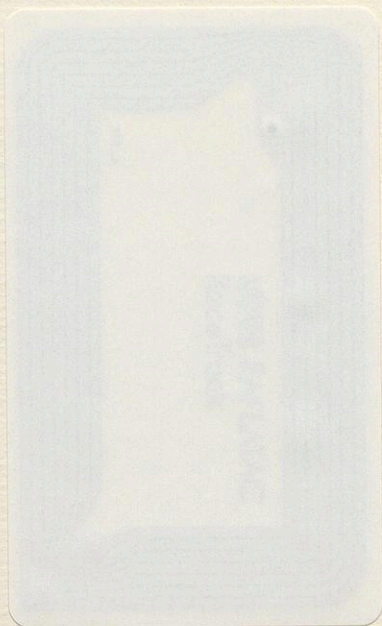




N12<528663824 021



ubTÜBINGEN



theol

Zeitschrift für Kirchengeschichte

123. Band 2012

Heft 1

TR
108

123
4. Folge 61
2012

Abo-Nr.: 211309, 1x, s
Zeitschrift für Kirchengeschichte

Firma
Universitätsbibliothek
Zeitschriftenstelle
Wilhelmstr. 32
72074 Tübingen

Gh 2554

Verlag W. Kohlhammer

211

Herausgegeben von Franz Xaver Bischof, Irene Dingel, Johannes Helmuth, Andreas Holzem, Jochen-Christoph Kaiser, Wolfram Kinzig, Volker Leppin und Manfred Weitlauff.
Verantwortlich für den Aufsatzteil: Johannes Helmuth.
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.

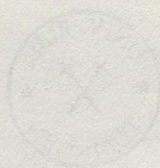
Inhalt 123. Band (Vierte Folge LXI) Heft 1

Athina Lexutt, „Das Leben geht vor“. Nachruf auf Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen 16. März 1935–27. Januar 2012	1
Tobias Daniels, „Ingredere, benedicte domini“. Persuasionsstrategien in zwei universitären Begrüßungsreden an apostolische Legaten (Wien, 1387 und Köln, 1449)	4
Christian Jaser, Von Grenzen und Passagen – die Exkommunikation der schottischen <i>border reivers</i> durch Erzbischof Gavin Dunbar von Glasgow (1525)	39
Günter Baum, „... daß ihnen der Türck aus den Augen sehe.“ Der Islam als Motiv in der antireformierten Konfessionspolemik um 1600..	65
<i>Kontroverse</i>	
Hanns Christof Brennecke und Uta Heil, Nach hundert Jahren: Zur Diskussion um die Synode von Antiochien 325. Eine Antwort auf Holger Strutwolf....	95
<i>Anschriften der Mitarbeiter des Hefes und Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 2/2012</i>	114
<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i>	115

theol

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

123. BAND 2012
VIERTE FOLGE LXI



Verlag W. Kohlhammer

Zeitschrift für Kirchengeschichte

ISSN 0044-2925

Herausgegeben von Franz Xaver Bischof, Irene Dingel, Johannes Helmvrath, Andreas Holzern, Jochen-Christoph Kaiser, Wolfram Kinzig, Volker Leppin und Manfred Weitlauff.

Verantwortlich für den Aufsatzteil: Johannes Helmvrath.

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.

Günter Baum, „... daß ihnen der Türck aus den Augen sehe.“ Der Islam als Motiv in der antireformierten Konfessionspolemik um 1600.....	65
Tobias Daniels, „Ingredere, benedicte domini“. Persuasionsstrategien in zwei universitären Begrüßungsreden an apostolische Legaten (Wien, 1387 und Köln, 1449).....	4
Christian Jaser, Von Grenzen und Passagen – die Exkommunikation der schottischen <i>border reivers</i> durch Erzbischof Gavin Dunbar von Glasgow (1525).....	39
Jan Körnert und Klemens Grube, Patronage und Nepotismus beim Aufstieg und Fall einer kirchlichen Bausparkasse: Personalia zur Deutschen Evangelischen Heimstättengesellschaft (Devaheim).....	225
Athina Lexutt, „Das Leben geht vor“. Nachruf auf Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen 16. März 1935–27. Januar 2012.....	1
Andreas Meier, Evangelischer Kirchentag 1951 Berlin, Hermann Ehlers und das Scheitern des „Kirchentagskreises“ im Bundestag.....	251
Charlotte Methuen, Preaching and the Shaping of Public Consciousness in Late Sixteenth-Century Tübingen: Martin Crusius' Corona Anni.....	173
Nicholas M. Railton, Evangelical Reactions to the 1848 Revolution in Germany.....	195
Malte van Spankeren, „So dachten wir, aber Gott dachte anders.“ Johann Joachim Spalding als Trauerredner für Heinrich von Preußen (1748–1767), den Neffen Friedrichs des Großen.....	285
Matthias Thumser, Perfekte Harmonie. Kardinal Stefano Conti und der Freskenzyklus bei SS. Quattro Coronati in Rom.....	145



Verzeichnis der besprochenen Werke

- Adamnan: Das Leben des heiligen Columba von Iona. Vita S. Columbae.* Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Theodor Klüppel (Bibliothek der Mittellateinischen Literatur 8). (Hubertus Lutterbach) S. 371.
- Albert, Marcel (Hg.): Benediktinisches Leben in Köln* (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 39). (Heribert Müller) S. 308.
- Angenendt, Arnold: Toleranz und Gewalt.* Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. (Thomas R. Elßner) S. 300.
- Argárate, Pablo: Feuer auf die Erde.* Der Heilige Geist bei Symeon dem Neuen Theologen (Hereditas 25). (Dietmar W. Winkler) S. 327.
- Arnold, Claus / Losito, Giacomo (Hg.): La censure d'Alfred Loisy (1903).* Les documents des Congrégations de l'Index et du Saint Office. (Gregor Klapczynski) S. 429.
- Arnold, Matthieu (Hg.): Johannes Sturm (1507–1589).* Rhetor, Pädagoge und Diplomat (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 46). (Georg Eckert) S. 135.
- Aubrun, Michel: La paroisse en France des origines au XVe siècle.* Nouvelle édition revue et mise à jour. (Harald Müller) S. 365.
- Bauer, Dieter R. / Herbers, Klaus / Röcklein, Hedwig / Schmieder, Felicitas (Hg.): Heilige – Liturgie – Raum* (Beiträge zur Hagiographie 8). (Peter Gemeinhardt) S. 373.
- Beutel, Albrecht / Leppin, Volker / Sträter, Udo / Wriedt, Markus (Hg.): Aufgeklärtes Christentum.* Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts (AKThG 31). (Martin Ohst) S. 407.
- Beutel, Albrecht / Rieger, Reinhold (Hg.): Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie.* FS für Ulrich Köpf zum 70. Geburtstag. (Heinrich Holze) S. 306.
- Blaufuß, Dietrich (Hg.): Wilhelm Löhe. Erbe und Vision* (Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten 26). (Roland Liebenberg) S. 409.
- Boreczky, Elemér: John Wyclif's Discourse on Dominion in Community* (Studies in the History of Christian Traditions 139). (Wolf-Friedrich Schäufele) S. 366.
- Bouman-Komen, Truus: Bruderliebe und Feindeshass.* Eine Untersuchung von frühen Zinzendorftexten (1713–1727) in ihrem kirchengeschichtlichen Kontext (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente 2, XXXIII). (Dietrich Blaufuß) S. 412.
- Brecht, Martin: Johann Valentin Andreae 1586–1654.* Eine Biographie. Mit einem Essay von Christoph Brecht: *Johann Valentin Andreae.* Zum literarischen Profil eines deutschen Schriftstellers im 17. Jahrhundert. (Dietrich Blaufuß) S. 411.
- Claussen, Johann Hinrich in Zusammenarbeit mit Christof Jaeger: Gottes Häuser oder die Kunst, Kirchen zu bauen und zu verstehen.* Vom frühen Christentum bis heute. (Ann-Sophie Huppers) S. 302.
- Collins, David J.: Reforming Saints.* Saints' Lives and Their Authors in Germany 1470–1530 (Oxford Studies in Historical Theology). (Christoph Burger) S. 137.
- Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta.* Editio Critica. III: The Oecumenical Councils of the Roman Catholic Church. From Trient to Vatican II (1545–1965). Bearb. von Klaus Ganzer, Giuseppe Alberigo und Alberto Melloni (Corpus Christianorum). (Klaus Unterburger) S. 303.
- Corley, Brigitte: Maler und Stifter des Spätmittelalters in Köln 1300–1500.* (Sergiusz Michalski) S. 363.

- Die Investiturprotokolle der Diözese Konstanz aus dem 16. Jahrhundert.* Teil III, Einführung, Verzeichnisse, Register. Bearbeitet von Dagmar Kraus. (Klaus Peter Dannecker) S. 378.
- Dieringer, Volker: Kants Lösung des Theodizeeproblems.* Eine Rekonstruktion (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, hg. von Norbert Hinske, Lothar Kreimendahl und Clemens Schwaiger II.22). (Hanna Kauhaus) S. 414.
- Drobner, Hubertus R.: Augustinus von Hippo.* Predigten zu Neujahr und Epiphanie (Sermones 196/A-204/A). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter XXII). (Christof Müller) S. 122.
- Ehmann, Johannes (Hg.): Lebensbilder aus der Evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert.* Band 2: Kirchenpolitische Richtungen (Sonderveröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden 6). (Konrad Krimm) S. 403.
- Escher-Apsner, Monika (Hg.): Mittelalterliche Bruderschaften in europäischen Städten.* Funktionen, Formen, Akteure. Inklusion / Exklusion (Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart 12). (Malte Prietzel) S. 362.
- Eutropius: Trostbriefe.* Lateinisch / deutsch. Ediert, übersetzt und eingeleitet von Hugo S. Eymann (Beuroner Schriften und Studien zu Theologie, Spiritualität, Geschichte und Kunst 2). (Matthias Skeb) S. 344.
- Feldmann, Christian: Martin Luther.* (Athina Lexutt) S. 138.
- Firpo, Massimo / Niccoli, Ottavia (Hg.): Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del concilio di Trento* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni 80). (Klaus Unterburger) S. 375.
- Fleckenstein, Gisela / Klöcker, Norbert / Schloßmacher, Norbert (Hg.): Kirchengeschichte.* Alte und neue Wege. FS für Christoph Weber I–II. (Klaus Unterburger) S. 304.
- Flori, Jean: Chroniqueurs et propagandists.* Hautes Études Médiévales et Modernes. (Peter Thorau) S. 372.
- Folini, Christian: Katharinental und Töss.* Zwei mystische Zentren in sozialgeschichtlicher Perspektive. (Martina Wehrli-Johns) S. 361.
- Förster, Guntram / Grote, Andreas E. J. / Müller, Christoph (Hg.): Spiritus et Littera.* Beiträge zur Augustinus-Forschung (FS zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer) (Res et Signa 6 = Cassiciacum 39,6). (Adolf Martin Ritter) S. 333.
- Geerlings, Wilhelm: Fußnoten zu Augustinus.* Gesammelte Schriften, hg. v. Georg Röwekamp (Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early und Medieval Christianity 55). (Jochen Rexer) S. 347.
- Gemeinhardt, Peter: Die Heiligen.* Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart (Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2498). (Hubertus Lutterbach) S. 310.
- Gemeinhardt, Peter / Zgoll, Annette (Hg.): Weltkonstruktionen.* Religiöse Weltdeutung zwischen Chaos und Kosmos vom Alten Orient bis zum Islam (Orientalische Religionen in der Antike 5). (Beate Ego) S. 342.
- Goetz, Hans-Werner: Gott und die Welt.* Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Band 1: Das Gottesbild (Orbis mediaevalis 13.1). (Volker Leppin) S. 128.
- Grabner-Haider, Anton / Maier, Johann / Prenner, Karl: Kulturgeschichte des frühen Mittelalters.* Von 500 bis 1200 n. Chr. (Steffen Patzold) S. 369.
- Grégoire de Nyse: Contre Eunome,* hg. v. Werner Jaeger und Raymond Winling. *Livre I.1–146* (Sources chrétiennes 521) – *Livre I.147–691* (Sources chrétiennes 524). (Ekkehard Mühlberg) S. 335.

- Guasco, Alberto / Perin, Raffaella (Hg.): *Pius XI.: Keywords*. International Conference Milan 2009 (Christianity and History 7). (Klaus Unterburger) S. 415.
- Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550, sous la direction de Guy Philippart V (Corpus Christianorum Hagiographies 5). (Peter Gemeinhardt) S. 323.
- Hamm, Berndt: *Der frühe Luther*. Etappen reformatorischer Neuorientierung. (Karl-Heinz zur Mühlen) S. 140.
- Hammann, Konrad: *Rudolf Bultmann*. Eine Biographie. (Christof Landmesser) S. 418.
- Hellebrand, Johannes (Hg.): *Augustinus als Richter* (Res et Signa 5 = Cassiciacum 39,5). (Adolf Martin Ritter) S. 339.
- Herbers, Klaus / Johrendt, Jochen (Hg.): *Das Papsttum und das vielgestaltige Italien*. Hundert Jahre Italia Pontificia (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen NF 5). (Kai-Michael Sprenger) S. 311.
- Hetzer, Tanja: „Deutsche Stunde“. Volksgemeinschaft und Antisemitismus in der politischen Theologie bei Paul Althaus (Beiträge zur Geschichtswissenschaft). (Roland Liebenberg) S. 419.
- Homélies sur la première épître de Saint Jean. In *Iohannis epistulam ad Parthos tractatus decem*, kritischer Text von John William Mountain, übers. v. Jeanne Lemouzy, Einleitung und Kommentierung von Daniel Dideberg (Bibliothèque Augustinienne 76). (Mirjam Kudella) S. 330.
- Honnefelder, Ludger / Möhle, Hannes / Speer, Andreas / Kobusch, Theo / Bullido del Barrio: *Johannes Duns Scotus 1308–2008*. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations in his Philosophy (Archa Verbi. Subsidia 3). (Günther Mensching) 367.
- Isele, Bernd: *Kampf um Kirchen*. Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel (4. Jh.) (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 4). (Martin Wallraff) S. 325.
- Itter, Andrew C.: *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria* (Supplements to Vigiliae Christianae 97). (Holger Strutwolf) S. 340.
- Jasper, Bernd: *Mönchtum und Protestantismus*. Probleme und Wege der Forschung seit 1877. Bd. 4: Von Eva Schulz-Flügel bis Karl Pingéra (2 Teilbände). (Kristin Skottki) S. 312.
- Kaiser, Jochen-Christoph / Scheepers, Rajah (Hg.): *Dienerinnen des Herrn*. Beiträge zur weiblichen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert. (Traugott Jähnichen) S. 406.
- Kessler, Martin / Wallraff, Martin (Hg.): *Biblische Theologie und historisches Denken*. Wissenschaftsgeschichtliche Studien. Aus Anlass der 50. Wiederkehr der Basler Promotion von Rudolf Smend (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel NF 5). (Jörg Frey) S. 115.
- Kolbaba, Tia M.: *Inventing Latin Heretics*. Byzantines and the Filioque in the Ninth Century (Medieval Institute Publications). (Peter Gemeinhardt) S. 359.
- Köckert, Charlotte: *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie*. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen (Studien und Texte zu Antike und Christentum 56). (Holger Strutwolf) S. 336.
- Krieger, Gerhard (Hg.): *Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft*. Soziale Lebens- und Kommunikationsformen im Mittelalter. Akten des 12. Symposiums des Mediävistenverbandes vom 19. bis 22. März 2007. (Jörg Sonntag) S. 358.
- Lea, Henry C.: *Studies in Church History*. 2. erweiterte Auflage / Nachdruck mit einem Nachwort von Peter Dinzelbacher. (Martin Ohst) S. 116.

- Leppin, Volker: *Geschichte der christlichen Kirchen*. Von den Aposteln bis heute. (Erich Geldbach) S. 314.
- Lill, Rudolf: *Die Macht der Päpste*. (Manfred Weitlauff) S. 117.
- Loon, Hans van: *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 96). (Uta Heil) S. 328.
- Lorentzen, Tim: *Johannes Bugenhagen als Reformator der öffentlichen Fürsorge* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 44). (Anneliese Bieber-Wallmann) S. 379.
- Lützelshwab, Ralf: *Flectat cardinales ad velle suum? Clemens VI. und sein Kardinalskolleg*. Ein Beitrag zur kurialen Politik in der Mitte des 14. Jahrhunderts. (Kerstin Hitzbleck) S. 349.
- MacDonald, Alasdair u. a. (Hg.): *Christian Humanism*. Essays in Honour of Arjo Vanderjagt (Studies in Medieval and Reformation Traditions 142). (Athina Lexutt) S. 381.
- Magennis, Hugh / Swan, Mary (Hg.): *A companion to Aelfric* (Brill's Companions to the Christian tradition. A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe 500–1700 18). (Brigitte Englisch) S. 356.
- Märker, Almuth: *Das Prohemium longum des Erfurter Kartäuserkatalogs aus der Zeit um 1475*. Edition und Untersuchung (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 35). (Josef Pilvousek) S. 355.
- Meier, Esther: *Handbuch der Heiligen*. (Theofried Baumeister) S. 319.
- Michel, Stefan / Straßberger, Andres (Hg.): *Eruditio – Confessio – Pietas*. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699) (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 12). (Andreas Stegmann) S. 383.
- Minns, Denis / Parvis, Paul: *Justin, Philosopher and Martyr*. Apologies. (Winrich Löhr) S. 123.
- Müller, Barbara: *Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 57). (Cristina Ricci) S. 332.
- Müller, Johannes von / Müller, Johann Georg: *Briefwechsel und Familienbriefe 1766–1789*, hg. v. André Weibel, 6 Bde. (Martin Kessler) S. 385.
- Neuhold, David: *Franz Kardinal König – Religion und Freiheit*. Ein theologisches und politisches Profil (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 8). (Rupert Klieber) S. 421.
- Neumann, Friederike: *Öffentliche Sünder in der Kirche des späten Mittelalters*. Verfahren – Sanktionen – Rituale, Norm und Struktur (Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 28). (Hubert Philipp Weber) S. 352.
- Niet, Johan de / Paul, Herman / Wallet, Bart (Hg.): *Sober, Strict and Scriptural*. Collective memories of John Calvin, 1800–2000 (Brill's Series in Church History 38). (Herman J. Selderhuis) S. 423.
- Oberman, Heiko A.: *John Calvin and the Reformation of the Refugees*. Introduction by Peter A. Dykema (Travaux d'Humanisme et Renaissance 464). (Christoph Strohm) S. 388.
- Origenes: *Die Homilien zum Buch Jesaja*. Im Anhang: Fragmente und Zeugnisse des Jesajakommentars, und: Theophilus von Alexandria, Traktat gegen Origenes über die Vision Jesajas. Eingeleitet und übersetzt von Alfons Fürst und Christian Hengstermann (Origenes, Werke mit deutscher Übersetzung 10). (Jutta Tloka) S. 125.
- Padberg, Lutz E. von: *Die Christianisierung Europas im Mittelalter* (Reclams Universal-Bibliothek 18641). (Barbara F. Müller) S. 353.

- Petrynko, Oleksandr: *Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus*. Einleitung – Text – Übersetzung – Kommentar (Jerusalem Theologisches Forum 15). (Eirini Afentoulidou-Leitgeb) S. 346.
- Pfeiffer, Stefan: *Der römische Kaiser und das Land am Nil*. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (30 v. Chr. – 217 n. Chr.) (Historia Einzelschriften 212). (Hans Reinhard Seeliger) S. 324.
- Pittrof, Thomas / Schmitz, Walter (Hg.): *Freie Anerkennung übergeschichtlicher Bindungen*. Katholische Geschichtswahrnehmung im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts. Beiträge des Dresdener Kolloquiums vom 10. bis 13. Mai 2007 (Catholica. Quellen und Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte des modernen Katholizismus 2). (Otto Weiß) S. 404.
- Prica, Aleksandra: *Heilsgeschichten*. Untersuchungen zur mittelalterlichen Bibelauslegung zwischen Poetik und Exegese (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen – Historische Perspektiven 8). (Susanne Daub) S. 130.
- Reid, Jonathan A.: *King's Sister – Queen of Dissent*. Marguerite of Navarre (1492–1549) and her Evangelical Network (Studies in Medieval and Reformation Traditions 139). (Stefania Salvadori) S. 389.
- Reutter, Ursula: *Damasus, Bischof von Rom (366–384)* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 55). (Andreas Weckwerth) S. 127.
- Röckelein, Hedwig (Hg.): *Frauenstifte – Frauenklöster und ihre Pfarreien* (Essener Forschungen zum Frauenstift 7). (Tobias Kanngießer) S. 131.
- Rollo-Koster, Joëlle / Izbicki, Thomas M. (Hg.): *A Companion to the Great Western Schism (1378–1417)*. (Hélène Millet) S. 351.
- Schelkens, Karim: *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II*. A Redaction History of the Schema *De fontibus revelationis* (1960–1962) (Brill's Series in Church History 41). (Jared Wicks) S. 408.
- Schmid, Wolfgang: *Graphische Medien und katholische Reform*. Reliquienverehrung, Goldschmiedekunst und Wallfahrt in rheinischen Städten nach dem Dreißigjährigen Krieg. (Eva-Maria Bangerter-Schmid) S. 393.
- Schmidt, Verena: *Das Bistum Essen und das Zweite Vatikanische Konzil*. Eine Untersuchung zum Rezeptionsbegriff in den Pfarreien (Quellen und Studien. Veröffentlichungen des Instituts für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen 13). (Reimund Haas) S. 142.
- Schmitz, Bertram: *Der Koran: Sure 2 Die Kuh*. Ein religionsgeschichtlicher Kommentar. (Angelika Neuwirth) S. 315.
- Schneider, Bernhard: *Maria und Lourdes*. Wunder und Marienerscheinungen in theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive. (Andreas Fuchs) S. 423.
- Schubert, Anselm: *Täufertum und Kabbalah*. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 81). (Hubertus Lutterbach) S. 395.
- Schubert, Kurt: *Die Geschichte des österreichischen Judentums*. (Thomas Brechenmacher) S. 119.
- Seiler, Jörg (Hg.): *Matthias Laros (1882–1965)*. Kirchenreform im Geiste Newmans (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 8). (Roman A. Siebenrock) S. 425.
- Siebe, Daniela (Hg.): *„Orte der Gelahrtheit“*. Personen, Prozesse und Reformen an protestantischen Universitäten des alten Reiches (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 66). (Kerstin Hitzbleck) S. 392.

- Sievernich, Michael: *Die christliche Mission*. Geschichte und Gegenwart. (Martin Üffing) S. 319.
- Steindorff, Ludwig (Hg.): *Religion und Integration im Moskauer Russland*. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen. 14.–17. Jahrhundert (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 76). (Jennifer Wasmuth) S. 321.
- Stephan Roth 1492–1546. *Stadtschreiber in Zwickau und Bildungsbürger der Reformationszeit*. Biographie. Edition der Briefe seiner Freunde Franz Pehem, Altenburg, und Nicolaus Günther, Torgau, hg. v. Regine Metzler (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte 32). (Frank Kleinhagenbrock) S. 402.
- Stückemann, Frank: *Johann Moritz Schwager (1738–1804)*. Ein westfälischer Landpfarrer und Aufklärer ohne Misere (Veröffentlichungen der Literaturkommission für Westfalen 36). (Hans-Georg Ulrichs) S. 426.
- Sturm, Stephan: *Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke*. Johann Hinrich Wicherns Sozialtheologie und ihre neuere Rezeption in systemtheoretischer Perspektive (Konfession und Gesellschaft 23). (Friedrich Schweitzer) S. 428.
- Tamcke, Martin: *Christen in der islamischen Welt*. Von Mohammed bis zur Gegenwart. (Karl Pinggéra) S. 120.
- Uffmann, Heike, *Wie in einem Rosengarten*. Monastische Reformen des späten Mittelalters in den Vorstellungen von Klosterfrauen (Religion in der Geschichte: Kirche, Kultur und Gesellschaft 14). (Thomas Brakmann) S. 132.
- Verweyen, Hansjürgen: *Anselm von Canterbury*. 1033–1109. Denker, Beter, Erzbischof. (Susanne Schenk) S. 134.
- Visitation im Territorium non clausum*. Die Visitationsprotokolle des Landkapitels Ichenhausen im Bistum Augsburg (1568–1699). Eingeleitet, ediert und kommentiert von Dietmar Schiersner (Verein für Augsburger Bistumsgeschichte, Sonderreihe 8). (Harm Klueting) S. 397.
- Weber, Christoph: *Episcopus et princeps*. Italienische Bischöfe als Fürsten, Grafen und Barone vom 17. bis zum 20. Jahrhundert. (Martin Papenheim) S. 299.
- Wendebourg, Dorothea (Hg.): *Sister Reformation*. The Reformation in Germany and in England. Symposium on the Occasion of the 450th Anniversary of the Elizabethan Settlement September 23 rd–26th, 2009. (Arne Dembek) S. 396.
- Wengert, Timothy J.: *Philip Melancthon, speaker of the Reformation*. Wittenberg's other reformer (Variorum collected studies series CS 963). (Nicole Kuropka) S. 376.
- Wennemuth, Udo (Hg.): *450 Jahre Reformation in Baden und Kurpfalz* (Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte 1). (Traudel Himmighöfer) S. 399.

