004 anlässlich des 60. Jahrestages des Hitler-Attentates mit Historikern, Theologen und Zeitzeugen der Ökumene in Imshausen durchführte. War der Genfer Ökumenische Rat der Kirche, dessen Führungspersönlichkeiten Visser't Hooft und auch Adam von Trott zu Solz zu den wichtigen Kräften des Widerstandes gegen die nationalsozialistische Gewaltherrschaft in Deutschland und Europa gehörten, im Kalten Krieg zwischen Ost und West bis 1990 „auf einem Auge" – dem linken – „blind"? (193).

Der von Joachim *Garstecki* herausgegebene Tagungsband erhebt nicht den Anspruch, eine abschließende Antwort zu liefern, sondern durch die Beiträge aus angelsächsischer Sicht die oft deutschlandbezogenen Diskussionsperspektiven zu erweitern (17). Garstecki allerdings gelangt in seiner Einführung zu dem Fazit, es sei „nachträglich nahezu unmöglich, die Ökumene in Bezug auf Verständnis, Bedeutung und Praxis von Widerstand in den beiden Diktaturen mit gleicher Elle messen zu wollen." (20) Katharina *Kunter*, deren Forschungsüberblick den Band abschließt, urteilt aus dem Blickwinkel der historischen Wissenschaft vorsichtiger: Nach einer eineinhalb Jahrzehnte von Kirchenpolitik und Moral geprägten, öffentlichen wie wissenschaftlichen Debatte stehe die Aufarbeitung der Geschichte der Kirchen im Kalten Krieg „noch ganz am Anfang" (197).

Die in loser chronologischer Folge angeordneten Beiträge stützen Kunters Feststellung: In sechs wissenschaftlichen Aufsätzen wird das widerständige Handeln des Ökumenischen Rats gegen die NS-Diktatur in Europa vorgestellt. Sie geben solide den Forschungsstand wieder, wobei der Charakter des Gedenk-Kolloquiums die „Großen" der Ökumene, ihre Ideen und Motive ins Zentrum rückt: den Generalsekretär des Genfer Ökumenischen Rates, Visser't Hooft (*Rolf-Ulrich Kunze, 33–46, Jurjen A. Zeilstra, 101–126*), den Bischof von Chichester, George Bell (*Andrew Chandler, 47–70*), den deutschen Theologen Dietrich Bonhoeffer (*Keith Clemens, 87–100*) und den deutschen Juristen Adam von Trott (*Andreas Schott, 127–134*). Von den folgenden vier Beiträgen über die Ökumene im Kalten Krieg sind drei aus der rückblickenden Sicht von Zeitzeugen (*John Arnold, 159–169, Paul Oesterreicher, 170–175, Laurens Hogebrink, 176–190*) und nur einer auf der Basis von Aktenkenntnis (*Dianne Kirby, 135–158*) geschrieben.

Jene Beiträge, die die NS-Zeit in den Blick nehmen, verbindet vor allem die These von einem kausalen Zusammenhang zwischen Ökumene und Widerstand. In der Tat spannte das ökumenische, vor allem durch den angloamerikanischen Protestantismus geknüpfte Netzwerk breite Verbindungen zum politischen und militärischen Widerstand in Europa, einschließlich der deutschen nationalkonservativen Gruppe. Und zu Recht sehen die Autoren in der gedanklichen Ausgestaltung der Idee vom christlichen Europa als Fundament einer friedlichen Nachkriegsordnung das entscheidende und verbindende Motiv aller Aktivitäten; die ideelle und auch personelle Verknüpfung mit dem Kreisauer Kreis ist nicht zu übersehen. R. U. *Kunze* bezeichnet die Zusammenkünfte in Visser't Hoofts Genfer Wohnung 1944 als „eine Art ‚Europarat' des Widerstands" (44), B. *Ryman* konstatiert als Fazit seines Beitrags (71–86) über die ökumenischen Treffen der Widerständler im schwedischen Sigtuna: „Ökumenische Bewegung und Widerstand waren eins (...)".

Indes wird nur zwischen den Zeilen deutlich, wie sehr z. B. Bell und Bonhoeffer diese Idee vom Widerstand der Ökumene dem politisch vorherrschenden nationalen Denken und seinen Feindbildern abringen mussten. Diesen Spannungen, die aus der Kehrseite des Europagedankens resultierten, wäre noch näher nachzugehen. Aufschlussreich ist die von Bell in seiner Oberhausrede im Februar 1943 vorgenommene Unterscheidung zwischen dem Staat Hitlers und dem deutschen Volk (64) – eine Argumentationsfigur, die sich ähnlich auch in den deutschen christlichen Kirchen wiederfindet (Unterscheidung zwischen NS-Bewegung und deutschem Staat). Neben den national bestimmten „Bildformungen" (200) sind auch die interkonfessionellen

Gräben, zumal zur katholischen Kirche, und ihre Überbrückungen verstärkt in den Blick zu nehmen; die am 21. Dezember 1940 in der „Times" veröffentlichten „Zehn Friedenspunkte" der protestantischen und römischen Katholiken Englands, die sich an den Friedensforderungen Papst Pius' XII. im Jahr zuvor orientierten, werden in keinem Beitrag erwähnt.

Der vor allem von der Theologie Karl Barths inspirierte Bruch der Kirche mit ihrer Vereinnahmung durch Staat, Herrschaft und Nation hatte die ökumenische Solidarität als Verbundenheit mit den Menschen im Widerstand gegen die nationalsozialistische Diktatur entscheidend inspiriert (16). In der seit 1945 vom Ost-West-Gegensatz geprägten Welt hingegen vermied der Ökumenische Weltrat der Kirchen (World Council of Churches) von Beginn an jegliche feste Einbindung in Politik der einen oder anderen Seite. Der Versuch des amerikanischen Präsidenten Truman, den WCC während seiner Gründungsphase ebenso wie die katholische Kirche in eine antikommunistische Einheitsfront einzubinden, scheiterte. Das von Visser't Hooft verfolgte Konzept eines dritten Weges der „verantwortlichen Gesellschaft", das dem Kommunismus nicht prinzipiell ablehnend gegenüberstand, zugleich aber auf Religionsfreiheit bestand, mutete den protestantischen Kirchen des Ostens einen inneren Spagat zu, der kaum durchzuhalten war.

D. *Kirby* verzerrt die Position der US-Regierung, wenn sie Trumans Initiative mit Hitlers religiös verbrämten, tatsächlich aber rassisch motivierten „Kreuzzug" gegen die UdSSR vergleicht (136). Das trifft noch mehr auf das Urteil zu, Pius XII. und Stalin hätten die Teilnahme der katholischen bzw. orthodoxen Kirche an der Gründungsversammlung des WCC 1948 aus demselben Motiv, der Erosion ihres machtpolitischen Einflusses, nicht zugelassen (155). Die von Garstecki deutlich markierten Ambivalenzen (16), die der 1948 eingeschlagene Weg des Ökumenischen Weltkirchenrats für die Folgezeit hatte, blendet *Kirby* aus. Es ging bei den Auseinandersetzungen um den politischen Kurs des WCC eben nicht zuletzt um ein klares Bekenntnis zur Demokratie. Ein solches hatte Papst Pius XII. bereits 1944 abgelegt.

Alles in allem bieten die – im Übrigen nicht immer sorgfältig lektorierten (7/87, 9, 13, 15, 32, 45, 57, 71, 129) – Beiträge einen anregenden Überblick zum Thema „Ökumene und Widerstand gegen Diktaturen". Zu wünschen wäre, dass die von K. *Kunter* mit Blick auf die „Kirche als Subjekt der Internationalen Beziehungen" (199) eröffnete konfessionsübergreifende internationale Forschungsperspektive an Bedeutung gewinnt, so dass der Begriff der „Ökumene" nicht allein auf sein protestantisches Verständnis begrenzt bleibt.

Bonn *Christoph Kösters*

Jérôme Grondeux: Georges Goyau. Un intellectuel catholique sous la IIIe République (1869–1939) (Collection de l'École française de Rome 381), Rom: École francaise 2007, IX, 443S., ISBN 978-2-7283-0749-4.

Goyau war ein katholischer Intellektueller der Dritten Republik, ein Theoretiker des sozialen Katholizismus, ein Befürworter der Unterstützung der Republik durch die französischen Katholiken sowie ein hervorragender Kenner der religiösen Landschaft in Deutschland. Dennoch ist er in Vergessenheit geraten, und zwar vor allem, weil er durch seine ultramontane und liberale Einstellung zwei antagonistische und minoritäre Positionen in der Kirche Frankreichs in sich vereinte. Das zeigt die intellektuelle und politische Biographie von J. Gondreux.

Sie stützt sich auf einige veröffentlichte oder als Manuskript vorliegende Quellen – insbesondere die Goyau-Nachlässe der Nationalbibliothek sowie des Archivs des Institut catholique de Paris – und auf die äußerst zahlreichen Veröffentlichungen von Goyau selbst: 86 Monographien (1893–1939), 15 Artikel in der Zeitschrift *Quinzaine* (1896–1897), ungefähr 110 Artikel in der *Revue des Deux Mondes* (1895–1939), fast 550 Artikel in der Tageszeitung *Figaro* (1920–1939).

Das Buch besteht aus neun Kapiteln. Im ersten Kapitel mit dem Titel „Une enfance orléanaise" [Eine Kindheit in Orléans] (S. 5–31) zeigt der Autor, dass Goyau maßgeblich von der religiösen Erziehung durch seine frömmelnde Mutter und Großtante sowie durch das staatliche Erziehungssystem geprägt war. Glaube und Vernunft ergänzten sich in dieser Ausbildung, was für die damalige Zeit eigentlich unüblich war. Das wiederum erklärt teilweise seine späteren Positionen.

Nach der Darstellung des intellektuellen Kontextes an der École normale supérieure, geht es im zweiten Kapitel „De l'École normale supérieure à l'École française de Rome" [Von der École normale supérieure zur École française de Rome] (S.33–87) um seine Zeit an der École française de Rome (1892–1894). Es eilte ihm der an der École normale erworbene Ruf voraus, er sei ein „neuer Mommsen" (S.145). So begann er eine nie zu Ende geführte Dissertation über Diokletian und die Tetrarchie. Schon bald nach seiner Ankunft im Jahr 1892 regte Henri Lorin, ein

Vertrauter des Kardinals Rampolla und des Papstes Leo XIII., die „Konversion" (S.59) des jungen republikanischen Katholiken zum sozialen Katholizismus an. Für Goyau war dieser Aufenthalt eine Gelegenheit sich in den päpstlichen Kreisen einzuführen und eine intensive journalistische Tätigkeit aufzunehmen: Er schrieb in dieser Zeit zahlreiche anonyme „Lettres romaines" [Römische Briefe] im *Journal des Débats*, welche in der Bibliographie von J. Grondeux nicht aufgeführt sind.

Im dritten Kapitel „Un jeune et talentueux publiciste" [Ein junger und talentierter Publizist] (S.89–145) analysiert der Autor das Werk *Le pape, les catholiques et la question sociale*, das Goyau 1893 unter dem Pseudonym „Léon Grégoire" (S.87) als Hommage an die Päpste Leo den Großen und Gregor VII. veröffentlicht hat. Gemäß J. Grondeux ist diese Veröffentlichung, die aus Goyau einen Theoretiker des sozialen Katholizismus machte, das Ergebnis zweier Einflüsse, und zwar einerseits des Papstes, der die Enzyklika „Rerum novarum" so weit wie möglich verbreiten wollte, und andererseits der sozialen Katholiken, die dadurch beweisen wollten, dass ihre Ideen zur offiziellen Sozialdoktrin der katholischen Kirche geworden waren. Goyau schlug eine doppelte Reaktion auf den Individualismus und den absolutistischen Staat vor, denn seiner Meinung nach verhinderten beide den Einfluss des Katholizismus auf die Gesellschaft. Diese doppelte Reaktion sollte sich seiner Meinung nach auf die mittelalterliche Tradition bzw. genauer noch auf den Neuthomismus von Ketteler und auf die päpstliche Autorität über die politische Macht stützen. Der zweite, eher faktenbasierte Teil des Kapitels beschäftigt sich mit Goyaus Einstieg bei der *Revue des Deux Mondes* als „Publizist" (S.142) im Jahr 1894, was einen sozialen Aufstieg bedeutete, der ihn sämtlicher materieller Sorgen enthob.

Im vierten Kapitel „Un théoricien du ralliement sur l'échiquier politique et religieux français" [Ein Theoretiker des Ralliement auf der politischen und religiösen Bühne Frankreichs] (S.147–192) beschreibt J. Grondeux die Rolle von Goyau, der die Katholiken, die die Republik und „Rerum novarum" befürworteten, einen wollte, um eine wirkliche politische Kraft ins Leben zu rufen, die die Gesellschaft auf den christlichen Prinzipien wieder aufbauen könnte. Sein Engagement in der 1886 durch Albert de Mun gegründeten Association catholique de la Jeunesse française sowie sein Beitritt zur Action libérale populaire von Jacques Piou werden nur knapp erwähnt. Da eine katholische Partei im säkularisierten Frankreich am Ende des 19. Jahrhunderts seiner Meinung nach nicht lebensfähig gewesen wäre, setzte sich Goyau vergeblich für die Bildung einer großen konservativen, nichtkonfessionellen und sozialen Partei nach den Vorstellungen des Papstes Leo XIII. ein.

Im fünften Kapitel „France laïque ou France catholique?" [Ein laizistisches oder katholisches Frankreich?] (S.193–235) wird das Engagement von Goyau für die Verteidigung der „katholischen Berufung Frankreichs" (S.193) von der Dreyfus-Affäre bis zur Trennung von Kirche und Staat nachgezeichnet. In Wahrheit war diese göttliche Wahl eine „römische Berufung" (S.216), denn für diesen Theokraten drückte sich die religiöse Berufung von Jeanne d'Arc's Vaterland in seinen Beziehungen zum Vatikan aus. Goyau erarbeitete eine Reaktionsdoktrin auf der Grundlage einer „Dämonologie" (S.230), die ihm die Zustimmung der konservativen katholischen Kreise einbringen und ihren endgültigen Bruch mit der Republik verhinderten sollte. Seine beiden Dämonen sind aber nicht auf einer Ebene: Laut Grondreux war er zwar Antidreyfusard, doch nicht antisemitisch, da er nicht die rassische sondern nur die soziale Komponente der Judenfeindschaft befürwortete. Im Übrigen dachte er, dass der Antisemitismus eine Reaktion auf die Ungerechtigkeit sei und nicht Quelle einer politischen Aktion sein könne. „In seiner Durchlässigkeit für manche Formen des Antisemitismus" (S. 219) war er „wie das Papsttum sehr viel mehr Freimaurer als Antisemit" (S.222). Er beschuldigte die Freimaurerei, „die internationale Gegenkirche" (S.227), sogar für die Entstehung der Dreyfus-Affäre und das Scheitern des Ralliement verantwortlich zu sein.

Das sechste Kapitel, „Un ‚apôtre laïque'" [Ein laizistischer Apostel'] (S.237–277) untersucht die Berufung des Mannes, der zwischen den konservativen und modernistischen Strömungen des Katholizismus Kontakte und Verbindungen herstellte, bis zum Tod von Papst Leo XIII. 1903. J. Grondeux beschreibt ihn als Archetypus des Laien in der bedeutenden Rolle, die ihm Papst Leo XIII. als Verteidiger der Kirche unter der Autorität der Amtskirche und als „Instrument der Prospektion" (S.245) des Papsttums in der zeitgenössischen Welt zuwies.

Nach der kurzen Erwähnung von Lucie Felix-Faure, die 10 Jahre lang (1903–1913) mit Goyau verheiratet war und dessen „Spiritualität der Aktion und der Unterwerfung" (S.285) teilte, ist das siebte Kapitel „L'apostolat laïque et intellectuel en débat" [Die Debatte über das laizistische und intellektuelle Apostolat] (S. 279–306) im Wesentlichen dem Werk *L'Allemagne religieuse* (4 Bände, 1905–1908) gewidmet. Darin stellte Goyau die Beziehungen zwischen der bischöflichen Autorität und den deutschen Laien, deren Initiativen und Mobilisierung dennoch auf die soziale und politische Aktion beschränkt blieben, als Vorbild dar. Er

bot eine idealisierte Vision des Katholizismus jenseits des Rheins in dem Moment, da sein Einfluss schwankte: Als Befürworter des Gesetzes über die Trennung von Kirche und Staat von 1905 wurde er durch die Enzyklika „Gravissimo", die das Gesetz im August 1906 ablehnte, desavouiert.

Das achte Kapitel „Science historique et apologétique" [Historische und apologetische Wissenschaft] (S.307–368) analysiert den theoretischen Kern der Historiographie von Goyau, für den der Katholizismus die Voraussetzung für die Verständlichkeit der Geschichte war. Im Gegensatz zum Individualismus war er wie zahlreiche Intellektueller seiner Generation ein Anhänger des „historisch-kritischen Providentialismus" (S.315), der davon ausgeht, dass die Geschichte nur einen einzigen Sinn hat und dass eine historische Tatsache „gemäß ihrer historischen Wirksamkeit, d. h. im Hinblick auf ihre Rolle im globalen Funktionieren der Gesellschaft beurteilt" werden kann (S.324). Seine Schriften spiegelten „die dogmatische Entwicklung" (S. 318) von Kardinal Newman wider, nach dessen Meinung die Dogmen, im Keim bereits in der Offenbarung angelegt, nach und nach unter dem Einfluss des Heiligen Geistes explizit werden. Die providentialistische Denkweise von Goyau bezog auch die menschliche Freiheit mit ein, „eine Gabe Gottes und somit ein Werkzeug der göttlichen Vorsehung" (S. 340), die allerdings „auf die psychologische Ebene" (S.341) verwiesen wird.

Das neunte Kapitel „De la réintégration au retour des luttes politiques (1914–1939)" [Von der Reintegration bis zum Wiederaufflammen politischer Kämpfe (1914–1939)] (S.369–400) zeigt, dass sich das nationale Engagement von Goyau während des Ersten Weltkriegs, in dessen Verlauf er sich voll und ganz für Frankreich einsetzte, radikalisierte. Infolge dieses Engagements wuchs sein Einfluss, als der Frieden sich wieder einstellte: Als regelmäßiger Mitarbeiter bei *Figaro* ab April 1922 wurde er im selben Jahr in die Academie française aufgenommen. 1924 beteiligte er sich am Kampf gegen das Cartel des gauches. Als überzeugter Anhänger des französischen Kolonialreiches setzte er sich mit voller Kraft für die Einheit der Franzosen angesichts der kommunistischen Gefahr in den dreißiger Jahren ein. Bedauerlicherweise werden die letzten 25 Jahre des Lebens dieses unbeugsamen Kämpfers in der Theorie und Liberalen in der Praxis nicht mit der gleichen Sorgfalt wie die Jahre 1892–1914 untersucht.

Insgesamt fühlt sich G. von seinem Studienobjekt offensichtlich sehr angezogen. Er analysiert im Detail die Ideologie von Goyau im Augenblick ihrer Ausarbeitung, d. h. grosso modo während der beiden Jahrzehnte vor dem Ersten Weltkrieg. Dafür studiert er gründlich seine Schriften, insofern sie direkt die Strukturierung seines Denkens beeinflussten. Allerdings versäumt er die ihnen innewohnende Tragweite zu bewerten. Es fehlt bedauerlicherweise u. a. eine Untersuchung von *L'Allemagne religieuse* oder von *Bismarck et l'Église* (2 Bände, 1913) sowie die Rezeption dieser Werke in Frankreich und Deutschland.

Hamburg *Marie-Emmanuelle Reytier*

Andrea Grünhagen: Erweckung und konfessionelle Bewußtwerdung. Das Beispiel Hermannsburg im 19. Jahrhundert, Münster 2010 (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Hermannsburger Mission und des Ev.-Luth. Missionswerkes in Niedersachsen 19), 401 S., 1 Karte, 1 Zeittafel, ISBN 978-3-643-10600-1.