Verzeichnis der Rezensenten

Afentoulidou-Leitgeb, Eirini S. 347

Bangerter-Schmid, Eva-Maria S. 395

Baumeister, Theofried S. 319

Bieber-Wallmann, Anneliese S. 381

Blaufuß, Dietrich S. 412, 414

Brakmann, Thomas S. 134

Brechenmacher, Thomas S. 120

Burger, Christoph S. 138

Dannecker, Klaus Peter S. 379

Daub, Susanne S. 130

Dembek, Arne S. 397

Eckert, Georg S. 137

Ego, Beate S. 344

Elßner, Thomas R. S. 302

Englisch, Brigitte S. 358

Frey, Jörg S. 116

Fuchs, Andreas S. 425

Geldbach, Erich S. 315

Gemeinhardt, Peter S. 324, 361, 374

Haas, Reimund S. 143

Heil, Uta S. 329

Himmighöfer, Traudel S. 402

Hitzbleck, Kerstin S. 351, 393

Holze, Heinrich S. 308

Huppers, Ann-Sophie S. 303

Jähnichen, Traugott S. 407

Kanngießner, Tobias S. 132

Kauhaus, Hanna S. 415

Keßler, Martin S. 388

Klapczynski, Gregor S. 430

Kleinehagenbrock, Frank S. 403

Klieber, Rupert S. 423

Klueting, Harm, S. 399

Krimm, Konrad S. 404

Kudella, Mirjam S. 331

Kuropka, Nicole S. 378

Landmesser, Christof S. 419

Leppin, Volker S. 129

Lexutt, Athina S. 140, 383

Liebenberg, Roland S. 411, 421

Löhr, Winrich S. 125

Lutterbach, Hubertus S. 311, 372, 396

Mensching, Günther S. 369

Michalski, Sergiusz S. 365

Millet, Hélène S. 352

Mühlen, Karl-Heinz zur S. 141

Mühlenberg, Ekkehard S. 336

Müller, Barbara F. S. 355

Müller, Christof S. 123

Müller, Harald S. 366

Müller, Heribert S. 310

Neuwirth, Angelika S. 319

Ohst, Martin S. 117, 408

Papenheim, Martin S. 300

Patzold, Steffen S. 371

Pilvousek, Josef S. 356

Pinggéra, Karl S. 121

Prietzl, Malte S. 363

Rexer, Jochen S. 349

Ricci, Cristina S. 333

Ritter, Adolf Martin S. 335, 340

Salvadori, Stefania S. 392

Schäufele, Wolf-Friedrich S. 367

Schenk, Susanne S. 135

Schweitzer, Friedrich S. 429

Seeliger, Hans Reinhard S. 324

Selderhuis, Herman J. S. 423

Siebenrock, Roman A. S. 426

Skeb, Matthias S. 346
 Skottki, Kristin S. 314
 Sonntag, Jörg S. 359
 Sprenger, Kai-Michael, S. 312
 Stegmann, Andreas S. 385
 Stroh, Christoph S. 389
 Strutwolf, Holger S. 339, 342

Thorau, Peter S. 373
 Tloka, Jutta S. 127

Ulrichs, Hans-Georg S. 427
 Unterburger, Klaus S. 304, 306, 376, 417
 Üffing, Martin S. 321

Wallraff, Martin S. 327
 Wasmuth, Jennifer S. 323
 Weckwerth Andreas S. 128
 Wehrli-Johns, Martina S. 362
 Weber, Hubert Philipp S. 353
 Weiß, Otto S. 405
 Weitlauff, Manfred S. 119
 Wicks, Jared S. 409
 Winkler, Dietmar W. S. 328

Stek, Matthias S. 346

Störte, Kristin S. 314

Strauss, Jörg S. 339

Sprenger, Kai-Michael S. 313

Stephann, Andreas S. 385

Strohm, Christoph S. 389

Strunz, Holger S. 139, 342

Thoma, Peter S. 375

Thiele, Jutta S. 137

Ullrich, Hans-Gregor S. 427

Unterwiesing, Klaus S. 304, 306, 376, 417

Ullrich, Martin S. 321

Wachhoff, Martin S. 327

Wasmuth, Jennifer S. 323

Werkwerth, Andreas S. 138

Wittich, Jochen, Martin S. 362

Witten, Robert-Patrick S. 353

Wink, Günter S. 405

Wittenhoff, Michael S. 119

Wink, Ingrid S. 409

Winkler, Detlev W. S. 336

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2013 kostet im Abonnement € 201,70 zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 76,70 zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7% MWSt. enthalten. Kündigung des Abonnements nur zum Abschluss des laufenden Bandes möglich.

Verlag und Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH; Postanschrift: 70549 Stuttgart; Lieferanschrift: Heßbrühlstraße 69, 70565 Stuttgart; Telefon 0711/7863-0; Telefax 0711/7863-8263. Anzeigen: W. Kohlhammer GmbH, Anzeigenverwaltung, 70549 Stuttgart, Telefon 0711/7863-7266, Telefax 0711/7863-8393.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Zeitschrift für Kirchengeschichte, Prof. Dr. Johannes Helmuth, Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät I, Institut für Geschichtswissenschaften, Unter den Linden 6, 10099 Berlin.

Es wird gebeten, Manuskripte möglichst per E-Mail als elektronische Version und als übereinstimmenden Ausdruck einzureichen. Für die Manuskriptgestaltung und Diskettenbearbeitung kann bei der Redaktion des Aufsatzteils ein Merkblatt angefordert werden. Durch die Einsendung eines Manuskripts an die ZKG erklärt sich der Autor gleichzeitig bereit, das Manuskript einem peer-Review-Verfahren zu unterziehen.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Franz Xaver Bischof, Ludwig-Maximilians-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München. – 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

„Das Leben geht vor“

Nachruf auf Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen
16. März 1935–27. Januar 2012

Was bleibt von einem Menschen, wenn er gestorben ist?

Von Karl-Heinz zur Mühlen bleibt ein Bild, das einen profunden Wissenschaftler zeigt, der jedoch mit dieser seiner Wissenschaft immer mitten in der Welt, mitten in der Zeit und mitten im Leben gestanden hat. Ein Bild, das einen national und international anerkannten und geschätzten Lutherforscher abbildet und zugleich jemanden, der diese Forschung nie zu irgendeinem Selbstzweck oder gar aus Eitelkeit betrieben hat, sondern gewusst hat, woher und wozu Theologie auch und gerade als Wissenschaft da ist. Ein Bild, das ihn als akribischen und disziplinierten, zielorientierten Arbeiter ausweist, der doch immer abwog, was er wann seinen Mitarbeitern sowie sich selbst und seiner Familie zumuten konnte. Wenn die Wissenschaft auf Kosten des Lebens zu gehen drohte, ermahnte er: „Das Leben geht vor!“

Karl-Heinz zur Mühlen. Der Wissenschaftler, der Lutherforscher. Nachdem er Kindheit und Jugend in Bielefeld verbracht und anschließend Theologie in Bethel, Heidelberg und Zürich studiert und mit dem Ersten Theologischen Examen der Evangelischen Kirche von Westfalen abgeschlossen hatte, ist es wohl die Zeit am Tübinger Institut für Spätmittelalter und Reformation gewesen, die ihn am meisten geprägt hat. Zusammen mit seinem Doktorvater Gerhard Ebeling hatte er dieses Institut aufgebaut und damit erste Wegmarken seines Forschungsfeldes gesetzt: Welche Traditionen haben die Reformation beeinflusst, welche Rolle spielen für die reformatorisch-lutherische Theologie Scholastik und Mystik? In seiner 1969 bei Ebeling in Zürich vorgelegten und 1972 unter dem Titel „Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik“ erschienenen Dissertation ging er genau diesen Fragen anhand eines für die lutherische Theologie fundamentalen Paradigmas nach. Indem zur Mühlen insbesondere Luthers Affinitäten zur deutschen Mystik herausgearbeitet hat, legte er den Grundstein für eine bis heute rege Forschungstätigkeit zu diesem Verhältnis und zur Frage nach Luthers Originalität. Mit seiner bei Heiko A. Oberman entstandenen Untersuchung zu „Reformatorsche Vernunftkritik und neuzeitliches Denken“, mit der er sich 1978 in Tübingen habilitierte, setzte er diese Fragestellung gewissermaßen in die andere zeitliche Richtung fort. Er bearbeitete nicht nur den reformatorischen Vernunftbegriff intensiv, sondern brachte ihn zudem in Korrespondenz zum neuzeitlichen Verständnis, namentlich bei Friedrich Gogarten. Angesichts heutzutage immer wieder aufbrechender Debatten zum

Problem des Verhältnisses von Glaube und Vernunft sind seine Forschungsergebnisse von ungebrochener Relevanz. Auch nach seiner Berufung an die Evangelisch-Theologische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn im Jahr 1981, der er von 1992 bis 1994 als Dekan vorstand, waren es immer wieder die Fragen zum Proprium der Theologie Martin Luthers in Auseinandersetzung mit vorhergehenden und nachfolgenden Traditionen, die seine wissenschaftliche Arbeit bestimmten. Dabei lag ihm eine Vergegenwärtigung dieser theologischen Propria am Herzen, ohne die theologischen Entwicklungen der Jahrhunderte dazwischen zu ignorieren. Zunehmend leitete ihn ein eminent ökumenisches Interesse.

Mit dem von ihm betreuten, zunächst von der DFG geförderten, dann in die Mainzer Akademie der Wissenschaften übernommenen Editionsprojekt zu den Akten und Berichten der Reichsreligionsgespräche 1540/41 tat sich ab 1987 für ihn ein weiteres Forschungsfeld auf, das er in zahlreichen Aufsätzen behandelte. Seine wichtigsten Forschungsbeiträge zu diesem Gebiet sind neben anderen wichtigen Untersuchungen in zwei Aufsatzsammlungen unter den Titeln „Reformatorisches Profil“ (1995) und „Reformatorisches Prägungen“ (2011) zusammengetragen. Sein Interesse, Lutherforschung sowohl im akademischen Austausch zu vertiefen als auch für ein breiteres Publikum zugänglich zu machen, zeigt sich u.a. in vielfältigen Vorträgen, in seiner Mitarbeit im Vorstand der Luthergesellschaft, in seinem Engagement im Continuation Committee des Lutherforschungskongresses, in der Mitherausgeberschaft der ZKG und nicht zuletzt darin, dass er in Bonn Ko-Direktor des Ökumenischen Instituts war und die Partnerschaft mit der University of Oxford sowie regelmäßige Nachwuchsforschertreffen mit niederländischen Reformationshistorikern verantwortlich leitete.

Karl-Heinz zur Mühlen. Der Theologe. Dass und wie er Lutherforschung betrieb, schlug sich in seinem eigenen theologischen Profil nieder. Zwar wechselte er nach seiner Ordination 1969 nicht in den Pfarrberuf, sondern blieb der Forschung am Tübinger Institut und später in Bonn treu. Doch war ihm immer die tröstende und seelsorgerliche Kraft der Theologie Martin Luthers ein wichtiges Anliegen. Theologische Wissenschaft unterliegt keinem Selbstzweck, sie hat auf ihre Weise einen Auftrag und ist Dienst am Menschen. Dies hat er nicht nur selbst gelebt, etwa in intensivem Kontakt zur Ortsgemeinde, sondern auch seinen Studierenden anschaulich nahe gebracht. Wenige Wochen vor seinem Tod schrieb er auf einer Weihnachtskarte: „Theologie lebt natürlich nicht aus der Erfahrung, sehr wohl aber in der Erfahrung.“ Verschiedene lutherische Paradigmen, vor allem die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, hat er in ihrer lebensgestaltenden Stärke wahrgenommen und beschrieben. Dass wir Luthers Theologie als Bezeugung der evangelischen Botschaft studieren können, ist eine Sache; dass wir sie zum Leben und zur Gestaltung von Politik, Gesellschaft und Kultur brauchen, hat Karl-Heinz zur Mühlen kenntlich gemacht. Theologie als Lebenswissenschaft erschöpft sich nicht in theoretischen Diskursen. Sie hat vielmehr ihren Ort mitten im Leben, mitten in der Zeit, mitten in der je eigenen Wirklichkeit. Auf diese Weise gelingt es, dieses Leben in all seinen Facetten, im Gelingenden und noch mehr im nicht Gelingenden, ernst zu nehmen. Aber nicht todernst. Karl-Heinz zur Mühlen wusste um Luthers Umkehrung: Mitten wir im Tode, sind wir vom Leben umfungen. Und daraus lebte er,

leidenschaftlich und gelassen zugleich, mitten in der Wissenschaft und mitten im Alltag, die für ihn beide zum Leben gehörten.

Karl-Heinz zur Mühlen. Der Lehrer. Der Mensch. Viele Studierende hat er begleitet und durch so manchen theologischen Dschungel geführt. Diese Begleitung gestaltete sich so, dass manche Sprechstunde mit der Vereinbarung eines Hausarbeitsthemas begann und als Seelsorgegespräch endete. Nie aufdringlich, doch immer eindringlich, nie zu nah, und doch nicht distanziert hat er die Lebenssituation seiner „Schützlinge“ wahrgenommen und, wo nötig, thematisiert, so manches zurecht gerückt und relativiert, manches verstärkt, bekräftigt und gefördert. Niemals wollte er Schülerinnen und Schüler, die zu seinen Füßen sitzen und an seinen Lippen hängen. Er wollte, dass diejenigen, die bei ihm und mit ihm theologisch nachgedacht haben, Freude haben an dieser Theologie und durch das, was sie zu sagen hat. Freude an einer Theologie, die dem Leben zu dienen hat. Und nie umgekehrt. „Das Leben geht vor!“

Nun ist sein Leben zu Ende. Aber das, was er zu sagen hatte, was ihn theologisch, wissenschaftlich und menschlich auszeichnete, bleibt. Es bleibt seiner Familie, seinen Kolleginnen und Kollegen, denjenigen, die er gelehrt und denen er vorgelebt hat, was es heißt, an der Theologie Freude zu haben. Und es verdichtet sich in diesem seinem Satz: Das Leben geht vor!

Athina Lexutt

„Ingredere, benedicte domini“. Persuasionsstrategien in zwei universitären Begrüßungsreden an apostolische Legaten (Wien, 1387 und Köln, 1449)

Tobias Daniels

1. Legatenempfänge zwischen Inszenierung und Oratorik

Seit den Zeiten des hochmittelalterlichen Reformpapsttums baute die päpstliche Kurie ihre Einflußstrukturen und -möglichkeiten im Reich systematisch aus. Dazu bedurfte es einerseits einer leistungsfähigen Kanzlei in der römischen Zentrale,¹ andererseits wohlinstruierter Emissäre, die – unterstützt von ihrem Gefolge² – in persönlichen Verhandlungen Ansprüche vor Ort durchsetzten und als direkte Ansprechpartner für die Anliegen der *partes* fungierten. Eine enge Verflechtung Roms mit dem Reich sollte durch spezialisiertes und hierarchisch geordnetes diplomatisches Personal gewährleistet werden, an dessen Spitze das hohe Amt des Legaten stand, der als *alter ego* des Papstes selbst auftrat.³ Vor der Einrichtung der ständigen

¹ Birgit Stoldt, „Tamquam organum nostre mentis“. Das Sekretariat als publizistisches Zentrum der päpstlichen Außenwirkung, in: Brigitte Flug/Michael Matheus/Andreas Rehberg (Hgg.), *Kurie und Region. Festschrift für Brigide Schwarz* zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2005, 73–92.

² Vgl. die Beiträge von Claudia Märkl, Tommaso Parentucelli, Pietro da Noceto, Petrus de Bonitate und Enea Silvio Piccolomini. Zur Kanzlei der Legation Niccolò Albergatis in Arras (1435), 291–312, und Jürgen Dendorfer, Ein kurialer Ordo über die Kanzlei und das Gefolge eines legatus de latere (1482/83), 77–92, in: Johannes Gießauf (Hg.), *Päpste, Privilegien, Provinzen. Beiträge zur Kirchen-, Rechts- und Landesgeschichte. Festschrift für Werner Maleczek* zum 65. Geburtstag, Wien 2010.

³ Zu den normativen Grundlagen die vielen Aufsätze von Robert C. Figueira, hier stellvertretend: *The Medieval Papal Legate and His Province. Geographical Limits of Jurisdiction*, in: Ders. (Hg.), *Plenitude of Power. The Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Ages. Essays in Memory of Robert Louis Benson*, Aldershot u. a. 2006, 73–105 (Neufassung desselben Artikels aus *Apollinaris* 61 [1988], 817–860). Für das Hochmittelalter die Forschungen von Claudia Zey, hier stellvertretend: *Die Augen des Papstes. Zu Eigenschaften und Vollmachten päpstlicher Legaten*, in: Jochen Johrendt (Hg.), *Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der*

Vertretungen der Nuntiaturen⁴ musste der Kontakt im Rahmen oft ausgedehnter diplomatischer Reisen gesucht werden, die im politischen Bedarfsfall unternommen wurden. Besondere politische Konstellationen – und damit einhergehend ein stärkeres Aufkommen an Gesandtschaften – brachten im Spätmittelalter das Schisma und das Ringen um eine allgemeine Kirchenreform mit sich, sei es im Kampf um das eigene politische Überleben, wie ihn Urban VI. in den 1380er Jahren von Genua aus betrieb,⁵ bei den Bemühungen des Papsttums um die Kirchenreform im ersten Drittel des 15. Jahrhunderts,⁶ im Werben um Obödienznahme zu Zeiten des Basler Konzils,⁷ oder sei es schließlich zur Durchsetzung des am Ende der konziliaren Epoche gebliebenen Reformwerks, der die alles überstrahlende deutsche Legationsreise des Kardinals Nikolaus von Kues von 1451/1452 vornehmlich gewidmet war.⁸ Eine neue intensive Phase der Gesandtschaften ins Reich sollte sich nach dem Fall Konstantinopels 1453 ergeben.⁹ Durch die minutiöse Erschließung der cusanischen Legation innerhalb der *Acta Cusana* ist besonders deutlich geworden, dass die *partes* die herausragende Gelegenheit intensiv wahrnahmen, ohne großen Eigenaufwand in unmittelbaren Kontakt mit dem Stellvertreter des Papstes zu kommen und Anliegen mit ihm zu verhandeln.

Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III., Berlin u. a. 2008, 77–108. Für das Spätmittelalter fundamental die Arbeiten von Birgit Studt, Papst Martin V. (1417–1431) und die Kirchenreform in Deutschland, Köln 2004; dies., Legationen als Instrumente päpstlicher Reform- und Kreuzzugspropaganda im 15. Jahrhundert, in: Gerd Althoff (Hg.), Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter, Stuttgart 2001, 421–453. Zusammenfassung des älteren Forschungsstandes: Werner Maleczek, Die päpstlichen Legaten im 14. und 15. Jahrhundert, in: Rainer Christoph Schwinges/Klaus Wriedt (Hgg.), Gesandtschafts- und Botenwesen im spätmittelalterlichen Europa, Stuttgart 2003, 33–86.

⁴ Grundlegend der Sammelband Alexander Koller (Hg.), Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturberichtsforschung, Tübingen 1998, und die Studien des Herausgebers.

⁵ Lorenzo Tacchella, Il pontificato di Urbano VI a Genova (1385–1386) e l'eccidio dei cardinali, Genua 1976, 10; Arnold Esch, Das Papsttum unter der Herrschaft der Neapolitaner. Die führende Gruppe Neapolitaner Familien an der Kurie während des Schismas 1378–1415, in: Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag, Göttingen 1972, Bd. 2, 713–800, hier: 733.

⁶ Studt, Papst Martin V. (wie Anm. 3), besonders 478–620.

⁷ Zuletzt mit Blick auf das Basler Konzil selbst: Thomas Woelki, Lodovico Pontano (ca. 1409–1439). Eine Juristenkarriere an Universität, Fürstenhof, Kurie und Konzil, Leiden 2011, hier besonders 423–484.

⁸ *Acta Cusana*. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Erich Meuthen und Hermann Hallauer, Bd. I, Lieferung 3a: 1451 Januar–September 5, Hamburg 1996, Bd. I, Lieferung 3b: 1451 September 5–1452 März, Hamburg 1996. Vgl. insbesondere Erich Meuthen, Das Itinerar der deutschen Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/52, in: Joachim Dahlhaus/Armin Kohnle (Hgg.), Papstgeschichte und Landesgeschichte. Festschrift für Hermann Jakobs zum 65. Geburtstag, Köln u. a. 1995, 473–502; Ders., Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452, in: Bernd Moeller u. a. (Hg.), Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik, Bildung, Naturkunde, Theologie, Göttingen 1989, 421–499. Sinnig hat zuletzt Jürgen Miethke von einem „mit Terminen vollgestopfte(n) gute(n) Jahr“ (er meint dies temporär, nicht qualitativ) gesprochen: Ders., Wissenschaftliche Politikberatung im Spätmittelalter. Die Praxis der scholastischen Theorie, in: Martin Kaufhold (Hg.), Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters (=Political thought in the age of scholasticism: Essays in honour of Jürgen Miethke), Leiden u. a. 2004, 337–357, hier: 339.

⁹ Hierzu jetzt (mit weiteren Verweisen): Jessika Nowak, Ein Kardinal im Zeitalter der Renaissance. Die Karriere des Giovanni di Castiglione (ca. 1413–1460), Tübingen 2011, 127–208.

Der politischen Bedeutsamkeit, dem Aufwand und der Gefahr der Legationen, aber auch der hierarchischen und ritualisierten Struktur der (Kirchen-)Politik im Mittelalter entspricht es, dass solche diplomatischen Begegnungen hochgradig formalisiert und ritualisiert waren. Erkennbar wird dies etwa in mehreren Texten, die in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts an der päpstlichen Kurie entstanden sind und diese Aspekte der apostolischen Legatentätigkeit normativ kodifizierten.¹⁰ Schon ein erster Blick zeigt dabei den hohen ritualdynamischen Ausdifferenzierungsgrad: Auffallend wichtig erscheinen Aspekte wie die Sitzordnung und die Frage, wann der Legat welche Kleidungsstücke zu tragen hat. Betont wird stets, dass größtmögliche Solennität bei den diplomatischen Treffen gewährleistet sein soll.¹¹ Nicht nur für die Legaten selbst, auch für die Gastgeber war die rituelle Durchformung der Begegnungen von Bedeutung: Wer im Mittelalter zu politischem Erfolg gelangen wollte, musste festgelegten „Spielregeln“¹² und den durch sie gesetzten zeremonialen Ansprüchen Genüge tun. Wollten somit die Gastgeber apostolischer Legaten ihre Anliegen bei den Visiten der Dignitäre vorbringen und durchsetzen, so musste dies in der engen Verzahnung von Inszenierung, Persuasion und Verhandlung geschehen, die in den letzten Jahren von der historischen Politikforschung eindringlich herausgestellt wurde.¹³ Ein besonderer Moment musste derjenige des Empfangs sein: das erste Zusammentreffen der politischen Parteien, welches die nachfolgenden Verhandlungen initiierte. Die Ritualisierung eines solchen ersten Kontakts lässt sich dabei schon aus einem Gesandtschaftsbericht Enea Silvio Piccolominis an König Friedrich III. aus dem Jahr 1447 erahnen, schreibt der Senese doch darin: *magna est apud Italos legatorum reverentia. sciunt evangelicum dictum: qui vos recipit, me recipit.*¹⁴ Was Piccolomini mit Zitat aus Mt 10,40 andeutet, ist von der Forschung als „Adventus“-Zeremoniell beschrieben worden, eine rituelle Ankunftszeremonie biblischer Grundierung.¹⁵

¹⁰ Vgl. das durch Prälat Franz Wasner zusammengetragene Korpus mit Schwerpunkt auf der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts: *Fifteenth Century Texts on the Ceremonial of the Papal legatus a latere*, in: *Traditio* 14 (1958), 295–358. Wasner war Kanonist und 1967–1981 Rektor von S. Maria dell’Anima in Rom. Vgl. Tobias Daniels, *Santa Maria dell’Anima in Geschichte und Gegenwart*, in: *Santa Maria dell’Anima. Festschrift zu ihrem 600jährigen Bestehen*, hg. vom Päpstlichen Institut S. Maria dell’Anima, Rom 2006, 17–76, hier: 69f.

¹¹ Zur Repräsentation: Tapio Salminen, *In the Pope’s Clothes. Legatine Representation and Apostolical Insignia in High Medieval Europe*, in: Jacqueline Hamesse (Hg.), *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis. Mélanges offerts au Père L. E. Boyle à l’occasion de son 75^e anniversaire*, 3 Bde., Louvain-la-Neuve 1998, Bd. III, 339–354.

¹² Gerd Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997.

¹³ Johannes Helmuth, *The German ‘Reichstage’ and the Crusade*, in: Norman Housley (Hg.), *Crusading in the Fifteenth Century. Message and Impact*, Basingstoke, 53–69, hier 55. Zum Forschungsstand jetzt Woelki, Pontano (wie Anm. 7), 179–191, mit weiteren Verweisen.

¹⁴ Gesandtschaftsbericht Piccolominis über seine Tätigkeit in Rom 1447 an Friedrich III., ed. Rudolf Wolkan, *Der Briefwechsel des Enea Silvius Piccolomini*, II. Abteilung: Briefe als Priester und als Bischof von Triest (1447–1450), Wien 1912, Anhang a, 237–263, hier 240.

¹⁵ Vgl. etwa die Beiträge in Peter Johanek/Angelika Lampen (Hgg.), *Adventus. Studien zum herrscherlichen Einzug in die Stadt, Köln u. a.* 2008. Ferner Achim Thomas Hack, *Das Empfangszeremoniell bei mittelalterlichen Papst-Kaiser-Treffen*, Köln u. a. 1999; Gerald Schwedler, *Herrscher-treffen des Spätmittelalters. Formen, Rituale, Wirkungen*, Stuttgart 2008.

In diesem Zeremoniell hatten auch Begrüßungsansprachen an den Legaten ihren Platz. In den normativen Texten der Kurie ist festgeschrieben, dass sie vor dem Stadttor und nach einer sich anschließenden Prozession in der Hauptkirche der Stadt stattfinden sollten.¹⁶ Ein zeitgenössischer Eindruck davon ist etwa für die Ankunft des venezianischen Kardinals Marco Barbo¹⁷ in der süddeutschen Stadt Geislingen am 24. Juni 1474 überliefert. Zu diesem Ereignis sind Notizen eines Mitglieds des Chores erhalten, der damals sang. Der Chorsänger, wohl ein Schulmeister aus Ulm, schreibt, wie ein Doktor, das ganze Kapitel von Geislingen und einige Scholaren dem Legaten mit Reliquien entgegen zogen. Vor dem Stadttor hielt der Doktor eine Begrüßungsrede „multis verbis rhetoricalibus“. Der Legat hielt eine Antwortrede und man ging zur Kirche, in der die Messe gefeiert wurde.¹⁸ Weder hier noch in den kurialen Texten erfährt man indes etwas von den Inhalten solcher Reden. Um sie soll es in diesem Beitrag gehen.