Grünhagen legt mit ihrer Marburger theologischen Dissertation (Prof. Wolfgang Bienert/ Prof. Jochen-Christoph Kaiser) eine Studie zur Hermannsburger Erweckung vor. Überraschen mag zunächst der familiengeschichtliche Zuschnitt der Arbeit, indem Grünhagen sowohl den Vater Christian Harms (1773–1849) als auch seine beiden ihm im Pfarramt in Hermannsburg in der Lüneburger Heide nachfolgenden Söhne Ludwig, genannt Louis (1808–1865), und Theodor (1819–1885) behandelt. Ein solcher in früheren Zeiten nicht ganz ungewöhnlicher dynastischer Übergang einer Pfarrstelle vom Vater auf die Söhne hätte an sich schon unter pastoralsoziologischen und pfarramtsgeschichtlichen Gesichtspunkten seinen Reiz. Beobachtungen dieser Art schwingen aber nur untergründig mit. Grünhagen ist vielmehr, wie der Titel und die Gliederung zeigen, daran interessiert darzulegen, wie ein von Erweckung und Konfessionalisierung unberührtes Kirchspiel eine spezielle Erweckungsfrömmigkeit und Konfessionalität ausprägt und sich in Teilen zur Freikirche hin entwickelt (S. 12f). Dass diese Anlage der Arbeit „willkürlich erscheinen" und den Eindruck erwecken könnte, „die freikirchliche Existenz [...] sei theologisch zwingend die Konsequenz der ganzen Entwicklung" (S. 11f), ist der Vfn. bewusst. Sie widerspricht diesem Eindruck aber auch nicht ausdrücklich.

Vater Christian Harms kommt im Sinne der zu Ende gehenden Aufklärung als Lehrer und Pädagoge zwischen traditioneller Kirchlichkeit und Aufklärung zu stehen, der auch die für die Söhne dann als Synergismus unerträgliche Pflichtenlehre des rationalistischen Landeskatechismus lehren kann (S. 59), aber durch

konsequente Moralerziehung auch den Boden für die Erweckungspredigt bereitet. Grünhagen führt hier durch exemplarische Aufhellung von Predigt- und Unterrichtsweise anhand der erstmals so umfänglich benutzten Kirchen- und Schulberichte von Christian Harms die Forschung weiter.

Grünhagen bestimmt die Besonderheit der Hermannsburger Freikirchenbildung 1878 als Kampf um die „Freiheit der Kirche" von staatlicher Bevormundung in Zeiten des Kulturkampfes, also nicht in erster Linie innertheologische Differenz etwa in der Abendmahlsfrage. Insofern haben sich bei dieser Freikirchenbildung die Gewichtungen gegenüber der lutherischen Freikirche in Preußen verschoben. Grünhagen weist zu Recht daraufhin, dass in ihrer Arbeit nach den Bemerkungen des Sohnes Max Harms (1910) und des Enkels Hans Otto Harms (1980), bzw. des klassischen Historikers der Hermannsburger Missionsanstalt, Georg Haccius (1922[2]), die erste größere biographische Darstellung zu Theodor Harms vorliegt (S. 231–368).

Die neueren, doch z. T. eine Reihe bisher unbekannter Quellen etwa zur diakonischen und ökumenischen Dimension der Hermannsburger Erweckung zu Tage fördernden Arbeiten von Jobst Reller „Heidepastor Ludwig Harms" (Holzgerlingen 2008) und desselben/Hartwig F. Harms „Gelebte Liebe und deutliche Worte" (Hermannsburg 2008) konnte Grünhagen aus zeitlichen Gründen nicht mehr einarbeiten, so dass ihre Darstellung der Biographie des berühmtesten Familienmitglieds (S. 61–95), des Missionsgründers Ludwig, deutlich hinter dem Forschungsstand zurückbleibt. Der Satz „Es kam [1839 in Stade] zur Erarbeitung einer Kompromißformel mit sechs Punkten, die sich auf die Abendmahlslehre bezog" (S. 197) verschweigt den Umstand, dass Ludwig Harms zusammen mit u. a. dem reformierten Pfarrer Friedrich Mallet († 1865) höchst persönlich diese biblische Stader Konkordie mit formulierte und keinerlei Widerspruch zu einer gleichzeitigen Berufung auf die praktische Anwendung der Confessio Augustana im theologischen Unterricht im Hamburger Missionsseminar der von ihm 1836 mit gegründeten überkonfessionellen Norddeutschen Missionsgesellschaft sah. Die Frage, wie dies mit den Bemerkungen von Harms in den von ihm noch in seinem Todesjahr eigenhändig herausgegebenen Epistelpredigten zur ‚Bekenntnisse vermengenden Kirchenunion' und seinem Kirche Jesu Christi nicht auf die lutherische Konfession beschränkenden Begriff zusammenpasst (S. 192f), wird angedeutet, aber nicht eigentlich beantwortet. Welches Verständnis von lutherischem Bekenntnis liegt vor, wenn dies im Grunde nichts anderes als ein Synonym für Biblizität mit dem Zentrum der Rechtfertigung allein aus Glauben ist (Jobst Reller „Luthertum im Geist und in der Tat. Beobachtungen zum Verständnis der Konfession bei Ludwig Harms", hg. v. Achim Behrens/Werner Klän, Oberursel 2010)? Vielleicht wäre anders, als die Vfn. es tut, auch stärker zwischen Eigenäußerungen von Ludwig Harms in von ihm selbst herausgegebenen Schriften und den vielen erst später aus Manuskripten und Nachschriften von Hörern von seinem Bruder Theodor unter Mitarbeit von Missionsinspektoren und -freundinnen zusammengestellten Werken zu unterscheiden. Anders als sein Bruder ließ Theodor Harms in der Linie der lutherischen Freikirche in Preußen nur Angehörige eindeutig lutherischer Kirchen zum Abendmahl zu (S. 313). Die Vfn. nennt mögliche Differenzpunkte (S. 254ff): konsequenter Konfessionalismus bis zur Schroffheit bei Theodor, Chiliasmus bei Ludwig (vgl. S. 219f), Kirchlichkeit oder Gemeindeautorität, die Begründung der Sonntagsheiligung.

Die Vfn. verfolgt insgesamt weniger eine historisch tief schürfende als eine systematische Intention zu den Stichworten „Erweckung" und „Konfession", zu der die Historie gewissermaßen nur den Hintergrund abbildet. Bei den Söhnen tritt das Stichwort „Eschatologie" hinzu (S. 216–222, 306–311). In der Auslegung zu Apk 20,4–6 hält Grünhagen fest, dass Ludwig Harms die Bibel prophetisch versteht und geschichtliche Erfüllung von Verheißung erwartet, auch wenn dies in Widerspruch zum Bekenntnis, hier CA XVII, führt (S. 220). Es bleibt festzuhalten, dass Grünhagen einen wichtigen Beitrag auf dem Weg zu tieferem Verständnis der Geschichte der nordwestdeutschen Erweckung geleistet hat. Zugleich dokumentiert sie, wie schwierig es ist, aus praktisch-theologisch abgezweckten Überresten wie Predigten u. ä., selbst wenn sie in Form der Postille gedruckt vorliegen, systematisch-theologisch stringente Einsichten zu gewinnen. Praxis und dogmatische Wahrheit sind zwar – hoffentlich – aufeinander bezogen und dennoch alles andere als einfach identisch.

Hermannsburg *Jobst Reller*

Michel Grunewald/Uwe Puschner (Hg.): Krisenwahrnehmungen in Deutschland um 1900. Zeitschriften als Foren der Umbruchszeit im Wilhelminischen Reich/Perceptions de la crise en Allemagne au début du XX^e siècle. Les périodiques et la mutation de la société allemande à l'époque Wilhelminienne (Convergences 55), Bern u. a.: Peter Lang 2010, XII + 598 S., 3 Abb., zahlr. Tab. und

Graf., Paperback XII, 598 S., ISBN 978-3-03911-743-7.

Vorliegender, aus einer Tagung hervorgegangener Band umfasst 28 Beiträge deutscher und französischer Historiker, die an Hand genauer Analysen der Zeitschriften des Wilhelminischen Kaiserreiches den Krisenwahrnehmungen in der Umbruchszeit um die Wende zum 20. Jahrhundert nachgehen. Eine riesige Fülle von Information wird geboten, was jedoch nicht davon abschrecken sollte, sich intensiver in die Lektüre zu vertiefen. Als wichtigste Ergebnis dürfte sich herausstellen, dass die untersuchten Zeitschriften, angefangen von den renommierten „Preußischen Jahrbüchern" bis hin zu den wenig bekannten Organen verschiedenster Milieus (Adel, Militär) darin übereinstimmen, dass die Jahrhundertwende tatsächlich eine Krisenzeit, damit aber auch eine Wendezeit mit zahlreichen Chancen, darstellte. Ganz gleich, ob die Perspektiven liberal, konservativ, national oder kulturbürgerlich waren, etwas von der Nervosität des Zeitalters im Übergang von der nüchternen Gründerzeit zu Impressionismus und Lebensreformbewegung, die eingangs Gilbert Merlio in einem weit ausgreifenden Überblick eindrucksvoll schildert, ist überall zu erkennen. Dies alles im Einzelnen nachzuzeichnen, sprengt jedoch bei der Überfülle des Materials den Rahmen, in dem sich eine übliche Rezension zu bewegen hat. So mag es – ohne dass damit das Verdienst der verschiedenen Autoren geschmälert werden soll – gestattet sein, in einer kirchenhistorischen Zeitschrift die Publikationsorgane herauszugreifen, in denen die im Wilhelminischen Reich vertretenen wichtigsten Konfessionen zu Wort kommen.

Zu nennen ist zunächst der kenntnisreiche Beitrag von Hans Manfred Bock zur „Christlichen Welt", der Zeitschrift des „freien (Kultur-)Protestantismus", die unter der Federführung von Martin Rade als theologische Zeitschrift zu jenen Blättern gehörte, die nicht beim Pessimismus vieler Kulturkritiker wie Nietzsche oder Lagarde stehen blieben, sondern ganz im Gegenteil die Krise als zukunftsträchtige Chance für Kirche und Christentum und als Apell zu einem bedingungslosen Ja zur Moderne verstanden. Christentum und Moderne gehörten für die „Christliche Welt" genau so zusammen wie religiöses Leben und wissenschaftliche Denkweise. Dass führende (kulturprotestantische) Theologen, allen voran Troeltsch und Harnack zu den Autoren des Blattes zählten, beweist den hohen Stellenwert, den die Zeitschrift als Sprachrohr bei der Wegweisung zu einem selbstbewussten modernen protestantischen Christentum besaß. Um dies noch stärker herauszustellen, wäre vielleicht genauer auf den Kreis der „Freunde der Christlichen Welt" einzugehen gewesen, zu denen um Adolf von Harnack geschart Johannes Weiß, Ernst Troeltsch, William Wrede, Adolf Jülicher, Wilhelm Hermann, Friedrich Loofs, Wilhelm Bousset und Hermann von Soden zählten, die sich zum ersten Mal Anfang Oktober 1892 in Eisenach trafen. Allerdings gehörte etwa auch Arthur Bonus zu den Autoren der Zeitschrift, dem Rade Raum zur Darstellung seiner Ansichten gab, nicht jedoch ohne sich in den Fußnoten da und dort von ihm zu distanzieren. Jedwede Art von Antisemitismus wurde von Rade jedenfalls nicht geduldet. Zum andern mischte sich das Blatt durchaus aus christlicher Verantwortung im Sinne Friedrich Naumanns in die politische Diskussion ein, vor allem indem sie sich für die soziale Frage, für Frauenrechte und für Friedenssicherung einsetzte. Ergänzend zu den Ausführungen Bocks sei erwähnt, dass die „Christliche Welt" auch katholischen Dissidenten Raum gab. So äußerte sich 1913 Joseph Schnitzer in der Zeitschrift zum Thema „Religiöse Freiheit und Kirche".

Die katholischen Milieus sind durch drei Beträge vertreten. Klaus Große Kracht widmet sich der Verbandszeitschrift des Mönchengladbacher„Volksvereins für das katholische Deutschland", die seit 1891 erschien und ab 1893 von August Pieper redigiert wurde, eine Zeitschrift, die schließlich 1907 über 5 Millionen Exemplare zählte. Als ihre Zielsetzung stand seit dem ersten Heft fest: sie wolle dazu beitragen, dass sich die Katholiken in der „sozialen Frage" gegen die Klassengesellschaft und für eine christliche Ständegesellschaft einsetzen, wobei im Kampf um die Arbeiterschaft die Sozialdemokratie als der zu bekämpfende Gegner erscheint. Als die „zwei Arme" christlicher Sozialreform werden in dem Organ Sozialgesetzgebung und Selbsthilfe genannt; als sozialpolitische Aufgabe gilt die Volksbildung. Auch wenn das Wort Krise in dem Organ des „Volksvereins" nicht vorkommt, glaubt der Verfasser dennoch feststellen zu können, dass die Zeitschrift eine Art Krise, nämlich die Bedrohung der Zugehörigkeit der Arbeiterschaft zur katholischen „Milieu-Koalition", zum Ausdruck brachte. Diese Krise sei jedoch nicht als „Fatum", sondern eher als Ansporn erschienen und habe bewirkt, dass sich der „Volksverein" von alten Modellen der „Volksfürsorge" verabschiedete.

Christian Dowe befasst sich mit katholischen Studierenden und Akademikern und ihren Verbandsorganen in der Wilhelminischen Zeit. Der Verf. geht aus von der vielfach vorgetragenen These, dass die deutschen Katholiken faktisch samt und sonders, einge-

schlossen in ihre ultramontane Mentalität, völlig außerhalb der Krisendiskurse der Jahrhundertwende gestanden seien. Er untersucht dazu die Äußerungen in den studentischen Organen und kommt zu dem Ergebnis, dass in diesen kein ultramontaner Krisendiskurs vorherrschte, vielmehr müssten die in den Zeitschriften geführten Krisendebatten verschieden beantwortet werden. Nach Dowe registrierten die katholischen Studentenzeitschriften sehr wohl die Diskussionen der Umbruchszeit und setzten sich mit ihnen auseinander, was unter anderem im Hinblick auf ihre Beschäftigung mit der außerkirchlichen Mystikrenaissance, mit Steward Chamberlain, mit Nietzsche oder mit dem Monismus Haeckels aufgezeigt wird. Nicht immer reagierten dabei die Studentenorgane einheitlich. Zwar übergingen sie manche Diskussionen (etwa zum Nudismus oder zum Vegetarismus) völlig, doch übernahmen sie andrerseits nicht selten Argumente der freistudentischen Bewegung (Antialkoholismus, Sport). Abschließend glaubt Dowe feststellen zu können, dass die katholischen Studentenorgane zwar die mit den gesellschaftlichen Umbrüchen und kulturellen Veränderungen verbundene Krise wahrnahmen, aber als „Krise der andern", die ihnen die Chance gab, ihre eigenen Positionen auszubauen.

Besonderes Interesse verdient der Beitrag Olaf Blaschkes, der ausgehend von der Zeitschrift „Männerapostolat. Monatsblätter für die katholische Männerwelt" der Krise männlicher Religiosität angesichts der (vermeintlichen?) „Feminisierung der Religion" nachgeht. Blaschke greift damit ein Thema auf, das lange vernachlässigt wurde. Seine Frage lautet: „Wie reagierten die Kirchen und ihre Männer auf die Privatisierung der Herzensfrömmigkeit und die Feminisierung?" Der Verf. geht dabei von der auch anderweitig vorgetragenen These (vgl. Manuel Borutta, Antikatholizismus, Göttingen 2010) von der – zum Mindesten von Seiten der Protestanten empfundenen – „Männlichkeit" des Protestantismus und „Weiblichkeit" des Katholizismus aus und untersucht, wie von katholischer Seite eine „Remaskulinisierung" der Religion unternommen wird. Dabei findet er etwa in der Zeitschrift „Männerapostolat" eine Umdeutung der Werte, indem „weiblich kodierte Praktiken geschickt mit männlichen Auto-Stereotypen verbunden und derart aufgewertet, quasi umkodiert und vermännlicht werden" (ein Stahlarbeiter bei Krupp zeigt sich als stahlharter Charakter, weil er niemals in der marianischen Kongregation bei der Kommunion fehlte).

Damit sind die Beiträge angesprochen, die sich expressis verbis mit der Krisenwahrnehmung in spezifisch christlichen Zeitschriften befassen. Was die übrigen Beiträge anlangt, sei wenigstens kurz auf diejenigen eingegangen, in denen religiöse Themen angesprochen werden oder Theologen zu Wort kommen. Dabei stehen zweifellos die von Philippe Alexandre behandelten renommierten „Süddeutschen Monatshefte" (deren 1942 im Konzentrationslager Theresienstadt ermordeter jüdischer Herausgeber Paul Nikolaus Cossmann 1905 katholisch wurde) an erster Stelle. Hier schrieben führende (nonkonformistische) protestantische und katholische Wissenschaftler wie der Philosoph Friedrich Paulsen oder der Kirchenhistoriker Sebastian Merkle. Vor allem aber bot die Zeitschrift katholischen Dissidenten Raum, die den Rahmen des angeblichen geschlossenen katholischen Milieus sprengten, wie etwa der „modernistische" Dogmatiker Joseph Schnitzer (hinzuzufügen wäre Philipp Funk, der unter dem Namen „Spectator novus" schrieb). Hier wurden Themen besprochen, die jenen katholischen Kulturkatholiken wichtig waren, die abseits des Zentrumskatholizismus standen. Sieht man von den etwas elitären „Modernistenorganen" („Freie Deutsche Blätter", „Das Neue Jahrhundert") mit ihrer geringen Auflagenzahl ab, boten die „Monatshefte" den katholischen Reformern die Möglichkeit, sich an ein größeres Publikum zu wenden. Ähnliches gilt von der konservativen Zeitschrift „Der Türmer", dessen progammatischer Artikel zum Beginn des Neuen Jahrhunderts „Eine philosophische Stimme zur Jahrhundertwende" den katholischen Theologen und „Reformkatholiken" Herman Schell zum Verfasser hat (vgl. den Beitrag von Uwe Puschner, S. 534). Was die Thematik „Religion" anlangt, sei schließlich auf den Beitrag von Hans-Christof Kraus hingewiesen, der die dem Wagner-Kult gewidmeten „Bayreuther Blätter" unter der Überschrift „Kunst, Religion und Politik" untersucht. Ferner sei auf einschlägige Themen (z. B. Antisemitismus) hingewiesen, die in verschiedenen behandelten Zeitschriften auftauchen.

Abschließend bleibt mit Blick auf die übrigen Beiträge die Frage: Fielen die Konfessionen mit ihren Organen und ihren Wahrnehmungen der Krise aus dem allgemeinen Trend heraus? Die Antwort ist ein klares Nein. Auch für sie galt, was Puschner resümierend feststellt: „Man sah sich an einer ‚großen Zeitenwende' und nicht in einer ernsthaften, unüberwindlichen Krise befindlich" (S. 536).

Wien *Otto Weiß*

Neuzeit

Klaus Koschorke (Hg.): Einstürzende Mauern. Das Jahr 1989 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums, Wiesbaden: Harrassowitz 2009 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika] 15), 451 Seiten, ISBN 978-3-447-05995-4.

Der Tagungsband der Vierten Internationalen München-Freising-Konferenz stellt die jüngste Christentumsgeschichte im Kontext einer globalen Welt dar und reflektiert, analysiert und kommentiert das Jahr 1989/90 nicht als politische, wirtschaftliche und militärische Zäsur, sondern vielmehr als entscheidende Wegmarke weltweiter innerkirchlicher Transformationsprozesse, wobei ausgewählte Gegenbeispiele den insgesamt positiven Befund kontrastieren. Ausgangspunkt ist also die These, dass 1989/90 auch in der Geschichte des Weltchristentums einen Einschnitt bedeutet. Insgesamt betrachtet, kann dieser These zugestimmt werden.