¹⁶ Wasner, *Fifteenth-Century Texts* (wie Anm. 10), Documents, I,2, 324f.; II,5–6, 328; III,5, 331f.; V,3, 340 und 10, 341; VI,2–6, 344ff., 20, 349 (hier, in den Instruktionen des Zeremonienmeisters Johannes Burckard für Kardinal Bernardino de Lunate vom 23. September 1495, am ausführlichsten); VII, 352; VIII, 353f.; XI, 357f.

¹⁷ Zu ihm, der den Deutschen in Rom als erster Kardinalprotektor von Santa Maria dell'Anima (seit 1467) besonders verbunden war und sich 1479 in die Bruderschaft der „deutschen Nationalkirche“ einschreiben ließ, vgl. neben Wasner, *Fifteenth-Century Texts* (wie Anm. 10), Documents IV, 339 mit Anm. 19 (wonach Giovanni Gigli ihn auf seiner Legation begleitete): Antonín Kalous, Papežský legát Marco Barbo, angelus pacis střední Evropy, in: Martin Nodl/Martin Wihoda (Hgg.), *Ritual smíření: konflikt a jeho reseni ve středověku; sborník příspěvků z konference konané ve dnech 31. května–1. června 2007 v Brně*, Brno 2008, 159–171; Antonio Martínez Ripoll, El veneciano Marco Barbo, Cardenal de San Marcos, en la Catedral de Sigüenza, in: *Estudios en memoria del profesor Dr. Carlos Sáez: homenaje, Alcalá de Henares 2007*, 439–466; Stella R. Fletcher, Cardinal Marco Barbo as Protector of English Interests at the Roman Curia in the Late Fifteenth Century, in: *Downside review* 118 (2000), 27–44; Melissa Meriam Bullard, Renaissance spirituality and the ethical dimensions of church reform in the age of Savonarola: the dilemma of Cardinal Marco Barbo, in: Stella R. Fletcher/Christine Shaw (Hgg.), *The world of Savonarola: Italian élites and perceptions of crisis. Papers from the conference held at the University of Warwick, 29–31 May 1998, to mark the fifth centenary of the death of Fra Girolamo Savonarola*, Aldershot u. a. 2000, 65–89; Lorenzo Tacchella, Il veneziano cardinale Marco Barbo priore dei Giovanniti in Roma e promotore della preriforma cattolica nel quattrocento (1420–1491), Mailand 2000. Finanzielle Aspekte seiner Deutschland-Legation bei Maleczek, *Die päpstlichen Legaten* (wie Anm. 3), 52.

¹⁸ Ediert von Joseph Schlecht, Die Feierlichkeit, womit 1474 in Geislingen der päpstliche Legat empfangen wurde, in: *Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen an der Donau* 9 (1896), 247–250, hier: 248, nach Dillingen, Studienbibliothek, Hs. XV 69 (jetzt: Bayerische Staatsbibliothek, Clm 28315), fol. I^v: *Anno domini millesimo quadringentesimo septuagesimo quarto anno(!) circa festum Johannis dominus reverendus legatus unacum ministris suis venit ad Geislingen et pernoctavit ibidem, et dominus doctor necnon totum capitulum similiter scholares dederunt(!) sibi obviam cum reliquiis sine sacramento, et ante portam doctor egregius saluum dixit adventum suum cum multis verbis rhetoricalibus, et postea legatus consimiliter, tandem legatus pedetemptim ivit cum reliquiis ad ecclesiam et ieniculabatur ante altare et cantavit ut sequitur.* – Zum Codex: Günter Glauche, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Clm 28255–28460*, Wiesbaden 1984, 95f. Möglicherweise gelangte der Band aus dem in der Nähe von Ulm gelegenen Benediktinerkloster Elchingen im Verlauf der Säkularisation in die Studienbibliothek Dillingen (freundliche Auskunft Rüdiger May, Dillingen).

Dem Rezipienten der Eindrücke des Ulmer Schulmeisters mag sich der Eindruck aufdrängen, die Reden seien zu vernachlässigende Teile einer Gesamtinszenierung. Auch wenn man vom rituellen Rahmen des Adventus-Zeremoniells ausginge, so hätte man wohl panegyrische Reden zu erwarten,¹⁹ Ansprachen, die gewissermaßen nur die Anforderungen des Zeremoniells selbst erfüllen sollen und daher nur Zierrat darstellen. Aber ist das so? Antworten auf diese Frage kann erst die Untersuchung der Reden selbst geben. In unserem Fall aber wird sich die Begrüßungsrede selbst als entscheidendes Mittel zur Politisierung des Empfangszeremoniells bei Legatenempfangen erweisen, als erster Moment, in dem die Gastgeber im Rahmen des Konventionell-Konsensualen ihre Anliegen vorbrachten. Dies exemplarisch darzulegen, ist das Hauptanliegen der folgenden Ausführungen, die somit eine oratorische Prägung der Empfangsreden aufzeigen sollen.²⁰ Unter der umrissenen Fragestellung analysiert und ediert werden zwei bisher unausgewertete Begrüßungsreden, die im 14. und 15. Jahrhundert bei Legatenempfangen durch Universitäten im Reich gehalten wurden: die erste²¹ aller Wahrscheinlichkeit nach im Juni 1387 in Wien auf den Legaten Philippe d'Alençon (*1338/1339, † 16. August 1397 in Rom)²² durch den bedeutenden Theologen Heinrich von Langenstein²³ als Vertreter der Universität Wien, die zweite²⁴ am 1. Januar 1447 in Köln durch den Vizekanzler der Universität, Johannes

¹⁹ Hack, Das Empfangszeremoniell (wie Anm. 15), 95, der allerdings betont: „Der Inhalt der Begrüßungsrede ist im einzelnen schwer zu rekonstruieren“.

²⁰ Zu Begriff und Inhalt der Oratorik: Johannes Helmuth/Jörg Feuchter, Einleitung – Vor-moderne Parlamentsoratorik, in: Dies. (Hgg.), Politische Redekultur in der Vormoderne. Die Oratorik europäischer Parlamente in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt a. M. u. a. 2008, 9–22.

²¹ Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 608, fol. 222^r–224^r(Abschrift), vgl. unsere Edition Anhang Nr. 1.

²² Zur Person: Hans-Jürgen Brandt, Kardinal Philippe d'Alençon (1338/39–1397). Zur Biographie eines päpstlichen Legaten römischer Obedienz für Deutschland während des großen abendländischen Schismas, in: *Ecclesia Peregrinans*. Josef Lenzenweger zum 70. Geburtstag, Wien 1986, 119–132, als überarbeitete Version von: Der päpstliche Legat in Deutschland Kardinal Philippe d'Alençon, in: *Das Münster am Hellweg* 26 (1973), 39–60, sowie Concetta Bianca, Il „Sermo“ per il cardinale Philippe d'Alençon, in: *Novità su Coluccio Salutati: seminario a 600 anni dalla morte*: Firenze, 4 dicembre 2006, Florenz 2008, 173–180; Patrick Gilli, Guelfisme et mémoire urbaine: un discours inédit de Coluccio Salutati au cardinal Philippe d'Alençon (juin 1381), in: Patrick Boucheron/Jacques Chiffolleau (Hgg.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Paris 2000, 499–509.

²³ Zu ihm die Arbeiten von Georg Kreuzer, ausgehend von der Monographie: Heinrich von Langenstein. Studien zur Biographie und zu den Schismatraktaten unter besonderer Berücksichtigung der *Epistola pacis* und der *Epistola concilii pacis*, Paderborn u. a. 1987.

²⁴ Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 608, fol. 220^r–222^r(Abschrift), vgl. unsere Edition Anhang Nr. 2. Der Text dieser Rede ist durch den Biographen Carvajals, Herrn Gomez Canedo, in kurzer Paraphrase gestreift worden (Canedo, *Un español* [wie Anm. 26], 123), hat allerdings eine nähere Betrachtung bis heute nicht erfahren. Lediglich erwähnt bei: A. Pattin, Jan van Hulshout (1405–1475). *Vlaams Wijsgeer En Theoloog Van de Universiteit Te Keulen*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 38 (1976), 104–128, hier 127 und danach Erich Meuthen, *Kölner Universitätsgeschichte*, Bd. I, Köln 1988, 168.

Hulshout von Mechelen (de Mechlinia)²⁵ auf den Legaten Juan de Carvajal (*1399/1400 Trujillo, † 6. Dezember 1469 Rom).²⁶ Zuvor zwei Präliminarien.

2. Die Überlieferungsgrundlage: Pal. lat. 608

Zunächst gilt es, die Überlieferung zu charakterisieren: Die zu analysierenden Reden finden sich in dem umfangreichen Pal. Lat. 608 der Biblioteca Apostolica Vaticana, einem Kodex, der in der Hauptsache an der Universität Heidelberg gehaltene akademische Reden kopiai überliefert. Das Manuskript selbst ist ein exzeptionelles Zeugnis für die bekanntermaßen rege, aber jeweils höchst unterschiedlich erhaltene, erschlossene und ausgewertete²⁷ universitäre Redekultur des Mittelalters: Es finden sich solche Ansprachen, die im eigentlichen Sinne dem akademischen Betrieb in Heidelberg entstammen (Rekommendationsreden zum Akt der Determination, Quaestiones und Responsiones bei der Lizenziatsprüfung, Doktoratsreden, Rektoratsreden), dann solche, die das politische Engagement der Heidelberger Professoren für die Pfalzgrafen erkennen lassen, insbesondere in Bezug auf das Basler Konzil (unter vielen anderen Ansprachen mit Bezug auf das Basiliense auch eine unmittelbar auf eine Abschrift der piccolomineischen Rede „Non habet me dubium“ von 1447 folgende Rede, mit der Gerhard von Schönau OSB im Februar 1447 in Rom für den Pfalzgrafen die Obödienz für Eugen IV. erklärte),²⁸ weitere Empfangsreden, die gleichsam die politischen Außenbeziehungen der Universität dokumentieren, aber auch eher didaktisch einzuordnendes Material: Briefe, Reden und andere literarische

²⁵ Zur Person des Redners Hulshout: Götz-Rüdiger Tewes, Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, Köln 1992, besonders 49f., 376–379, 403, 440f.; Meuthen, Kölner Universitätsgeschichte (wie Anm. 24), 164, 168 und 479 mit Anm. 498f., sowie Ders., Die Artesfakultät der alten Kölner Universität, in: Albert Zimmermann (Hg.), Die Kölner Universität im Mittelalter, Berlin 1989, 366–393, hier 376; Pattin, Jan van Hulshout (wie Anm. 24).

²⁶ Zur Person: Barbara Baldi, La Boemia ussita in una lettera di Enea Silvio Piccolomini a Giovanni Carvajal (21.8.1451). Fra esperienza diplomatica e riflessione storicopolitica, in: dies./Maria Matilde Benzoni (Hgg.), Lontano da dove. Sensazioni, aspirazioni, direzioni, spazi fra Quattrocento e Seicento, Mailand 2009, 13–40; Bruno W. Häuptli, Art. Carvajal, Juan (um 1400–1469), in: BBKL 23 (2004), 207–210; Francesco Caglioti, Sui primi tempi romani d'Andrea Bregno: un progetto per il cardinale camerlengo Alvise Trevisan e un San Michele Arcangelo per il cardinale Juan de Carvajal, in: MKHIF 41 (1997), 213–253; Erich Meuthen, Ein „deutscher“ Freundeskreis an der römischen Kurie in der Mitte des 15. Jahrhunderts. Von Cesarini bis zu den Piccolomini, in: Remigius Bäumer u. a. (Hg.), Synodus. Beiträge zur Konzilien- und allgemeinen Kirchengeschichte. Festschrift für Walter Brandmüller, Paderborn 1997, 487–542; Lino Gomez Canedo, Don Juan Carvajal. Un español al servicio de la Santa Sede, Madrid 1947; Wilhelm Fraknoi, Cardinal Johannes Carvajals Legation in Ungarn 1448–1461, in: Ungarische Revue 10 (1890), 1–18, 124–143, 399–425. Zu dem Bericht über die Ankunft des Legaten in Prag im Jahr 1448, abgedruckt aus Wien, ÖNB, Cod. 4764, fol. 169^r–172^v, durch Gomez Canedo, Un español, als Anhang III, 303–311, finde ich eine fast identische Parallelüberlieferung in Wien, ÖNB, Cod. Ser. n. 3344, fol. 202^v–206^v.

²⁷ Dazu in Kürze am Beispiel Sienas: Tobias Daniels, Oratoria accademica all'università di Siena alla metà del Quattrocento: Nuovi testimoni tedeschi, in: Studi Senesi 2012.

²⁸ Erwähnt bei Joachim W. Stieber, Pope Eugenius IV., the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. The Conflict over Supreme Authority and Power in the Church, Leiden 1978, 297 Anm. 43. Zum Inhalt: Tobias Daniels, Johannes Hofmann von Lieser (Lysura) († 1459). Diplomatische Karriere, politische Oratorik und juristische Praxis eines gelehrten

Werke Petrarcas, Leonardo Brunis, Poggios etc.²⁹ Der Kodex ist eine Fundgrube für künftige Forschungen sowohl biographisch-prosopographischer als auch universitärer, nicht zuletzt auch oratorischer Natur, und in unserem Kontext ein Beleg dafür, dass auch die beiden zu besprechenden Reden im Spannungsfeld zwischen Dokumentation, rhetorisch-didaktischem Nutzen für die universitäre Schulung und politischer Relevanz an der Universität Heidelberg als überlieferungswert erachtet wurden.

3. Konvention, Konsens und Persuasion

Der Grund dafür liegt in der zweiten Prämisse unserer Ausführungen: Die Rede, der „zentral(e) Fall sozialer Kommunikation“, war im Mittelalter (wie heute) „institutionalisiert“. ³⁰ Nicht jeder konnte überall alles sagen. Seien es universitäre oder politische Anlässe, die Rede musste sich in bestimmte normative Gefüge einpassen³¹ und ihren Ansprüchen gemäß verfertigt sein, weshalb es sich anbot, besonders ausgefeilte und bedeutsame Elaborate zum Wiedergebrauch zu tradieren.³² Die wichtigste „konventionelle“ (und in diesem Sinne sicher auch rhetorisch wirkungsvolle)³³ Form für Reden bei den beschriebenen Anlässen war im Reich des Spätmittelalters – wie Mertens dargelegt hat – die Themapredigt.³⁴ Dass sie bei beiden

Rats im 15. Jahrhundert, Diss. masch., Innsbruck 2011 (in Druckvorbereitung), 155 Anm. 1011; 163 Anm. 1054. Zu „Non habet me dubium“, Pii II. Pont. Max., *Orationes Politicae et Ecclesiasticae*, I., hg. v. Giovanni D. Mansi, Lucca 1755, Nr. 4, 108–118, vgl. Johannes Helmrath, *Die Reichstagsreden des Enea Silvio Piccolomini 1454/1455. Studien zu Reichstag und Rhetorik*, Habil. (masch.), Köln 1994, 257 mit Anm. 24 (*Handschriftenspektrum und Literatur*).

²⁹ Zum Inhalt des Kodex insgesamt: Paul Oskar Kristeller, *Iter Italicum*, VI, Leiden 1991, 364f.

³⁰ Dieter Mertens, *Die Rede als institutionalisierte Kommunikation im Zeitalter des Humanismus*, in: Heinz Duchhardt/Gert Melville (Hgg.), *Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Köln u. a. 1997, 401–421, hier 405.

³¹ Vgl. Helmrath/Feuchter, *Einleitung* (wie Anm. 20), 15ff.; Johannes Helmrath, *Kommunikation auf den spätmittelalterlichen Konzilien*, in: Hans Pohl (Hg.), *Die Bedeutung der Kommunikation in Mittelalter und früher Neuzeit*, Stuttgart 1989, 116–172, hier 140.

³² Die Literatur zum Lausberg'schen Theorem von ‚Verbrauchs- und Wiedergebrauchsrede‘ und dem Schlagwort Arnold Eschs von der ‚Überlieferungschance‘ ist zusammengefasst bei Woelki, Pontano (wie Anm. 7), 183.

³³ Einer der berühmtesten Prediger des 15. Jahrhunderts, Giovanni da Capistrano, war laut Enea Silvio imstande, *elevato digito magnam turbam facere*, was man neben den Fähigkeiten Capistranos wohl auch der Predigt als besonders emotionalisierender Form der Rede zuschlagen darf. *Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottobonianus latinus 347*, fol. 33^r, zitiert nach Helmrath, *Reichstagsreden* (wie Anm. 28), 164 Anm. 56 (hier 165). Zur Bedeutung des Einsatzes von Gesten bei der Predigt: Beverly Mayne Kienzle, *Medieval sermons and their performance. Theory and record*, in: Carolyn A. Muessig (Hg.), *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, Leiden u. a. 2002, 89–124, hier 107ff.

³⁴ Mertens, *Rede als institutionalisierte Kommunikation* (wie Anm. 30), 409, 412. Vgl. ferner: Matthias Nuding, *Matthäus von Krakau, Theologe, Kirchenreformer, Politiker in Krakau. Prag und Heidelberg zur Zeit des Großen Abendländischen Schismas*, Tübingen 2007, 49 (Lit.). Zum Aufbau: Michael Menzel, *Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter*, in: HJ 111 (1991), 337–384; Phyllis Barzillay Roberts, *The ‚ars praedicandi‘ and the Medieval Sermon*, in: Muessig (Hg.), *Preacher, sermon and audience* (wie Anm. 33), 41–62, hier 49ff.; Dorothea Roth, *Die mittelalterliche Predigttheorie und das Manuale Curatorum des Johann Ulrich Surgant*, Basel 1956, 165ff.; Herbert Wolf, *Art. Predigt*, in: RDL 3 (1977), 223–257, hier 227; Udo Kühne, *Die Lehre vom Predigtaufbau in*

gleich zu besprechenden universitären Begrüßungsreden als rhetorischer Rahmen gewählt wurde, ist kennzeichnend für den Anlass,³⁵ also den Besuch des höchstrangigen päpstlichen Abgesandten. Dem Redeanlass konform wählten die Universitäten mit Langenstein und Hulshout typischerweise jeweils Theologen als Redner³⁶ (und somit weder einen der gelehrten Juristen, die wichtige Kontaktmänner kurialer Emissäre *in partibus* waren,³⁷ oder gar einen damals erst in Italien etablierten Humanisten),³⁸ und zugleich wichtige Figuren der jeweiligen Universität. Entsprachen die Universitäten somit in der Wahl des Redners und in der Ausgestaltung der Rede gutem Usus, so soll im Folgenden doch vor allem von Interesse sein, wie sie in diesem Rahmen ihre politischen Anliegen an die Legaten herantrugen. Wenn für die Redekultur des Spätmittelalters gelten darf, dass Konvention Konsens ermöglicht, so hat die Oratorikforschung überzeugend dargelegt, dass Redner auch zur Durchsetzung ihrer Persuasionsziele mit Konsenspotentialen arbeiteten.³⁹ Wie dies bei zwei universitären Legatenempfangen des Spätmittelalters gelang, ist nun anhand der beiden Reden zu zeigen.

frühen Artes praedicandi, in: MLJb 40 (2005), 171–190. Zu kulturellen Implikationen: Bernhard Lang, Predigt als „intellektuelles Ritual“. Eine Grundform religiöser Kommunikation kulturwissenschaftlich betrachtet, in: Peter Strohschneider (Hg.), Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin u. a. 2009, 292–323.

³⁵ Jürgen Miethke, Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, in: HZ 251 (1990), 1–44, hier 14.

³⁶ Vgl. Jürgen Miethke, Karrierechancen eines Theologiestudiums im späteren Mittelalter, in: Rainer Christoph Schwinges (Hg.), Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts, Berlin 1996, 181–209, hier 189: „Gewiß, in der Zeit des Schismas und selbst noch in der Zeit der großen Konzilien herrschte für Theologen eine, wie sich später zeigen sollte, unwiederbringliche Konjunktur“.

³⁷ Zu der Rolle der gelehrten Juristen als Kontaktmänner für kuriale Gesandte (noch nicht systematisch erforscht!) zuletzt: Georg Strack, Thomas Pirckheimer (1418–1473). Gelehrter Rat und Frühhumanist, Husum 2010, 160ff. und 167–171; Daniels, Johannes Hofmann von Lieser (vgl. Anm. 28), 175–179. Der gelehrte Rat Martin Mair hielt die Begrüßungsansprache bei der Ankunft Capistrans in Nürnberg. Überlieferung in München, BSB, Clm 24504, fol. 86^v–87^r („*Oratio Martini Meyer facta coram devoto patri Jo. de Capistrano ordinis fratrum minorum sedis apostolice legato*“). Eine weitere „*oratio in adventum legati facienda coram eo M. Meyer*“ findet sich ebd., fol. 116^r–117^r. Vgl. auch Rainer Hansen, Martin Mair. Ein gelehrter Rat in fürstlichem und städtischem Dienst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, Diss. (masch.) Kiel 1992, 45.

³⁸ Für das Reich sind humanistische Redner vorwiegend ein Phänomen des 16. Jahrhunderts. Vgl. Helmuth Reichstagsreden (wie Anm. 28), 93–110. Die Unterschiede werden exemplarisch im Vergleich der hier edierten Rede des Heinrich von Langenstein mit jener deutlich, die Coluccio Salutati 1381 in Florenz beim Einzug Philippe d'Alençons hielt. Vgl. seine doch erheblich stilistisch abweichende Ansprache bei Gilli, Guelfisme et mémoire urbaine (wie Anm. 22), und Bianca, Il sermo (wie Anm. 22).

³⁹ Dies eines der Grundargumente bei Woelki, Pontano (wie Anm. 7); schon zuvor überzeugend dargelegt von dems., Theologische und juristische Argumente in den Konzilstraktaten des Lodovico Pontano (†1439), in: Peter Erdö u. a. (Hg.), Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3–8 august 2008, Vatikanstadt 2010, 747–763.

4. Die Rede an den Legaten Philippe d'Alençon

4.1 Kontext

Beginnen wir mit der zeitlich früheren Rede. Wenn sie im Palatinus ohne weitere Angaben lediglich als *susceptio cuiusdam legati apostolici domini cardinal[is] Philippi de Francia* bezeichnet wird, so zeigt dies, dass die Abschrift an der Universität Heidelberg eher didaktischen als dokumentarischen Zwecken diene. Trotz dieser unklaren Überlieferung kann die Rede eindeutig zugeordnet werden: Unzweifelhaft wurde sie zu Zeiten des Großen Abendländischen Schismas gehalten, dessen Lösung durch den Legaten sich der Redner wünscht. Hoffnung auf das baldige Abhalten von Konzilien, die lange nicht mehr stattgefunden hätten, und Exkurse des Redners über die Korruption des Klerus durch das Entfallen von Konzilien tun ihr Übriges, um diesen Text zumindest vor das Jahr 1409 zu datieren.⁴⁰ Der apostolische Legat, an den der ungenannte Redner seine Worte richtet, ist mit dem französischen Königshaus blutsverwandt, mit den *Francorum liliis*.⁴¹ Im ausgehenden 14. Jahrhundert kann damit nur Kardinal Philippe d'Alençon gemeint sein: Der wohl 1338/39 geborene Sohn des Grafen Charles II. d'Alençon und der spanischen Prinzessin Maria de la Cerda, Gräfin von Biskaya, soll vom französischen König Philipp VI. höchstpersönlich aus der Taufe gehoben worden sein.⁴² Gefördert von den französischen Herrschern, wurde der normannische Grafensohn 1356 Bischof von Beauvais, 1359 Erzbischof von Rouen. Nach Streitigkeiten mit dem Kapitel musste er hier resignieren, wurde aber 1374 Administrator des Erzbistums und zugleich Patriarch von Jerusalem. Bei Ausbruch des Großen Abendländischen Schismas stand Philippe d'Alençon auf Seiten des römischen Papstes Urbans VI., der ihn zum Kardinal mit der Titelkirche S. Maria in Trastevere erhob, wo heute noch sein Grabmal steht.⁴³

⁴⁰ Vgl. Anhang 1, 28.

⁴¹ Vgl. Anhang 1, 30 mit Anm. 145.

⁴² Biographische Aspekte, soweit nicht anderes gekennzeichnet, nach den Aufsätzen von Brandt (wie Anm. 22).