Nach einer umfangreichen Einführung in die Konferenz, ihre Themenfelder und Teilnehmer durch den Herausgeber (Klaus Koschorke) präsentieren 24, im Umfang durchaus unterschiedliche aber insgesamt als hochkarätig zu qualifizierende Beiträge historischer, sozialethischer, politischer und religionswissenschaftlicher Provenienz den Tagungsinhalt. Sie sind fünf unterschiedlichen regionalen und einem themenübergreifenden Kapitel zugeordnet und in Englisch oder Deutsch verfasst, wobei ein jeweils dreisprachiger Abstrakt (englisch, deutsch, spanisch) zu jedem Artikel einen internationalen, und damit dem Themenkreis angemessenen, wissenschaftlichen Zugriff ermöglicht.

Die erste Sektion beschäftigt sich mit dem Epochenjahr 1989 im Kerngebiet der europäischen Befreiungsbewegung. Die drei Beiträge zu Europa (Katharina Kuntner), Polen (Dieter Bingen) und Rumänien (Radu Preda) weisen auf regionale Spezifika hin. Ambivalent wird die Situation für die evangelischen Kirchen Ostdeutschlands beschrieben, die durch den Zusammenbruch des Kommunismus ihre bekenntnisorientierte Sonderstellung als „Kirche im Sozialismus" im Genfer Rat der Kirchen verloren hatten, sich andererseits als „Siegerin der Geschichte" über den atheistischen Marxismus verstehen konnten. Klassisch betont die Darstellung der polnischen Situation die zentrale Bedeutung von Papst Johannes Paul II. für den friedlichen Systemwechsel und seine Unterstützung für die Solidarnośc-Bewegung. Kritisch beurteilt der Beitrag zu Rumänien, der einzigen blutigen Ausnahme der friedlichen Revolution von 1989, den nachträglichen Umgang der Kirche mit ihrer Vergangenheit und möglichen Verstrickungen in den diktatorischen Staatsapparat. Ein vierter übergreifender Beitrag (Jens Holger Schjørring) stellt bisherige Forschungsprojekte und osteuropäische Fallstudien auf der Folie von Kontinuität und Wandel vor.

Der umfangreichste Abschnitt widmet sich den teilweise radikalen Entwicklungen in Afrika. Ein zentrales Moment ist hierbei die Interdependenz zwischen dem Untergang des Kommunismus und dem Ende der Apartheid, deren Ideologie zusammenbrach, als ein wesentliches Element, Bollwerk gegen den Atheismus zu sein, durch den Fall der Berliner Mauer obsolet wurde (Christo Lombaard). Zudem wurde länderübergreifend konstatiert, dass es im Gefolge der globalen Transformationen zu regional feststellbaren Veränderungen des christlichen Profils kam. 1989 sei ein signifikanter Wendepunkt für die Christen Afrikas, da eine deutliche Zunahme neopentecostaler Bewegungen, die Veränderung des ekklesialen Führungsstils sowie die Überwindung einer vormaligen gesellschaftlichen Passivität vieler Kirchen zugunsten eines öffentlichen Engagements zu verzeichnen sind. (Jim Cochrane). Für Äthiopien ist bedeutsam, dass sich das Land innerhalb von 30 Jahren von einer Monarchie (orthodoxe Staatskirche) über eine sozialistische Diktatur zu einer föderalen Republik entwickelte, die zudem Religionsfreiheit gewährt. Die orthodoxe Kirche hat angesichts des Wachstums der evangelischen und charismatischen Kirchen Probleme, ihre Identität zu finden und sich mit dem Verlust von Privilegien abzufinden (Jörg Haustein). Der Beitrag „Die Kirchen Afrikas und der ‚zweite Befreiungskampf' in den Jahren 1989–1993" (Paul Gifford) zeigt, wie die Kirchen ihre vormalige Zurückhaltung gegen Befreiungskämpfe aufgegeben haben, wobei Unterschiede zwischen französischsprachigen und englischsprachigen Ländern auszumachen sind. Die Ausbreitung neuer Kirchen sowie fehlende Kritik an den eigenen politischen Systemen sind weitere Kennzeichen des afrikanischen Christentums nach 1989. Die frühere Teilung in „Ost" und „West" fand nach dem Zusammenbruch des Kommunismus eine neue Scheidelinie in „Nord" und „Süd". Dennoch, es ist eine Entfaltung eines neuen Selbstverständnisses zu beobachten, das, vor allem in der anglikani-

schen Gemeinschaft Afrikas, den Diskurs mit den Kirchen der nördlichen Hemisphäre sucht, und afrikanische Dimensionen „westlicher" Kontroversen wiedergibt (Kevin Ward). Das Ende der europäischen Teilungsgeschichte stellte für Afrika, wie der letzte Beitrag zur afrikanischen Situation ausführt, den Beginn eines neuen Ausmaßes von Armut und einer Radikalisierung ethnischer und religiöser Rivalitäten dar. Diese neuen sozialen Verwerfungen sind für die sich nun deutlicher gesellschaftlich agierenden Kirchen und das neue charismatische Christentum eine veritable Herausforderung (Ogbu U. Kalu).

In der dritten, vierten und fünften Sektion, in Asien und Lateinamerika sowie Nordamerika, fällt die Bilanz der gesellschaftlichen und damit auch der kirchlichen Transformationsprozesse ambivalent aus. Während die Entwicklungen in Korea (Anselm K. Min), Vietnam (Peter Phan), Zentralamerika (Johannnes Meier), den Cono Sur-Staaten (Dr. Veit Strassner) und in Brasilien (Rudolf von Sinner) deutliche Hinweise darauf geben, dass in diesen Ländern und ihren christlichen Kirchen eine Zäsur durch die globalen und regionalen Verschiebungen des Jahres 1989 feststellbar ist, auch wenn der weltpolitische Einfluss zuweilen als schwach charakterisiert wird, weisen die Beiträge zu den noch immer kommunistischen Ländern China (Roman Malek) und Kuba (Michael Huhn) gegenteilige Befunde auf. Das Massaker auf dem Tian'anmen Platz am 4. Juni 1989 stellt aus europäischer Perspektive und für bestimmte, vor allem oppositionelle Kreise in der chinesischen Gesellschaft eine Zäsur dar – auch Papst Johannes Paul II. kritisierte das Vorgehen scharf – die kommunistische Staatsregierung verstand sich hingegen nach 1989 und dem Zusammenbruch der Sowjetunion noch stärker als „Hüter der kommunistischen Orthodoxie". Zwar wird von einer „Renaissance des Christentums" seit 1989 in China gesprochen, eine epochale Veränderung ließ der verschärfte politische Kurs jedoch nicht zu. Ähnliches gilt für Kuba, das auch 20 Jahre nach dem Fall der Mauer ein realsozialistisches System ist, dessen offizielle Staatsparole noch immer „Sozialismus oder Tod" lautet. Nicht das Jahr 1989, sondern der Papstbesuch 1998 stellte für die katholische Kirche in Kuba einen Meilenstein dar. Auch für Nordamerika (Michael Hochgeschwender), dem vormaligen Antagonisten kommunistischer Vormachtsbestrebungen, wird der Einfluss, den der Fall des Kommunismus auf die religiöse Entwicklung hatte, als bemerkenswert gering klassifiziert.

Vier Beiträge (Christine Lienemann Perrin, Wolfgang Lienemann, Allan Anderson, Viggo Mortensen) des abschließenden Kapitels zeichnen Verbindungslinien und übergreifende Perspektiven nach und konstatieren länderübergreifend das Aufkommen einer größeren Vielfalt von kontextuellen Theologien sowie die deutliche Zunahme der Pfingstbewegung als globales Phänomen. Deutlich wird nochmals im resümierenden Tagungskommentar (Hartmut Lehmann) herausgestellt, dass das Jahr 1989/90 trotz weniger Ausnahmen ein Wendepunkt in der Geschichte des Weltchristentums bedeutet, mit dem für alle christlichen Kirchen und Bewegungen erhebliche Transformationsleistungen verbunden waren.

Insgesamt betrachtet, liegt mit diesem Konferenzband, trotz kleiner Redundanzen und Überzeichnungen, ein wichtiges Kompendium vor, das aufgrund einer präzisen Fragestellung und ebenso exakten und vielgestaltigen Antworten ein unerlässliches wissenschaftliches Instrument darstellt. Der vorliegende Band ist daher geeignet, dem Jahr 1989/90 auch als Zäsur des Weltchristentums, als wahrer „turning point" der Geschichte zu jener Anerkennung zu verhelfen, die ihm im politischen, wirtschaftlichen und militärischen Kontext allenthalben attestiert wird.

Erfurt *Josef Pilvousek*

Markus Krzoska (Hg.): *Erinnerungen des Posener Domherren Albert Steuer*, München: Meidenbauer 2010, 246 S., ISBN 978-3-899-75209-0.

Als Albert Steuer 1911 zum Domherren in Posen ernannt wurde, gehörte die Stadt zu Preußen und damit zum Deutschen Reich. 1967, als er starb, hieß sie Poznań und lag in Polen. Der 1874 geborene katholische Priester war ein einfacher Geist, den es aufregte, dass in einem schwedischen Seebad keine Badehosen getragen wurden (98).

Die Bedeutung seiner Erinnerungen, die von Markus Krzoska herausgegeben wurden, liegt in der Darstellung des von nationalen Spannungen geprägten katholischen Lebens der Deutschen und Polen in Posen. Er war „im Innersten" gegen den Nationalsozialismus eingestellt: „Freilich konnte man ihn von zwei Seiten aus betrachten, als Regierung, die immerhin manches Gute geschaffen hatte, z. B. die Versorgung der Bevölkerung mit Lebensmitteln, den Bau von großartigen Autostraßen, und andererseits als Weltanschauung, der natürlich kein Katholik beipflichten konnte" (126). Wie andere hängte er am 25. September 1939 zur Begrüßung der Wehrmacht die Hakenkreuzfahne heraus, „aber nur eine kurze" (153).

Politische Änderungen trafen auch Steuer. Als 1919 Westpreußen dem polnischen Staat

zugesprochen wurde, gerieten die deutschen Kleriker in eine Randposition, sie bekamen deutlich zu spüren, dass sie nicht erwünscht waren. „Besonders demütigend für uns war es, dass auf einer Dekanenversammlung der Erzdiözese ein Dekan direkt unsere Entfernung [aus den Ämtern der Domherren], als letzte Überbleibsel der preußischen Herrschaft, forderte; Dr. Paech gelang es, ihm eine gute Abfuhr zu geben" (131).

1934 ließ sich Steuer von Paech „schweren Herzens" überreden, bei der Versammlung des Verbandes der Deutschen Katholiken in Polen gegen dessen Vorsitzenden Eduard Pant zu stimmen, einen Gegner des Nationalsozialismus. K. erwähnt in seinem Vorwort, dass die Verleihung der Ehrendoktorwürde an Steuer im Jahre 1936 durch die Theologische Fakultät der Universität Breslau wohl in diesem Zusammenhang stand.

Mit dem Überfall der deutschen Armee 1939 auf Polen wurden die deutschen Domherren Steuer und Julius Paech wieder „bevorzugte Ansprechpartner", wie es K. in seinem Vorwort formuliert.

Obwohl den Polen in jeder Hinsicht gut gesinnt, schloss sich Steuer den Ansichten anderer deutscher Priester an. Und die rechneten auf. Als sie von den Radioansprachen Kardinal Hlonds hörten, „die Engländer und Franzosen würden alles zu gutem Ende führen. Nur die Deutschen seien brutal gewesen besonders in Warschau," meinte Paech, dass man „angesichts dieser Verlautbarung [...] eine Berichtigung an den Papst schicken" müsse. Es kam die Idee auf, das Schicksal eines von den Polen am 2. September 1939 verhafteten Paters über Kardinal Bertram dem Vatikan zu berichten (155f.).

1940 setzte er wie andere deutsche katholische Geistliche seine Unterschrift unter einen Brief, in dem es um Verschleppungen und Ermordungen von Deutschen durch Polen zu Beginn des Krieges geht.

Die Unterschrift kostete ihn nach dem Krieg fast ein Jahr Haft, teilweise in dem Gefängnis, in dem er im Krieg polnischen Todgeweihten den letzten Beistand gegeben hatte. Er hatte zwei Prozesse dafür zu bestehen, erwähnt den Vorgang in seiner Verlaufserzählung zunächst nicht, erst im Kapitel „Im Gefängnis" schreibt er, er habe „notgedrungen" unterschrieben, schreibt, dass bei dem ersten Prozess alle „sich einstimmig dahin aus[gesprochen haben], dass ich den Polen gegenüber stets gut gesinnt war; meine Unterschrift [...] hatte ich also nur unter dem Druck der Gestapo gegeben" (205).

Wieso er tatsächlich unterschrieb, schildert er dagegen nicht, was in Anbetracht anderer behandelter belangloser Ereignisse erstaunt; schließlich hatte die Unterschrift für sein weiteres Leben durchaus schwerwiegende Konsequenzen. Er hat wohl so unterschrieben, wie er die Fahne gehisst hat, als Mitläufer. Und es kann nur Naivität gewesen sein, wenn er 1954 im Jahr der Niederschrift über eine Reisebegebenheit aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg berichten konnte: „auf dem Schiff redete mich ein Herr, da er uns hatte polnisch sprechen hören, in dieser Sprache an; doch mein Reisebegleiter machte mich rechtzeitig darauf aufmerksam, dass es ein Jude sei, so dass ich weitere Vertraulichkeit mit ihm vermeiden konnte" (92).

Steuers Erinnerungen sind zwar durchaus informativ, besonders wenn man sich für ihn oder die Posener deutsche Geistlichkeit interessiert, insgesamt aber nicht bedeutsam. Er war keine schillernde Persönlichkeit sondern ein katholischer deutscher Geistlicher, und insofern in Posen in einer doppelten Minderheitenposition; von hier aus hat er ein klerikales, gläubiges, aber auch angepasstes Leben geführt.

K. hat in einer kurzen Einleitung Steuers Leben nachgezeichnet; gut wäre eine etwas ausführlichere Geschichte Posens bzw. der Region gewesen.

Köln *Evelyne A. Adenauer*

Roland Kurz: Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Begegnung mit Volk und Nation. (Die Lutherische Kirche – Geschichte u. Gestalten – Bd. 24), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus 2007. 645 S., Kart., 978-3-579-05779-8.

Entgegen dem Titel setzt diese in Neuendettelsau angenommene Dissertation in der napoleonischen Ära ein und führt bis in die Gegenwart. Der Schwerpunkt liegt auf dem Ersten Weltkrieg und der Weimarer Republik. Unter „Voraussetzungen" bietet der Autor einen ca. 170 Seiten umfassenden historischen Überblick bis zum „Tag von Potsdam". Der Hauptteil von über 300 Seiten ist Wilhelm Stapel, Otto Dibelius und Paul Althaus gewidmet. Auf den restlichen knapp 30 Textseiten entdeckt Kurz in der „Wende" von 1989 ein erfolgreiches Beispiel für einen verfassungspatriotischen Nationalprotestantismus, und er begründet, warum er diesen für unverzichtbar hält, so lange Gesellschaften national organisiert sind.

Das ist viel für eine Dissertation. Im ersten entwicklungsgeschichtlichen Teil verschwindet unter dieser Überlast die Differenzierung, welche die historische Forschung zur Geschichte nationaler Vorstellungen und Bewe-

gungen in Deutschland im 19. Jahrhundert erreicht hat. Der Autor sagt zwar, dass er sich auf die „Darstellung der preußisch-deutschen Sichtweise" (S. 43, Anm. 128) beschränke, doch es ist eine protestantisch-preußisch-deutsche Sicht. Das gilt für die Zeit der antinapoleonischen Kriege ebenso wie für die 48er-Revolution. Zwei Beispiele: Die Paulskirche und der Wittenberger Kirchentag vom September 1848 werden sprachlich so nebeneinander gestellt (S. 62), als hätten sie damals nationalpolitisch auf gleicher Augenhöhe gewirkt. E. M. Arndt, J. G. Fichte und F. L. Jahn sollte man heute nicht mehr die „geistigen Wegbereiter" der Befreiungskriege (S. 35) nennen. Das ist die retrospektive Umdeutung durch die preußisch-protestantische Meistererzählung. Sie führt allen wissenschaftlichen Publikation zum Trotz ein zähes Leben.

Im Zentrum des Buches steht der umfangreiche Teil über drei Repräsentanten des Nationalprotestantismus. Stapel wurde für den publizistischen, Althaus für den akademischen und Dibelius für den Nationalprotestantismus in der Kirchenleitung ausgewählt. Auch hier ist die Zeitangabe in der Kapitelüberschrift ungenau, denn eingehend betrachtet werden auch die Zeit des Ersten Weltkrieges und die Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus an der Macht.

Nationalprotestantismus definiert Kurz als Versuch, durch eine „Neuauslegung christlicher Symbole Terrain im Konkurrenzkampf mit anderen Deutungsmustern von Wirklichkeit zurückzugewinnen" (S. 17) und den „eher individualistischen Protestantismus zu einer National- und Volksreligion zu machen." (S. 18) Wie Althaus, Dibelius und Stapel argumentierten und welche Entwicklungen sich bei ihnen feststellen lassen, präsentiert Kurz in stets quellengesättigter Analyse eindringlich. Er ordnet sie einem „volksbezogenen Typus des Nationalprotestantismus" (S. 499 u. ö.) zu, der „Volk" als ein homogenes Kollektiv in der göttlichen Weltordnung versteht. Die Zukunftserwartungen, die daraus abgeleitet wurden, waren höchst unterschiedlich. Stapel führte „Heilsgeschichte" und „Weltgeschichte" zusammen, indem er die Idee des *einen* Reiches religiös auflud, zum „schöpfungsmäßigen Sinn der Geschichte" (S. 279) erklärte und deren Vollstreckung dem deutschen Volk und dessen „Weltbeherrscherberufe" (S. 268) zuwies. Dibelius hingegen ging von einer gottgewollten Vielfalt der Nationen aus. Religion und Nation verschwammen bei ihm zu einer Einheit, in welcher der Kirche ein institutionelles Wächteramt zukomme. Althaus verband Luther und „Deutschtum" unauflöslich und entwarf eine religiöse Geschichtsdeutung, in der das deutsche Volk als „Sachwalter Gottes" (S. 485) fungiert.

Im letzten Teil seines Buches zieht Kurz aus seiner historischen Studie gegenwarts- und zukunftsbezogene Folgerungen, die auf Wertentscheidungen beruhen, die sich nicht aus der historischen Analyse ableiten lassen, wenngleich er dies annimmt. Denn er meint an der Geschichte, die er betrachtet, gezeigt zu haben: „am Nationalprotestantismus als solchem müsse festgehalten werden, da er den genuin protestantischen Bezug auf die Gesellschaft repräsentiert." (S. 524) Dieser Nationalprotestantismus, den Kurz vorstellt, zeigte sich jedoch unfähig und unwillens, Kollektivgrößen wie Volk oder Nation zu analysieren, sei es sozialstrukturell, akteursbezogen oder in welcher logisch zu begründenden Perspektive auch immer. Statt dessen hat er sie sakralisiert und ihre deutsche Ausprägung als gottgewollt verklärt. Der Soziologe M. Rainer Lepsius hat jüngst diese Art, die Gesellschaft zu betrachten und politische Einstellungen zu begründen, „die deutsche kognitive Selbstverschleimung" genannt, die im Nationalsozialismus ihren Höhepunkt erreicht hat. Die nationalprotestantische Fundierung dieser Schleimspur in der deutschen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts führt dieses Werk schmerzhaft vor Augen. Dafür ist dem Autor zu danken.