⁴³ Zum Grabmal: Johannes Godefridus Hoogewerff, *Le tombeau-autel du cardinal Philippe d'Alençon à Sainte-Marie du Trastevere*, in: MAH 43 (1926), 43–60 (Epitaph, 45); Pio Paschini, *Il cardinale d'Alençon e il suo sepolcro in S. Maria in Trastevere*, in: Roma. Rivista di studi e di vita romana 1 (1923), 337–344; Ferdinand Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, hg. von Waldemar Kampf, München 1978, II,2: Zehntes bis zwölftes Buch, 884. In Krakau, Biblioteka Jagiellonska, cod. 391, fol. 18^v, finden sich folgende *Versiculi ad sepulcrum Philippi Alenconio positi*: *Isti sunt versiculi ad sepulcrum domini Philippi cardinalis de Alenconio. / Stirpis Francorum iacet hic insignis alumpna, / Qui fuit ecclesie prestans confirma columbia. / De Alenconio Philippus regius heros, / Excessit fama proceres virtuteque cleros. / Equiparandus huic nemo fuerat pietate. / Traxit utique sua cuniunctos affabilitate. / Ffelix excelsum fuit hic prelatum et omen, / Qui dignum vexit meritis a cardine nomen. / C. quater abstractis tribus M. preeunte sub annis, / Induitur mortis assumpta virgine pannis. / Carne data terre, celi tuos ostia presul, / Ostia pertingat patrius, quibus hic fuit exul. / Laus et amor populi iacet hic et gloria cleri. / Coruscat iam miraculis / Diversis, et multa sunt / Signa ad eius sepulcrum, / Propter eius merita, / Quibus Deo placuit / In vita. Das Manuskript wurde vor 1396 geschrieben und durch Nicolas Falkenberg OP vor 1441 von Rom nach Polen gebracht. Vgl. *Catalogus codicum manuscriptorum medii aevii latinorum qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, Bd. 2, bearb. von M. Kowalczyk u. a., Bratislava 1982, 164–167 (Autor: Jerzy Zatyehy).*

Über Philippe d'Alençon lassen sich Redeanlass und Redner erschließen. Der Kardinal ist der deutschen Geschichtswissenschaft insbesondere durch seine Rolle bei der Entwicklung der deutschen Universitätslandschaft in der Phase der sogenannten ‚ersten Gründungswelle‘ als Legat des römischen Papstes Urbans VI. bekannt.⁴⁴ Nach einem im Dezember 1386 gegen ihn verübten, aber gescheiterten Mordversuch seiner Kardinäle betrieb der Überlebende von Genua aus in seinem Obödienzkampf mit Avignon eine Konsolidierungspolitik, die auch in der Entsendung von Kollektoren und Legaten nach Deutschland ihren Ausdruck fand.⁴⁵ Einer von ihnen war der normannische Grafensohn. Angesichts der starken Favorisierung des avignonesischen Papsttums durch Frankreich galt es für Urban VI., „die Position im Reich zu sichern“.⁴⁶ Ein Mittel dessen sollte die Förderung von Universitäten sein: So sollte versucht werden, auch kirchenpolitische Adhärenz zu gewinnen.⁴⁷ Die jungen Universitäten nördlich der Alpen hatten Unterstützung nötig, ob es nun um die obligatorische päpstliche Konfirmierung der Gründung ging, wie in Erfurt,⁴⁸ oder um Erweiterung von Privilegien. Hier trat d'Alençon in Aktion. 1387 bis 1388 bereiste er die Universitäten des Reichs: Eine der ersten Stationen seiner Legationsreise war Anfang Juni 1387 Wien,⁴⁹ im Dezember des Jahres ist er in Heidelberg belegt,⁵⁰ im

⁴⁴ Vgl. etwa Frank Rexroth, *Deutsche Universitätsstiftungen von Prag bis Köln. Die Intention des Stifters und die Wege und Chancen ihrer Verwirklichung im spätmittelalterlichen deutschen Territorialstaat*, Köln u. a. 1992, 188 f. u. 209 f.

⁴⁵ Tacchella, *Il pontificato di Urbano VI* (wie Anm. 5), 10.

⁴⁶ Brandt, *Der päpstliche Legat* (wie Anm. 22), 52.

⁴⁷ Zur Rolle der Päpste bei Universitätsgründungen siehe die Beiträge in Sönke Lorenz, *Attempto – oder wie stiftet man eine Universität. Die Universitätsgründungen der sogenannten zweiten Gründungswelle im Vergleich*, Stuttgart 1999, sowie jetzt mit früherem Bezugsrahmen: Jürgen Miethke, *Papsttum und Universitäten. Förderung, Lenkungsversuche und Indienstnahme* (mit besonderer Rücksicht auf Paris), in: Rainer Christoph Schwinges (Hg.), *Universität, Religion und Kirchen*, Basel 2011, 9–28. Heribert Müller, *Universitäten und Gelehrte auf den Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449)*, in: Schwinges, *Universität* (s. o.), 109–144, hier 116, spricht treffend hinsichtlich der Universitäten vom Papsttum als „deren aller Gründer-vater“.

⁴⁸ Zur Erfurter Gründung anhand eines Supplikenrotulus Robert Gramsch, „Seilschaften“ von universitätsgebildeten Klerikern im deutschen Spätmittelalter – Beziehungsformen, Netzwerkstrukturen, Wirkungsweisen, in: Gerhard Krieger (Hg.), *Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft. Soziale Lebens- und Kommunikationsformen im Mittelalter*, Trier 2009, 176–188, hier 178–184.

⁴⁹ Vgl. Anm. 61.

⁵⁰ Das Rektorbuch der damals noch jungen Universität hält den Beschluss fest, Philippe d'Alençon bei seiner Ankunft entgegen zu ziehen. Es ist Spiegel intensiver Debatten mit dem Legaten, von dem man sich eine Erklärung darüber erhoffte, dass Graduierungen, die der in avignonesischer Obödienz stehende ‚Antikanzler‘ der Universität Paris vorgenommen habe, nicht gültig seien, was der päpstliche Abgesandte allerdings nicht gewährte. Siehe Jürgen Miethke (Hg.), *Acta universitatis Heidelbergensis I (1396–1410)* (Simul Acta facultatis iuridicae 1); Die Rektorbücher der Universität Heidelberg I/1–2 (zugleich das erste Amtsbuch der Juristenfakultät), Heidelberg 1986–1991, Nr. 96, 168, Nr. 98, 169, Nr. 102, 171 f., vgl. auch Jürgen Miethke, *The University of Heidelberg and the Jews. Founding and Financing the Needs of a New University*, in: Spencer Young, *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, Leiden u. a. 2011, 317–340, hier: 324; Rexroth, *Deutsche Universitätsstiftungen* (wie Anm. 44), 209 f.; Brandt, *Der päpstliche Legat* (wie Anm. 22), 52.

Frühjahr 1388 in Erfurt,⁵¹ mit Zwischenstopp in Nürnberg⁵² zog der Legat nach Prag zu König Wenzel, wo er gewiss auch Gelegenheit gehabt hat, mit Universitätsvertretern in Kontakt zu kommen.⁵³ Die vorliegende Rede ist sicher bei einem dieser Anlässe gehalten worden. Eine genauere Verortung wird durch eine Anspielung des Redners auf Ruprecht von Berg, den späteren Bischof von Paderborn ermöglicht, denn dieser wurde am 11. Mai 1387 unter Zutun Philippe d'Alençons durch Urban VI. zum Bischof von Passau erhoben,⁵⁴ kurz vor der Ankunft des Legaten in Wien, wo die Rede demnach mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit gehalten wurde.

In dem anonymen Redner hat man zweifelsohne einen versierten und politisch gut informierten Theologen und geübten Prediger zu vermuten.⁵⁵ Textimmanent ist zu beobachten, dass die in der Rede geäußerten Ansichten und Argumentationsweisen denen des Theologen Heinrich von Langenstein – des in jener Zeit bedeutendsten Universitätspolitikers bei der „Wiederbelebung“ der Wiener Hochschule⁵⁶ – sehr nahe kommen. Zuerst betrifft dies die damals noch nicht allgemein geteilte Position, das Schisma sei über die *via concilii* zu lösen,⁵⁷ und es ist bekannt, dass Langenstein damals Hoffnungen in den Legaten Philippe d'Alençon setzte, er werde zwischen Frankreich und Burgund vermitteln.⁵⁸ Was zweitens das Referenzmaterial der Rede angeht, so fällt auf, dass der Hl. Bernhard von Clairvaux – wie auch in anderen Schriften Langensteins – eine besonders wichtige Rolle spielt und extensiv zitiert

⁵¹ Seine Involvierung in die Gründung der Universität stand hier wiederum im Zeichen des Schismas, insofern es gleichsam zu einem Kampf um den ‚Primat der Gründung‘ zwischen den Päpsten kam. Näheres bei Erich Kleineidam, *Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392–1521*, 2 Bde., Leipzig 1964/1969, hier Bd. 1, 7ff.; Brandt, *Der päpstliche Legat* (wie Anm. 22), 52.

⁵² Staatsarchiv Wertheim, R-US 1388 Juli 4.

⁵³ Vgl. Kleineidam, *Universitas* (wie Anm. 51), Bd. 2, 357.

⁵⁴ Vgl. Anm. 148.

⁵⁵ Zur Bedeutung der Predigt an der Universität: Phyllis B. Roberts, *Medieval University Preaching. The evidence in the statutes*, in: Jacqueline Hamesse (Hg.), *Medieval Sermons and Society. Cloister, City, University. Proceedings of International Symposia at Kalamazoo and New York*, Louvain-la-Neuve 1998, 317–328; Hans-Jochen Schiewer, *Universities and vernacular preaching. The case of Vienna, Heidelberg and Basle*, in: ebd., 387–396.

⁵⁶ Kreuzer, Heinrich von Langenstein (wie Anm. 23), 84ff. Zur theologischen Fakultät: Thomas Prügl, *Bibeltheologie und Kirchenreform. Die Errichtung der Wiener Fakultät und ihre theologische Positionierung im Spätmittelalter*, in: Johann Reikerstorfer/Martin Jäggle (Hgg.), *Vorwärtserinnerungen. 625 Jahre Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien*, Göttingen 2009, 377–398.

⁵⁷ Kreuzer, Heinrich von Langenstein (wie Anm. 23), u. a. Belegstellen 112, wo auch Langensteins Ansichten zu Provinzialkonzilien beschrieben werden, die in vorliegender Rede Widerhall finden. Zum Aufkommen des Gedankens, das Schisma sei durch die ‚*via concilii*‘ zu lösen: Müller, *Universitäten und Gelehrte* (wie Anm. 47), hier 113; Jürgen Miethke, *Kirchenreform auf den Konzilien des 15. Jahrhunderts*, in: Johannes Helmuth/Heribert Müller (Hgg.), *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift Erich Meuthen*, München 1994, Bd. 1, 13–42, hier 17ff. Die politischen Vorstellungen des Heidelberger Gründungsrektors, Marsilius von Inghen, waren hingegen dezidiert pro-urbanistisch. Vgl. Kreuzer, Heinrich von Langenstein (wie Anm. 23), 118. Zur Vita die Beiträge in Dorothea Walz/Reinhard Düchting (Hgg.), *Marsilius von Inghen. Gedenkschrift 1499 zum einhundertsten Todestag des Gründungsrektors der Universität Heidelberg*, Heidelberg 2008.

⁵⁸ Kreuzer, Heinrich von Langenstein (wie Anm. 23), 112; Kleineidam, *Universitas* (wie Anm. 51), Bd. 2, 357.

wird.⁵⁹ Ferner bringt der Redner ein wörtliches Zitat aus der *Epistola Concordiae* (1380) Konrads von Gelnhausen an. Mit dieser war gerade Heinrich von Langenstein besonders vertraut: Sie war eine der wichtigsten Quellen seiner *Epistola Concilii Pacis* (1381).⁶⁰ In der Summe der Argumente scheint es daher geboten, in Heinrich von Langenstein den Verfasser der Rede zu sehen, der sie aller Wahrscheinlichkeit nach im Juni 1387 als Vertreter der Wiener Universität beim Empfang des Legaten Philippe d'Alençon in Wien hielt.

4.2 Die Rede

Schon vor der Ankunft des Legaten in Wien hatten Deputierte der Universität am 16. Mai des Jahres Herzog Albrecht III. von Österreich gebeten, *quod magister curie supplicet domino cardinali venturo, quatenus habeat universitatem promotam et quod audiat supplicationes magistrorum et, quantum posset, admittat et specialiter super iurisdictione rectoris*.⁶¹ Man hatte also klar artikulierte Wünsche an den Legaten, und in der Tat werden sie auch in der Rede deutlich geäußert: Der Legat soll die Universität fördern und das Schisma lösen. Wie hat Langenstein dies oratorisch realisiert? Gleich im Thema, unter das Langenstein seine Rede stellt, fordert er ein, wenn Philipp als Legat komme, möge er nicht binden (*ligare*) – eine Anspielung auf die Obödienzfrage. Der erste Abschnitt thematisiert dann das Handeln des Legaten in Christusnachfolge.⁶² Seine Aufgabe sei die Erbauung von Klerus und Laien durch das Wort der heilsbringenden Doktrin und durch ein vorbildliches Leben. Als *miles strenuus* habe er sicher die Chance, auch seine Standesgenossen zu einem christlichen Leben zu bekehren.

Erst dann folgt die Grußformel: Indem der Legat die *nobil(is) Germani(a)* betritt, heisst der Redner ihn willkommen: *Ingrederere, benedicte domini* (Gen 24,31)! Zugleich spielt Langenstein mit Bernhard von Clairvaux direkt auf das Schisma und die Obödienzfrage an: Philippe soll nicht herrschen, sondern nutzen.⁶³ Er ist nach Deutschland gekommen, um Seelen zu retten. Hoffnungslos, skandalisiert und in Trauer findet er es vor (Kgl 3,13), denn die Sitten des Klerus und der Priester sind verdorben: Wie von der Kirche alles Gute ausgeht, so auch alles Schlechte. So, wie man einen ungesund aussehenden (wörtlich: *pallentem*) Baum sieht, dessen Blätter verdorren, und versteht, dass dies einen Grund in den Wurzeln haben muss, so ist

⁵⁹ Vgl. Kreuzer, Heinrich von Langenstein (wie Anm. 23), 65–70, 77ff. und 115–122.

⁶⁰ Vgl. Anm. 116.

⁶¹ Wien, Universitätsarchiv, Acta universitatis I, fol. 8^v–9^r (Rektoratsbericht des Rektors Hermann Lurtz aus Nürnberg), vgl. dazu Paul Uiblein, Die österreichischen Landesfürsten und die Wiener Universität im Mittelalter, in: Ders., Die Universität Wien im Mittelalter: Beiträge und Forschungen, Wien 1999, 45–73, und Kleineidam, Universitas (wie Anm. 51), Bd. 2, 357.

⁶² Wie Christus für den Frieden zu sterben, möge dem Legaten Leben bedeuten, ohne ihn zu leben einen bitteren Tod. So mit wörtlichem Zitat aus der *Epistola Concordiae* des Konrad von Gelnhausen. Vgl. Anhang 1, 27, Z. 11.

⁶³ Vgl. Anhang 1, 28, Z. 20f.

auch angesichts des undisziplinierten und irreligiösen *populus* zu schließen, dass das Priestertum nicht gesund ist.⁶⁴

Der wahre Grund ist: Man feiert keine Konzilien mehr, während man zuvor häufig Provinzialkonzilien⁶⁵ und manchmal auch Generalkonzilien abhielt. Da konnten das Starre flexibel gemacht, Abweichungen geregelt, Krankheiten geheilt und schwer wiegende Fragen verhandelt werden. Auch die Furcht vor Anschuldigung und Bestrafung durch diese Synoden bewirkte bei vielen, dass sie sich von dem Bösen abwendeten und auch ihren Untergebenen mit gutem Beispiel voran gingen. Nun, *cessantibus vero conciliis*, ist es so einfach, Schlechtes zu tun, dass alles wieder in fleischlicher Sünde lebt.⁶⁶ Kirchenrechtlich wird begründet: Es ist die Zeit zu handeln (Dist. 50c. 15), dann wird mit der *Regula pastoralis* Gregors des Großen das wünschenswerte Vorgehen charakterisiert: Man muss die Menschen reinigen, Milde ist mit Strenge zu mischen, um den geistlichen Stand richtig zu reformieren. Die Laien werden dann durch das Beispiel der Kleriker bekehrt, so, wie sie vorher verdorben wurden.

Anschließend konzentriert sich der Redner stärker auf die Person des Legaten und seine edle Abkunft, um damit eine scharfe Standeskritik anzubringen: Adel darf nicht nur äußerlich sein, nicht bloße *nobilita(s) vocal(is)*, sondern muss innerlich bestehen, *nobilitas real(is)* sein. So auch der Ruhm des Legaten: Er soll ihn in Reden, Predigten und Zeremonien zeigen, nicht in Macht, sondern in Wissenschaft, nicht in den *Francorum liliis*, sondern dadurch, dass er Gott viele Jünger erwirbt. Politisch ist der Gegensatz *Francorum liliis* und *acquirendis Deo multis filiis* aufgrund der avignonesischen Obödienz Frankreichs⁶⁷ zweifellos als Reminiszenz an den Legaten zu deuten. Der Franzose ist zugleich im Auftrag des römischen Papstes Urban VI. vor Ort. Daher legt sich der Redner auf keine der Obödienzen fest. Stattdessen wird die Kindschaft Gottes als davon unabhängiges Ziel propagiert. In der Hauptsache geht es um Adel und Geistesadel: Würdig ist letzterer, der erste hohl und trügerisch. Aber ist es dem Legaten Philippe wichtig, eine gute *familia*⁶⁸ zu haben, nämlich *peritos viros*

⁶⁴ Vgl. Miethke, Kirchenreform (wie Anm. 57), 16f.: „Das Schisma erscheint nicht als Ursache, sondern als Folge der Reformbedürftigkeit, als sein unüberbietbarer und unwiderleglicher Beweis.“ (mit Zitat aus von Langensteins *Epistola concilii pacis*).

⁶⁵ Normative Orientierungsschwierigkeiten bei der Abhaltung von Provinzialkonzilien hatte man in Mainz noch 1423. Siehe meinen Beitrag: Die Teilnehmer der Mainzer Provinzialsynode des Jahres 1423, in: AMRhKG 63 (2011), 377–395.

⁶⁶ Miethke, Karrierechancen (wie Anm. 36), 196, hat betont, dass die Kirchenreform von den Zeitgenossen als „geradezu notwendige Antwort auf die Herausforderungen der Zeit“, vor allem auch des Schismas, empfunden wurde.

⁶⁷ Vgl. aber als Korrektiv: Matthias Nuding, Mobilität und Migration von Gelehrten im Großen Schisma, in: Kaufhold, Politische Reflexion (wie Anm. 9), 269–285, hier: 282: „Man wird sich hüten müssen, die Spaltung der abendländischen Kirche mehr oder minder nahtlos auf die Universitätslandschaft zu übertragen. Vielmehr blieb ein universales Zusammengehörigkeitsgefühl ebenso erhalten wie Gesprächskontakte, die sich nicht zuletzt um die Beseitigung des Schismas drehten.“

⁶⁸ Zu den Familiaren: Brandt, Der päpstliche Legat (wie Anm. 22), 56ff.; Ders., Kardinal Philippe (wie Anm. 22), 128ff.; Rexroth, Deutsche Universitätsstiftungen (wie Anm. 44), 188f. Bekanntester deutscher Familiar des Philippe d'Alençon ist Dietrich von Niem.

clare fame, und gut ausgebildete Dolmetscher?⁶⁹ Natürlich: Der Appell zielt auf Förderung der Universität Wien, die somit als Ausbildungsstätte des kirchlichen Personals angepriesen wird. Dabei ist es ein bemerkenswertes Zeugnis von Selbstbewusstsein des Gebildeten und Wissen um die gesellschaftsverändernde Kraft der Universität hinsichtlich der alten *ordines*, wenn Langenstein mit der Gegenüberstellung von tendenziell ungebildetem und verrohtem (Geburts-)Adel gegen den Geistesadel an einen Adressaten herantritt, der dem französischen Hochadel entstammt.⁷⁰

Das Argument dient dem Redner zum Einstieg in seinen abschließenden Appell. Zusammenfassend umreißt er die notwendigen Bedingungsfaktoren für den Legaten und seine Mitarbeiter in einem langen Katalog von moralisch-didaktischen Handlungsanweisungen, der fast wörtlich aus Bernhard von Clairvaux' Schrift *De consideratione* entnommen ist. Eine geschickte Redestrategie, denn möglich wäre zweifelsohne auch ein Rekurs auf die kanonistische Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts gewesen.⁷¹ Stattdessen wählte der Redner die Sprache eines der wortgewaltigsten Prediger des Mittelalters⁷² und eine Schrift, die in Zusammenhängen des ‚Ethos‘ des

⁶⁹ Das interessante Argument in diesem Zusammenhang: Die *maxima diversitas* [...] in *Alamano wigari* – die große dialektale Verschiedenheit in der deutschen Volkssprache – mache es notwendig, dass der Legat zur Verständigung seine Dolmetscher oft auswechseln müsse. Es sei aber rar, so viele gelehrte Menschen aus allen Teilen Deutschlands zu finden; ein interessantes Indiz für die Praxis der Verständigung von Legaten im ausgehenden 14. Jahrhundert, die auf wechselnde Dolmetscher vertrauen mussten, aber offenbar in der noch wenig entwickelten deutschen Universitätslandschaft kaum gutes Personal fanden. Bekannt ist, dass es im juristischen Bereich Engpässe gab und man teils selbst gesetzten Ansprüchen an Professionalisierung nicht gerecht werden konnte. Vgl. Dietmar Willoweit, Juristen im mittelalterlichen Franken. Ausbreitung und Profil einer neuen Elite, in: Schwinges, Gelehrte im Reich (wie Anm. 36), 225–267, 228f. Zum Dolmetschen: Besonders die Konzilien und Reichsversammlungen des 15. Jahrhunderts erforderten Dolmetscher und Simultanübersetzer. Vgl. Thomas Haye, Lateinische Oralität. Gelehrte Sprache in der mündlichen Kommunikation des hohen und späten Mittelalters, Berlin u. a. 2005, 14f.; Helmuth, Kommunikation (wie Anm. 31), 134–138. In der Praxis rekrutierten Legaten Dolmetscher aber wohl aus ihren Familiarenkreisen. Vgl. Meuthen, Freundeskreis (wie Anm. 26), 508.

⁷⁰ Vgl. Rainer A. Müller, Universität und Adel. Eine soziokulturelle Studie zur Geschichte der bayerischen Landesuniversität Ingolstadt 1472–1648, Berlin 1974, 30–59. Ferner zum „Adel“ der Graduierten: Hermann Lange, Vom Adel des doctor, in: Klaus Luig/Detlev Liebs (Hgg.), Das Profil des Juristen in der europäischen Tradition. Symposium aus Anlaß des 70. Geburtstages von Franz Wieacker, Ebelsbach 1980, 279–294; Ingrid Baumgärtner, „De privilegiis doctorum“. Über Gelehrtenstand und Doktorwürde im späteren Mittelalter, in: HJ 106 (1986), 298–332. Den Umstand, dass viele Domkapitel im Verlauf des Spätmittelalters in ihren Statuten die Voraussetzung adliger Geburt mit dem Besitz akademischer Grade ergänzten, behandelt zusammenfassend Thomas Wetzstein, Der Jurist. Bemerkungen zu den distinktiven Merkmalen eines mittelalterlichen Gelehrtenstandes, in: Frank Rexroth (Hg.), Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter, Ostfildern 2010, 243–296, hier 270 Anm. 36 (auf 271) (hier weitere Literatur 282).

⁷¹ Anschaulich bei: Robert C. Figueira, Papal Reserved Powers and the Limitations on Legatine Authority, in: James Ross Sweeney/Stamley Chodorow (Hgg.), Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages, Ithaca u. a. 1989, 191–211, mit Auflistung der Kompetenzen in Anhang 2, 206–210.

⁷² Einführend: Andreas Wollbold, Rhetorik und Schriftauslegung in der Predigt des Hl. Bernhard von Clairvaux, in: Christian H. Schäfer/Martin Thurner (Hgg.), Mittelalterliches Denken. Gestalten, Ideen und Debatten im Kontext, Darmstadt 2007, 75–88.

Kardinalats viel zitiert wurde.⁷³ So berief er sich auf einen dem Kardinallegaten wohl bekannten Text, der insofern Konsens erzeugen konnte. Das eigentliche Geschick des Redners besteht aber darin, durch einige Modifikationen den Ausgangstext klar für die gegenwärtige Redesituation anschlussfähig zu machen und den Legaten so vermittels eines höchst autoritativen Textes an die Notwendigkeiten seines Handelns und die Erwartungen an ihn zu erinnern, wobei sich Bernhards *De consideratione* wohl auch daher als geeignet erwiesen haben wird, da seine Didaxe recht allumfassend ist. Eine entscheidende Adaption an die Zeitumstände bringt der Redner an, wenn er den langen Katalog der Desiderate Bernhards mit folgendem Gedanken abschließt: Vor allem anderen soll der Legat bereit sein, in der Kirche wieder Einheit zu schaffen: *Ante omnia sis paratus pro reunione ecclesie ponere vitam*. Statt Fürsten gegeneinander aufzuwiegeln und so die Wunde der Mutter Kirche noch zu vertiefen, soll sich sein gesamtes Streben *ad conciliandum, pacificandum et reformandum* richten.

In dieser Weise dreht der Redner sein eigentliches Verhältnis, das des ‚Gastgebers‘, der dem Stellvertreter des Papstes in der Begrüßungsrede Reverenz erweisen muss, um und vermag es, mittels eines autoritativen Schlüsseltextes Forderungen anzubringen. Diese Rede ist also alles andere als eine leere Worthülse innerhalb eines erstarrten Zeremoniells, sie ist stark adhortativ auf die Zeitumstände und die Person des Legaten zugeschnitten. Das konsensuale theologische Referenzmaterial wird geschickt auf die Überzeugungsziele appliziert: Erstens ein drängendes Bedürfnis nach Tilgung des Schismas, bestenfalls durch ein Konzil, und zweitens der Wille zur Besserstellung des ‚Geistesadels‘ der Graduierten. Doch nicht nur die Argumente und ihre Referenzialität dienen der Persuasion, auch die Form. Letzteres zeigt sich besonders in einem Passus, in dem Langenstein Kardinal Philipps Tugenden charakterisiert:

Gloriaberis ergo non in armis, sed in **oracionibus**, **predicationibus** et **celebrationibus**, non in **potencia**, sed in sapida **scientia**, non in Francorum **liliis**, sed in acquirendis Deo multis **filiis**. Exterius ostende sic **lilium**, ut non declines interius a via **humilium**. Et quia servus es crucis, principalia arma tua sit crux **vivifica**, inimicis **terrifica**, peccatoribusque **salvifica**.

In kaskadenartig aufeinander folgenden Paarreimen aufgebaut, erzeugt die Passage einen rhythmisch-suggestiven Effekt. Auffallend der metrische Wechsel: Am Anfang sowie am Ende stehen dreiklangartige, schnell aufeinander folgende Reimwörter, im Mittelteil ist die Struktur eher bipolar. Hier war ein geschulter Redner am Werk, der seinen Argumenten auch durch die rhetorische Gestaltung seines Vortrags

⁷³ Klaus Ganzer, Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Kardinalskollegiums vom 11. bis 13. Jahrhundert, Tübingen 1963, 10; Ralf Lützelshab, *Flectat cardinales ad velle suum? Clemens VI. und sein Kardinalskolleg.* Ein Beitrag zur kurialen Politik in der Mitte des 14. Jahrhunderts, München 2007, 85f.; Jürgen Dendorfer, Ambivalenzen der Reformdiskussion in Domenico de' Domenichis *De episcopali dignitate*, in: Jürgen Dendorfer/Claudia Märkl (Hgg.), Nach dem Basler Konzil. Die Neuordnung der Kirche zwischen Konziliarismus und monarchischem Papat, Berlin 2008, 165–194, hier 178.