Tübingen *Dieter Langewiesche*

Roland Liebenberg: Der Gott der feldgrauen Männer. Die theozentrische Erfahrungstheologie von Paul Althaus d. J. im Ersten Weltkrieg, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 22), 585 S., ISBN 078-3-374-02603-6

Lässt sich die Theologie Paul Althaus d. J. von dessen politisch-ideologischen Irrwegen trennen oder war seine Anfälligkeit für den Nationalsozialismus gerade Konsequenz einer verfehlten lutherischen Theologie? Dieser hinlänglich bekannten Schein-Alternative widmet sich die Erlanger Dissertation von Roland L., in der die Studien- und Kriegsjahre des späteren Rostocker und Erlanger Systematikers und Neutestamentlers einer aufschlussreichen Neubewertung unterzogen werden. L. geht von der Annahme aus, „daß zwischen der theologischen Theoriebildung von Althaus und seinen mentalen Prägungen, ideologischen und politischen Ansichten sowie sozialen Kontexten, in denen er sich längerfristig bewegte, ein Beziehungsverhältnis besteht." (20) Um dieses Beziehungsverhältnis angemessen beschreiben zu können, analysiert L. das bildungsbürgerliche Milieu, in dem Alt-

haus aufwächst, seine theologischen Studienschwerpunkte und das männerbündische Erbe, das er im Schwarzburgbund antritt. Der Fokus der Arbeit liegt aber auf der Position, die A. als Gouvernementspfarrer in der deutsch-völkischen Bewegung in und um Lodz von 1915–1918 einnahm. Akribisch und detailreich hat L. das mentale und soziale Umfeld A.s sondiert. In Periodika des studentischen Schwarzburgbundes und in der „Deutschen Lodzer Zeitung" hat er zahlreiche bisher unbekannte Veröffentlichungen A.s erschlossen und ausgewertet.

Der in sich geschlossene Charakter der vier historisch-genetisch angelegten Hauptkapitel mit ihren prägnanten Zusammenfassungen, die strikte zeitliche und thematische Eingrenzung und die konsequente Ausgliederung aller Verweise und Nebengedanken in den Fußapparat bewirken eine hohe Lesefreundlichkeit dieses gewissenhaft recherchierten und flüssig geschriebenen Werkes.

Im 1. Kapitel (25–110) schildert L. das konservative Kulturluthertum Paul Althaus d. Ä., dessen Programm einer sittlichen „Neugeburt" des deutschen Volkstums den immensen Einfluss auf seinen Sohn erahnen lässt. Bei den akademischen Lehrern des jungen Althaus in Tübingen und Göttingen arbeitet L. heraus, wie stark bei jenen eine theozentrische und erfahrungstheologische Neuausrichtung mit der autoritäts- und gehorsamsorientierten Kultur des Wilhelminismus amalgamiert. Gerade wegen der ausgesprochen kompetenten Darstellung der mentalen und geistesgeschichtlichen Hintergründe ist die Tatsache bedauerlich, dass L. für die Studienzeit nur vereinzelt auf authentische Quellen zurückgreifen kann, um A.s eigene Positionierung zu belegen. Hier macht sich bemerkbar, dass L. der Zugang zur Briefkorrespondenz A.s verwehrt blieb.

Im zweiten Kapitel (111–159) erschließt L. den in der bisherigen Forschung kaum beachteten Einfluss des sozialen und ideologischen Milieus des Schwarzburgbundes auf das Denken des jungen Althaus. Vor dem Hintergrund neuerer Genderforschung beschreibt L. das den jungen Theologen prägende Männlichkeitsideal kämpferischer Opferbereitschaft und kommt zu dem Schluss, dass Althaus auch schon vor dem Ersten Weltkrieg durch Elternhaus, Studium und v. a. durch „die nekrophile Ideologie dieses bildungsbürgerlichen 'Idealismus des Opfers'" (158) im Schwarzburgbund hervorragend präpariert war für seine spätere völkische Weltauslegung.

Den Schwerpunkt der Dissertation bilden aber die beiden Kapitel über A.s völkisch-pastorale Tätigkeit in Polen. Nach einer Phase als freiwilliger Krankenpfleger und als Etappen- und Lazarettpfarrer wurde A. im August 1915 Gouvernementspfarrer in Lodz, wo er bis November 1918 blieb. Vor dem Hintergrund des Krieges und der deutsch-völkischen Bewegung in Polen entwirft A. sein Konzept einer „theozentrischen Erfahrungstheologie" (173), mit der die Kriegserfahrungen auf das darin verborgene Wirken des die Geschicke lenkenden und Gehorsam fordernden Gottes durchsichtig werden sollen. L. zeigt, wie bei A. der Kriegsaufruf des Kaisers als Ruf Gottes (160), der Zorn des deutschen Volkes als Gottes Strafgericht (186), die soldatische Opferbereitschaft als Glaubenshingabe (198) identifiziert und als Modus der Gotteserfahrung chiffriert wird. Das Ideal von männlicher Härte und gehorsamer Opferbereitschaft wird so zum Ausgangspunkt einer Erfahrungs*konstruktion* und steuert die „willkürlich-subjektive Anknüpfung an die nationalreligiöse Erfahrung eines deutschen Gottes, der das vaterländische Opfer fordert" (178). A.s Texte jener Zeit suggerieren darüber hinaus, dass der Krieg nicht nur die strafende Hand Gottes erfahren lasse, sondern dass er letztlich dem Evangelium diene, indem er als Zuchtrute Gottes die menschliche Selbstbehauptung zerschmettere und im Gewissensgericht bereit mache für den Trost des Evangeliums. L.s schroffes, aber in der Sache richtiges Urteil: Ziel Gottes sei bei A. „die weltumspannende Ausbreitung des Christentums, sein erzieherisches Mittel der Krieg und sein Vollzugsorgan die deutsche Armee." (220)

Bald wird A. zum gefragten Vordenker der deutsch-völkischen Bewegung in und um Lodz (221–241). Seine Veröffentlichungen dokumentieren die Verschmelzung von völkisch-politischer Gesinnung und theozentrisch fundierter Erfahrungstheologie zur völkischen Ideologie (241–334). Eine zentrale Stellung nimmt darin der spätestens 1916 bei Althaus nachweisbare Gefallenenmythos ein (317–325): Aus dem gehorsamen stellvertretenden (und klassenlosen!) Sterben für die völkische Gemeinschaft leitet A. nicht nur den Appell zu Geschlossenheit und Siegesgewissheit ab, sondern dieses Opfer sei für den Einzelnen – weil es gehorsame Hingabe an den Willen Gottes (443) und Zerbrechen des sündhaften Ichwillens sei (483) – „Sieg über den Tod mitten im Sterben" (323).

Ab Ende 1916 ist eine Radikalisierung A.s wahrzunehmen. Als nach der Proklamation des Königeichs Polen am 5. November 1916 die 'deutschen Aktivisten' enttäuscht einen deutschen Schutzverband gründen, intensiviert Althaus seine ‚Volkstumsarbeit'. In der Krise der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen 1917 tritt Althaus für eine völkische Trennung der (überwiegend deutschen) Kirche ein, weil eine „lutherische Kirche im

Volkstum wurzeln müsse" (379), während die Mehrzahl der Pastoren an der 1905 beschlossenen völkischen Neutralität festhält. Angesichts des Niedergangs des Wilhelminismus entwickelt Althaus 1917/18 ein Konzept charismatischer Herrschaft als göttlich erwählter Führerschaft, deren Legitimität in der 'Schicksalsstunde' unmittelbar erfahren werde (397–439). Auch eine „theozentrische Variante des totalen Krieges bis zum Sieg oder Untergang" als „Bereitschaft zur kollektiven Selbstvernichtung" (439) lässt sich 1917 nachweisen.

Verstärkt tauchen nun Denkmuster der Lebensphilosophie auf (445–491). Gott wird als geheimnisvolle, dunkle Wirklichkeitsmacht beschrieben – ein Gott der Liebe zwar, zugleich aber ein Gott des Kampfes ums Daseins, der den Unwerten vernichtet und dem Tüchtigen Recht auf Leben schenkt (464–466).

„Der Gott der feldgrauen Männer" – in diesem prägnanten Titel verdichtet sich die Pointe von L.s gehaltvoller Dissertation: A.s theozentrische Erfahrungstheologie ist ein Konzept, das an der soldatischen Kriegserfahrung anknüpfen und von dort her die Gottesrede plausibel machen soll und – vice versa – an der Rede von der Macht Gottes anknüpfen und die soldatische Opferbereitschaft plausibel machen soll. Kenntnisreich informiert L. über die mentalen und ideologischen Hintergründe dieser Konzeption im Werdegang des frühen A. Mit dem von der Genderdebatte geschärften Blick wird dieses an Bünden, Männlichkeit und Gehorsamsstrukturen orientierte Denken als politisch-theologische Ideologie für den von A. „imaginierten soldatischen Mann" (498) interpretiert. Damit zeigt sich zugleich die Modernität dieser antimodernen Konzeption: A. entwickelt eine Theologie, die die von der Kirche entfremdeten Männer anknüpfend an ihre Lebenserfahrung für den Glauben zurückgewinnen will (492). Könnte die von L. aufgezeigte Gefahr der Ideologisierung dieser erfahrungsbezogenen Konzeption heute in anderen kontextuellen Zusammenhängen ähnlich begegnen?

Saarbrücken *Christian Neddens*

Marcus Meier: Die Schwarzenauer Neutäufer. Genese einer Gemeindebildung zwischen Pietismus und Täufertum, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 53), 304 S., geb., ISBN 978-3-525-55834-8.

This study, completed as a dissertation in the theology faculty of Marburg University, takes up questions raised by Albrecht Ritschl in the late 19th century: To what degree did German Pietism represent a return to the teachings and practices of the 16th century Anabaptists? Was Anabaptism a forerunner of Lutheran Pietism? Meier is confident that a fresh look at the sources will reveal a connection between the 16th century radicals and their Pietist successors. He focuses on an atypical manifestation of Pietism—a community of radical Pietists known as the New Baptists that took shape in summer of 1708 in Schwarzenau and in 1719 undertook a series of migrations to the new world, where they came to be known as the Church of the Brethren. The English version of this book won Meier the Dale Brown book prize in 2009 from the Young Center for Anabaptist and Pietist Studies in Pennsylvania.

Meier employs the method of *Traditionsgeschichte*, tracing lines of intellectual influence at work among the New Baptists. He consulted the extant writings of the New Baptists, such as a concise report of the founding events composed by Alexander Mack Junior in 1774 based upon the recollections of his parents and some writings by his father and Peter Becker, as well as records of official inquisitions and various published primary sources. Meier has canvassed archival holdings in some 25 centres, including Bad Berleburg, Bad Laasphe, Büdingen, Kassel, and Marburg. Meier argues that the Schwarzenau New Baptists arose within radical Pietism but were profoundly shaped by their encounter with Anabaptism. (p. 122) The faith practice of the Schwarzenau New Baptists closely imitated the Anabaptists in their use of adult baptism and the bann, their rejection of oaths, and their refusal of military service. "The main result of the work is the proof of manifold connections between Anabaptism and radical Pietism." (p. 267)

The first section of the book, over two thirds of the work, is devoted to the early history of the Schwarzenau New Baptists. Meier examines radical Pietism in the Pfalz, especially in Lambsheim, Heidelberg, and Schriesheim. Many of the New Baptists, including key leaders in the movement, came from this region. (p. 78) In what is surely a key argument in the book, Meier shows that radical Pietism took root in the Pfalz in areas where Anabaptists and Mennonites had resided for over 150 years and nurtured a strong anti-clerical tradition. (pp. 109f) The second section examines the theological thought-world of the Schwarzenau New Baptists. Meier shows that the New Baptist practice of submerging the candidate forward three times in the names of the Father, Son, and Holy Spirit became a source of conflict with local Mennonites who practiced pouring. Meier finds the core of New Baptist ecclesiology, and emphasis upon the

apostolic church as a guide to Christian practice, in the Philadelphian movement and Jane Leade as mediated to Mack by Gottfried Arnold, Hochmann von Hochenau, and Heinrich Horch. Mack's notion of the church as the household of God, with rules and ordinances, goes back to Spiritualists and radical Pietists such as Christian Hoburg and Horch. The New Baptists looked to Anabaptist literature for support in establishing outward offices, baptism, and the Lord's Supper. (p. 240, 249)

There is much to praise in Meier's book. He has demonstrated nuances of difference among the radical Pietists, finding three main "streams of tradition" at work: mystical Spiritualism, Anabaptism, and Philadelphianism. Meier describes variations among the radical Pietists in their understanding of baptism. The *largest group*, radicalized through contact with mystical Spiritualism and including Gottfried Arnold, Hochmann, and Horch, retained infant baptism as an outward sign. A *second group*, including Johann Conrad Dippel and Seebach, came under Quaker influence and took up a Spiritualist perspective, rejecting all outward rituals such as baptism and the Lord's Supper. A *third group*, including Mack, came from a Reformed (Calvinist) background, held to strict observance of the letter of Scripture, and rejected infant baptism. Under Anabaptist influence, this group reinstituted the practice of believer's baptism in August 1708. (pp. 139f)

There are some problems with Meier's argument. First, some of the latest scholarship on Anabaptism and Pietism is notably absent. The work of Martin Rothkegel, Astrid von Schlachta, John Roth, Brad Gregory, and Michael Driedger is nowhere in evidence. Second, Meier's method of argumentation is often simplistic, both in what he means by Anabaptist influence and how he identifies it. Meier cites Menno Simons' *Fundamentum* (1575), van Braght's *Martelaers Spiegel der Doops-gesinde* (1685), and the anonymous *Güldene Aepffel* (1702) as influential sources, but Anabaptist influence can surely be traced more widely than this. Gottfried Arnold was especially enamoured with David Joris, for example. But Joris, Dirk Phillips, and the Hutterites never come into discussion.

Meier's grounds for determining Anabaptist/Mennonite influence are often unconvincing. His arguments include statements such as: "Boni's understanding of Baptism *suggests* a clear affinity to the Anabaptist position…," or his teaching on the Bann *resembles* that of Amman (pp. 49, 51), or Hochmann's writings *suggest a notable proximity* to Anabaptist views and writings (pp. 101f), or Mack visited Mennonite churches in the region and *may well have preached* in some of them. (pp. 119–121)

Meier has shown that the sect of New Baptists, comprised mainly of radical Pietists from a Reformed background, was influenced in some measure by the Mennonites and by Anabaptist writings. Whether one can go so far as to say, as Max Goebel and Ritschl do, that Anabaptism was a factor in the rise of Pietism as a whole, must await further research. But Meier's book represents a good beginning.

Calgary *Douglas H. Shantz*

Axel Meißner: Martin Rades „Christliche Welt" und Armenien. Bausteine für eine internationale Ethik des Protestantismus, Berlin: Lit 2010 (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Bd. 22), 560 S., ISBN 978-3-8258-6281-7

Das armenische Volk hat 1894 und 1895/96 sowie in den Massakern und Deportationen zwischen 1915 und 1917 eine beinahe vollständige Auslöschung erlitten. Als europäischer Genozid hat der Völkermord an den Armeniern im letzten Jahrzehnt in Fachöffentlichkeit und Öffentlichkeit eine berechtigt stärkere Aufmerksamkeit und Präsenz erfahren. Während im (offiziellen) türkischen Selbstverständnis die gezielten Vernichtungsprozesse bis heute als Konsequenzen eines Krieges, nicht jedoch als Völkermord gelten, wurden Formen der Mitverantwortung des Deutschen Reiches zunehmend diskutiert und eingestanden (Entschließung des Bundestags, 2005). Denn als Bündnispartner des Osmanischen Reiches hatte das Deutsche Reich die Prozesse organisierten Verbrechens gegenüber den Armeniern vorbehaltlos unterstützt, gleichwohl – wie die hier zu besprechende Dissertation zeigt – Ausmaß und Struktur in deutscher wie europäischer Öffentlichkeit gleichermaßen bekannt waren.

Mit einer dezidiert kritischen, religiös geprägten Instanz gegenüber deutscher Politik und (Landes-)Kirchenpolitik beschäftigt sich die Hallenser Dissertation Axel Meißners. Sie wurde von dem kürzlich verstorbenen Experten für Armenien und Orthodoxe Kirchen, Hermann Goltz, betreut. Das Erkenntnisinteresse des Autors gilt Martin Rade und der (kultur-)protestantischen ‚Armenienhilfe', wie sie sich in Resonanz auf die bekannt werdenden Vernichtungsaktionen des armenischen Volkes im Kaiserreich zu entwickeln begann und über die Zwischenkriegszeit bis in die Anfänge nationalsozialistischer Herrschaft anhielt. Wenngleich der Autor seine Studie als „Materialsammlung und Studie zu einem Ausschnitt des Schaffens Rades" (S. 10) ver-

steht, reicht sie thematisch weit über ihren Untersuchungsschwerpunkt hinaus. Damit ist sie für Forschungen zur Geschichte Armeniens und für die gegenwärtige Hochkonjunktur transnationaler religiöser Beziehungsperspektiven von ausgesprochener Brisanz.

Die Studie mit ihrer im Anhang etwa 70 Seiten umfassenden Bibliographie konzentriert sich für die Untersuchung auf die von Rade herausgegebene Zeitschrift „Die christliche Welt", einschließlich ihrer Schwesterpublikationen und einer ganzen Reihe von Archivalien. Anders als Titel und Fragestellung nahe legen, ist die Dissertation jedoch keine medienhistorische Studie im engeren Sinne, die die Ereignisse in Armenien und im Orient lediglich durch die „Spiegelung in einer führenden deutschen kirchlichen Zeitschrift" (S. 10) analysiert. In drei unterschiedlich stark gewichteten Kapiteln umreißt Meißner vielmehr ein komplexes Panorama der Entstehung, Motivation und praktischen Arbeit des Armenienengagements um Martin Rade, zu dessen (zeitweiligen) Mitstreitern ebenfalls Johannes Lepsius, Ewald Stier, Paul Rohrbach und Adolf von Harnack – kurz namhafte Vertreter des liberalen Protestantismus zählten.

Die Arbeit hat aufgrund ihres geopolitisch vielschichtigen Themas eine ganze Reihe geographischer wie thematischer Schwerpunkte und Schnittmengen, die einmal mehr die darstellerischen und analytischen Tücken transnationaler Geschichtsschreibung verdeutlicht. Das erste und umfangreichste Kapitel umreißt die politischen Felder türkischer und russischer Armenienpolitik sowie die Haltungen Westeuropas und des Kaiserreichs zum Völkermord in Armenien. Wie Axel Meißner detailliert zeigen kann, entwickelten sich religiös und ethisch motiviertes (praktisches) Engagement für Armenien um Rades, Lepsius und Ewald Stier in dezidierter Abgrenzung zur offiziellen kaiserlichen und landeskirchlichen Politik. Während die indifferente Haltung der deutschen Regierung und Kaiser Wilhelm II. auf politisch-diplomatischem Kalkül und in Konkurrenz zu Westeuropa auf den engen Verbindungen zur Türkei basierten, differenzierten die Landeskirchen strikt zwischen politischem und konfessionellem Konflikt. Die Zeitschrift „Die christliche Welt" von Martin Rade bot nicht nur eine überregional wirksame Plattform für die sich konstituierende deutsche Armenienhilfe, die unmittelbar nach den Massakern von 1895/96 in die Gründung des „Deutschen Hilfsbundes für Armenien" mündete. Auch größere Spendenaktionen, Aufrufe zu praktischer Hilfe vor Ort und Solidaritätsbekundungen wurden in der „Christlichen Welt" publiziert, denen im Kontrast zur landeskirchlichen Politik in großer Mehrzahl die Mitglieder der Gemeinden folgten.

Das „Bildungs- und Christentums-Niveau der alten Kirchen zu heben" (S. 310, Johannes Lepsius) war Programm für Armenien. Die Überzeugung westlicher Höherwertigkeit, zivilisatorischer Verbesserung blieb implizite Textur des Engagements der liberalen Protestanten, wie die quellenreiche Dissertation hinlänglich verdeutlicht. Während die Landeskirchen mit dem Argument moralischer Minderwertigkeit der Armenier ihre Nichteinmischung legitimierten (vgl. bspw. S. 79), ermöglichten die – selten homogenen – Zivilisierungsvorstellungen gleichermaßen großes Engagement.