Überzeugungskraft zu verleihen vermochte.⁷⁴ Ist die hier vertretene These von der Autorschaft Heinrich von Langensteins zutreffend, so ist die vorgestellte Rede auch ein gutes Zeugnis dafür, wie ein exponierter Theologe des 14. Jahrhunderts, der in einem elaborierten Werk die Ansicht vertrat, das Schisma müsse durch ein Konzil gelöst werden, diese Gedanken in einer festlichen Anrede an den Vertreter einer Partei prägnant und suggestiv anzubringen verstand. Gerne wüsste man, wie diese Passage in der konkreten *actio* realisiert worden ist und wie die Reaktionen des universitären Publikums ausfielen.

5. Die Rede an den Legaten Carvajal

5.1 Kontext

Mit der (im Palatinus klar eingeordneten) Rede des Johannes Hulshout aus Mechelen an den Kardinallegaten Carvajal aus dem Jahr 1449 machen wir einen zeitlichen Sprung von fast 50 Jahren. Dem Appell des Redners an Philippe d'Alençon waren die großen Konzilien des Spätmittelalters gefolgt. Nun stand man an einem Endpunkt der Entwicklung, die in der Zeit des großen Schismas ihren Ausgang genommen hatte.⁷⁵ Ein gutes Jahrzehnt hatte der Obödienzkampf zwischen Papst Eugen IV. und dem Basler Konzil angedauert. Die deutsche Politik in der Auseinandersetzung trat in ihre Endphase, als der Condulmer-Papst 1446 die prokonziliaren Erzbischöfe von Köln und Trier absetzte und exkommunizierte.⁷⁶ Die nun einsetzenden turbulenten diplomatischen Vorgänge sind bis heute nicht bis in das letzte Detail aufgearbeitet,⁷⁷ müssen aber hier nur insofern interessieren, als zwar der größte Teil der deutschen Fürsten im Februar 1447 in Rom dem sterbenden Papst Eugen IV. Obödienz leistete und das Konzil von Basel als Institution (nicht sein Reformwerk) verwarf, der Kölner Oberhirte diesen Pontifex aber niemals mehr anerkannte und der wahrscheinlich stetigste Konzilsanhänger unter den deutschen Kurfürsten blieb.⁷⁸ Nach dem Tod Eugens IV. trat der aus dem ligurischen Sarzana stammende Tommaso Parentucelli als Papst Nikolaus V. die Nachfolge an. Unter ihm sollte das Verhältnis der deutschen Kirche zur *Prima Sedes* 1448 in Gestalt des so genannten Wiener Konkordats

⁷⁴ In der älteren Predigttheorie wird ausdrücklich davon abgeraten, *rhythmorum melodias* in die Predigt einzubauen. Vgl. Kienzle, *Medieval sermons* (wie Anm. 33), 98f.

⁷⁵ Vgl. die Beiträge in: Heribert Müller/Johannes Helmuth (Hgg.), *Die Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449). Institution und Personen*, Ostfildern 2007.

⁷⁶ Stieber, *Pope Eugenius* (wie Anm. 28), 276f.

⁷⁷ Lit. bei Johannes Helmuth, *Das Basler Konzil 1431–1445. Forschungsstand und Probleme*, Köln 1987, 313; Heribert Müller, *Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449)*, 2 Bde., Paderborn u. a. 1990, hier Bd. 2, 823–828; Ferner Tobias Daniels, *Hofmann von Lieser* (wie Anm. 28), 148–171.

⁷⁸ Eine moderne Studie fehlt (in Basel befand sich viel kurkölnisches Personal). Vgl. noch immer: Max Birck, *Der Kölner Erzbischof Dietrich Graf von Moers und Papst Eugen IV.*, Bonn 1899. Zu Aspekten des Rats siehe die Ausführungen von Johannes Helmuth, *Lebensläufe kurkölnischer Kanoniker und gelehrter Räte im 15. Jahrhundert*, in: *Geschichte in Köln* 27 (1990), 117–122.

mit einem apostolischen Legaten am Kaiserhof vollzogen werden.⁷⁹ Der Legat war Spanier. Den roten Hut hatte er gemeinsam mit Parentucelli von Eugen IV. entgegen genommen, als er die deutschen Gesandten nach dem Oktoberreichstag des Jahres 1446 zu Frankfurt am Main in die Ewige Stadt führte.⁸⁰ Seine Römische Titelnkirche war jene von Sant'Angelo in Pescheria, weshalb er in den Quellen zumeist als Kardinal sancte Angeli erscheint. Dass Nikolaus V. Carvajal die Aufgabe übertrug, mit den Deutschen zu verhandeln, kann kaum erstaunen, denn er war gemeinsam mit Nikolaus von Kues und Parentucelli selbst ein wichtiger Gesandter Eugens IV. zu den Reichstagen in der Kirchenfrage gewesen. So wurde er ein intimer Kenner der deutschen Verhältnisse,⁸¹ die er nicht ohne Ironie beurteilte: Gemäß Enea Silvio Piccolomini hatte Carvajal über einige der prominentesten Agenten der Neutralitätspolitik einmal geurteilt, es sei ihnen gegeben, der Erde und den Bäumen zu schaden.⁸²

Nach dem Konkordatsabschluss am 17. Februar 1448 begab sich Carvajal nach Mainz, über Weihnachten war er in Koblenz, nach der Jahreswende zog er 1449 in Köln ein, wo er sich gemäß einem erhaltenen Fragment seines Legatenregisters⁸³ vom

⁷⁹ Vgl. Andreas Meyer, Das Wiener Konkordat von 1448 – eine erfolgreiche Reform des Spätmittelalters, in: QFIAB 66 (1986), 108–152. Zur Teilnahme des Nikolaus von Kues an den Verhandlungen: Acta Cusana I,2 (wie Anm. 8), 547, Anm. 3 (Nr. 750); 548f. (Nr. 752).

⁸⁰ Der Konsistorialadvokat Andrea Santacroce (zu ihm: Claudia Märkl, Interne Kontrollinstanz oder Werkzeug päpstlicher Autorität? Die Rolle der Konsistorialadvokaten nach dem Basler Konzil, in: Dendorfer/Märkl (Hgg.), Nach dem Basler Konzil [wie Anm. 73], 67–96; ferner Woelki, Pontano [wie Anm. 7], 64, 114f.) schreibt in seinen in Rom entstandenen Aufzeichnungen, die Legaten seien *ex Almania* zurückgekehrt, *ducentes secum oratores omnium Almanie principum ad prestandum Eugenio Romano pontifici ut vero, unico Christi vicario obedienciam debitam amota eorum neutralitate*. Florenz, Biblioteca Laurenziana, Ms. Gaddianus 48, fol. 66^v, anschließend: *In eorum reditu summus pontifex die [Platz freigelassen für das Datum] mensis decembris quatuor cardinales pronunciat: Archiepiscopum Mediolanensem, quem tituli sancti Clementi fecit [Enrico Rampini], abbatem sancti Pauli tituli sancte Sabine [Giovanni de Primis, Abt von S. Paolo fuori le mura], et hos duos oratores: Bononiensis episcopum tituli sancte Susanne [Tommaso Parentucelli] et Johannem Carvayal tituli sancti Angeli diaconum, et receptis duobus primis in publico consistorio die sabbati quatuor temporum de mense decembris [4. Dezember 1446], hii duo cum rediere die [freigelassen] in publico consistorio recepti sunt. Asseruit per publicum Eugenius pontifex, unum ex hiis quatuor debere esse successor eius.*

⁸¹ Vgl. Meuthen, Freundeskreis (wie Anm. 26), 504, der von dem „wohl besten außerdeutschen Kenner der politischen Szene diesseits der Alpen“ spricht, der gemeinsam mit Cusanus die „päpstliche Politik im Reiche“ trug. Neue Aspekte jetzt bei Nowak, Kardinal (wie Anm. 9), 91 u. ö.

⁸² So zu rekonstruieren aus einem Brief Enea Silvios an Carvajal von 1454, in: RTA 19,2 nr. 13,1 (im Druck); einstweilen: Josephus Cugoni, Aeneae Silvii Piccolomini Senensis...Opera inedita, Rom 1883, Nr. XLI, 103: *Sunt hic omnes illi de quibus dicere soles: quia datum est eis nocere terre et arboribus: Tilimannus, Lisura, Gregorius, Ludovicus.*

⁸³ Zu Legatenarchiven: Jürgen Petersohn, Kaiserlicher Gesandter und Kurienbischof. Andreas Jamometić am Hof Papst Sixtus' IV. (1478–1481). Aufschlüsse aus neuen Quellen, Hannover 2004, 74, Anm. 242, mit Bezug auf den Nachlass des Legaten Alexander Numai. Brigide Schwarz, Dispense der Kanzlei Eugens IV. (1431–1447), in: Ludwig Schmugge (Hg.), Illegitimität im Spätmittelalter, München 1994, 133–147, 134, Anm. 8 hat darauf hingewiesen, dass Fakultäten von Legaten sich häufig in den vatikanischen Registern finden. Eine weitere Quelle sind Narrationes in Suppliken von Petenten, die an die Legaten herantraten. Ebd., Anm. 9. Auf Bullenregister Kardinal Bessarions im Archivio Segreto Vaticano, Armarium XXXV, 134 und 135, hat Paul Uiblein, Die Wiener Universität,

1. bis 21. Januar 1449 aufhielt,⁸⁴ bis er schließlich weiter gen Westen zog, um gemeinsam mit Cusanus im Vertrag von Maastricht in der Soester Fehde zu schlichten.⁸⁵ Gemäß dem Legatenregister wird Carvajals Einzug in Köln auf den 1. Januar 1449 zu datieren sein. An diesem Tag oder kurz darauf wird Hulshout seine Rede gehalten haben. Ihr Ort war mit einiger Wahrscheinlichkeit das Kapitelshaus des Doms, denn hier hatte man auch das universitäre Auditorium zusammengerufen, um am 9. und 10. August 1438 mit Konzilsgesandten zu verhandeln.⁸⁶ Auch nun, im Januar 1449, war die gesamte *universitas studii Coloniensis* anwesend,⁸⁷ als Hulshout mit seiner Rede anhub.

Fundamental für das Verständnis der Rede ist einerseits die Stellung der Hochschule in der Konzilsfrage, andererseits die Regelungen des Basiliense hinsichtlich der Graduierten: Ebenso wie ihr Landesherr Dietrich von Moers hatte sie im Reich am längsten zum Konzil gehalten.⁸⁸ Auch der Redner und damalige Vizekanzler Hulshout, Schülers des Cusanus-Freundes Heimericus de Campo,⁸⁹ hatte nicht unerheblichen Anteil an der Gestaltung dieser Politik⁹⁰ und gilt als konziliaristisch

ihre Magister und Studenten zur Zeit Regiomontanus, in: Ders., *Die Wiener Universität im Mittelalter. Beiträge und Forschungen*, hg. von Kurt Mühlberger und Karl Kadletz, Wien 1999, 409–444, hier 430, Anm. 98 aufmerksam gemacht.

⁸⁴ Der Codex: Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 386, fol. 322^r–338^r, der Gomez Canedo, dem Biographen Carvajals, verborgen geblieben ist, hat – wie die Autopsie des Originals gezeigt hat – auch im Repertorium Germanicum eine nur selektive Aufnahme gefunden. Vgl. Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation, hg. vom Deutschen Historischen Institut Rom, Bd. 6: Nikolaus V. (1447–1455); Teil 1: Text, bearb. von Josef Friedrich Abert und Walter Deeters, Tübingen 1985, Teil 2: Indices, bearb. von Michael Reimann, Tübingen 1989, hier 1, Nr. 2678, 275ff. Eine vollständige Erfassung hofft der Verfasser dieses Beitrags an anderer Stelle vorlegen zu können. Die Daten zu Carvajals Aufenthalt in Köln auf fol. 329^r–333^v und fol. 336^v–338^v. Zu seinem Itinerar einstweilen: Wolfgang Voss, Dietrich von Erbach – Erzbischof von Mainz (1434–1459). Studien zur Reichs-, Kirchen- und Landespolitik sowie zu den erzbischöflichen Räten, Mainz 2004, 166–169. Zum Regimensis: Maleczek, Die päpstlichen Legaten (wie Anm. 3), 60 mit Anm. 100; Meuthen, Legationsreise (wie Anm. 8), 437 mit Anm. 71 und 444 mit Anm. 114. Daniels, Johannes von Lieser (wie Anm. 28), 176. Zum Seltenheitswert des Registers: Schwarz, Dispense (wie Anm. 83), 134 mit Anm. 9.

⁸⁵ Acta Cusana I,2 (wie Anm. 8), besonders 584–588 (Nr. 818–820 und 822–824). Siehe auch Heinz-Dieter Heimann, Die Soester Fehde. Geschichte einer erstrittenen Stadtfreiheit, Soest 2003, 71–79; Meuthen, Freundeskreis (wie Anm. 26), 504f.

⁸⁶ Woelki, Pontano (wie Anm. 7), 453f.; Hermann Keussen, Die Stellung der Universität Köln im großen Schisma und zu den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts, in: AHVNRh 115 (1929), 225–254, hier 244.

⁸⁷ Nur am Rande sei erwähnt, dass der Legat im Zuge seines Aufenthalts in der Domstadt unter anderem ein Statut des Domkapitels von 1323 konfirmierte. Köln, Historisches Archiv der Stadt, Bestand 210, A IB / 1–4.

⁸⁸ Keussen, Die Stellung der Universität Köln (wie Anm. 86), besonders 234f.; Helmrath, Basler Konzil (wie Anm. 77), 137ff. und vor allem 145; Müller, Universitäten und Gelehrte (wie Anm. 47), 116f. und 141 Anm. 78. Zu den Beziehungen: Woelki, Pontano (wie Anm. 7), 450–473; Ders./Tobias Daniels, Ein Kölner Offizial für Paderborn. Ein unbekanntes Kapitel aus dem Paderborner Inkorporationsstreit im 15. Jahrhundert und die Politik des Basler Konzils, in: WestfZs 161 (2011), 173–193.

⁸⁹ Zu Heimericus: Müller, Universitäten und Gelehrte (wie Anm. 47), 138, Anm. 71 (Lit.).

⁹⁰ Keussen, Die Stellung der Universität Köln (wie Anm. 86), 247f.

eingestellt.⁹¹ Unter anderem ist er unter den Subskribenten des kirchenpolitischen Gutachtens, welches die Kölner Hochschule auf Anfrage ihres Erzbischofs vom 9. und 15. September 1444 ausgestellt hatte und das eindeutig Stellung für Konzil und Konziliarismus bezog,⁹² eine Grundeinstellung, die dem politischen Manöver sicher Vor Schub geleistet hatte, als die Kölner und Trier Erzbischöfe 1446 für einen Anschluss an den Konzilspapst Felix V. plädierten und sich Absetzung und Exkommunikation durch den Condulmer-Papst einhandelten. Vor diesem Hintergrund konnte der Kontakt mit dem Legaten Nikolaus' V., mit dem soeben das Wiener Konkordat abgeschlossen worden war, eine gute Gelegenheit sein, eine neue Positionsbestimmung im Verhältnis zu Rom vorzunehmen, andererseits lag es nahe, die Stellung der Universitätsgraduierten zu diskutieren, denn im Wiener Konkordat waren manche Vergünstigungen entfallen, die 1438 nach langen Debatten durch das Basiliense gewährt worden waren.⁹³

5.2 Die Rede

Nach einleitendem Gruß im (uns schon aus der ersten Rede bekannten) Thema: *Ingretere, benedecte domini*, verweist der Redner auf das Publikum und thematisiert dabei direkt die kirchenpolitische Position der Universität Köln: Als treue, unterwürfige Tochter der römischen Kirche, ist sie in höchster Freude über den Einzug des Legaten versammelt. Die schreckliche Spaltung des Schismas ist durch die heilige Union überwunden. Dies zu bestätigen und Streitigkeiten durch Frieden aufzuheben, hat Papst Nikolaus V. – mit der Formel *primo patriarcharum patre* mit Abraham gleichgesetzt – den Legaten in die hervorragende Bischofsstadt Deutschlands Köln (*hanc insignem metropolim Germanie*) geschickt. Durch die Legation wird der unverdorbenen Universität (*incorrupta universitas*), der durch Häresien unberührten Jungfrau, Ruhm aus der apostolischen Gratie zuteil. Mit einer Stimme sagt die gesamte Universität: „Tritt ein, Gesegneter des Herrn“. Schnell kommt Hulshout zur Stellung des Papstes: Die Ordnung der Kirche ist Abbild des himmlischen

⁹¹ Tewes, Bursen (wie Anm. 25), 440f.

⁹² Deutsche Reichstagsakten (ältere Reihe), hg. durch die Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 17: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Friedrich III., dritte Abteilung. 1442–1445, bearb. von Walter Kaemmerer, Göttingen 1963, Nr. 164, 330–333, hier: 332, Z. 20–24: *Michi Johanni de Machlinia sacre theologie professori videtur, quod obediatur concilio Basiliensi, dummodo fiat tam rationabili moderamine, quomodo paretur via ad unum concilium omnibus indubitatum ab illustrissimis rege Romanorum et electoribus desideratum atque poterit tota Christianitas sub unius indubitati pastoris obediencia reintegrari, teste manu propria*. Zu den Gutachten Helmuth, Basler Konzil (wie Anm. 77), 145: „die wichtigsten offiziellen Stellungnahmen der Kölner Universität im Basler Schisma.“

⁹³ Es handelt sich um das Dekret *De graduatis* der 31. Sessio (24. Januar 1438). Helmuth, Das Basler Konzil (wie Anm. 77), 155f. Zur Nichtberücksichtigung Basler Regelungen im Wiener Konkordat: Tobias Ulbrich, Päpstliche Provision oder patronatsherrliche Präsentation? Der Pfünden-erwerb Bamberger Weltgeistlicher im 15. Jahrhundert, Husum 1998, 143; Brigitte Hotz, Päpstliche Stellenvergabe am Konstanzer Domkapitel: die avignonesische Periode (1316–1378) und die Domherrngemeinschaft beim Übergang zum Schisma (1378), Ostfildern 2005, 319.

Vorbildes,⁹⁴ und der himmlischen Kurie sitzt Christus vor. Auch nach Aristoteles ist die Monarchie die beste Regierungsform. Vielheit (*pluralitas*) ist schädlich für Einheit und Ordnung, die es ohne die *capitis unitas* nicht gibt, und so muss die Kirche auf ein *caput* hingeordnet sein: den Papst, Stellvertreter des Himmelskönigs Christus auf Erden, durch den Christus seiner Kirche vorsteht und der seine Eminenz aus ihm bezieht. Eine Eloge auf die *Potestas papae*! Dann aber einige differenzierende, konziliare Untertöne: Gott hat seinem Sohn seine gesamte Macht gegeben, er sie an Petrus, den Schäfer seiner Herde. Doch dreimal hat er ihn geprüft, denn er wollte nicht, dass sein Stellvertreter gegen seine Gesetze handelt und seine Macht missbraucht. Tut er dies, so handelt er nicht als Stellvertreter Christi – Kerngedanken der konziliaren Auffassung von der Judizierbarkeit des Papstes, die in Basel mit der Absetzung Eugens IV. große Bedeutung gewann.⁹⁵ Aus diesem Grund – so Hulshout – ist man froh, von den *mores optimi* des Papstes Nikolaus V. gehört zu haben. Man hofft, er werde nicht mit Härte und Macht regieren.

Die Wünsche richten sich besonders auf finanzielle Aspekte: Hulshout zitiert eine Stelle aus dem alttestamentarischen Buch Nehemia. Dieser erklärt dort, auf den Unterhalt, den er als Statthalter hätte beanspruchen können, verzichtet zu haben. Seine Vorgänger hätten das Volk schwer belastet und ihre Handlanger hätten es unterdrückt. Nehemia aber habe dies aus Gottesfurcht nicht getan. Der Verweis ist in der historischen Situation sofort erkennbar: Es geht um die Besteuerung des (deutschen) Klerus durch Rom, einen Punkt, der auf der Agenda des Basiliense stand und auch weiterhin Konfliktpotential in sich tragen sollte, insbesondere angesichts des Wiener Konkordats von 1448.⁹⁶ Und genau auf die darin getroffenen Regelungen spielt der Redner an: Man habe gehört, auch Papst Nikolaus V. wolle ungerechte Belastungen (*iniusta gravamina*) auf den christlichen Klerus abschaffen. Vor diesem Hintergrund appelliert Hulshout dezidiert an das Kardinalskolleg und den Legat selbst: Sie mögen auf den Papst einwirken, dass er es durchsetzt, denn wenn der Papst Stellvertreter Gottes ist, so sind seine Minister die Stellvertreter der Engel. Sie werden in die verschiedenen Provinzen geschickt, sind Türangeln des Erdkreises (*cardines orbis terre* – Spr 8,26. Die Marginalie am Rand vermerkt: *Cur dicuntur cardinales*), denn ihnen kommt zu, die *ecclesiastici ordines* zu verwalten und geistlich zu bestellen. Sie halten die Tür des apostolischen Stuhls, durch welche die apostolischen Ermahnungen in den Erdkreis gelangen. Korporative Aspekte der Kirchenverfassung werden hier stark betont. Vielleicht postuliert der Redner kurz darauf in Abwandlung eines im Konziliarismus viel gebrauchten Zitats: Wenn auch der Erdkreis größer ist

⁹⁴ *tamquam exemplatum ab exemplari*. Hier spricht Hulshout mit Bonaventura.

⁹⁵ Sie waren auch Gegenstand des zentralen Rededuells zwischen Cusanus und dem Kanonisten Niccolò Tudeschi in Frankfurt 1442. Kurz bei Arnulf Vagedes, *Das Konzil über dem Papst? Die Stellungnahme des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV.*, 2 Bde., Paderborn 1981, hier Bd. 1, 232f.

⁹⁶ Vgl. Gerald Christianson, *Annates and reform at the council of Basel*, in: Thomas M. Izbicki/Christopher Bellitto M. (Hgg.), *Reform and Renewal in the Middle Ages and the Renaissance. Studies in Honor of Louis Pascoe*, S.J., Leiden 2000, 193–207; Götz-Rüdiger Tewes, *Kirchliche Ideale und nationale Realitäten. Zur Rezeption der Basler Konzilsdekrete in vergleichender europäischer Perspektive*, in: Müller/Helm Rath, *Das Konzil* (wie Anm. 75), 337–370.

als die Urbs (*orbis maior est urbe*), so ist Rom ihm doch *capitali auctoritate* vorangestellt. Der Bischof Roms ist Stellvertreter Gottes, um das Volk Christi zu regieren. Daher freut man sich in der *germanica nacio*, dass die Römer den ‚Germanen‘ den Kardinal S. Angeli schickten, dessen Titel angemessen ist: *Angelus pacis*.

Dann nähert sich der Redner dem eigentlichen Anliegen der Universität: Alle Gelehrten und Graduierten vertrauen auf diese Legation. Der Legat weiß, dass universitäre Arbeit ihn selbst zum Kardinalat aufsteigen ließ. Besonders Deutschland kennt die Mühen des Friedensengels, deren Grund das *scismatis certamen* zwischen *Romani et Germani* war (eine bemerkenswerte Bewertung des kirchenpolitischen Dualismus als ‚nationalem‘ Konflikt!). Nichts Würdigeres könnte man sich denken als die Wiederherstellung der *Romana sedes*, welche die Deutschen stärkt. Durch Frieden und Einheit der Kirche im Stellvertreter Christi soll die gesamte Welt Gott unterworfen sein. Man glaubt an einen Gott und einen Christus und ist seinem einzigen Stellvertreter gehorsam (*obediens*). Die Universität wünscht also anlässlich des Legateneinzugs, dass der Segen des Herrn über sie komme, schließlich ist Christus der *rex pacificus* und *pastor iusticie salutaris*. Auf dieser Linie bleibend bittet der Redner den Legaten, die Universität dem Papst zu empfehlen: Dieser muss die Gelehrten lieben, denn er ist selbst äußerst gelehrt.⁹⁷ Die Reichtümer der Kirche bestehen in der Förderung der Studien,⁹⁸ die bewirkt, dass die christliche Religion in gelehrten Geistern durch Doktrin und hervorragende Virtus glänzt. Doch momentan steht es völlig anders. Hulshout geißelt die gegenwärtige *perseverans insciencia et impericia*, in der alle *vicia* an Stärke gewinnen.⁹⁹ Das Szenario wird in den dunkelsten Tönen ausgemalt: Auf die Welt legt sich Schatten, die Gesetze, göttliche und menschliche, werden beiseite gelegt, auch das Geschenk des Glaubens. Überall auf der Erde verfällt alles langsam ins Schlechte.¹⁰⁰ So hofft Hulshout, der Pontifex werde sich dessen annehmen und dafür sorgen, dass die Gelehrten den Ungelehrten vorgezogen werden (*docti indoctioribus preferantur*). Eine klare Reminiszenz an das Basler Dekret *De graduatis*, das nicht in das Wiener Konkordat aufgenommen wurde.¹⁰¹ Nur durch Förderung der Gelehrten aber – schließt Hulshout – kann der Verfall gestoppt werden.

Ein sehr deutlicher Appell also auch in dieser Rede, vorgebracht im Gewand konventioneller Bilder, etwa dem naheliegenden Wortspiel mit der seit Papst Innozenz' III. (gest. 1216) klassischen Bezeichnung für päpstliche Legaten: *Angelus*

⁹⁷ Dies ist keineswegs nur Topos. Tommaso Parentucelli war ein gelehrter Humanist und als solcher bekannt und geschätzt. Vgl. Meuthen, Freundeskreis (wie Anm. 26), 503 mit weiteren Verweisen.

⁹⁸ Neben dem Basler Graduiertendekret könnten hier auch speziell die *pauperes* angesprochen sein. Vgl. Rainer Christoph Schwinges, *Pauperes an deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts*, in: Ders., *Studenten und Gelehrte: Studien zur Sozial- und Kulturgeschichte deutscher Universitäten im Mittelalter*, Leiden 2008, 237–264.