Der zweite Teil der Arbeit konzentriert sich deshalb folgerichtig auf die praktische Arbeit der ‚Armenienhilfe' zwischen 1896 und 1842. In jeweils eigenen Kapiteln werden die Hilfswerke für Armenien und „Das notwendige Liebeswerk" analysiert. Die hauptsächlich auf Spenden- und Unterstützungsgeldern basierenden Armenienwerke suchten die Folgen der Massaker, vor allem die Verpflegung, Unterbringung, ärztliche Versorgung und Ausbildung vieler tausend Waisenkinder zu lindern. „Das notwendige Liebeswerk" war hingegen mit dem Ziel gegründet worden, jungen armenischen Geistlichen eine theologische Ausbildung in Deutschland zu finanzieren und so eine Religionsreform in Armenien selbst voranzubringen. Meißner skizziert in diesen Kapiteln die Internationalität und Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Instanzen der ‚Entwicklungshilfe' und verweist auf die Schwierigkeiten praktischer Umsetzung insbesondere der religiösen Reformprogramme, denen man vielfach im Land selbst mit Misstrauen begegnete. Auch von den insgesamt fünf in Deutschland ausgebildeten armenischen Theologen gelangte keiner nach seiner Rückkehr nach Armenien in ein höheres geistliches Amt.

Nicht nur die Quellenarbeit des Verfassers zu Personen der ‚Armenienhilfe' und zur „Christlichen Welt" ist beeindruckend, die Studie sucht auch weit ausgreifend die komplexen und mehrfach relationalen Dynamiken und Beziehungen transnationaler Religions-, Kirchen- und Politikgeschichte darzustellen. Diesem Pionierversuch, dem erst in jüngster Zeit mehrere Spezialstudien folgen, ist sicherlich auch die zuweilen fehlende Systematik in der Darstellung geschuldet. Martin Rade – der Untersuchungsgegenstand im engeren Sinne – bleibt im Parforce-Ritt Meißners durch zentrale Jahrzehnte deutscher und internationaler Armenien- und europäischer Politik insgesamt etwas blaß. Das gilt für die zentrale These Meißners seiner „an christlicher und an all-

gemeiner Menschenliebe orientierte[r] Idealpolitik" (S. 435). Das gilt aber auch für seine Stellung im Netzwerk der Armenienhilfe, die sich – wie für die deutsche Bildungselite charakteristisch – am Erfahrungshaushalt der Lösung der „Sozialen Frage" des 19. Jahrhunderts orientierte und dabei in Distanz zur offiziellen Politik des Kaiserreichs geriet.

In Wertung, Sprache und methodischem Zugriff schöpft der Verfasser aus der Präsenz des in den letzten Jahren gewachsenen Interesses an der systematischen Aufarbeitung des Völkermords an den Armeniern. Seine Arbeit zeigt überzeugend, wie Indifferenz gegenüber und Engagement für Armenien im deutschen Raum parallel existieren konnten. Für zukünftige Arbeiten über Armenien im 19. und 20. Jahrhundert, gleichermaßen aber für Studien zu Missions- und transnationaler Religions- und Kirchengeschichte ist die Arbeit Meißners aufgrund ihrer thematischen Breite eine wichtige Empfehlung.

Göttingen *Kristiane Gerhardt*

Antje Mißfeldt (Hg.): Gottfried Arnold. Radikaler Pietist und Gelehrter. Jubiläumsgabe von und für Dietrich Blaufuß und Hanspeter Marti, Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2011, 274 S., ISBN 978-3-412-20689-6.

Die Autoren, Hanspeter Marti und Dietrich Blaufuß, gratulieren sich mit dem vorliegenden Aufsatzband gegenseitig zu ihren runden Geburtstagen und legen zugleich ein Zeugnis ihrer engen freundschaftlichen Zusammenarbeit ab.

Die wiederholt abgedruckten Aufsätze zu Gottfried Arnold umreißen einen Aspekt der wissenschaftlichen Arbeit von Hanspeter Marti, der sich schwerpunktmäßig mit der Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit sowie der Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte befasst. Arnolds unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, die durch den Verfallsgedanken gekennzeichnet ist und die Kirchengeschichtsschreibung maßgeblich beeinflusst hat, ist ein wichtiger Mosaikstein in der frühneuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte. Die Beiträge zu Arnold werden nicht in der chronologischen Reihenfolge ihrer Entstehung dargeboten, sondern unter inhaltlichen Gesichtspunkten zusammengefasst. So wird in drei Beiträgen Arnolds Verhältnis zur Gelehrsamkeit beleuchtet, bevor zwei Beiträge der Rezeption der quietistischen Mystik durch Arnold und seiner Perspektive auf die Jesuiten nachgehen. Durchgängiger Tenor dieses Bandes ist das Insistieren auf eine interdisziplinäre Forschungsarbeit und eine Arnoldforschung, die sich vom Primat der Geistes- und Theologiegeschichte löst. Außerdem plädiert Marti für ein Arnoldbild, das weniger stark von dessen biographischen Brüchen geprägt ist.

Auch Dietrich Blaufuß hat sich in vielfältiger Weise um die Arnoldforschung verdient gemacht. Hinzuweisen sei auf das Arbeitsgespräch über Gottfried Arnold. Aber von fast größerem Gewicht sind die Bemühungen von Blaufuß um die Edition von Texten des Pietismus. So ist es konsistent, dass der Band mit der Edition von Arnolds „Offenhertzigen Bekäntniß" abgeschlossen wird, einem autobiographischen Zeugnis, in dem Arnold sein Ausscheiden aus dem Gießener Professorenamt rechtfertigt. Die Edition, die Blaufuß besorgt hat, ist keine kritische, in dem Sinn, dass weitere Textvarianten sowie Ergänzungen und Übersetzungen geboten werden. Der Anmerkungsteil konzentriert sich auf das Textverständnis und ermöglicht es, diese Quelle im Zusammenhang der Lehre einzusetzen.

Nochmals wird die Dissertation Arnolds über die Engelssprache dargeboten. Mit dem Wiederauffinden dieses Textes begann für Marti die Beschäftigung mit Gottfried Arnold. Auch diese Edition ist keine kritische, sondern beschränkt sich auf den Faksimiledruck, der um ein Personenregister und die Zitatennachweise ergänzt wurde und eine einleitende Kommentierung bietet. Hier wäre es im Zuge des Wiederabdrucks lohnenswert gewesen das ursprüngliche Format zu verlassen und die beiden Editionen in ihrer formalen Gestaltung anzugleichen. Eine ähnliche Vereinheitlichung hätte man sich bei der Namensschreibung gewünscht.

Von dieser Jubiläumsgabe gehen keine wesentlichen neuen Impulse für die Arnoldforschung aus aber vielleicht geht von diesem Band ein Impuls für die bevorstehenden Arnoldjubiläen 2014 und 2016 insbesondere in Richtung einer Arnoldwerkausgabe aus.

Tübingen *Susanne Schuster*

Jobst Reller (Hrsg): Seelsorge, Gemeinde, Mission und Diakonie. Impulse von Ludwig Harms aus Anlass seines 200. Geburtstages. (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Hermannsburger Mission und des Ev.-Luth. Missionswerkes in Niedersachsen, Band 18), Berlin, LIT Verlag, 2009, 213 S. ISBN 978-3-8258-1942-2.

Der vorliegende Band enthält die schriftlichen Beiträge des Symposiums, das am 25./26. April 2008, wenige Tage vor dem 200. Geburtstag von Ludwig Harms, in Hermannsburg stattfand. Auf der Basis der seit 1978 kontinuierlich gewachsenen Ludwig-Harms-Forschung (vgl. Hugald Grafe, S. 29–39 und

die Literaturliste S. 198–206) ging es den Veranstaltern des Symposiums durch die Beschäftigung mit Ludwig Harms und seinem geschichtlichen Erbe zugleich um Impulse für die aktuelle Arbeit in Kirche und Mission. – Der Herausgeber, Dozent für Kirchengeschichte und Praktische Theologie am Missionsseminar Hermannsburg, hat sich zusätzlich mit zwei Beiträgen an dem Sammelband beteiligt – mit einem Überblick (S. 5–9) und einem Aufsatz über den jungen „Ludwig Harms 1830–1850" (S. 69–85). – Heinrich Kröger geht der „Rezeption der plattdeutschen Arbeit von Ludwig Harms" nach (S. 41–56); Andrea Grünhagen untersucht die Prägungen von Ludwig und Theodor Harms durch ihr Elternhaus – insbesondere durch ihren Vater Christian Harms (S. 57–68). – Hartwig F. Harms fragt nach „Ludwig Harms als Pastor der Hermannsburger Gemeinde 1844–1865" (S. 87–101) und beleuchtet dessen pastorale Tätigkeit in Hermannsburg in einigen Punkten über den von J. Reller behandelten Zeitraum. Missionsgeschichtlich bemerkenswert ist der Beitrag von Christoffer H. Grundmann: „Ludwig Harms und die Mission – Vision und Wirklichkeit" (S. 103–138), der den eigenwilligen Führungsstil des Gründers der Hermannsburger Mission kritisch hinterfragt. Den Beitrag der Hermannsburger Mission zur Missionsgeschichte Afrikas untersucht Clemens Gütl unter der Überschrift „Zur Dynamik früher interkultureller Begegnungen zwischen Zulus, Tswanas und Hermannsburger Missionaren im südlichen Afrika" (S. 139–151). Der Sammelband schließt mit praktisch-theologischen Impulsen für Seelsorge und Gemeindeaufbau durch die Begegnung mit Ludwig Harms von Peter Zimmerling und Johannes Zimmermann sowie Hinweisen auf einschlägige Literatur seit 1978 und einem Personenregister. Der 200. Geburtstag des Heidepastors und Begründers der Hermannsburger Mission hat das Interesse an ihm und seinem Werk neu belebt und seiner Erforschung wertvolle Impulse gegeben .

Marburg *Wolfgang A. Bienert*

Paul-Werner Scheele: Als Journalist beim Konzil. Erfahrungen und Erkenntnisse in der 3. Session. Mit einem Beitrag von Karl Hillenbrand: Das Konzil und seine Folgen, Würzburg: Echter 2010, geb., 175 S., ISBN: 978-3-429-03263-0.

Paul-Werner Scheele, vormals Professor an der Theologischen Fakultät Paderborn und Sektionsleiter am dortigen Johann-Adam-Möhler-Institut und später dessen Direktor, dann eben dort Weihbischof, von 1979 bis 2003 Bischof von Würzburg, inzwischen im Ruhestand, war als junger Theologe „Journalist" beim Konzil. Seine Aufgabe war es, jede Woche während der 3. Session des Konzils (14. September bis 21. November 1964) einen Bericht über das Konzilsgeschehen für die Wochenzeitschrift „Echo der Zeit" zu schreiben. Sch. war in dieser Funktion Nachfolger von P. Wolfgang Seibel SJ, der in den ersten beiden Tagungsperioden solche Berichte in Form eines Briefwechsels geschrieben hatte. Sch. tat dies nun nicht mehr in dieser Form, sondern in der eines „Sinn und Hintergründe" erschließenden Berichtes (9f.). Es war eine einmalige Chance für den damals 36 Jahre jungen Theologen. Das Buch dokumentiert die damaligen Beiträge in unveränderter Form.

Die 3. Tagungsperiode des Konzils war zweifellos die wichtigste. Die 1. Tagungsperiode war gewissermaßen die Phase des „Warmlaufens", in der das Konzil, gegen die Erwartung wichtiger Leute an der römischen Kurie, sich unter (teilweise peinlichen) Überraschungen zu sich selbst und zu seiner eigenen Autorität fand und sich weigerte, nur vorbereitete Vorlagen abzunicken. Die 2. Tagungsperiode 1963 erarbeitete die vergleichsweise „leichteren" Vorlagen, nicht zuletzt die Liturgiekonstitution, und bereitete sich in teilweise dramatischen Diskussionen auf die schwierigen Texte vor. Diese waren dann die Themen und Grundsatzentscheidungen in der 3. Tagungsperiode: Kirche, Ökumenismus, Religionsfreiheit, nicht-christliche Religionen, Mission, Kirche „in der Welt von heute". Dank dieser intensiven Arbeit, einschließlich teilweise Vertagungen, konnte die 4. Tagungsperiode vom September bis Dezember 1965 vergleichsweise ruhig Text um Text verabschieden, wenngleich nicht ohne teilweise umfangreiche kleinteilige Nacharbeit. So liest sich das Buch über die Arbeit der 3. Tagungsperiode wie der Plot für einen Dokumentarfilm über das Konzil auf dem Höhepunkt seiner Arbeit. Denn die hier noch einmal publizierten *damaligen* Beiträge sind ja nicht Rückblicke, sondern Ausdruck der Hoffnung auf eine Kirche der Freiheit, des Dialogs, des Dienstes, auf eine „Kirche der Armen". Nichts war schon gesichert oder geradezu unverlierbar ins Bewusstsein der Katholiken eingedrungen. Alles war Hoffnung, freilich euphorisch befeuerte Hoffnung im Vertrauen auf den Durchbruch neuer Einsichten, denen niemand widersprechen würde. Und heute? Es war darum auch in keiner Weise befremdlich, wenn immer wieder von „Kirche", „Kirche" und noch mal „Kirche" geredet wurde (19–28), während heute das Wort eher spontane Abwehrgefühle auslöst.

Aber zunächst schildert Sch. die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten eines Journalisten beim Konzil. Er war nicht in das Konzilsgeschehen – konkret also: in die Beratungen und die Erarbeitung der Texte – einbezogen. Aber er konnte einen Blick aus nächster Nähe erhaschen durch die Möglichkeit, gelegentlich an den Debatten der Generalkongregationen in St. Peter teilzunehmen. Er konnte seine Beobachtungen machen beim Ringen um bestimmte Formulierungen. Er konnte an den Pressekonferenzen teilnehmen und hatte die Möglichkeit, Vorträge von Konzilsvätern zu hören, Kontakte mit dem Einheitssekretariat zu pflegen bis hin zu persönlichen Begegnungen. (13–18). Naturgemäß folgen sodann die Beiträge der Abfolge der Beratungen. Das lässt sich nicht zusammenfassen und muss auch nicht zusammengefasst werden. Aber man kann auf einige Highlights hinweisen. Zum Beispiel der hübsche Vergleich des Konzils, zu dem die Bischöfe aus aller Welt zusammenkommen, mit der leicht chaotischen Situation auf den Straßen Roms (30f.); die neuen Regeln für die Diskussionen auf dem Konzil (31f.), die sich jetzt bewähren; die „Zeichen", die der Papst und das Konzil setzten (die Jerusalem-Reise Pauls VI., die Begegnung mit Patriarch Athenagoras), damals noch überhaupt nicht in ihrer Bedeutung verstanden (32f.). Die Konzelebration mit dem Papst ohne Huldigung, im Zeichen des Kreuzes (33ff.); das Problem der Kollegialität der Bischöfe (42–48); der heftige Streit um die Religionsfreiheit (48–51; 54f.); das Verhältnis der Kirche zu den Juden (56–61); die Debatte um die Offenbarungskonstitution (63ff.; 69–74); der Streit um das Ökumenismusdekret und die ökumenische Öffnung der Kirche (74–77); und schließlich die Knackpunkte „Laien" und Verhältnis zur „Welt" (81–86; der Verfasser lässt sich zu eigenen Überlegungen motivieren). Es ging natürlich auch um eine „tiefere Deutung des Zölibates" (87f.). Das Ende des Konzils war am Ende der 3. Session noch offen (88f.)! Die Kontakte mit der Orthodoxie kamen vorwärts (93–97) – und die „Patriarchatsstruktur" der Kirche wurde in Verbindung mit der Orthodoxie diskutiert (95f.). Und schließlich der Streit um die werdende Pastoralkonstitution – ob es überhaupt Aufgabe der Kirche sei, in Bezug auf die Probleme der Welt konkret zu werden, was zu dem fast komischen und dann doch wieder fallen gelassenen Vorschlag führt, die Konkretionen in Form von „Anhängen" (*Adnexa*) einer dogmatischen Konstitution zum Thema anzuhängen (97ff.). Der diesbezügliche Bericht über die Verhandlungen zweier Wochen zeigt die echten Probleme, mit denen sich das Konzil konfrontiert sah und was die Konzilsväter bewegte: Die weltpolitischen Faktoren, die die Solidarität der ganzen Menschheit erfordern – mit aufschlussreichen Zitaten aus den Verhandlungen (101f.); die Warnung vor einer unrealistischen und zudem glaubenswidrigen Fortschrittseuphorie (106f.); die Rücksicht auf die Bischöfe in den kommunistischen Ländern (108f.); die Ausführungen über Ehe und Familie, aber mit Ausklammerung der akuten Probleme im Hinblick auf die geplante päpstliche Kommission (115ff.). Zwischen all dem der Streit um das Marienkapitel in der Kirchenkonstitution und über die „Mittlerin aller Gnaden" (111ff.).

Die 3. Session war die intensivste Arbeitsphase des Konzils. Zu bewältigen war auch noch der Text über die Mission (127ff.), die Ereignisse des „schwarzen Donnerstags" (140f.), die Verabschiedung der Kirchenkonstitution (142f.), die der Verfasser einer kurzen Würdigung unterzieht, als sie noch geradezu taufrisch war (145f.).

Ein nüchterner, aber hoffnungsvoll und entschieden nach vorn gerichteter Rückblick auf das Konzil und seine Folgen von Karl Hillenbrand (153–175) beschließt das Buch. Hier wendet sich der Blick vom Konzil „in actu" auf das Konzil als Ereignis der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts und seiner Bedeutung für die Kirche des 21. Jahrhunderts. Als Paul-Werner Scheele seine Berichte schrieb, war Hillenbrand 14 Jahre alt. 1983 ernannte ihn Bischof Sch. zum Regens des Priesterseminars und 1996 zum Generalvikar und würdigt nun dankbar den gemeinsamen Einsatz für die Sache des Konzils in beiden Ämtern (10f.).

Zu einem Zeitpunkt, wo das Konzil mehr und mehr sich auf ein Konvolut von Texten reduziert, um deren sachgerechte Auslegung gestritten wird; in der die letzten Zeitzeugen aussterben und die Atmosphäre der weltweiten Begegnung der Bischöfe auf dem Konzil nicht mehr nachvollzogen werden kann, bietet das Buch zumindest ausschnittweise eine Verlebendigung des Geschehens auf dem Konzil selbst. Darin liegt sein großer Wert für eine Generation inzwischen der Enkel.

München *Otto Hermann Pesch*

Johann Gottfried Scheibel: Vom innersten Wesen des Christentums. Auszüge aus dem Schrifttum des Breslauer Lutheraners (1783–1843), hg. v. Peter Hauptmann, Göttingen: V&R unipress 2009, 531 S., 28 Abb, ISBN 978-3-89971-527-9.

Die neuere kirchengeschichtliche Forschungsliteratur hat dem Breslauer lutherischen Pfarrer, Theologieprofessor und Gegner

der Kirchenunion im ehemaligen Preußen, J.G. Scheibel, nur wenig Beachtung geschenkt. Neben wenigen Aufsätzen und Gedenkschriften, die anlässlich seines 200. Geburtstags veröffentlicht wurden, sind kaum Beiträge jüngeren Datums zu verzeichnen. Peter Hauptmann sieht ihn „zu Unrecht" in das „Halbdunkel" der Kirchengeschichte abgedrängt (S. 9), nannten ihn ältere Darstellungen doch in einem Atemzug mit den bekannteren Theologen der Erweckungsbewegung, Claus Harms und Wilhelm Löhe, und würdigten ihn als Erweckungsprediger Schlesiens. Mit vorliegender Anthologie beabsichtigt H., Person und Werk Sch.s der Forschung ins Gedächtnis zu rufen, sowie dessen pietistisch beeinflusste, eng am lutherischen Bekenntnis orientierte Theologie einer interessierten Öffentlichkeit in allgemeinverständlicher Form zugänglich zu machen. Der Textsammlung vorgeschaltet ist eine knapp 120-seitige Einleitung, die sich der Vita Sch.s widmet. In diesem gut lesbaren, quellennah gearbeiteten biographischen Teil, der die Briefüberlieferung aus der älteren Forschungsliteratur berücksichtigt und auch auf das Elternhaus sowie prägende theologische Lehrer Sch.s eingeht, differenziert H. die zu einseitige Einordnung Sch.s als eines entschiedenen Gegners der Kirchenunion im ehemaligen Preußen, wie sie in Martin Kiunkes 1941 erschienener, 1985 wiederabgedruckter Sch.-Biographie begegnet. Im Gegenzug charakterisiert er ihn als grundgelehrten, philologisch-exegetisch versierten lutherischen Geistlichen und Professor, zudem als Polyhistor, dessen Abwehr der Unionspläne in den Kontext seines antirationalistisch ausgerichteten theologischen Entwurfs eingeordnet werden muss. Abschließend wendet sich H. der späteren Würdigung Sch.s zu; dieser letzte Abschnitt der Einleitung bietet einen Forschungsüberblick, der allerdings keine umfassende Sichtung der hier einschlägigen Quellen anstrebt. Ein Anhang mit zeitgenössischen Urteilen über Sch. ergänzt die Biographie.