⁹⁹ Vgl. Anm. 203.

¹⁰⁰ Vgl. Anm. 205.

¹⁰¹ Vgl. Anm. 93.

pacis,¹⁰² die Hulshout in Beziehung zu der Römischen Titularkirche Carvajals setzt. Vor allem aber muss die Rede hinsichtlich der geradezu vehementen Betonung der Potestas papae und der Obödienzwillingkeit der Universität Köln erstaunen: Der ehemalige Konziliarist Hulshout nimmt in der vorliegenden Rede eine doch völlig andere Position ein. Hintergrund ist natürlich der unverblümt ausgesprochene Wunsch nach Steuererleichterung und Verbesserung der (kirchenrechtlichen) Stellung von Studenten und Graduierten, unmittelbar nach dem Scheitern der diesbezüglichen Basler Reformen. Was wird der schlaue Carvajal, dem wie beschrieben der Sinn für den ironisch-sarkastischen Kommentar ebenso wenig abging wie seinem Diplomatenkollegen Enea Silvio, über solch eine Rede gedacht haben, die einstmalige doktrinäre Positionen in der Hoffnung auf Vergünstigungen zur rechten Stunde über den Haufen warf?¹⁰³ Der zitierte maliziöse Spruch Carvajals mag dafür einen Anhaltspunkt bieten.

6. Fazit und Ausblick

Mult(a) verb(a) rhetoricali(a) – dies war der Eindruck, den der Ulmer Schulmeister 1474 von den Reden hatte, die beim Empfang des Legaten Marco Barbo in Geislingen gehalten wurden (und mit Blick auf das Publikum ließe sich vor diesem Hintergrund fragen, wie viel dieses von solchen Reden überhaupt verstand, verstehen musste oder sollte). Blanke Rhetorik, leere Worthülsen innerhalb erstarrten Zeremoniells – die zwei analysierten Reden sind alles andere als das. Gemeinsam ist beiden ihr eklatant adhortativer Zug. Sowohl Langenstein 1387 als auch Hulshout 1449 trugen in ihren Begrüßungsreden ganz konkrete politische und vor allem pekuniäre Wünsche an den Legaten heran. *Ingrederere, benedicte domini* – „Tritt ein, Gesegneter des Herrn“, der Gestus des Willkommenheißens initiiert zugleich die Verhandlungen, ist Teil von ihnen. Mit Zitaten wie obigem (wohl ein gern genommenes bei Legatenempfangen)¹⁰⁴ und Exaltierungen der Legaten als *Angelus pacis* erfüllten die Reden ohne Zweifel ihre epideiktischen Zwecke, doch die in der Tradition verankerte Sprache des

¹⁰² Vgl. Blake Raymond Beattie, *Angelus pacis. The legation of Cardinal Giovanni Gaetano Orsini, 1326–1334*, Leiden u. a. 2007, 38, Anm. 36. Enea Silvio Piccolomini schreibt am 5. Juli 1451 an Kapistran: *Adventum vestrum ad Novam civitatem multis referentibus intelleximus. gaudeo letos esse omnes presentia vestra vosque tamquam pacis angelum et caritatis nuncium ubique receptum esse*. Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini, ed. Rudolf Wolkan, III. Abteilung, 1. Band, Wien 1918 (FRA, Zweite Abt., Bd. 68), Nr. 9, 19f., hier 19.

¹⁰³ Im Herbst 1447 gab es an der Wiener Universität noch Probleme, als König Friedrich III. von Habsburg in der Stephanskirche eine Rede des Wiener Theologen Thomas Ebendorfer organisieren wollte, mit der die Obödienz für Papst Eugen IV. besiegelt werden sollte. Die Theologen und Artisten, die (ebenso wie die Kölner Alma Mater) lange auf Seiten des Konzils gestanden hatten, wehrten sich! Siehe: Isnard Wilhelm Frank, Thomas Ebendorfers Obödienzansprache am 11. September 1447 in der Wiener Stephanskirche. Ein Beitrag zum „Konziliarismus“ des Wiener Theologen, in: AHC 7 (1975), 314–353, hier 314 ff.

¹⁰⁴ Auch angesichts der Überlieferungslage erscheint es möglich, dass die Rede an Philippe d'Alençon dem Johannes Hulshout für seine Ansprache an den Legaten Carvajal Modell gestanden hat.

Konsensualen¹⁰⁵ diene den Rednern manches Mal als Gewand ihrer politischen Forderungen (vgl. etwa Hulshouts Gebrauch des biblischen Buchs Nehemia). So weisen die beiden Reden klare Persuasionsinteressen und –strategien auf und zeigen ein deutliches Selbstbewusstsein der universitären Gastgeber gegenüber den päpstlichen Legaten, über die man sich im Vorfeld der Ankunft offensichtlich gut informiert hatte. Nicht nur in diesem Sinne sind die Reden auch biographisch relevante Quellen, für Redner und Adressaten gleichermaßen. Inszenierung und Verhandlung – die untersuchten Reden gehören beiden Sphären an. Im Vergleich mit normativen Quellen oder Rezeptionseindrücken zu Legatenempfangen, in denen das Element der Inszenierung im Vordergrund steht, geben die Reden der Zeremonie ein anderes Gesicht: Auf der Bühne der Norm wird mit den Reden das eigentliche Stück aufgeführt, und es ist (dem Anlass entsprechend) ein politisches. Eines freilich, dessen Dramaturgie noch kaum bekannt ist. Ihre Untersuchung konnte hier lediglich exemplarisch erfolgen, anhand zweier Reden, zwischen denen ungefähr 60 nicht eben unbewegte Jahre lagen. Die vorliegenden Elaborate stellen aber nur einen ganz minimalen Teil der Reden dar, die in jener Zeit vor Legaten gehalten wurden, und so bleibt ein vollständiges Bild der institutionalisierten Redekultur bei Legatenempfangen einer größeren Studie vorbehalten. Indes zeigt sich, dass zu den Schlüsseln zum Verständnis der Vormoderne zweifelsohne auch ihre politische Redekultur gehört.

¹⁰⁵ Der Umstand, dass Hulshout neben den üblichen biblischen und patristischen Zitaten auch auf eine Schrift Francsco Petrarcas Bezug nimmt, mag hierbei eine Erweiterung der Repertoires, bzw. sogar ein gewisses ‚Einsickern‘ humanistischer Inhalte signalisieren. Zum Vergleich: Der Nürnberger Ratsjurist Dr. Stahel argumentierte in einem Consilium von 1483 mit Petrarcas ‚De remediis utriusque fortunae‘! Eberhard Isenmann, „Liberale“ Juristen? Zur Konsiliartätigkeit insbesondere Nürnberger Ratsjuristen im ausgehenden Mittelalter, in: Franz Fuchs (Hg.), Medizin, Jurisprudenz und Humanismus in Nürnberg um 1500. Akten der gemeinsam mit dem Verein für Geschichte der Stadt Nürnberg, dem Stadtarchiv Nürnberg und dem Bildungszentrum der Stadt Nürnberg am 10./11. November 2006 und 7./8. November 2008 in Nürnberg veranstalteten Symposien, Wiesbaden 2010, 241–314, hier 270. Zum Einsatz von Petrarcas ‚De vita solitaria‘ durch Heinrich von Langenstein: Kreuzer, Heinrich von Langenstein (wie Anm. 23), 58.

ANHANG

1. Begrüßungsrede an den Legaten Kardinal Philippe d'Alençon <durch Heinrich von Langenstein>¹⁰¹

<Wien, Juni 1387>

Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 608, fol. 222r-224r (Abschrift).

Sequitur alia¹⁰² susceptio cuiusdam legati apostolici domini cardinal[is] Philippi de Francia.

Bene tibi sit, inclite Philippe, et beatificeris,¹⁰³ si tamen sic legeris, ne ligeris.¹⁰⁴ Nempe si fungi legatione Christi, confidis et ab e[a] – milicie et cursus tui – *bravium reportare*.¹⁰⁵ Agere te convenit in Christo et pro Christo et ad Christum. In Christo quidem agis, si caritatem habueris, presertim si et ex ea elicias et impetres, pro Christo, si *roges, que ad pacem sunt Iherusalem*.¹⁰⁶ Cum enim Christus Ihesus pax nostra faciens utraque unum¹⁰⁷ transitivus ex hoc mundo quasi in modum testamenti pacem suam reliquerit, pacem inquirens *do vobis, pacem meam relinquo vobis*,¹⁰⁸ profecto eius se non esse heredem manifeste demonstrat, qui pacem ecclesie, communis matris nostre, non persequitur et inquirat. *Pro pace itaque mori sit tibi vivere, et sine ea vivere mors amara*.¹⁰⁹ Sic faciens, utique pro Christo legacione fungeris, quia, si etiam accurata diligencia invigilaveris, non habens, que tua sunt, sed que Ihesu Christi saluti, s[ilicet] et edificationi cleri ac populi, tam verbo salvifice doctrine quam exemplo immaculate vite, sic agens, *ut nulla ecclesia seu prelatus se indebite a te pregravari rationabiliter conqueratur*,¹¹⁰ suscipiens benigne contributa, de quibus vivere utique licitum est, non de symbolis vel con-

1 cardinalis] *em. aus cardina(l)i (!)*. 4 ea] *em. aus eo(!)*.¹⁰¹ Zu den Personen Anm. 22 und 23.¹⁰² In Bezug auf die vorhergehende Rede an Carvajal, unseren Anhang Nr. 2.¹⁰³ Nach Ps 128 (127), 2: *Labores manuum tuarum manducabis, beatus es, et bene tibi erit*.¹⁰⁴ Die Paronomasie spielt in unklarer Formulierung mit der Assonanz der obigen Wörter zu *Legatus*, wie sich am Ende der Rede erweist: *confido in Domino, quod bonus eris legatus, non ligatus*. Verunklart wird die Anspielung hier dadurch, dass die Formel einem gelehrten Diktum aus dem Proömium der *Disticha Catonis* angeglichen wird: *Igitur praecepta mea ita legito, ut intellegas. legere enim et non intelligere negligere est*. Siehe Marcus Boas/Henricus Johannes Botschuyver (Hgg.), *Disticha Catonis*, Amsterdam 1952, 4. Die *Disticha* waren Triviumslektüre; vgl. Michael Balduhn, *Schulbücher im Trivium des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Die Verschriftlichung von Unterricht in der Text- und Überlieferungsgeschichte der „Fabulae“ Avians und der deutschen „Disticha Catonis“*, Berlin u. a. 2009. Zur Verbreitung des Spruchs: Abaelard, *Epistolae*, 8: „Notum quippe est illud Sapientis proverbium: „Legere et non intelligere, negligere est“, Petri Abaelardi Opera, ed. Victor Cousin, Bd. 1, Paris 1849, 209.¹⁰⁵ Nach 1 Kor 9, 24.¹⁰⁶ Nach Ps 122 (121), 6.¹⁰⁷ Nach Eph 2, 14.¹⁰⁸ Joh 14, 27.¹⁰⁹ Wörtlich aus der „*Epistola Concordiae*“ des Konrad von Gelnhausen (1380), nach Phil 1, 21. Siehe David E. Culley, Konrad von Gelnhausen: sein Leben, seine Werke und seine Quellen, Leipzig 1913, 39. Zur „*Epistola Concordiae*“ vgl. Nuding, Matthäus von Krakau (wie Anm. 34), 197f. Zu Konrads Rolle in der Frühphase der Universität Heidelberg: Miethke, Karrierechancen (wie Anm. 36), 187, Anm. 21. – Heinrich von Langenstein war dem Werk Konrads von Gelnhausen verpflichtet. Vgl. Kreuzer, Heinrich von Langenstein (wie Anm. 23), v. a. 214–226.¹¹⁰ X 3, 39, 17, ed. Friedberg II, 627f., hier 627.

fertis.¹¹¹ Et cum in Apostolorum loco sis, non solum sermonem eorum imiteris, sed conversationem et abstinenciam.¹¹² Hoc certe faciendo ut miles strenuus, te ipsum pariter et alios trahes ad Christum.

Ingrediens ergo, *ingredere, benedicte domini*¹¹³ nobilem Germaniam – non ut *presis*, 20
sed ut *prosis*, non ut *domineris*,¹¹⁴ sed ut humilieris, non ut auro locupleteris,¹¹⁵ sed ut
animas multas lucreris – quam invenies *desolatam*, scandalizatam et *tota die merore con-*
fectam,¹¹⁶ et tamen quamplurimos boni salutaris avidos. Sed quare sit, nisi quia ante-
cedit corruptio morum in clero et sacerdotio? *Sicut enim de templo omne bonum, sic et* 25
omne malum, quemadmodum, cum videris arborem pallentem, foliis marcidam, intelligis
quod aliquam culpam habet circa radicem. Ita cum videris populum indisciplinatum et
irreligiosum, sine dubio cognosce, quia sacerdotium non est sanum,¹¹⁷ ut iam sit verifi-
catum illud eulogium divinum: *Venerunt structores tui destruentes te et dissipantes a te*
exibunt.¹¹⁸

Causa autem tante deordinationis et defectus personarum ecclesiasticarum fere in 30
omni statu inter ceteras precipua videtur esse cessatio celebrationis conciliorum. Olim
siquidem frequenter fiebant concilia provincialia et nonnumquam generalia, in quibus
rigida flectebantur, devia regulabantur, infirma sanabantur et queque ardua negocia ne-
cessaria tractabantur. Idcirco prelati plurimi metu accusationis et punicionis concilialis,
quamquam eciam nonnulli timore filiali bona fecerunt et a malo declinaverunt et 35
subditos verbo et exemplo ad similia pertraxerunt. Cessantibus vero conciliis, mox faci-
litas venie incentivum tribuit delinquendi in tantum, quod hodie prochdolor *omnis caro*
corruerit viam suam.¹¹⁹

Ex hiis liquet ordo procedendi. Primo siquidem *purgabis filios Levi et colabis*,¹²⁰ ut
scoria igne consumpta *purum aurum remaneat et argentum*.¹²¹ Tempus enim est, ut iu- 40

39 ut] *interlinear* korrigiert aus et.

¹¹¹ Dist. 44 c. 10, ed. Friedberg I, 159 (simbolis), und Dist. 44, c. 12, ed. Friedberg I, 159f. (confertis).

¹¹² Cfr. Dist. 35 c. 4, ed. Friedberg I, 131f.: *Si in loco apostolorum sumus, non solum sermonem eorum imitemur, sed conversationem et abstinenciam*.

¹¹³ Gen 24,31.

¹¹⁴ Bernhard von Clairvaux, De consideratione, Liber 3, caput 1,2 (Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke, lateinisch/deutsch, ed. Gerhard B. Winkler, Bd. 1, Innsbruck 1990, 704, Z. 9).

¹¹⁵ Bezug wohl: Offb 3,17: *Quia dicis: Dives sum et locupletatus et nullius egeo, et nescis quia tu es miser et miserabilis et pauper et caecus et nudus*.

¹¹⁶ Klgl 3,13.

¹¹⁷ Johannes Chrysostomos, Opus Imperfectum in Matthäum, Homilia XXXVIII, Kap. 21, in: Opera, Paris 1718–38, Tom. VI, CLIX, auch zitiert von Matthäus von Krakau in seiner Adventsrede vor Papst Urban VI. 1385: Gustav Sommerfeld, Die Adventsrede des Matthäus de Cracovia vor Papst Urban VI. im Jahre 1385, in: MIOG 24 (1903), 369–388, hier 384. Zur Rede auch Nuding, Matthäus von Krakau (wie Anm. 34), 78f.

¹¹⁸ Jes 49,17.

¹¹⁹ Nach Gen 6,12, und somit Anspielung auf die Situation vor der großen Flut.

¹²⁰ Nach Mal 3,3: [...] *et sedebit conflans et emundans argentum et purgabit filios Levi et colabit eos quasi aurum et quasi argentum, et erunt Domino offerentes sacrificia in iustitia*.

¹²¹ Hieronymus, Commentariorum in Malachiam, in: S. Hieronymi presbyteri Opera, I,6 (CCSL 71a), Turnhout 1970, 931, Z. 147ff.: *Si autem sacerdotes purgandi sunt et colandi, ut purum aurum remaneat et argentum [...]* Für Langenstein war hier offenbar Dist. 50 c. 15 (ed. Friedberg I, 183) nur Ausgangspunkt, denn dort ist die Hieronymus-Stelle lediglich anzitiert. – Zur Metaphorik des Feuers, das Gold von der

*dicium a domo Dei incipiat.*¹²² *Miscenda est ergo lenitas cum severitate et faciendum est quoddam ex utroque temperamentum, ut neque multa asperitate exulcerentur subditi, neque nimia benignitate solvantur.*¹²³ *Insit ergo tibi et iuste consulens misericordia et pie serviens disciplina*¹²⁴, ut, cum Deo cooperante, viri ecclesiastici *em<u>ndati fuerint et colati*, tunc offerant Deo iusta sacrificia, et placebit Deo sacrificium, quod offerent pro Iuda et Ierusalem, hoc est pro hiis, qui Dominum confitentur et pacem eius recte(!) conspiciunt,¹²⁵ et repropiciabitur nobis Deus noster, ut pacem faciat in diebus nostris.¹²⁶ Exinde *corda filiorum*, id est laicorum, propter peccata *patrum*, id est clericorum, aversa ad patres iam incipientes esse, quod non fuerunt propensius, *convertentur.*¹²⁷

Sed summopere in hiis cave, pater reverendissime, ne quocius ad te propians omnis boni ac salubris reformatorii hostis, ut feriat periculosius, ut fallat perniciosius *in angelum lucis se transformans*¹²⁸ suis arguciis verbi Dei adulterativis tibi concludat. Ipse enim *sedet iam in insidiis in occultis*, ut, nisi vivaciter subtiliter *indutus armatura Dei* obvies, *interficiat te innocentem.*¹²⁹ In primis itaque, crede mi, te valde temptabit de vana gloria¹³⁰ ratione tue generositatis. Sic paralogizando, vix aliquis nobilitate sanguinis tibi potest pacificare, ergo nobilitatem tuam gestorum apparatu magnifico ostentare. Ad probationem consequencie ingeret forsitan illud sapientis *beata terra, cuius rex nobilis*¹³¹ adiciens, quod in laudibus mulieris fortis dicitur *nobilis in portis*, idest in loco iudicii, in loco s[cilicet] publico, *vir eius, quando sederit cum senatoribus terre.*¹³² Est enim *nobilitas laus parentum*,¹³³ *laus ergo tua non deficiat de ore hominum.*¹³⁴ ergo glorieris in nobilitate tua. Sed causa apparencie et non existencie¹³⁵ huiusmodi nodosi paralogismi facile deprehenditur, si ad veritatis fontem recurratur. Stat enim, quem ex serenissimis ortum esse, degenerem et prorsus ignobilem, eciam et econverso. An non Ezechias, rex

41 lenitas] folgt getilgt bonitas. 44 emundati] emendati(!) Ms. 46 recte] so im Ms. (vgl. aber Anm. 125): mente

Schlacke (*scoria*) reinigt, als Bild für die Seelenreinigung: Albert Auer, *Leidenstheologie im Spätmittelalter*, St. Ottilien 1952, 5.

¹²² Dist. 50 c. 15, ed. Friedberg I, 183, nach 1 Pt 4,17.

¹²³ Gregor d. Gr., *Regula pastoralis*, *Règle Pastorale*, ed. Bruno Judic (SC 381), Paris 1992, 216, Z. 198–201.

¹²⁴ Gregor d. Gr., *Regula pastoralis* (wie Anm. 123), 216, Z. 188ff.

¹²⁵ Dist. 50 c. 15, ed. Friedberg I, 183f. (vgl. Anm. 121).

¹²⁶ Liturgische Formel nach 2 Kön 20,19.

¹²⁷ Nach Mal 3,23f.: *Ecce ego mittam vobis Eliam prophetam, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis; et convertet cor patrum ad filios et cor filiorum ad patres eorum, ne veniam et percutiam terram anathemate.*

¹²⁸ Vgl. 2 Kor 11,14: *Et non mirum, ipse enim Satanas transfiguratur se in angelum lucis.*

¹²⁹ Zusammengedogen aus Eph 6,11: *Induite armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias Diaboli*; und Ps 10,8: *Sedet in insidiis ad vicos, in occultis interficit innocentem.*

¹³⁰ Nach der Beschreibung irriger Motivationen des Menschen in Gen 3,5 und Mt 4,1–11, auch Motiv der Ars moriendi.

¹³¹ Sir 10,17.

¹³² Spr 31,23.

¹³³ Boethius, *Consolatio philosophiae* III,6, ed. Ludwig Bieler (CCSL 94), Turnhout 1957, 46, Z. 21f.

¹³⁴ Jdt 13,19: *Quoniam non discedet laus tua a corde hominum memorantium virtutis Dei usque in sempiternum.*

¹³⁵ Dieser Gegensatz ist thomistisch.

Juda, post quem non fuit similis de cunctis regibus Iuda, sed nec in hiis, que ante eum erant, eo, *quia adhesit domino et non recessit a vestigiis eius*,¹³⁶ et idcirco erat nobilissimus, genuit pessimum et totum degenerem Manassen <h>*ariolum, auruspice* et ydolatrā,¹³⁷ a quo Josoyas serenissimus *ambulat enim in viis domini, non declinans ad dexteram neque ad sinistram*,¹³⁸ descenderunt?

Patet ergo luce clarius esse nobilitatem quam vocalem tantum, et aliam realem, quas Dominus omnium secernens *Quicumque inquit glorificavit me, glorificabo eum, qui autem contempnunt me, erunt ignobiles*.¹³⁹ Hiis ergo verbis decipit Sathanas, arguendo per fallaciam equivocationis. Sit ergo *gloria tua testimonium consciencie tue*.¹⁴⁰ Nam gloria hec est omnibus factis eius. Absit, ut tua nobilitas sit vocalis tantum. Non ergo in illa *gloriaberis*, maxime si novissima tua memoraberis; deicit enim et parit quasi *flos feni*.¹⁴¹ Qui hodie amenitate delectat, *cras arescens in clibanum mittitur*.¹⁴² Sic et rex hodie est et *cras morietur*.¹⁴³

Non tamen eris inglorius. Gloriaberis ergo *non in armis, sed in oracionibus*,¹⁴⁴ predicationibus et celebrationibus, non in potencia, sed in sapida scientia, non in Francorum liliis,¹⁴⁵ sed in acquirendis Deo multis filiis. Exterius ostende sic lilium, ut non declines interius a via humilium. Et quia servus es crucis, principalia arma tua sit crux vivifica, inimicis terrifica, peccatoribusque salvifica, in qua cum Apostolis glorieris, per quam *mundus tibi crucifixus sit et tu mundo*.¹⁴⁶

Multiphariam multisque modis efflagitaberis de promotione nobilium. Sed ad speculatorem spectabit non perfunctorie querere¹⁴⁷ de utilitate et profectu ecclesiarum atque personarum in eisdem utilium, an s[cilicet] in ipsis utraque nobilitas concurrat, quemadmodum, ni fallar, in Monte Ruperto.¹⁴⁸ Tunc enim sunt honore digni magis, cum ad

69 realem] am Rand De duplici nobilitate.

¹³⁶ 2 Kön 3,3.

¹³⁷ Vgl. 2 Kön 21,6.

¹³⁸ 2 Kön 22,2.

¹³⁹ 1 Sam 2,30.

¹⁴⁰ Augustinus, De vita eremitica ad sororem, cap. 36, ed. Migne (PL 32), 1462.

¹⁴¹ Jak 1,11.

¹⁴² Mt 6,30: *Si autem fenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur.*

¹⁴³ Sir 10,12.

¹⁴⁴ Origines, Homilia 16 in Josué, Nr. 5, ed. Annie Jaubert (SC 71), Paris 1960, 368.

¹⁴⁵ Zu den Versen siehe oben S. 12. Zur allegorischen Auslegung des französischen Königswappens: Malte Priezel, Reden als Waffen der Diplomatie. Rhetorik, Zeremoniell und Politik in den französisch-burgundischen Verhandlungen 1456–1465, in: Sonja Dünnebeil/Christine Ottner (Hgg.), Außenpolitisches Handeln im ausgehenden Mittelalter: Akteure und Ziele, Wien 2007, 73–96, hier 86ff.

¹⁴⁶ Gal 6,14.

¹⁴⁷ Wohl Bezug zu Ambrosius, In Psalmum CXVIII Expositio, Sermo 7, 35, in: Sancti Ambrosii Opera, Bd. 2, Paris 1853, 274: *Sed nec quaerere perfunctorie abundat ad gratiam, sed ut insistas et intendas muneri.*

¹⁴⁸ Sic! Anspielung auf Ruprecht von Berg (Entweder Kopistenfehler oder eine allusiv rhetorische Form im Sinne von „in dem Berg Rupert“). Ruprecht, Kölner Domherr, wurde durch Philippe d'Alençon am 3. Oktober 1386 gemäß päpstlichem Auftrag vom 11. März der Treueid als apostolischer Notar abgenommen. Im Frühjahr 1387 wurde er zum Bischof von Passau ernannt, dann im Zuge des Bistumsstreits nach Paderborn transferiert. Vgl. Axel Kolodziej, Herzog Wilhelm I. von Berg (1380–1408), Neustadt a. d. Aisch 2005, 94f.; Brandt, Der päpstliche Legat (wie Anm. 22), 51; ders., Kardinal Philippe (ebd.), 126. Zur

secundam nobilitatem realem attendas, quam ad primam vocalem, s[cilicet] que vana est et fallax precisa a secunda, eo quod *nobilitas fastum, fastus litem parit, armat lis odium, capiunt hec tria mortis iter*.¹⁴⁹ Nec Christus magister tuus umquam talium quempiam vocavit, sed *ignobilia mundi*.¹⁵⁰ s[cilicet] vocaliter, nobilissima tandem secundam rem elegit Deus.