Die Auszüge aus Sch.s Schrifttum bietet H. thematisch, nach selbst gewählten alphabetischen Lemmata gegliedert dar. Im Quellenteil des Buches finden sich Abschnitte zu insgesamt 114 Stichworten, von ‚Abendmahl', ‚Abendmahlsvermahnung', ‚Beichte', ‚Bekenntnisschriften', ‚Calvin', ‚Chiliasmus', über ‚Freikirchlichkeit', ‚Luther', ‚Meßopfer', ‚Schleiermacher', ‚Seelsorge' bis hin zu ‚Zweifel' und ‚Zwingli'. Diese Darbietungsweise bringt es notwendigerweise mit sich, dass die zitierten Schriften auszugsweise und z. T. mehrfach aufgerufen werden, wenn sie Äußerungen zu unterschiedlichen Themenbereichen bieten. Umfang, Charakter, Anlage und Gliederung der Werke Sch.s, aus denen zitiert wird, sind aus diesem Grund nicht mehr zu ersehen. H. wählt diese Form der Präsentation, da ihm ein Nachdruck ganzer Texte wegen des Sch. eigenen, komplizierten Schreibstils nicht lohnend erschien. Eine historisch-kritische Edition darf mithin nicht erwartet werden, das Ansinnen ist vielmehr, verständliche und sprechende Ausschnitte in Form eines modernisierten Textes zu bieten. Dazu passt H. Orthographie und Interpunktion der heutigen Rechtschreibung an und löst in der Vorlage gesetzte Sperrungen und häufig auch Kursivierungen auf, um die Lesbarkeit zu erleichtern. Über die editorischen Grundentscheidungen, die sich an der von Kurt Aland besorgten Ausgabe ‚Luther deutsch' orientieren, gibt H. im Vorwort Auskunft. Personen-, Sach- und Ortsregister, sowie ein Verzeichnis der Bibelstellen erschließen die Quellenauszüge. Eine vollständige Sch.-Bibliographie enthält der Band nicht, diesbezüglich verweist der Autor auf von Wolfgang Heinrichs verfassten Artikel im Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon.

H.s Sympathie für Sch. und dessen lutherische Frömmigkeit wird in seiner Darstellung deutlich, sie steht dem Unterfangen, ein differenziertes Bild des Breslauer Lutheraners zu zeichnen, jedoch nicht im Wege. Die nach Stichworten gegliederte Sammlung von Quellenstücken ermöglicht es, die Texte in aufbereiteter Form rasch zu greifen. Für eine weitergehende wissenschaftliche Beschäftigung mit Sch. und seinem Werk wird man allerdings nicht umhinkönnen, die Schriften im Original zu studieren und die im Zuge der Lektüre der vorliegenden Textauszüge gewonnenen Erkenntnisse daran zu überprüfen.

Hamburg *Thomas Illg*

Johannes Schlageter: Franziskanische Barocktheologie. Theologie der franziskanischen Thuringia im 17. und 18. Jahrhundert (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und Diözese Fulda 30), Fulda: Parzeller 2008, 287 S., ISBN-13: 978-3-79000-409-0.

Johannes Schlageters Arbeit befasst sich mit einem wichtigen Aspekt der momentan von verschiedenen Autoren betriebenen Erforschung der Franziskanerprovinz *Thuringia*, die sich seit ihrer Gründung 1633 (mit Sitz in Limburg an der Lahn) v. a. über das heutige Hessen, Thüringen und Franken erstreckte. 1894 neu begründet mit Sitz in Fulda, ging sie im Sommer 2010 in die neue gesamtdeutsche Franziskanerprovinz ein. Der Autor räumt zwar eingangs ein, dass sich die Wirksamkeit der Barocktheologen der Thüringischen Re-

kollekten – so die Bezeichnung des Ordenszweiges, welchem die deutschsprachigen Franziskaner nördlich der Alpen seit dem 17. Jh. mehrheitlich angehörten – weithin auf die provinzeigenen Studienhäuser beschränkt habe (vgl. 11). Trotzdem haben sich viele ihrer Vorlesungsskripte und Traktate nicht nur handschriftlich, sondern auch im Druck erhalten (vgl. die Verzeichnisse ungedruckter und gedruckter Quellen, 261–267). Sie zeugen von einer fleißigen und steten theologischen Produktion im Kontext einer reformkatholischen Pastoral in z. T. gemischtkonfessionellen oder reformatorisch dominierten Gebieten.

Sch. gliedert sein Werk in fünf Kapitel. Nach der Erhebung des Forschungsstandes im ersten Kapitel (13–15) gibt der Autor im zweiten Kapitel einen Überblick über die „begrenzte Übernahme, Erklärung und Verteidigung der Theologie der ‚Franziskanerschule'" (17–56). Friedrich Stumelius (eigentl. Stümmel; 1623–1682) handelte in einer zweibändigen Veröffentlichung (*Primum et perenne mobile theologicum*, Köln 1680) von der damals auch innerhalb des Ordens diskutierten skotistischen *distinctio formalis*. Ein eher praktisch orientiertes Werk, das *Hexameron mysteriologicum* (Erfurt 1663), diente im Fuldaer Studienhaus seinen franziskanischen Schülern und den benediktinischen Gaststudenten aus der nahegelegenen Abtei als Grundlage öffentlicher Disputationen. Stumelius bietet darin eine „mysteriologische Exegese" von Gen 1 im Horizont der kirchlichen Sakramentenlehre. Ein weiterer Autor der *Thuringia*, Angelinus Brinckmann (1683–1758), publizierte eine Summe seines theologischen, wiederum skotistisch orientierten Schaffens unter dem Titel *Manipuli ex IV Libris Sentiarum sive Theologia Universa* (Fulda 1725). Die noch erhaltenen handschriftlichen Notizen weiterer theologischer Lehrer der Provinz belegen, dass sich das franziskanische Profil der Vorlesungen in den dezentralen provinzeigenen Studienhäusern bis gegen Mitte des 18. Jh. durchtrug.

Die Überlieferung einer franziskanischen *theologia spiritualis* und einige ihrer provinzeigenen Repräsentanten werden im 3. Kapitel behandelt (57–125). So wartete Wolfgang Quast (1624–1674) mit einem Leben des hl. Petrus von Alcantara (Fulda 1670) auf, während der Fuldaer Domprediger Wolfgang Boxberger (1688–1733) sich in seinem *Stadium et Studium Virtutis et Salutis per Discursus Morales* (Würzburg 1727) der umfassenden Jugenderziehung widmete. Unter den Homileten der *Thuringia* veröffentlichte lediglich Christian Bretz (1665–1743) mehrere Predigtsammlungen. Leider unterschlägt Sch. Gandulf Kortes Monographie zu Bretz (Werl 1935). Das Kapitel schließt mit dem Hinweis auf Brinckmanns einflussreiches *Thuribulum Aureum* (Fulda 1744, mit 8 Auflagen bis 1863), einer Art spirituellem Vademecum für Priester.

Das 4. Kapitel diskutiert sodann das Gespräch mit dem Protestantismus (127–196), für das die Minderbrüder mit Christoph de Rojas y Spinola (ca. 1626–1696; Bischof von Wiener Neustadt seit 1685) einen anerkannten Ireniker ins Rennen schicken konnten. Die Auseinandersetzung mit der lutherischen Konfession sowie mit seiner eigenen klösterlichen Lebenswelt trieb den Franziskaner Dionysius Franziskus Goemann 1694 zur Apostasie; er wurde zu einem hitzigen Verfechter seines neuen Glaubens. Ein längerer Absatz ist Edmund Baumanns (1645–1731) reicher Tätigkeit als Kontroverstheologe – die Kontroverstheologie wurde 1701 in den provinzinternen theologischen Fächerkanon aufgenommen – gewidmet. Mehrere Werke aus seiner Feder zeugen von Baumanns lebhaften Diskussionen mit lokalen protestantischen Autoritäten über die hauptsächlichen theologischen Divergenzen.

Der Theologie der *Thuringia* „angesichts der Aufklärung nach der Mitte des 18. Jh." widmet der Autor das letzte Kapitel (197–257). Die Minderbrüder öffneten sich nur teilweise den Anliegen der neuen Ära; sie antworteten vorwiegend in scholastisch-apologetischer Manier auf neue wissenschaftlichen Methoden und die Infragestellung durch die Philosophie. Andererseits weitete sich der Fächerkanon, und Disziplinen wie Kirchenrecht, Exegese, Pastoral, Katechese und Pädagogik fanden Einzug in das Lehrprogramm. Wir verdanken Johannes Sch. eine (abgesehen von mehreren störenden Verschreibungen) souveräne und mit vielen Auszügen aus dem weithin unbekannten Quellenmaterial belegte Studie zu der von der Forschung vernachlässigten ordenseigenen Theologie- und Bildungsgeschichte in der Barockzeit.

Rom *Benedikt Mertens*

Tilmann Matthias Schröder: Naturwissenschaften und Protestantismus im Deutschen Kaiserreich. Die Versammlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte und ihre Bedeutung für die Evangelische Theologie, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2008 (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 67), 561 Seiten, ISBN-13: 9783515092227.

Die Tübinger Habilitationsschrift des Stuttgarter Hochschulpfarrers Tilmann Schröder arbeitet ein Thema auf, das für die öffentliche Wahrnehmung des Protestantismus im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert von großer

Bedeutung war und doch in der historischen Forschung wenig Niederschlag gefunden hat, die Auseinandersetzungen um Erkenntnisse und Methoden der Naturwissenschaften und deren Bedeutung für die Theologie. Bis heute, über 150 Jahre nach dem Erscheinen von Darwins *On the Origin of Species*, ist die Wahrnehmung dieses Verhältnisses von Klischees und Stereotypen geprägt. Schröders Studie ist angetreten, längst überfällig Differenzierungen am Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften anzubringen und „die Gesamtentwicklung des beiderseitigen Verhältnisses im deutschen Kaiserreich darzustellen und die jeweiligen naturwissenschaftlichen und theologischen Positionen herauszuarbeiten" (15). Der bearbeitete Zeitraum ist geschickt gewählt. Mit der Reichsgründung 1870/71 setzten Debatten über die kulturelle, kirchliche und wissenschaftliche Ausrichtung der wilhelminischen Gesellschaft ein, die den Hintergrund darstellen für die Auseinandersetzungen zwischen den immer selbstbewusster werdenden und eine Führungsrolle beanspruchenden Naturwissenschaften einerseits und der durch die gesellschaftliche Neuformierung und die Auflösung einer religiös orientierten Leitkultur herausgeforderten protestantischen Theologie andererseits. Der erste Weltkrieg markierte dann eine Zäsur, die gesellschaftlich, theologisch und wissenschaftlich tiefgreifende Veränderungen mit sich brachte und zu einem Abbruch oder einer Transformation der Debatten um Wissenschaft, Religion und Gesellschaft führte.

Den Leitfaden der Darstellung liefert die seit 1822 jährlich stattfindende *Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte*, deren öffentliche Reden die Entwicklung der Wissenschaften und ihrer bedeutenden Protagonisten im 19. Jahrhundert nachvollziehbar machen und deren jährlich wechselnder Tagungsort den nationalen Anspruch und Charakter der Naturwissenschaften unterstreicht. Es war die Zeit von 1848 bis zum 1. Weltkrieg, in der die deutsche Naturwissenschaft, getragen von großen Forscherpersönlichkeiten,den Weg aus provinzieller Rückständigkeit zur Weltgeltung fand. Entsprechend war sie auch herausgefordert, die eigenen Geltungsansprüche zu klären, zur Darstellung zu bringen und einzulösen, und so begleiteten Debatten um Fragen des Weltbilds, des Verhältnisses von wissenschaftlicher Erkenntnis und Religion und der jeweiligen kulturellen Bedeutung beider Größen die öffentliche Darstellung der scientific community auf ihren Versammlungen.

Der erste Teil der vorliegenden Arbeit ist der Darstellung dieser Entwicklung anhand der Eröffnungsreden zu den Naturforscherversammlungen gewidmet. Er setzt mit der Gründung der Versammlungen 1822 durch Oken ein und führt uns durch bekannte Debatten wie den Materialismusstreit in den 1850er Jahren, die Beiträge Virchows und Haeckels, aber auch die Auseinandersetzungen innerhalb der Naturwissenschaften um Emil DuBois-Reymonds Plädoyer für kategoriale Grenzen der Naturerkenntnis. Schröder zeigt unter anderem, wie der so genannte Vulgärmaterialismus in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts von einem erkenntnistheoretisch aufgeklärten methodischen Materialismus und Mechanismus abgelöst wurde, der dann seinerseits um 1900 durch die Einsprüche der Neovitalisten, der Ostwaldschen Energetik und durch Machs Empiriokritizismus innerhalb der Naturwissenschaften in eine Krise geriet. Mach und Ostwald dürften allerdings unter der Überschrift *Der positivistische Einspruch* kaum richtig verbucht sein. Auch wenn sich in diesem Teil viel Bekanntes findet, so ist doch die flüssige und detailreiche Darstellung hervorzuheben, die die Thematik bis in die Populärkultur verfolgt und die politisch-gesellschaftliche Interessenlage berücksichtigt. Verdienstvoll ist auch das Kapitel zum Streit um die naturkundliche Schulbildung (161–175), ein Abschnitt von erstaunlicher Aktualität.

Der zweite Teil wendet sich dann der theologischen Seite zu und konzentriert sich auf die Jahre seit 1871 – dem Jahr, in dem Darwins zweites großes Hauptwerk *The Descent of Man* erschien, mit dem die theologische Rezeption des Darwinismus in Deutschland eigentlich erst richtig begann. Schröder stellt ein ganzes Spektrum von bekannten und vergessenen Theologen vor, die sich oft erstaunlich produktiv, oft aber auch ohne wirkliches Verständnis der Herausforderung durch die Naturwissenschaften stellten. Suchte der Greifswalder Kirchengeschichtler Otto Zöckler noch eine Naturtheologie im Sinne einer „Totalanschauung" zu entwerfen, die auf eine Synthese zwischen Theologie und Naturwissenschaften ausgerichtet war, so begannen Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann klare erkenntnistheoretische Grenzziehungen vorzunehmen. Karl Beth hingegen nahm Tendenzen des Neovitalismus und einen naturwissenschaftlichen Entwicklungsbegriff auf, um alle theologischen Loci einschließlich der Christologie mit Hilfe des Entwicklungsgedankens zu interpretieren. 1938 nach Chicago emigriert, wurde er zu einem der Vorbereiter der späteren Prozesstheologie. Neue Versuche der Verständigung, die die Dichotomie zwischen Religion und Naturwissenschaften zu überwinden suchten, deuteten sich dann ab 1904 bei Arthur Titius, Rudolf Otto und Karl Heim an. Schröder arbeitet eindrucksvoll heraus, wie

viele in der Auseinandersetzung engagierte Theologen quer durch alle theologischen Lager mit dem Zauberwort „Entwicklung" meinten, eine um das Selektionsprinzip reduzierte und mit teleologischen Kategorien erweiterte Abstammungslehre theologisch aufnehmen zu können, die sich vor allem an der Humanisation als Testfall bewähren sollte. Dabei betrachteten sie den Neovitalismus als die erwartete und überfällige Selbstkorrektur der mechanistischen Naturwissenschaften – eine Hoffnung, die sich schon bald nach 1900 als illusionär erwies. Mit der molekularen Genetik und der synthetischen Evolutionstheorie nach 1942 sollte sich dann die Selektionstheorie vollends machtvoll durchsetzen.

Der vierte Teil des Werkes setzt dann noch einmal neu an und zeichnet den Weg nach, den die Debatten von der sachlichen wissenschaftlichen Diskussion vor 1900 bis zum „Weltanschauungskampf" der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts genommen haben, der „vornehmlich auf Konferenzen, Vortragsreihen, Apologetischen Seminaren und auf der Ebene der Kleinliteratur ausgetragen" (494) wurde. Zu dieser Entwicklung gehört zum einen die Popularisierung der Naturwissenschaften durch entsprechendes Vereins- und Publikationswesen bis hin zur Gründung des Monistenbunds, zum anderen die Entwicklung einer neuen Form von protestantischer Apologetik, die sich ebenfalls institutionell organisierte und ein entsprechendes popularisierendes Schrifttum hervorbrachte. Schröder stellt die Entstehung und Entwicklung der kirchlich-theologischen Antwort auf den Monistenbund, den Kepler-Bund mit seinen Protagonisten Dennert und Bavink dar, weist aber auch auf die Versuche hin, den Monismus kirchlich zu integrieren. Dabei wird deutlich, dass sich längst weder die führenden Naturwissenschaftler der Zeit für die zur Verhandlung stehenden Fragen interessierten noch die akademische Theologie, die erst recht nach der Krise des 1. Weltkriegs vor allem eigene Neuansätze diskutierte. Man ging jeweils eigene, getrennte Wege.

Schröders materialreiche Studie wird als zusammenfassende Darstellung und als Referenzwerk für dieses zentrale Thema deutscher Wissenschafts- und Theologiegeschichte für längere Zeit Bestand haben. Dazu werden auch die ausführliche Bibliographie und das Personenregister beitragen. Ein wesentlicher Ertrag dürfte darin liegen, dass auch die gegenwärtigen polemischen und zum Teil öffentlich hoch wirksamen Debatten zwischen Religion und Naturwissenschaften von historischer Aufklärung und Differenzierung nur profitieren können.

Halle *Dirk Evers*

Christiane Schulz: Spätaufklärung und Protestantismus. Heinrich Gottlieb Tzschirner (1778–1828). Studien zu Leben und Werk. Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 1999, 265 S., gbd., ISBN: 3-374-01715-0 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 4; zugl.: Leipzig, Univ., Diss., 1997).

Diese, noch von Kurt Nowak betreute Dissertation wendet sich der verhältnismäßig noch wenig erforschten Epoche der „Spätaufklärung" zu, die man von Kants Wirksamwerden bis in die 30er Jahre des 19. Jahrhunderts datieren kann und zu der etwa Heinrich Philipp Konrad Henke, Johann Friedrich Röhr, Karl Gottlieb Bretschneider und Julius August Ludwig Wegscheider zu rechnen sind. Der Obertitel verspricht mehr als der Untertitel hält und halten kann. Diese Art zu betiteln ist zwar üblich, aber logisch nicht stimmig. Der Leser wüßte sofort, woran er ist, wenn es nach der Einführung von Tzschirner weiter hieße: ‚Studien zu Leben und Werk eines protestantischen Theologen der Spätaufklärung'. Die Verfasserin bezeichnet Tzschirner als „einen vergessenen Aufklärer" (11). Einerseits betont sie nach einem sorgfältigen, detaillierten Durchgang durch die gedruckte Literatur „die brüchige und spröde Forschungslage" (36), existiert zu Tzschirner doch bisher nicht einmal ein Aufsatz, von einer Monographie ganz zu schweigen, wenn es auch bei Trutz Rendtorff, Manfred Baumotte, Friedrich Wilhelm Graf und Wolfgang Altgeld neuerdings sporadische Ansätze gibt, Tzschirner historisch und systematisch zu würdigen (33-36; 149, Anm. 58). „Diese Tatsache erweist sich als erklärungsbedürftig, wenn man bedenkt, daß Tzschirner zu seinen Lebzeiten ein verehrter und einflußreicher Theologe war" (220). So stellte Karl (von) Hase, sein Schüler, gleichrangig „'Tzschirner, de Wette und Schleiermacher'" nebeneinander (9; nochmals zitiert 30f.), womit er nicht alleine stand (139). Andererseits betont die Verfasserin, es seien immerhin „erstaunlich viele Informationen, Anhaltspunkte und Hypothesen überliefert", so daß sie schreiben kann: „Die Literatur- und Nachlaßlage war besser als erwartet" (220). Das Verzeichnis der verwendeten „Archivalien" ist bewunderungswürdig breit (225-232!) und zeugt von immensem historischem Elan. „Am ergiebigsten erwies sich der kleine, in drei Kisten verpackte Nachlaß Tzschirners aus dem Archiv der St. Thomas-Matthäi-Kirchgemeinde" (41), dessen hohen Überlieferungswert die Verfasserin offensichtlich zum ersten Mal entdeckt hat (dieser Fund erklärt sich daraus, daß Tzschirner seit 1815 Pastor zu St. Thomas in Leipzig war, im selben Jahr auch Leipziger Super-

intendent; schon seit 1809 war er Professor an der Universität).