Queso, mi Philippe: Cures habere familiam tibi similem, s[cilicet] mundam et honestam, pacificam, boni exempli, nec paciariis quoslibet beneficiatos domus tue nolle clericos, sed scutiferos velle videri, omnia autem secundum ordinem fieri, quod iubeas, ne, cum aliis predicaveris, tu ipse reprobis censearis! Adeo sancte superbias, ut ex animi generositate omne sordidum munus a manu tua excucias et contempnas! Proinde, ut semper presto habeas peritos viros clare fame, qui verbum Dei populo propinent, et quia maxima diversitas existit in Alamanico wlgari, oportet secundum hoc personas variari, nisi forent aliique omnibus se scientes loquendo conformare, quod est rarum.

Et, ut summam condiciones tibi et tuis precipuis cooperatoribus necessarias perstringam, ecce, *preter Deum nichil timeatis, adventantium non manus, sed necessitates attendatis. Stetis viriliter pro afflictis, et iudicetis in equitate pro mansuetis terre sitisque compositi ad maiores, probati ad sanctimoniam, mansueti ad pacientiam, subiecti ad disciplinam, rigidi ad censuram, catholici ad fidem, fideles ad dispensationem, concordantes ad pacem, conformes ad unitatem, in iudicio recti, in concilio providi, in iubendo discreti, in disponendo industres, in agendo strennui, in loquendo modesti, in adversitate securi, in prosperitate devoti, in zelo sobrii, in misericordia non remissi, in ocio non ociosi, in hospicio non dissoluti, in convivio non effusi, in cura rei familiarie non anxii, aliene non cupidi, vestre non prodigi, ubique in omnibus circumspecti non aurum, sed Christum sequentes, questum legationem non extimantes, nec requirentes datum, sed animarum fructum atque factum datum*.¹⁵¹ Tum autem singulariter exhibeas te regibus et principibus Johannem, Egipcii Moysen, fornicantibus Phinees, Helyam ydolatrix, Heliseum avaris, Petrum mentientibus, Paulum blasphemantibus, negociantibus Christum, wlgus non spernas, sed doceas, divites non palpes, sed terreas, pauperes non graves, sed foveas, minas principum non paveas, sed contempnas, fame tue provideas, nec aliene invideas, de omni re plus fidas

94 velle] folgt gestrichen vocari oder vacari(?). 100 perstringam] am Rand Condiciones summarie legatorum. 103 maiores] im Ausgangstext bei Bernhard mores. 108 familiarie] im Ausgangstext bei Bernhard familiaris. 113 Christum] em. populum(!).

Person Ruprechts: Franz-Josef Jakobi, Ruprecht von Berg, in: NDB 22 (2005), 287f.; Alois Schmid/Karl Hengst, Art. Ruprecht, Herzog von Berg (um 1365–1394), in: Erwin Gatz (Hg.), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448. Ein biographisches Lexikon, Berlin 2001, 545f.; Christiane Schuchard, Karrieren späterer Diözesanbischöfe im Reich an der päpstlichen Kurie des 15. Jahrhunderts, in: RQ 89 (1994), 47–77, hier 51. Wilhelm von Berg war erst 1380 in den Grafenstand erhoben worden. Kolodziej (wie oben), 53, 56f.

¹⁴⁹ Glossa ordinaria in verbum „invidia“, C.24. q.1 c.25, zit. nach Corpus Iuris Canonici, Rom 1582, 1846.

¹⁵⁰ 1 Kor 1,28.

¹⁵¹ Beleg Anm. 153. Diesen Passus aus Bernhards Schrift zitiert auch Johannes Burckhard in seiner Instruktion für den Kardinallegaten Bernardino de Lunate aus dem Jahr 1495, bei Wasner, Fifteenth-century texts (wie Anm. 10), Anhang VI[15], hier 348.

orationi, quam tue industrie vel labori, ut ingressus tuus pacificus, exitus sit modestus, presencia grata, memoria in benedictione. Amabilem te prebeas non verbo, sed opere reverendum, sed actu, non fastu, malignantes coherceas. Redde retributionem superbis, fac iudicium iniuriam patientibus.¹⁵² Ante omnia sis paratus pro reunione ecclesie ponere vitam. Non sit conatus tuus ad exasperandum principes seculi contra alterutrum, quia hoc esset vnus ecclesie matris nostre magis discendere quam sanare. Sed sit totus visus tuus ad conciliandum, pacificandum et reformandum, ut recedens relinquis pacem regnis, legem barbaris, quietem monasteriis, ecclesiis ordinem, clericis disciplinam, Deo populum acceptabilem, bonorum operum sectatorem.¹⁵³

Forte dicis enim corde tuo: *Quis est involuens sententias sermonibus imperitis?*¹⁵⁴ Ne scis, quid dicis insanis. Et ego non insanus, optime Philippe, sed verba veritatis et sobrietatis eloquor ex scripturis divinis.¹⁵⁵ Nullam causam allego legi, quia loquor scienti legem. Si tamen insanio, tu ipse et bonitas, quam in te esse reor, attendens zelum autem meum, me fecerunt insanire. Et si hunc portum temeris, confido in Domino, quod bonus eris legatus, non ligatus.

2. Begrüßungsansprache an den Legaten Juan de Carvajal bei seiner Ankunft in Köln durch Dr. theol. Johannes Hulshout von Mechelen¹⁵⁶

Köln, <Januar> 1449

Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 608, fol. 220r-222r (Abschrift).

Arenga magistri Johannis de Mechlinea, sacre theologie professoris universitatis studii Coloniensis coram legato apostolico domino Johanne Carvaial, cardinali sancti Angeli, anno 1449 in receptione eiusdem Colonie facta.

Ingredere, benedicte domini. Scribuntur hec verba Gen[esi] XXIII^{to}.¹⁵⁷ Adest, pater reverendissime, fidelis devota ecclesie Romane filia, universitas studii Coloniensis, summis exultans gaudiis ac de tanti patris et apostolici legati ingressu peroptime contenta. Meminit illius sollempnis legationis a patre multarum gentium summo patriarcha dimisse, quatenus virginem Rebeccam suo filio coniungendam reverenter adduceret, cuius fratres et amici patriarche legatum hiis invitabant verbis: *Ingredere, benedicte domini.* Cernebant enim, quem virgini dederat ex patriarche thesauro magnifice benedictionis ornatum, que non minus huic reverendissime legacioni competunt.

116 modestus] em. molestus; nach gestr. modestus; Bernhard: modestus. 120 contra] folgt gestrichen ada. 122 pacificandum] Wort am Rand nachgetragen. 127 legi] em. aus legere(!), am Rand korr. legem(!). | legem] am Rand korrigiert aus legere. 4 XXIII^{to}] am Rand Thema.

¹⁵² Beleg Anm. 153.

¹⁵³ Mit Auslassungen und Einschüben ein Zitat aus Bernhard von Clairvaux, De consideratione, Liber 4, caput 4, Nr. 12, ed. Winkler (wie Anm. 114), 456 Z. 16 – 458, Z. 2.

¹⁵⁴ Job 38,2.

¹⁵⁵ Apg 26,24f.

¹⁵⁶ Zu den Personen Anm. 25 und 26.

¹⁵⁷ Gen 24,31.

Nova videntur oriri gaudia, quia scismatis horrendi divortium sacre unionis coniugio reformatur. Ad hanc unionem confirmandam, et que inde sunt exorta litis discidia pacis procuracione rescindenda hec benedicta legatio a primo patriarcharum patre quidem multarum gentium et, ut verius dixerim, patre patrum sanctissimo Nicolao V^{to}, non in Mesopotamiam serie, sed in hanc insignem metropolim Germanie transmittitur. Eciam affertur ad huius incorrupte universitatis decorem ex thesauro plenitudinis sancte sedis apostolice graciosae benedictio, dicant igitur huius heresibus incorrupte virginis alme universitatis, cui Rebecce virginea integritas convenit, filii, fratres et amici. Ymmo tocius universitatis vox est vestre legationis pacifice invitatoria: *Ingrederere, benedice domini*.

Primo quidem benedictus sit summus Pontifex, Christi vicarius, cuius auctoritate ad nos sua ingreditur legatio. Benedictus sit denique sedis apostolice reverendissimus legatus. Nec minus benedicendus est huius reconciliative legationis ingressus pacificus.

Pro primo quidem considerandum occurrit, quod hec militans ecclesia et terrestris a triumphante celesti *tamquam exemplatum ab exemplari*¹⁵⁸ descendit, quomodo et qui eius figuram construere debuerat, divino instruitur oraculo: *Inspice et fac secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est*.¹⁵⁹ Et apostolicus propheta Johannes vidit civitatem sanctam Iherusalem novam descendentem de celo.¹⁶⁰ Itaque celestis ordinis ratio, secundum quod in beati Job libro scriptum est, in terra ponitur¹⁶¹ atque terrestris ecclesiastica iherarchia celestem, secundum quod possibile fuerit, insequitur iherarchicum ordinem, ubi ille, *in cuius femore scriptum est rex regum et dominus dominancium*,¹⁶² toti presidet celesti curie. Siquidem ibi est regimen optimum monarchie, que omni poliarchia melior est, quoniam monarchia magis est libera, neque in capite prorsus impedita. Novit hoc Aristoteles XII^o(!) Metaphisice dicens: *Pluralitas principatum mala, unus ergo princeps*,¹⁶³ quia pluralitas dissipat unitatem, per consequens et ordinem, plura siquidem subiecta ordinem non habent absque capitis unitate. Maxime igitur ecclesie militantis politicus status ad unum caput resolvitur, summum vide-

21 quidem] *folgt gestrichen* sit. 33 in] *folgt gestrichen* corpore.

¹⁵⁸ Vgl. Bonaventura, In primum Sententiarum, dist. 6^o unic. q.3 concl., in: Opera theologica selecta, ed. Leonard Maria Bello, Quaracchi 1934, Bd. 1, 100: *Per modum exemplaritatis est procedere dupliciter. Uno modo sicut in exemplatum proprie; et sic creatura procedit a Deo tamquam exemplatum ab exemplari.*

¹⁵⁹ Ex 25,40.

¹⁶⁰ Offb 21,2.

¹⁶¹ Wohl nach Job 38,33: *Numquid nosti leges caeli et pones scripturam eius in terra?*

¹⁶² Offb 19,16: *Et habet super vestimentum et super femur suum nomen scriptum: Rex regum et Dominus dominorum.*

¹⁶³ Aristoteles, Metaphysik IX,10, eine viel zitierte Aristoteles-Stelle. Bei Tilmann von Linz in seiner Ansprache an Friedrich III. 1440, in: RTA 15, hg. von Hermann Herre, Göttingen 1957 (1914), Nr. 107, 187, bei Cusanus in der Vorrede zum dritten Buch der Concordantia catholica, in: Nicolai de Cusa opera omnia, Bd. 14: De concordantia catholica: liber 3, hg. von Gerhard Kallen, Leipzig 1959, 321, in Enea Silvius Brieftraktat De ortu et auctoritate imperii Romani, in: Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist in der Epistola de ortu et auctoritate Imperii Romani, hg. von Gerhard Kallen, Köln 1939, 58, und später bei Peter von Andlau im Libellus de Cesarea monarchia, I,VIII, ed. Rainer A. Müller, Frankfurt a. M. 1998, 78. Vgl. Eberhard Isenmann, Kaiserliche Obrigkeit, Reichsgewalt und ständischer Untertanenverband. Untersuchungen zu Reichsdienst und Reichspolitik der Stände und Städte in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, Habil. Tübingen 1983, Teil 3, kups.ub.uni-koeln.de/2321/3/Habilitation_Dokument3.pdf, 15 Anm. 31.

licet Pontificem, qui celestis regis vicarius existat in terris, in quo et per quem Christus sue presidet ecclesie, qui et suam capitalem eminenciam ex divinitate suscepit. Hanc capitalem subordinacionem Paulus vocavit Corinthas scribens: *caput uxoris vir, caput viri Christus, caput Christi Deus*.¹⁶⁴ Primum quidem caput secundum se humanum est, secundum partim humanum et partim divinum, sicut personam mediatoris decet. Tertium pure divinum est.

Non tamen dubium, quando in capite infimo ministeriali nobis proximo superior virtus sicut in instrumento agat.¹⁶⁵ Dedit nam Deus pater omnem potestatem filio suo, sicut ipse filius testatur: *Data est, inquit, mihi omnis potestas in celo et in terra*,¹⁶⁶ qui oves suas corporaliter relicturus Petrum suarum ovium pastorem¹⁶⁷ instituit, primo habita divini amoris trina confessione,¹⁶⁸ quoniam noluit suum vicarium suis contraire legibus ac potestate sibi tradita ad ecclesie edificationem in eius destructionem abuti. Taliter enim agens, non operatur ut Christi vicarius, quoniam in Christo *omnis edificatio constructa crescit* (Ad Ephe. II°)¹⁶⁹ et seipsum negare non potest, ut destruenti consenciat: *Que enim participatio iusticie cum iniquitate?*¹⁷⁰ *Non enim, inquit Apostolus, possumus aliquid contra veritatem, sed pro veritate.*¹⁷¹

Hinc, pater reverendissime, dum sanctissimi Nicolai Pape, a quo vestra dependet legatio, mores optimos audivimus, totis sumus cordibus recreati, requiescimus in spe, gaudet cor nostrum. Speramus illi claves regni celorum commissas,¹⁷² qui ad placitum regis eis utetur, qui non cum austeritate imperabit dominicis ovibus et cum potencia. Dixit is, cuius vicariatium gerit: *Discite a me, quia mitis sum, et humilis corde*,¹⁷³ quique ex alto humilia respicit miti ac suavi imperio, cuius figuram designabat ille pastor et israeliticus princeps Neemias. *Ego, inquit, et fratres mei annonas, que ducibus debebantur, non concedimus. Duces autem primi, qui fuerunt ante me, gravaverunt populum et acceperunt ab eis in pane et vino et in pecunia ciclos XL^a, sed et ministri eorum depresserunt populum. Ego autem non feci istud propter timorem Dei.* (Neemie V^{to}).¹⁷⁴

Sic, pater reverendissime, percepimus Sanctissimum Dominum Nostrum Nicolaum velle tollere, si qua sint, in clero Christiano iniusta gravamina. Nedum ipsius hec est intentio, sed et sacrum istud collegium reverendissimorum cardinalium in idem laborat, ad quod et vestra legatio in hac inclita natione Germanie operam dabit, ut sicut Deus nobis salubriter occurrit per Angelos, et suus in terris vicarius vestram dignitatem,

48 suis] *folgt gestrichen* contra. 54 quo] *em. qua(!)*. 60 Neemias] *am Rand* De annonis amovendis.

¹⁶⁴ 1 Kor 11,3.

¹⁶⁵ Vgl. Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, Liber III, caput 10, in: Thomae Aquinatis Summa contra gentiles libri quattuor / Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden, hg. von Karl Allgaier, III, 1, Darmstadt² 2005, 40.

¹⁶⁶ Mt 28,18.

¹⁶⁷ Nach Joh 21,15.

¹⁶⁸ Mt 26,69–75, Mk 14, 66–72, Lk 22,56–62, Joh 18,17,25–27.

¹⁶⁹ Eph 2,21.

¹⁷⁰ 2 Kor 6,14.

¹⁷¹ 2 Kor 13,8.

¹⁷² Vgl. Mt 16,18.

¹⁷³ Mt 11,29.

¹⁷⁴ Neh 5,14f.

p[ater] reverendissime, velut Angelum et cardinalem angelicum dimisit. Hinc eam invitan-
 70 tantes diximus: *Ingrederere, benedice domini.*

Et vere benedictus, qui venit angelicus legatus, quod, si Dominus Apostolicus Dei
 vicarius censeatur, sibi assistentes ministri sunt vicarii Angelorum, quos consuevit in ar-
 75 duis ecclesiastice salutis rebus ad diversas ecclesie provincias mittere. Qui ob id sunt
 dicti *cardines orbis terre*,¹⁷⁵ quoniam oportet eorum providencia ecclesiasticos ordines
 gubernari ac terrena spiritualiter disponi. Hii sunt cardines, in quibus volvitur ianua
 introitus ad sedem apostolicam,¹⁷⁶ per quos et sacre sedis monita veniunt in orbem
 terrarum, quia, si *maior est orbis Urbe*,¹⁷⁷ Urbs tamen presidet in orbe capitali auctori-
 tate. Presul quidem Urbis ad regendum Christi populum Dei vicarius est, de quo gaude-
 mus in orbem nostrum, in hanc germanicam nacionem, Romanis Germaniam missum
 80 legatum titulo sancti Angeli cardinalem, ut titulus rei conveniat.

Angelus enim pacis est et apostolicus legatus, cur et universitas nostra cum Hester
 regina posset ad eundem hunc proferre sermonem: *Vidi te domine quasi angelum Dei.*
 75 *Valde enim mirabilis es, domine, et facies tua plena gratiarum.* (Hester XV°).¹⁷⁸ De hac
 plenitudine sperat universitas graciis apostolicis provideri. In hanc legacionem omnes
 85 docti confidunt, totusque respirat scolasticus gradus. Novistis olim, o cardo apostolice,
 omnem scolasticum laborem, qui vestram fecit famosam excellenciam ad cardinalatum
 ascendere, ut cum Judith vidua loquamur: *Nunciatur animi tui industria in omnibus*
gentibus.¹⁷⁹ Maxime hanc novit Germania, quam variis laborum et consultacionum
 dispendiis circuistis, ut possetis illud angelici viatoris verbum proferre: *Novi, inquit, et*
 90 *omnia itinera eius frequenter ambulavi.* (Thob. V°).¹⁸⁰ Et ad hoc labor erat, o pacis
 Angele, ut inter Romanos et Germanos, si quod foret scismatis certamen, possetis equa-
 bili ratione discindere, ut unicuique sua iura serventur. Proinde magnitudinem vestram
 glorioso nobis presidio probatam, humilibus precibus invocamus, ut ad pacis viam, ad
 unionis sancte conservationem tendatis, gradus acceleretis festivo<o>s. Romane sedis
 95 dignitas nostris semper sensibus invigilat. Quid enim dignius expetere debeamus, quam

74 terre] am Rand Cur dicuntur cardinales. 79 Romanis] folgt gestrichen Germanis.

¹⁷⁵ Spr 8,26. Vgl. Hostiensis, Comment. ad X 4,17,13, Venedig 1581, fol. 39r(a) Nr. 29. Dazu: Klaus Ganzer, Der ekklesiologische Standort des Kardinalskollegiums in seinem Wandel – Aufstieg und Niedergang einer kirchlichen Institution, in: RQ 88 (1993), 114–133, hier 124.

¹⁷⁶ Zur Metaphorik: Stephan Kuttner, *Cardinalis*. The History of a canonical concept, in: Traditio 3 (1945), 129–214, hier 176. Zum Gebrauch im Zusammenhang des Schismas im 14. Jahrhundert: Albano Sorbelli, Il trattato di S. Vincenzo Ferrer: intorno al grande scisma d'occidente, in: Atti e memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna, Ser. 3, Bd. 23 (1904/05), 301–455, hier 386. Zum 15. Jahrhundert: Carol M. Richardson, Reclaiming Rome: cardinals in the fifteenth century, Leiden u. a. 2009, 6; Nowak, Ein Kardinal (wie Anm. 77), 303.

¹⁷⁷ Dist. 93, c. 24, ed. Friedberg I, 326–329, hier 328, ein in der konziliaren Theorie viel gebrauchtes Zitat (gemeinsam mit der Glossa ordinaria zu Dist. 15 c. 2). Vgl. Werner Krämer, Die ekklesiologische Auseinandersetzung um die wahre Repräsentation auf dem Basler Konzil, in: Albert Zimmermann (Hg.), Der Begriff der repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung – Symbol – Zeichen – Bild, Berlin 1971, 203–237, hier 215. Auch bei Heimericus; vgl. Florian Hamann, Das Siegel der Ewigkeit: Universalwissen-schaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo, Münster 2006, 133.

¹⁷⁸ Est 15,16.

¹⁷⁹ Jdt 11,16.

¹⁸⁰ Tob 5,8.

eius reparationem diligere, in qua Christi vicarius Christianis ornatus moribus resideat? Sic Christiani populi proficient et mundus letabitur universus. Hic pacem in terra non habet, cui nos offerimus pedum oscula beatorum. Utinam cum pace et unitate ecclesie in Christi vicario et per eum totus mundus Deo subdatur. Uni Deo et uni Christo credens,¹⁸¹ et vice sui pastori unico obediens, ut secundum prophetiam domini sit *unum ovile et unus pastor*. (Joh. X^{mo}).¹⁸² *Et rex unus erit omnibus imperans, et non erunt ultra due gentes, nec dividuntur amplius in duo regna. Et servus meus rex David super eos, et pastor unus erit omnium eorum.* (Eze. VII^o).¹⁸³ *Et congregabuntur filii Iuda et filii Israel pariter et ponent sibimet caput unum* (Ozee primo)¹⁸⁴ atque quod caput ecclesie potest esse salubrius quam is, in quo sensus et intellectus sacre sciencie vigent, ut potens sit exhortari in doctrina sana et contradicentes revincere, qui est unitator illius, qui preparavit cor suum, ut investigaret legem Domini et doceret et faceret in Israel preceptum et iudicium (L. Esdre VII),¹⁸⁵ quem non sanguis et caro, sed divinarum scripturarum studia promoverunt. Ab hoc optimo pontifice legationis huius reverendissima paternitas venit, que tanti mittentis gloria clarior est et sacre sedi non modicum fulgoris adiunxit, si Romane sedis fulgor est prestantissimum misisse legatum, ad quem nobis sermo repetitur: *Ingredere, benedicte domini.*

Iam, pater reverendissime, vestre legationis ingressum pacificum prestolamur. Optat universitas, desiderant omnes vicine gentes, ut descendat benedictio domini super nos. *Benedictus dominus et pater domini nostri Ihesu Christus, pater misericordiarum et Deus totius consolacionis, qui consolatur nos in omni tribulatione nostra,*¹⁸⁶ qui inspiravit cor sanctissimi summi Pontificis, ut nobis legatum pacis mitteret.

Est namque Christus rex pacificus et pastor iusticie salutaris.¹⁸⁷ Hec pax exulare visa est a sedibus nostris. Ipsa discordia inter fraterne caritatis iura grassatur. Quique fratres esse debuerant et amici, quos Christus, qui est pax nostra, conciliavit in unum, *invicem provocant, invicem invident,*¹⁸⁸ *facti perturbatores pacis, unitatis divisores.*¹⁸⁹ *Dissipate, pater reverendissime, gentes que bella volunt.*¹⁹⁰ Ad hoc veniat legatio vestra, que, Domino dante benignitatem, fructum pacis afferet uberrimum. Hec est consolacio pervalida universis hanc guerrarum tribulacionem patientibus. Vestram pietatem moveant gemitus orphanorum et lacrimae viduarum. *Non despicias preces pupilli nec viduam, si effundat loquelam gemitus.* (Ecclesiastici XXXV^o).¹⁹¹ Nichil melius et humanius aut huic patrie accommodatius fieri potest bono pacis, *quia post tempestatem tranquillum facit et*

¹⁸¹ In Anlehnung an das Glaubensbekenntnis.

¹⁸² Joh 10,16.

¹⁸³ Ez 37,22ff.

¹⁸⁴ Hos 2,2.

¹⁸⁵ Esra 7,10.

¹⁸⁶ 2 Kor 1,3f.

¹⁸⁷ Vgl. Jes 9,6: *Multiplicabitur eius imperium, et pacis non erit finis: super solium David, et super regnum eius sedebit, ut confirmet illud et corroboret in iudicio et iustitia, amodo et usque in sempiternum: zelus Domini exercituum faciet hoc.*

¹⁸⁸ Vgl. Gal 5,26.

¹⁸⁹ Vgl. Adamus Scotus, Sermo 6, ed. Migne (PL 198), 491.

¹⁹⁰ Ps 68 (67),31.

¹⁹¹ Sir 35,17.

*post lacrimationem et fletum exultationem infundit.*¹⁹² Poterit tunc, pace data, servari ecclesiastica disciplina, sicud(!) scriptum est Ecclesiastici XLI^o: *Disciplinam in pace*
 130 *conservate, filii.*¹⁹³ Hac etiam reformanda opus est.

Insuper, p[ater] reverendissime, recommendetur vestra paterna pietate hec alma universitas summo Pontifici. Non potest sua Sanctitas doctos non diligere, cum ipse doctissimus sit in lege domini. Mittat benedictionem gracıarum super eam et reddet fructum optimum in ecclesia Dei. Respiciat humilitatem filie sue.¹⁹⁴ Non contempnetur
 135 ab indoctis, qui dum de bonis ecclesie fuerint exaltati, eam contemptibilem efficiunt. Sue promotionis monstro(!) desperatos reddunt animos in paupertate studentium.

Verumptamen, *quid prodest habere divicias stulto, cum sapienciam emere non possit?* (Prover. XVII^o)¹⁹⁵ Sunt ergo diviciis ecclesie instauranda studia, quatenus sint in pauperum studentium alimoniam, et hiis, qui discipline tulerunt iugum ab infancıa incitativum primum seu scolastici *cursus* temporale *bravium*.¹⁹⁶ Sic quiesceret imperitorum elatio et despectio litterarum, magis autem Christiana religio eruditıs ingeniis doctrina et illustri virtute splenderet. Utinam Dei vicarius illam divinam exequiretur sententiam Osee IIII^o scriptam: *Quia tu, inquit, repulisti scienciam, repellam te et ego, ne sacerdocio fungaris michi.*¹⁹⁷ Plerumque contrarium efficitur, de quo dolendum est. Lamentantur aliquando doctissimi pauperes: *inimici nostri sunt iudices*,¹⁹⁸ unde plurima deformationum monstra Manasse compertum est, quorum exempla in posteros transiverunt. Unde impletur illud beatissimi pape Gregorii dicentis dum *pastor per abrupta graditur, necesse est, ut grex per precipitium sequatur*.¹⁹⁹ Inquit Princeps Pastorum: *ceci sunt et duces cecorum*.²⁰⁰ O sic *translato sacerdocio, necesse est, ut legis translacio* – dixerim
 150 *verius: transgressio* – *fiat*.²⁰¹ Eze. XXII^o: *Contempserunt legem meam et polluerunt sanctuaria mea*.²⁰² Et merito, nam *perseverante insciencia et impericia omnia vicia convalescunt*, inquit Hermes Trimegıstus.²⁰³ Hinc per orbem effuse sunt tenebre,²⁰⁴ dıverse leges, humana divinaque iura remittantur. Occurrunt undique precipicia ruinarum, que

152 tenebre] folgt gestrichen diverse.