Christiane Schulz beansprucht nicht, auf dieser Basis schon „ein abgerundetes, nach allen Seiten ausgewogenes Bild zu zeichnen" (9). Das ist noch nicht möglich. Es sind eben nur „Studien zu Leben und Werk" Tzschirners beabsichtigt. Dies ist aber doch ein wenig untertrieben. Das Buch bietet nach dem gründlichen „Literatur- und Quellenbericht" (11-43) eine detaillierte Biographie Tzschirners (45-108), sodann ein „Aspekte [!] des Wirkens" überschriebenes drittes und Hauptkapitel, in dem Tzschirner als „Superintendent", „Prediger", „Hochschullehrer", „Publizist" und „Protestantismustheoretiker" vorgestellt wird. Überall wird ein anschauliches, reichhaltiges Bild aus den Primärquellen gezeichnet. Man mag etwa die Darstellung Tzschirners als „Dogmatiker" (150-156) als zu rudimentär empfinden und wünschte sich eine Analyse der postumen „Glaubenslehre" (1829) im Spannungsfeld der damaligen Theologie ohne die bekannten Etiketten. Aber das mindert den Wert des Buches in den mehr historischen Partien überhaupt nicht. Fehler fallen nur manchmal auf. So edierte Julius Friedrich Winzer keineswegs „die hinterlassenen akademischen Schriften" Tzschirners, sondern ausschließlich seine zu Lebzeiten bereits einmal gedruckten „Opuscula academica" (1729); doch mag die Verfasserin hier, wie gelegentlich, nur ungeschickt formuliert haben. Im Rahmen des in begrenzter Zeit und angesichts der Forschungslage überhaupt Möglichen hat Christiane Schulz ein außerordentlich informatives Buch zur Theologie- und Kirchengeschichte des frühen 19. Jahrhunderts geschrieben.

Burgdorf bei Bern *Theodor Mahlmann*

Gerhard Schwinge (Hrsg.), Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. V: Kultur und Bildung, verlag regionalkultur, Ubstadt-Weiher 2007, 539 S., mit Abb.

Ein interessantes und respektables biographisches Großprojekt ist entstanden: „Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert". Die thematische Aufteilung: Bd. I: Kirchenleitung; Bd. II: Kirchenpolitische Richtungen; Bd. III: Heidelberger Universitätstheologie; Bd. IV: Erweckung und Innere Mission; Bd. V: Kultur und Bildung. Der zeitliche Umfang ist durch die Gründung der evangelischen Kirche in Baden 1821 aus den lutherischen Landesteilen Badens und der reformierten Kurpfalz vorgegeben, so dass die Wirkungszeit der Portraitierten damit beginnt und kurz vor der Gegenwart endet, da keine noch lebenden Personen aufgenommen wurden. Immer wieder konzentrieren sich die Beschreibungen um die Landeszentren Karlsruhe, Mannheim und Heidelberg. Der geneigte Leser stutzt kurz bei der Bezeichnung „Lebensbilder", stammt sie doch aus der Literatur des 19. Jahrhunderts, in der die Biographie oft allzu sehr von ihren Zeitumständen isoliert dargestellt und so zuweilen zur Hagiographie wurde. (Einer der hier Dargestellten war ein Meister dieses Fachs: Karl Friedrich Ledderhose (S. 45–76); ein anderer nahm die Spur auf und setzte den Schwerpunkt auf Glaubenszeugen: Jörg Erb (S. 175–195).) Hier jedoch werden die Biographien der für Land und Kirche bedeutsamen Persönlichkeiten als Zugang zur Geschichte und zum Glauben ihrer Zeit verstanden. Zugleich ist dies eine die Gegenwart um den weiten Horizont der Geschichte bereichernde Erinnerungsarbeit im Gedächtnis einer Kirche.

Jedem Lebensbild sind ein Portrait, ein Quellen-, Werke- und Literaturverzeichnis und zuweilen auch noch weitere Abbildungen beigegeben, insgesamt durch ein umfangreiches Personenregister umschlossen. (Dabei wäre ein Ortsregister auch hilfreich gewesen.) Dem gehaltvollen Inhalt korrespondiert eine gediegene, leserfreundliche Gestalt des Bandes.

Für den Bereich „Kultur und Bildung" werden neunzehn Personen vorgestellt (achtzehn Männer und eine Frau!), dargestellt von 13 Autoren und 3 Autorinnen! Das Oberthema ist in sechs Unterbereiche aufgeteilt. Es beginnt mit dem Abschnitt „Religiöse Schriftsteller" und dieser wiederum mit einer bedeutsamen Person der ‚Vorgeschichte', denn der Erbauungsschriftsteller Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817) reicht mit seinen Lebensdaten nicht ganz heran an die Gründungszeit der badischen evangelischen Landeskirche, reicht jedoch mit seinem Wirken weit hinein in das 19. Jahrhundert. Aber nicht nur der Schriftsteller, sondern auch der Arzt, der einen neuen Schnitt und das dazugehörige Instrument für die Staroperation entwickelte und zeitlebens anwendete, der Professor für Volkswirtschaft in Kaiserslautern, Heidelberg und Marburg, sowie der geistliche Berater des badischen Herzogs und Weggenosse von Herder, Lavater und Goethe gerät in den Blick!

Ihm folgt das Lebensbild des Pfarrers und Lebensbild-Schriftstellers Karl Friedrich Ledderhose, der in strammer lutherischer Manier die badische Union und ihren Liberalismus kritisierte. Sein Lebensbild des Thüringer Reformators Friedrich Myconius löste gar eine Beschlagnahmung und eine diplomatische Verstimmung zwischen Baden und Österreich aus! (S. 63)

In diesen Abschnitt der Schriftsteller gehören neben anderen auch der einflussreiche Pfarrer Otto Frommel, der mit seinem Roman „Theodor Hüglin" von 1908 einen wichtigen Beitrag zur notwendigen pastoraltheologischen Debatte um die Rolle des Pfarrers und ihre Konflikte leistete, sowie der Religionspädagoge Jörg Erb, der in der Erzählschule des großen badischen Prälaten Johann Peter Hebel (s. Bd. I) das bedeutsame Schulbuch „Schild des Glaubens", die Lebensbildersammlung „Wolke der Zeugen" und einen evangelischen Namenskalender, korrespondierend mit dem katholischen Heiligenkalender verfasste.

Im zweiten Abschnitt „Kirchenbau-Architekten" wird aus der Vorstellung dreier Baumeister, die evangelische und katholische Kirchen, sowie auch jüdische Synagogen bauten, zugleich so etwas wie die Geschichte des Kirchenbaus im 19. und 20. Jahrhundert. Friedrich Weinbrenner gestaltete das Gesicht Karlsruhes, Otto Bartning, am Bauhaus geschult, entwarf die so genannten Notkirchen nach dem Zweiten Weltkrieg, half aber auch beim Wiederaufbau Helgolands! (S. 269)

Es folgen die Kirchenmusiker und Liturgiewissenschaftler. Sie stehen für die neuen Wege der Kirchenmusik im 19. Jahrhundert im Zusammenspiel mit der Liturgie und prägten große Musikzentren, wie Philipp Wolfrum den Heidelberger Bachverein, oder Hermann Meinhard Poppen das kirchenmusikalische Institut daselbst. Die Reihe führt bis zu dem bedeutenden Liturgiewissenschaftler Frieder Schulz (1917–2005), der einen fruchtbaren Dialog mit der katholischen Liturgik begründete und in seiner empathischen Art begeisterte. (Ein abgebildetes Vortrags-Manuskript – tatsächlich noch handschriftlich! – spricht für ihn Bände: S. 400.; wie auch sein letzter Aufsatz: „Lumen Christi"!)

Nun kommen die Historiker, das Fach, das früher immer zum Pfarramt gehörte, zumindest in der Ortsgeschichte. Der Altertumsforscher von Sinsheim, Carl Wilhelmi wird vorgestellt, der so überzeugt war von der badischen Union, dass er gar seine Tochter Concordia nannte! (S. 412) Es folgen Heinrich Neu, der Spiritus rector für das badische Pfarrerbuch, den Pfarrverein und die Ortsgeschichte ungezählter Kirchengemeinden, sowie der langjährige Archivar der Landeskirche Hermann Erbacher.

Unter dem Abschnitt „Pädagogin" folgt die einzige Frau in dieser Sammlung, die sich jedoch an Stärke und Glaubenszeugnis besonders ponderabel zeigt: Elisabeth von Thadden, die Schwester des Begründers der Kirchentagsbewegung, Reinhold von Thadden-Trieglaff. Eigentlich zur Gutsherrin in Pommern geboren, wurde sie die inspirierende Leiterin des Evangelischen Landschulheims für Mädchen, in Schloss Wieblingen bei Heidelberg, das im Dritten Reich ein Hort gegen Ungeist und Unmenschlichkeit blieb, bis seine Leiterin denunziert und 1944 hingerichtet wurde.

Nach diesem ergreifenden Schicksal schließt der Band mit der Leichtigkeit eines Natur- und Genremalers, Hans Thoma, dem Direktor der Kunsthalle Karlsruhe. Schade, dass bei der sprechenden Darstellung seines Werks nicht mehr Raum oder Technik für Abbildungen blieb! (Übrigens steht Thoma auch für konfessionelle Weite, denn er blieb in vielfältigen Diensten in der evangelischen Kirche zeitlebens katholisch!)

Ein bunter Strauß ist gebunden, wie es der Vielfalt kultureller Begabungen entspricht, deren Kulturträgerin die Kirche schon immer war. Die Lebensbilder sind meist eindrücklich erzählt. Da sie sich in überschaubarem Zeit- und Ortsrahmen bewegen, fällt auf, dass sich mehrfach Beziehungen untereinander ergeben, die in einem zusammenfassenden Nachwort hätten zum Sprechen gebracht werden können. (So kommt Otto Frommel häufig vor, als Gedächtnisredner für Philipp Wolfrum, oder als Berater von Elisabeth von Thadden, deren für das Internat zuständiger Pfarrer Heinrich Neu war! Und immer wieder erscheint Hermann Maas, der in Bd. I dargestellte Prälat mit maßgeblicher Bedeutung.) Eine Auswertung dieser vielfältigen Beziehungen wäre nicht nur beinahe schon eine badische Kirchengeschichte, sondern zugleich auch ein Zeugnis für das kirchliche Leben in geschwisterlicher Gemeinschaft. Und zu beidem leistet dieses gelungene biographische Projekt einen wesentlichen und gelungenen Beitrag, der zum Vorbild für andere Landeskirchen und Diözesen werden könnte!

Ulm *Wolfgang Schöllkopf*

Philipp Jakob Spener: Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666–1686. Bd. 5: 1681, hg. von Johannes Wallmann, in Zusammenarbeit mit Klaus zum Orde, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 767 S., ISBN 978-3-16-150490-7.

Nachdem 2009 der zweite Band der Spenerbriefe aus der Dresdner Zeit erschienen ist, werden nach fünfjähriger Veröffentlichungspause die Briefe aus der Frankfurter Zeit mit dem fünften Band fortgesetzt. Aufgrund des umfangreichen Briefmaterials für das Jahr 1681 hat man den Zweijahresrhythmus der letzten drei Bände verlassen. Der sechste Band wird dann in gewohnter Weise wieder die Briefe zweier Jahre umfassen. Wie bisher sind lediglich Briefe Speners editiert und es wurde bis auf eine Ausnahme auch darauf verzichtet,

die Gutachten des Frankfurter Seniors in die kritische Briefausgabe aufzunehmen. Diese Ausnahme (Nr. [93]) betrifft Speners Gutachten zu Veit Ludwig von Seckendorffs Vorschlag der Verbesserung der Predigerausbildung durch die Einrichtung von Predigerseminaren.

Inhaltlich lassen die Briefe des Jahres 1681 noch nichts von der bevorstehenden Verwerfung zwischen Spener und Johann Jakob Schütz erkennen. Die Briefe gegen Jahresende geben Auskunft über die Eroberung Straßburgs durch Franzosen unter Ludwig XIV.

Insgesamt enthält dieser Band 158 Briefe davon sind 64 namentlich erschlossene Adressaten und Adressatinnen. In der namentlichen Zuweisung der Briefe liegt eine wichtige Leistung der kritischen Edition, da Spener selbst in den von ihn herausgegeben Briefen und Bedenken, die von Canstein weitergeführt wurden, die persönlichen Hinweise getilgt hatte. Besonders ist in diesem Zusammenhang auf den Anhang von fünf Briefen aus der Zeit von ca. 1677 bis 1681 hinzuweisen, in denen Spener die eschatologische Naherwartung ablehnt. Diese Briefe wurden bisher zwei Adressaten, nämlich Speners Schwager Stoll und einem weiteren Schwager zugeschrieben. Jetzt konnte gezeigt werden, dass alle Briefe an dieselbe Person gerichtet sind. Als Adressat wurde Johann Ulrich Wild, ein Schwager Speners, identifiziert. Mehr als zwei Drittel aller Adressaten haben nur einen Brief erhalten. Der wichtigste Korrespondenzpartner war in diesem Jahr Johann Wilhelm Petersen, an den insgesamt neun Briefe gerichtet sind. Diese Briefe sind für die Frühphase des Pietismus als Quellenmaterial nicht zu unterschätzen. Auffällig sind zahlreiche Briefe an Sophie Elisabeth von Sachsen-Zeitz und ihr höfisches Umfeld. Hier rückt eine Frauengestalt des frühen Pietismus in das Blickfeld, die in der Forschung bisher nur wenig beachtet wurde. In Verbindung mit den Briefen an den Zeitzer Hof steht Veit Ludwig von Seckendorff als neuer Korrespondenzpartner Speners. Neben den Briefen nach Zeitz erscheint mit der Kölner evangelischen Gemeinde bzw. einzelnen Mitgliedern ein weiteres regionales Zentrum im Adressatenkreis der Korrespondenz des Jahres 1681. Der Blick in die Adressatenliste zeigt ein weitverzweigtes Korrespondenznetzwerk, das sich nicht auf Vertreter des Pietismus reduzieren lässt, sondern sowohl dem Pietismus freundlich gesonnene Personen umfasst als auch orthodoxe Kritiker Speners. Hervorgehoben sei der umfangreiche Brief an Friedrich Breckling, in dem Spener deutlich für den Verbleib in der Volkskirche wirbt und vor der Separation warnt. Dieser Brief ist im Vorfeld der Auseinandersetzung mit Johann Jakob Schütz ein beredetes Zeugnis für Speners Haltung zu den radikalen Pietisten. Über das Thema der Kometenerscheinung und ihrer möglichen Deutung korrespondiert der Frankfurter Theologe mit Sigmund von Birken und lässt dabei erkennen, dass er naturwissenschaftlichen Erklärungen offen gegenübersteht.

Wie üblich sind die Briefe in ihrer chronologischen Reihenfolge ediert und bieten nach der Adressaten- und Datumsangabe ein Regest und die Quellenangaben. Die Register erschließen Personen, Orte und Bibelstellen. Am Schluss des Bandes findet sich wieder ein „Schlüssel zu den gedruckten Sammlungen von Ph. J. Speners Bedenken und Briefen". Der zweiteilige Apparat der kritischen Edition bietet einen textkritischen Teil und einen mit Anmerkungen.

Die kritische Spenerbriefedition ist in ihrem Wert für die Pietismusforschung wohl kaum zu überschätzen. Sie leistet darüber hinaus aber auch einen wichtigen Beitrag für die Alltags-Sozial-, Frömmigkeits- und Kulturgeschichte des 17. Jahrhunderts. Für all diese Forschungsbereiche ist sie eine lohnenswerte Fundgrube.

Tübingen *Susanne Schuster*

Willy Spieler/Stefan Howald/Ruedi Brassel-Moser: Für die Freiheit des Wortes. Neue Wege durch ein Jahrhundert im Spiegel der Zeitschrift des religiösen Sozialismus, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2009, 440 S., ISBN: 978-3-290-17415-6.

Eigentlich sollte das anzuzeigende Werk schon zum 100jährigen Jubiläum der Zeitschrift „Neue Wege" im Jahre 2006 vorliegen, doch erschien es mit dreijähriger Verspätung, zur Zeit des Höhepunktes einer Krise, wie die Autoren schreiben, „die weit mehr als eine vielleicht vorübergehende Finanz- und Wirtschaftskrise anzeigt, von der Umweltkrise ganz abgesehen – eine grundlegende Krise nicht nur des Kapitalismus, sondern auch des Sozialismus und des Christentums" (S. 8). Mit diesen drei Stichworten – Kapitalismus, Sozialismus, Christentum – sind auch die Themenkreise des Buches genannt. Während das Anfangskapitel (80 Seiten) den Weg des Publikationsorgans „Neue Wege" von seiner Gründung im Jahre 1906 bis zur Gegenwart nachzeichnet und der Fokus dabei vor allem auf die verschiedenen Redakteure gerichtet wird, setzen die drei folgenden Teile thematische Schwerpunkte: „Nicht Religion, sondern Reich Gottes". Religiöser Sozialismus – Theologie der Befreiung – feministische Theologie (S. 80–206); „Wir sind es, die den Frieden machen oder nicht machen". Im Kampf für Militärverweigerung,

Abrüstung und eine gerechte Friedensordnung (S. 208–310); „Welcher Sozialismus komme". Im Ringen um eine Alternative zu Kapitalismus und Gewaltkommunismus (S. 312–426). Ein Anhang mit Literaturverzeichnis, einem Überblick über die Zusammensetzung der Redaktion und verschiedenen Registern schließen den Band. Das Buch ist durchgängig mit Schwarz-Weiß-Fotografien von Redakteuren und Autoren bebildert, markante Zitate aus den „Neuen Wegen" sind in roter Schrift separat eingesetzt, gelegentlich gibt es eingeschobene Biogramme.

Die „Neuen Wege" entstanden, wie schon ihr Untertitel „Blätter für religiöse Arbeit" ahnen ließ, 1906 im Umfeld der religiös-sozialen Bewegung der Schweiz. Die ersten Redakteure waren Benedikt Hartmann, Rudolf Liechtenhan und der Pfarrer am Basler Münster Leonhard Ragaz. Die Anfangsjahrgänge zeichneten sich noch durch eine erkennbare Bindung an die evangelisch-reformierte Theologie und Kirche aus. Religiöse Themen rangierten weit vorn. Jedoch bahnte sich bald ein Weg an, der, auch bedingt durch das Ausscheiden der anderen Redakteure, die Zeitschrift auf die Person von Leonhard Ragaz zuschnitt. Er war es schließlich, der das Periodikum in den ersten Jahrzehnten prägte und es zum „ragazischen Sozialistenblatt" (S. 21) formte. Lesenswert sind die theologiegeschichtlich bedeutsamen Auseinandersetzungen im Umfeld der Dialektischen Theologie, die anfängliche Nähe Karl Barths zu den „Neuen Wegen", die spätere Abkehr voneinander, als man auch verbitterte Worte übereinander nicht scheute, bis hin zu einer allmählichen Aussöhnung mit dem späten Barth. Interessant sind auch die Ausführungen zum Weg der Zeitschrift Ende der 1930er Jahre und in der Kriegszeit, in der sie auch aufgrund der innerschweizerischen Zensur ihr offizielles Erscheinen einstellte und nur noch als gedrucktes Manuskript auf dem Postweg ihre Leser erreichte. Ragaz' Tod Ende 1945 war für die Zeitschrift eine deutliche Zäsur. Die folgenden Jahre waren geprägt von mehrfachen Umbrüchen und Verwerfungen, wofür die Namen der Redakteure Paul Trautvetter und Hugo Kramer stehen. Beide überwarfen sich vor allem wegen ihrer jeweiligen Einschätzung des Staatskommunismus sowjetischer Prägung und wegen ihrer Haltung zum Antikommunismus. Dies führte unter anderem zu einer Spaltung der „Religös-Sozialen Vereinigung", als deren Sprachrohr sich die „Neuen Wege" verstanden. Ende der 1970er Jahre bekam die Zeitschrift eine neue Triebfeder durch die Mitarbeit der Bewegung „Christen für den Sozialismus", in deren Folge Willy Spieler und Albert Böhler in die Redaktionsarbeit eintraten und das Periodikum ein schärferes von der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie geprägtes Profil entwickelte. Schwierig und, soweit zu sehen, noch nicht abgeschlossen, ist die Standortfindung der Zeitschrift nach dem Scheitern des Staatssozialismus seit 1990. In neuester Zeit wird sie durch Susanne Bachmann und Rolf Bossart redaktionell betreut und mit dem Untertitel „Beiträge zu Religion und Sozialismus" weitergeführt.

Die Nennung des letzten Untertitels führt zu einer weiteren Beobachtung. Wie bereits erwähnt, haben die Verfasser annähernd drei Viertel des Buches für die Beschreibung von Themenkreisen (Religiöser Sozialismus, Krieg und Frieden, Sozialismus) im Spiegel der Zeitschrift genutzt. Möglicherweise wäre die Orientierung an den Untertiteln (von „Blätter für religiöse Arbeit" [1906ff] über „Blätter für den Kampf der Zeit" [1944ff], „Zeitkritische Monatsblätter" [1971ff] bis hin zu „Zeitschrift des Religiösen Sozialismus" [2001ff]) stringenter und für eine Arbeit aus kirchenhistorischem Blickwinkel ergiebiger gewesen, denn an ihnen hätte man Umbrüche unter personen- und themenbezogener Perspektive gut nachzeichnen können. Ein eigenes Problem ist es außerdem, dass das Buch vor allem seinen Gegenstand – die Zeitschrift selbst – referiert und es dadurch schwer fällt, eine These zu entdecken, die das Beschriebene einordnen könnte. Wie lässt es sich beispielsweise beurteilen, dass Autoren aus der DDR zwar in den „Neuen Wegen" zu Wort kamen, aber anscheinend nur diejenigen, die über Publikationsmöglichkeiten in der DDR selbst nicht klagen mussten? Wie ist es zu werten, dass der meistgedruckte ostdeutsche Beiträger in den „Neuen Wegen" Carl Ordnung war? Ist seine bloße Einordnung als jemand, der an einen „verbesserlichen Sozialismus" geglaubt hätte (S. 385), so wirklich korrekt oder wird man damit weder ihm noch demjenigen, der diese Formel entwickelte (Heino Falcke; hier jedoch Gottfried Forck zugewiesen), gerecht?

Ein distanzierterer Blick von außen wäre gelegentlich wünschenswert gewesen. Er wird auch dadurch erschwert, dass die drei Autoren des Bandes teilweise selbst Akteure sowohl in der Zeitschrift wie in ihrem Umfeld waren und sind, mit Willy Spieler sogar ein verantwortlicher Redakteur von 1977 (bzw. 1982) bis 2007. Ungewöhnlich ist m. E. auch die Urheberschaft als „Autorenkollektiv". Offensichtlich fußt das Werk auf Vorarbeiten des Sekretärs der Sozialdemokratischen Partei Baselland, des Historikers Ruedi Brassel-Moser, die vor allem den ersten Teil des Buches bilden. Die weiteren drei Teile wurden von dem Journalisten Stefan Howald und von Willy Spieler geschrieben.

Für Nicht-Eingeweihte wird es jedoch schwer sein, anders als im Vorwort beschrieben, „in den verschiedenen Kapiteln unterschiedliche Handschriften" (S. 9) auszumachen und zuzuordnen. Zwar ist es bemerkenswert, dass die Erforschung der Zeitschriftenpublizistik sich eines zunehmenden Interesses erfreut, jedoch wird sich das Werk eher in die Sparte der Erinnerungen von Akteuren und Zeitzeugen einreihen, auch weil der beschriebene Gegenstand meist nur sich selbst als Quelle hat. Für Freunde des „Neuen Weges" und für Sympathisanten der angesprochenen Theologien und Geistesströmungen ist das Buch zweifellos eine Bestätigung.

Crostwitz *Jens Bulisch*

Andres Straßberger: Johann Christoph Gottsched und die „philosophische" Predigt. Studien zur aufklärerischen Transformation der protestantischen Homiletik im Spannungsfeld von Theologie, Philosophie, Rhetorik und Politik, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Beiträge zur historischen Theologie, 151), XVI und 646 S., ISBN 978-3-16-150014-5

Die Entwicklung der Theologie im Zeitalter der Aufklärung bildete bisher nicht gerade einen Schwerpunkt der kirchenhistorischen Forschungen. Im Blick auf das Jubiläumsjahr 2017 (mit weiteren Jubiläen 2019, 2021 usw.) muss man kein Prophet sein, um die Behauptung zu wagen, dass die kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschungen auch weiterhin auf andere Epochen, d. h. insbesondere auf die Reformationszeit konzentriert bleiben werden. Ein umso größeres Interesse ist daher jeder Publikation zu schenken, die sich gleichwohl dem 18. Jh. zuwendet. Zu den jüngsten einschlägigen Bucherscheinungen gehört die vorliegende, 2007 von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig als Dissertation angenommene Untersuchung über Johann Christoph Gottsched und seinen Beitrag zur Geschichte der Homiletik.

Gottsched ist in der Hauptsache ein Thema der Literaturgeschichte, speziell der Theaterentwicklung, und, wenn auch bereits im geringeren Grade, der Geschichte der Philosophie. Der Theologe hat in der Regel weniger mit ihm zu tun. Natürlich gibt es Ausnahmen, wie etwa die große Studie von Karl Aner. Das entspricht nicht der Bedeutung, die Gottsched für die Aufklärungstheologie zukommt. Dabei ist nicht nur an sein philosophisches Hauptwerk „Weltweisheit" zu denken, sondern auch an seine Schriften zur Rhetorik, besonders aber zur Homiletik. Sie waren für die Entwicklung der Predigt im 18. Jh. von einiger Bedeutung. Allerdings ist sein homiletisches Hauptwerk, der „Grund-Riß einer Lehr-Arth ordentlich und erbaulich zu predigen" (1740) anonym erschienen, was wohl *eine* Erklärung für die nur verhaltene Beachtung Gottscheds bietet. Obwohl Gottsched später seine Verfasserschaft selbst einräumte, ist diese Zuschreibung doch immer wieder angezweifelt oder verkannt worden. Straßbergers Abhandlung kommt das Verdienst zu, erstmals dem „Theologen" Gottsched eine breitangelegte Darstellung zu widmen, die sich als Beitrag zur Untersuchung der großen übergeordneten Frage nach der „Genese und Ausbreitung der theologischen Aufklärung" betrachtet.

Gegliedert ist die Untersuchung in fünf Abschnitte. Am Beginn steht die biographisch orientierte Beschäftigung mit Gottscheds Entwicklung als Philosoph in Verbindung mit seinen Interessen an der Literaturtheorie (besonders Rhetorik) und an der Theologie. Der zweite und umfangreichste Teil beschäftigt sich mit Gottscheds Aussagen zur Homiletik. Hier kommt dem „Grund-Riß" besondere Beachtung zu. Im dritten Hauptkapitel geht es um die Propagierung von Gottscheds Predigtauffassungen durch die von ihm gegründeten Sozietäten. Dann konzentriert sich das Interesse auf die gegen Gottsched und seine Homiletik gerichteten Tendenzen, z. B. der Orthodoxie und des Pietismus. Der letzte Abschitt behandelt die Krise der Predigttheorie Gottscheds. Alle Kapitel enthalten zahlreiche Exkurse, die ein reiches Quellenmaterial auswerten und daher immer mit Gewinn gelesen werden können.

Der zentrale, das Buch durchziehende Begriff ist der der „philosophischen Predigt". Er kommt in der Überschrift von vier der fünf Großkapitel vor. Die „philosophische Predigt" wird als ein homiletikgeschichtliches Phänomen charakterisiert, das in einer Synthese aus dem Wolffinanismus als philosophischer Schule und der evangelischen Theologie besteht. Es handele sich dabei um die Übernahme des „homiletikrelevanten Materials" des Wolffianismus in die Predigtlehre der Aufklärung, die nicht allein, aber doch in einem besonderem Maße von Gottsched als wichtigstem Exponenten vertreten wurde. Den Kern der Gottschedschen Predigtlehre bilde die Anthropologisierung des Erbauungsbegriffs bzw. die „anthropologische Wende in der Homiletik" (S. 251): Im Gegensatz zur textorientierten Homiletik der Orthodoxie wird jetzt der Predigthörer „zum Mittelpunkt der homiletischen Reflexion" (S. 546, ähnlich S. 251), und Erbauung wird nun als Verbesserung des Verstandes und des von ihm abhängigen Willens verstanden. Da auch der Pietismus Erbauung als Besserung verstehen würde, wie

ein Spener-Zitat belegen soll, ist für Straßberger sicher und vor allem auch wichtig, dass Gottsched sich nicht zuletzt in pietistischen Traditionen bewegt und Aufklärung und Pietismus in einem engen Zusammenhang stehen (S. 257, vgl. auch S. 540). Das kann den Rezensenten nicht überzeugen. Bei Nacht sind alle Katzen grau, aber bei Lichte besehen gibt es gleichwohl gravierende Unterschiede im Verständnis von Erbauung und Besserung zwischen Aufklärern und Pietisten. Ein einfacher Vergleich der zitierten Definitionen von Erbauung bei Gottsched und Spener zeigt das mit hinreichender Deutlichkeit (S. 251 u. 258): Bei Gottsched bildet die Unterrichtung des Verstandes das Ziel der Predigt, bei Spener ist es die Beförderung des Glaubens. Dieser Unterschied ist groß. Die ungenügende Beachtung der Kontexte und Hintergründe von Zitaten läßt sich im übrigen auch an anderen Stellen verfolgen.

Den zentralen Quellentext bildet, wie bereits erwähnt, Gottscheds „Grundriß"; das steht bereits auf dem Klappentext des Buchumschlages. Er hat das umfangreiche Werk über die Vermittlung des in Berlin lebenden Grafen Manteuffel im Auftrag des preußischen Königs Friedrich Wilhelm I. verfasst, der an einem homiletischen Lehrbuch für die Ausbildung seiner Theologen interessiert war. Die Quellenlage zur Entstehung dieses Buches ist so umfassend wie bei nur wenigen anderen Büchern des 18. Jh.s. Manteuffel, der wichtigste Mäzen Christian Wolffs um 1740, hat über dieses Werk einen umfangreichen und dichten, im Leipziger Gottsched-Nachlass befindlichen Briefwechsel mit dem Ehepaar Gottsched geführt, der über die äußere Entstehung und über die Diskussionen zum Inhalt die denkbar reichste Auskunft gibt. Warum sich Straßberger bei seiner Darstellung auf die knappen Auszüge beschränkt, die Theodor Danzel 1848 aus diesen Briefen in einer Publikation zusammengestellt hat, ist dem Rezensenten nicht deutlich geworden. Der Autor hat damit auf einen der wichtigsten Quellenbestände zu seinem Thema ohne sichtbaren Grund verzichtet. Das ist bedauerlich.

Der Band umfasst mehr als 600 engbedruckte Seiten und enthält ca. 2600 oft sehr ausführliche Fußnoten. Der Verfasser begründet diese Ausführlichkeit mit der Mitteilung, er habe den im Verlaufe seiner Arbeit gewonnenen Erkenntnisgewinn dem Leser nicht verschweigen wollen bzw. können (S. 31). Unser aller Lebenszeit ist begrenzt und damit auch die Zahl der Bücher, die wir lesen können. Zu den Talenten eines Historikers gehört es, den Leser bei der oft beschwerlichen Wanderung durch die Literatur und die Quellen nicht auf allen Saumpfaden und über alle Engpässe mitzunehmen bzw. alles aufgesammelte Wissen aufzublättern. Im Übrigen hätte die Gedankenführung durch eine Straffung der Ausführungen sicher erheblich gewonnen. Vielleicht hätte es schon geholfen, den Text deutlich zu kürzen, wenn der Autor sich dazu hätte durchringen können, seine Arbeit inhaltlich zu vereinheitlichen. Im Vorwort heißt es nämlich, im Laufe der Arbeit sei er „sukzessive zu neuen Positionen" gelangt, ohne jedoch (aus arbeitsökonomischen Gründen) die „anfänglichen ‚Sehepunkte' " im Text entsprechend zu ändern: Gültiges und Ungültiges lösen demnach einander ab. Das erklärt manche Schwierigkeit der Lektüre.

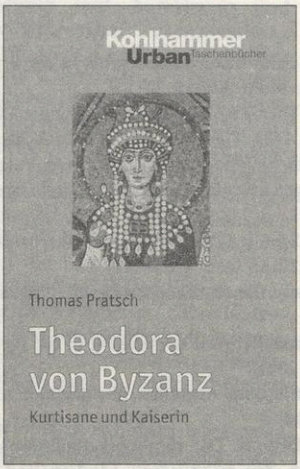
Gleichwohl handelt es sich um eine Arbeit, die die Forschung zur deutschen Aufklärung in ihrer Breite wesentlich bereichert, denn ihre vielleicht größte Stärke liegt in der interdisziplinären Einbeziehung verschiedener nichttheologischer Disziplinen. Das ist in der Theologiegeschichtsschreibung leider nicht selbstverständlich, entspricht aber ganz dem Forschungsansatz von Kurt Nowak (1942–2001), unter dessen Anleitung Andres Straßberger mit der Arbeit an seiner Dissertation begonnen hatte. Nicht zufällig gilt daher der Appell der letzten Sätze seiner Dissertation der Forderung nach einer kulturell kontextualisierten Kirchenhistoriographie der Aufklärungszeit (S. 550). Dem kann sich der Rezensent nur anschließen.

Leipzig *Detlef Döring*

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Witt, Christian Volkmar*: Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffs in der Frühen Neuzeit (Beiträge zur historischen Theologie, 163). Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
2. *Wiedenroth, Ulrich:* Krypsis und Kenosis. Studien zu Thema und Genese der Tübinger Christologie im 17. Jahrhundert (Beiträge zur historischen Theologie, 162). Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
3. *Widmann, Michael:* Wege aus der Krise. Frühneuzeitliche Reformvision bei Johann Valentin Andreae und Johann Amos Comenius (Quellen und Forschungen zur württembergische Kirchengeschichte, 22). Epfendorf/Neckar: bibliotheca academica Verlag 2011.
4. *Warthmann, Stefan:* Die Katholische Tübinger Schule. Zur Geschichte ihrer Wahrnehmung (Contubernium, 75). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2011.
5. *Vos, Nienke; Otten, Willemien:* Demons and the Devil in ancient and medieval Christianity (Vigiliae Christianae, 108). Leiden; Boston: Brill 2011.
6. *Vinzent, Markus:* Christ's resurrection in early Christianity. And the making of the New Testament. Farnham, Surrey, England; Burlington, VT: Ashgate 2011.
7. *Stanglin, Keith D.:* The missing public disputations of Jacobus Arminius. Introduction, text, and notes (Brill's series in church history, 47). Leiden: Brill 2010.
8. *Schulze Wessel, Martin:* Revolution und religiöser Dissens. Der römisch-katholische und russisch-orthodoxe Klerus als Träger religiösen Wandels in den böhmischen Ländern und in Russland 1848–1922. Univ., Habil.-Schr.–Halle (Saale), 2002 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, 123). München: Oldenbourg 2011.
9. *Schultheiß, Jochen* (2008): Generationenbeziehungen in den Confessiones des Augustinus. Theologie und literarische Form in der Spätantike. Hochschulschrift. Univ, Stuttgart, Bamberg.
10. *Näf, Beat:* Städte und ihre Märtyrer. Der Kult der Thebäischen Legion (Paradosis, 51). Fribourg [Switzerland]: Academic Press Fribourg 2011.
11. *Kranemann, Benedikt; Raschzok, Klaus:* Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in 94 Einzelporträts. 2 Bände (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 98). Münster, Westf: Aschendorff 2010.
12. *Kinzig, Wolfram:* Liturgie und Ritual in der alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der alten Kirche (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 11). Leuven: Peeters 2011.
13. *Kauhaus, Hanna:* Vielfältiges Verstehen. Wege Der Bibelauslegung Im 18. Jahrhundert (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 35). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011.
14. *Inowlocki, S.; Zamagni, Claudio:* Reconsidering Eusebius. Collected papers on literary, historical, and theological issues (Vigiliae Christianae / Supplements, 107). Leiden ;, Boston: Brill 2011.
15. *Goetz, Hans-Werner:* Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Band 1: Das Gottesbild (Orbis mediaevalis, 13,1). Berlin: Akademie Verlag Berlin 2011.
16. *Gössner, Andreas:* Der terministische Streit. Vorgeschichte, Verlauf und Bedeutung eines theologischen Konflikts an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert (Beiträge zur historischen Theologie, 159). Tübingen: Mohr Siebeck 2011], © 2011.
17. *Fürst, Alfons:* Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bayerns, 115). Berlin [etc.]: De Gruyter op. 2011.
18. *Eijnatten van, Joris /. Lieburg van Fred:* Niederländische Religionsgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.
19. *Drecoll, Volker Henning; Kudella, Mirjam:* Augustin und der Manichäismus. Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
20. *Czerwon, Ariane:* Predigt gegen Ketzer. Studien zu den lateinischen Sermones Bertholds von Regensburg (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 57). Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
21. *Odenthal, Andreas:* Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung. Studien zur Geschichte des Gottesdienstes (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 61). Tübingen: Mohr Siebeck 2011.



2011. 154 Seiten mit 15 Abb. Kart.
€ 17,90
ISBN 978-3-17-019919-4
Urban-Taschenbücher, Band 636

Thomas Pratsch

Theodora von Byzanz

Kurtisane und Kaiserin

Theodora war die Tochter eines Bärendompteurs am Zirkus in Konstantinopel und wurde Dank ihrer Schönheit und Klugheit die Mätresse einflussreicher Männer des byzantinischen Hofes. Bald verliebte sich Kaiser Justinian, der mächtigste Mann zwischen Gibraltar und Persien, in sie, heiratete sie – indem er vorher entsprechende Gesetze änderte – und erhob sie in den Rang einer Augusta. Bei allen wichtigen Regierungsentscheidungen hatte Theodora ein gewichtiges Mitspracherecht und half insbesondere beim Nika-Aufstand, ihrem Mann und Kaiser die Macht zu erhalten.
Pratsch gelingt es, die Geschichte dieser ungewöhnlichen Frau äußerst lebhaft zu erzählen und geht dabei auf die gesamte Quellenproblematik ein; siebt Zweifelhaftes aus und bietet damit eine wissenschaftlich gesicherte Biographie.

PD Dr. Thomas Pratsch forscht an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und lehrt Philologie und Geschichte des Byzantinischen Reiches an der Freien Universität Berlin.

www.kohlhammer.de

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart
Tel. 0711/7863 - 7280 · Fax 0711/7863 - 8430

Kohlhammer

Buchbinderei EHE
Radolfzell
09 2013
Säurefrei
RAL - RG - 495