¹⁹² Tob 3,22.

¹⁹³ Sir 41,18.

¹⁹⁴ Vgl. Luk 1,48 (Worte Mariens).

¹⁹⁵ Nach Offb 17,16.

¹⁹⁶ Nach 1 Kor 9,24.

¹⁹⁷ Hos 4,6. Zur Interpretation der Passage siehe oben 25.

¹⁹⁸ Dtn 32,31.

¹⁹⁹ Gregor d. Gr., *Regula pastoralis* (wie Anm. 123), 134, Z. 7f.: *cum pastor per abrupta graditur, necesse est, ut grex per precipitium sequatur*.

²⁰⁰ Mt 15,14.

²⁰¹ Hebr 7,12.

²⁰² Ez 22,26.

²⁰³ Vgl., mit Erwähnung des Hermes Trimegıstos, Apuleius Madaurensis, *De philosophia libri*, Kap. 22, in: *Opera quae supersunt: De philosophia libri*, ed. Claudio Moreschini, Stuttgart–Leipzig 1992, 62. Ähnlich auch bei Boethius in der *Consolatio Philosophiae*. Vgl. Joachim Gruber, *Kommentar zu Boethius de consolatione philosophiae*, Berlin–New York 1978, 149.

²⁰⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV 13 (wie Anm. 165), hg. von Markus H. Wörner, Darmstadt 2005, 112.

*fidei donum subita tempestate subvertunt.*²⁰⁵ *Ubique terrarum cuncta paulatim in deterius cedunt.*²⁰⁶

155

Speramus optimi pontificis providencia monstis hiis aliquid occurrere, ut possessiones ecclesie in Christi honorem expendantur ac docti indoctoribus preferantur.²⁰⁷ Profecto doctrinarum modestia clericos reformatiores efficeret, ut sacra Christianis traderent et optimis morum exemplis Christi plebem incitarent. Cessarent luxurie, commessionum ebrietatumque conventicula et virtutis odium, quibus voluptati et iniquitati serviunt. Si Jheronimo credamus dicenti *Ama scienciam scripturarum et carnis vicia non amabis*,²⁰⁸ pater igitur reverendissime, sint hii legationis vestre benedicti fructus. Sic preparabitur via Domino, angelicum, hoc est officium, quod implendum concedat scienciarum Dominus in secula benedictus. Amen.

Abstract

In the wake of its reform in the High Middle Ages, the papal curia increasingly intensified its influence on the *partes*. In this process, the pope's most important diplomats were the papal legates. As normative texts and contemporary impressions show, diplomatic contacts during such missions were highly formalized. The present article, however, reveals that a legate's hosts used this configuration to present their claims to the alter ego of the pope on the very first occasion possible, viz. his reception. The way in which political goals were presented to the legates is analyzed on the example of two reception speeches, which are edited in the appendix. One of the speeches, found in a miscellaneous manuscript of the University of Heidelberg, has been handed down anonymously but was actually—as is demonstrated—delivered by Heinrich von Langenstein on behalf of the University of Vienna at the reception of the cardinal-legate Philippe d'Alençon in 1387. The other speech was held by the doctor of theology Johannes Hulshout of Mechelen when the University of Cologne received the papal legate Juan Carvajal in 1449. The analysis of the speeches and their rhetorical structure reveals the important role played by oratory in the politics of universities during the Great Western Schism and in the Age of Conciliarism.

²⁰⁵ Hieronymus *Contra Iohannem*, in: S. Hieronymi presbyteri Opera; pars III, 2, ed. Jean Louis Feiertag (CCSL 79a), Turnhout 1999, 50.

²⁰⁶ Francesco Petrarca, *De vita solitaria*, I, 10,2, ed. Karl A. E. Enenkel, Leiden 1990, 198, Z. 11.

²⁰⁷ Vgl. oben Anm. 93.

²⁰⁸ Hieronymus, *Ad Rusticum*, ed. Isidor Hilberg (CSEL 56,1), Wien 1918, Nr. 125, 130.

Von Grenzen und Passagen – die Exkommunikation der schottischen *border reivers* durch Erzbischof Gavin Dunbar von Glasgow (1525)

Christian Jaser

13. August 2001 – in der nordwestenglischen, unweit der Grenze zu Schottland gelegenen Stadt Carlisle wird ein Teil des sogenannten „Carlisle Millenium Project“ feierlich eröffnet: ein Fußgängerunterweg zwischen der auch heute noch imposanten Grenzbastion, dem Carlisle Castle, und dem städtischen Museum.¹ Geschmückt wurde diese im übrigen nicht allzu ansehnliche Passage durch Auftragskunst, die an die jüngere und ältere Vergangenheit der Stadt erinnern soll. Darunter befindet sich ein 14 Tonnen schwerer Stein, der schon bald als „Cursing Stone“ in aller Munde sein sollte.² Denn der einheimische Künstler Gordon Young hat auf diesen Stein Auszüge aus einem Text eingraviert, mit dem Gavin Dunbar, der Erzbischof von Glasgow, im Jahre 1525 die schottischen *border reivers*, d. h. die auf Raub- und Plünderungszüge spezialisierten Clans und Banden an der englisch-schottischen Grenze, verflucht und exkommuniziert hatte.

Was als granitene Reminiszenz an die historische Bedeutung Carlises als einer der Hauptorte der „Border History“ gedacht war, erwies sich in den nächsten Jahren als buchstäblicher Stein des Anstoßes. Verantwortlich dafür war eine Kette von Unglücksfällen, Rück- und Schicksalsschlägen, die Carlisle in fataler Regelmäßigkeit nach der Eröffnung der Passage heimsuchten: 2001 Ausbruch der Maul- und Klauen-Seuche, im Sommer 2004 der Abstieg des örtlichen Fussballteams, Carlisle United, aus dem bezahlten Fussball, im Dezember 2004 der Verlust von 600 Arbeitsplätzen in der örtlichen Kuchenfabrik, im Januar 2005 die Überschwemmung des gesamten Stadtgebiets, wobei drei Tote zu beklagen waren, schließlich im Februar 2005 eine Feuersbrunst in einer Bäckerei.³ Insbesondere die verheerende Flut – die schlimmste seit 1882 – spülte Wasser auf die Mühlen von religiösen Eiferern meist evangelikaler

¹ Carlisle City Council, Background: The Cursing Stone, <http://www.carlisle.gov.uk/carlislecc/main.asp?page=925> [Aufrufdatum: 27.06.2006].

² Carlisle City Council, Background: The Cursing Stone (wie Anm. 1).

³ Ruth Gledhill, Only a vote can lift this deadly curse, in: The Times, 2. März 2005 <http://www.timesonline.co.uk/article/0,,2-1507105,00.html> [Aufrufdatum: 29.11.2011].

Provenienz, die schon länger gegen die Präsenz des Fluchsteins in der Stadt polemisierten.⁴ Der Herausgeber des christlichen Magazins „Bound together“, Leslie Irving, tat sich dabei besonders hervor; bei einem informellen Treffen überzeugte er schließlich den liberaldemokratischen Stadtrat Jim Tootle, den Kausalzusammenhang zwischen Fluchstein und städtischer „Pechsträhne“ auf die lokalpolitische Agenda zu bringen.⁵ Folgerichtig brachte Tootle Anfang März 2005 einen förmlichen Antrag in den City Council ein: Aufgrund der jüngsten Katastrophen, die „biblische Ausmaße“ angenommen hätten, forderte er die Zerstörung oder Entfernung dieses „unchristlichen Artefakts“, dessen Inschrift die „physische Verkörperung“ eines Fluches gegen in Carlisle lebende Familien sei.⁶ Die politische Entscheidungsfindung über die angeblich unvermindert performative Wirkung eines knapp fünfhundert Jahre alten Fluchtextes löste ein gewaltiges Medienecho aus: Das städtische Pressebüro wurde der Anfragen britischer und internationaler Journalisten kaum noch Herr, von Kanada über Südafrika bis nach Pakistan wurde über einen der wohl bizarrsten Tagesordnungspunkte in der Geschichte der britischen Kommunalpolitik berichtet – oder wie der Lokaljournalist Julian Whittle seinen Artikel überschrieb: „The curse goes global“.⁷ Dabei ließen die ersten mehr oder weniger ernst gemeinten Hilfsangebote an die Stadtverwaltung nicht lange auf sich warten: Der Bühnenmagier Uri Geller ließ wissen, dass man den Stein gerne in seinem Garten in Berkshire aufstellen könne, und es meldeten sich zwei Schamanen, die sich in der Lage sahen, den „Cursing stone“ mit Reinigungszeremonien zu neutralisieren.⁸ Geradezu erschüttert ob des Zerstörungsantrags zeigte sich der Künstler Gordon Young: Er verglich diese Vorgehensweise mit der Zerstörung der Riesenbuddhas im afghanischen Bamiyan durch das Taliban-Regime 2001, fügte aber auch augenzwinkernd hinzu: „If I thought my sculpture would have affected one Carlisle United result, I would have smashed it myself years ago.“⁹ Auch der anglikanische Bischof von Carlisle, Reverend Graham Dow, mischte sich seinerseits in die Debatte ein und bewertete den historischen Vorgang der kirchlichen Verfluchung folgendermaßen: „The original curse was

⁴ Julian Whittle, Decision tonight over ‚curse‘ on city, in: News & Star, 8. März 2005, http://www.newsandstar.co.uk/news/decision_tonight_over_curse_on_city_1_414876?referrerPath=/2.1692 [Aufrufdatum: 29.11.2011].

⁵ Julian Whittle, Bishop stands firm on ‚ungodly‘ curse, in: News & Star, 11. März 2005, <http://www.cumberland-news.co.uk/news/viewarticle.aspx?id=188837> [Aufrufdatum: 27.06.2006].

⁶ Siehe den Wortlaut des Antrags von Jim Tootle für die Stadtratssitzung vom 8. März 2005: „This Council considers removing the cursing stone from Tullie House and [...] destroys it, or places it outside the city boundary. In views of events since the Millenium project, there have been several disasters reaching biblical proportions such as the plague of foot and mouth, the flood and many other incidences of loss and damage. Many groups and individuals warned the council that the placing of a non-Christian artefact, based on an curse on local families, would bring ill luck to the city. This has seen to be correct, and I therefore urge that the Council support the motion to remove the stone, the physical embodiment of the curse on families of the west march.“ (Carlisle City Council, Council makes decision on ‚Cursing‘ stone’s future, <http://www.carlisle.gov.uk/carlislecc/main.asp?page=889> [Aufrufdatum: 27.06.2006].

⁷ Julian Whittle, The curse goes global, in: Times & Star, 7. März 2005 [Aufrufdatum: 29.11.2011].

⁸ Julian Whittle, Bishop stands firm on ‚ungodly‘ curse, in: News & Star, 11. März 2005, <http://www.cumberland-news.co.uk/news/viewarticle.aspx?id=188837> [Aufrufdatum: 29.11.2011].

⁹ BBC Cumbria, Curse of the Cursing Stone, 2. März 2005, http://www.bbc.co.uk/cumbria/content/articles/2005/03/02/carlisle_cursing_stone [Aufrufdatum: 29.11.2011].

not a godly act. For this reason I have always said that it would be better if the stone were not there. Words carry power to affect those who read them.“¹⁰ Insofern erscheint es nur konsequent, das Dow den römisch-katholischen Erzbischof von Glasgow, Mario Conti, quasi als Amtsnachfolger des Fluchakteurs brieflich einlud, am Standort des „Cursing Stone“ einen feierlichen Segen auszusprechen – ein Ansinnen, das angesichts der Dialektik von Fluch und Segen eine eigene, religions-historisch fundierte Logik besitzt, das aber dennoch seitens des Glasgower Oberhirten unbeantwortet blieb.¹¹

Die Affäre um den „Cursing Stone“ gleicht gewiss einer Provinzposse, steht zugleich aber am Ende einer langen Traditionskette kirchlicher Wirkungsnarrative, die einen direkten Zusammenhang zwischen fluchbeladener Exkommunikation und Unglücks- und Katastrophensituationen behaupteten. Um nur zwei Beispiele aus dem mittelalterlichen Korpus solcher Verfluchungseffekte zu nennen: Gegen Ende des 11. Jahrhunderts dramatisierte etwa Bernold von Konstanz die Folgen der Exkommunikation mit dem Schadensbefund von Hungersnöten, Kannibalismus, Verwüstungen und Überschwemmungen,¹² und selbst die *felix Austria* soll im Nachgang der Exkommunikation Herzogs Leopold V. am Ende des 12. Jahrhunderts von Feuersbrünsten, einem Donauhochwasser, Trockenheit und Pest heimgesucht worden sein.¹³ Dass diese Überschussrhetorik der kirchlichen Exkommunikation in Carlisle angesichts einer kontingenten Häufung städtischer Unglückserfahrungen erneut Blüten trieb, ist allerdings weniger einem bewussten Rückgriff auf mittelalterliche Deutungsmuster, sondern vielmehr einer populärmagisch grundierten Bewältigungsstrategie geschuldet. Gerade in die Äußerungen amtskirchlicher Vertreter mischt sich zudem ein Unbehagen, das die Rezeption mittelalterlicher Fluch- und Exkommunikationsformulare auch in der historischen Forschung lange Zeit bestimmt hat.¹⁴ Gemessen am neutestamentlichen christlichen Fluchverbot galt die mit Fluchformeln agierende, bei Konflikt- und Disziplinierungsfällen eingesetzte

¹⁰ Whittle, Bishop (wie Anm. 8).

¹¹ Whittle, Bishop (wie Anm. 8).

¹² Bernold von Konstanz, *Chronicon*, ad annum 1085 (Ian Stuart Robinson [Hg.], Bertholds und Bernolds Chroniken [Freiherr-von-Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 14], Darmstadt 2002, 344/346): *Nam totam pene Italiam, in qua potissimum excommunicati furebant, tam magna fames obtinuit, ut homines non tantum immunda quaeque, sed etiam humanam carnem manducarent; quam famem tam inaudita mortalitas subsecuta est, ut nec tertia pars hominum remaneret, sed deficiente colono maxima pars terrae in solitudinem redacta est. Padus quoque fluvius Longobardiae ripas suas excedens multa castella, villas, immo circa iacentes regiones penitus submersit et inhabitabiles reddidit.* Die zitierten Übersetzungen sind dieser Ausgabe entnommen. Vgl. dazu Elisabeth Vodola, *Sovereignty and Tabu: Evolution of the Sanction against Communication with Excommunicates*, Part I: Gregory VII, in: Diana Wood (Hg.), *The Church and Sovereignty c. 590–1918. Essays in Honour of Michael Wilks*, Oxford 1991, 35–55, hier 46; Carl Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.*, Leipzig 1894, 214.

¹³ Jacques Eveillon, *Traité des Excommunications, et Monitoires. Avec la manière de publier, executer, et fulminer toutes sortes de Monitoire, et Excommunications*, Paris 1672, 30.

¹⁴ Siehe dazu Lester K. Little, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*, Ithaca–London 1993, 248–253; Jeffrey A. Bowman, *Do Neo-Romans Curse? Law, Land, and Ritual in the Midi (900–1100)*, in: *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 28 (1997), 1–32, hier 19f.

Exkommunikationspraxis der ‚Ecclesia maledicens‘¹⁵ als archaisch-alteritäre Erscheinungsform vormoderner Kirchlichkeit, über deren textuelle Hinterlassenschaft am besten der Mantel des Schweigens zu decken war.¹⁶ Demgegenüber soll auf den folgenden Seiten versucht werden, den Fluchakt von 1525 in der spezifischen Interaktion verschiedener Kontextualisierungsebenen zu beleuchten, die für das Verständnis des Geschehens unerlässlich sind: ein politisch, rechtlich und ideologisch determinierter Grenzraum, die strukturelle Grenzüberschreitung delinquenter *border reivers*, schließlich eine kirchliche Exkommunikation, die in Form einer *rite de passage*¹⁷ im Sinne Arnolds van Genneps den Übergang der Betroffenen in den temporären Zustand einer spirituellen, sozialen und posthumen Liminalität organisiert. Im Gang der Argumentation zwischen Grenzen und Passagen wird dabei zunächst der Exkommunikationstext von 1525 in seinen oralen und gestischen Inszenierungselementen kurz vorzustellen sein (I). Daran anschließend stellt sich die im Rahmen der Cursing-Stone-Debatte völlig vernachlässigte Aufgabe, diesen Fluchtext in der Überlieferungsgeschichte kirchlicher Exkommunikationsformulare und in seinem politischen und kirchenpolitischen Entstehungszusammenhang zu verorten (II). Drittens sind die strukturellen Voraussetzungen zu klären, die die schottischen *border reivers* als Angehörige einer spezifischen, aus der Perspektive der Zentralgewalt reichlich fremden Grenzgesellschaft ausweisen (III). Schließlich soll die beabsichtigte Wirkung der Exkommunikation von 1525 als spirituelle Grenzziehung beschrieben werden, die mit den bestehenden *mental maps* in bezug auf die *border reivers* korreliert (IV).

I.

In der Presse wurde der Referenztext des „Cursing Stone“ mitunter als „mother of all curses“¹⁸, apostrophiert. Das ist in mancher Hinsicht auch nicht verkehrt: Denn mit seinen über 1700 Wörtern sticht er nicht nur quantitativ aus dem Bestand der überlieferten Exkommunikationsformulare heraus; ebenso außergewöhnlich sind auch die Zahl der Fluchformeln und die rhetorische Geschliffenheit der spirituellen Gewaltsprache.¹⁹ Aus dem lateinischen Rahmentext zu diesem mittelschottischen Exkommunikationsformular lassen sich einige Basisinformationen entnehmen: Ga-

¹⁵ Siehe dazu Christian Jaser, *Ecclesia maledicens. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter*, Tübingen 2012 (im Druck).

¹⁶ Vgl. Genevieve Steele Edwards, *Ritual Excommunication in Medieval France and England, 900–1200*, ungedr. Diss., Stanford 1997, 98; Roger E. Reynolds, *Liturgical Scholarship at the Time of the Investiture Controversy: Past Research and Future Opportunities*, in: *HThR* 71 (1978), 109–124, hier 112, Anm. 13; Veronique Beaulande, *Le malheur d’être exclu? Excommunication, réconciliation et société à la fin du Moyen Âge*, Paris 2006, 31.

¹⁷ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage. A Classic Study of Cultural Celebrations*, Chicago 1960, 10f.

¹⁸ Gledill, *Only a vote* (wie Anm. 3).

¹⁹ Gordon Donaldson und C. MacRae bezeichnen in ihrer „Introductory Note“ das von ihnen edierte Exkommunikationsformular von 1525 als „finest specimen yet discovered of a vernacular ‚cursing‘“ (dies. [Hgg.], *St. Andrews Formulare 1514–1546*, Bd. 1, Edinburgh 1942, XI).

vin Dunbar, Tutor des jungen schottischen Königs James V. und seit Februar 1525 geweihter Erzbischof von Glasgow,²⁰ präsentiert sich hier als Aussteller des Fluchtextes, der von allen kirchlichen Amtsträgern der Glasgower Diözese und Kirchenprovinz²¹ nicht nur in Kirchen, sondern auch auf den Märkten grenznaher Städte verkündet werden soll. Auch der Publikationsmodus ist bereits festgelegt: Die Exkommunikation der „Border Reivers“ ist nach dem Wortlaut des volkssprachlichen Formulars, das auf einer beigelegten *cedula* schriftlich fixiert ist, dem Volk zur Kenntnis zu bringen, inklusive der dort enthaltenen Ausrufe, Verfluchungen und „schreckens“-erregenden Gesten bzw. Inszenierungselemente.²² Das mittelschottische Formular besteht, wie andere überlieferte Exkommunikationsformulare auch,²³ aus sechs Hauptteilen, die hier in geraffter Form vorgestellt werden sollen. Den Anfang des Textes bildet eine Einleitungsformel, die dem Publikum zur Kenntnis bringt, wer hier eigentlich verflucht werden soll, nämlich „Verräter, Räuber, Diebe, Mörder und Totschläger“, die auf dem Boden der Glasgower Diözese in bestimmten südschottischen Tälern, wie z. B. Teviotdale, Liddesdale, Annandale, Eskdale, Ewesdale und Wauchopedale, lebten und die dortige Bevölkerung terrorisierten.²⁴ Im Visier der Exkommunikation waren also clanähnliche Verwandtschaftsverbünde, die sich untereinander situativ zu Banden zusammenschlossen, diesseits wie jenseits der

²⁰ Zu Gavin Dunbar siehe David Edward Easson, Gavin Dunbar, Chancellor of Scotland, Archbishop of Glasgow, Edinburgh, London 1947; Richard D. Oram, Dunbar, Gavin (c.1490–1547), in: Oxford Dictionary of National Biography, <http://www.oxforddnb.com/view/article/8203> [Aufrufdatum: 29.11.2011].

²¹ Process of greater excommunication against Border reivers, 1525 (Donaldson/MacRae [Hgg.], St. Andrews Formulare 1514–1546 [wie Anm. 19], Bd. 1, Nr. 228, 264–267, hier 264): GAVINUS [...] *archiepiscopus Glasguensis ac regni Scotie magnus cancellarius officiali nostro foraneo et decano Christianitatis nostre Tevidalie necnon commissariis nostris de Nyth Desynes et Valiis Annandie ac de Peblis et Lanark Christianitatum nostrarum decanis universisque aliis [...] parochialium ecclesiarum rectoribus earundemque vicariis perpetuis portionariis et pensionariis ceterisque presbyteris curatis et non curatis altaris notariisque et tabellionibus publicis quibuscunque per civitatem diocesim et provinciam nostras Glasguenses ubilibet constitutis ac illi vel illis ad quem vel quos presentes nostre littere pervenerint et super earundem executione ex parte nostra debite fuerint requisiti, salutem cum benedictione divina.*

²² Vgl. Donaldson/MacRae [Hgg.], St. Andrews Formulare 1514–1546 [wie Anm. 19], Bd. 1, Nr. 228, 266f.: QUOCIRCA vobis universis [...] *stricte precipiendo mandamus* (to denounce the reivers and their accomplices not only in churches but also at mercat crosses of Jedburgh, Selkirk, Peebles, Lanark, Dumfries and Annan; the denunciation is to be in the usual manner [d. h. u. a. mit der Geste der Kerzenverlöschung, dem *pedibus conculcare*, Anm. d. Verf.]) *et in lingua vulgari prout in cedula presentibus annexa continetur et cum exclamationibus maledictionibus et terroribus in eadem contentis et secundum ejusdem formam et tenorem ad populi vulgaris ulteriorem notitiam.*

²³ Siehe zu den einzelnen Bestandteilen der Exkommunikationsformulare Jaser, *Ecclesia maledicens* (wie Anm. 15), Kap. II.3.

²⁴ Excommunication, in the vernacular, of Border reivers, 1525, (Donaldson/MacRae [Hgg.], St. Andrews Formulare 1514–1546 [wie Anm. 19], Bd. 1, Nr. 229, S. 268): GUDE FOLKIS, *heir ar my lorde archibishop of Glasgews letteris gevin undere his rounde sele direkit to me or ony uthir chaplane, makand mentioun with grete regrait hou hevilie he beris the pietuos lamentable and dolorous complaint that passis oure all the realume and cumin to his eris be oppin voce and fame how our sovereign lordis the kingis trew and faithfull liegis men wyiffis and bayrnis bocht and redemit be the precios blude of our salvatour Ihesu Criste and levand in his faith and lawis ar saiklesye put down and distroyit part mureidreist part slane utheris mutilate brynt heriit spulyeit and reft oppinlie on day lycht and undere*

Grenze Raub- und Plünderungszüge unternahmen und unter dem Namen *border reivers* oder *surnames* firmierten.²⁵ Daran schließt sich zweitens die Invokation von nicht weniger als 34 jenseitigen Begründungs- und Erfüllungsinstanzen – die Trinität, Maria, Erzengel, Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, Bekenner, Jungfrauen und alle Heilige²⁶ –, die die diesseitige und jenseitige Wirkung der Verfluchung garantieren sollten. Letztere wird drittens in einem rechtlichen Sprechakt verdichtet: „Ich denunziere, proklamiere und erkläre (die Täter und alle ihre Anhänger) als verflucht, verwünscht und in der schärfsten Form exkommuniziert mit dem großen Fluch“²⁷, d.h. hier wird mit einer explizit performativen Äußerung operiert, die im Moment des Aussprechens eine soziale und spirituelle Statusänderung der Betroffenen bewerkstelligt.²⁸ Gerade die spirituelle Gewaltwirkung der Exkommunikation wird im vorliegenden Text viertens in eine lange Kette von

silence of the nycht and thare landis takkis houssis and stedyngis laid uaisit and distroyt and thare selfis bannyst therfray (alswele temporale landis as kirklandis) be common traitouris reiffaris theyffis murderizaris and men slayaris duelland within the sowth partis of this reaulme and within his dioces of Glasgw, that is to say in speciale within the partis of Teviotdaile Tuedaile Ettrikforest Craufurdmure Clyddisdaile Lyddisdaile Nithisdaile Annanderdaile Eskdaile Eusdaile and Uauchopdaile and diverse utheris partis within his said dioces of Glasgw.

²⁵ Der Begriff *border surnames* ist erstmals im Jahre 1498 belegt und spiegelt eine spezifische soziale Organisationsform an der englisch-schottischen Grenze wider, die sich im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts in Reaktion auf die Militarisierung der Grenzregion und die Schwäche der Zentralgewalt ausbildete. Siehe dazu Claire Etty, *Neighbours from Hell? Living with Tynedale and Redesdale, 1489–1547*, in: Michael Prestwich (Hg.), *Liberties and Identities in the Medieval British Isles*, Woodbridge 2008, 120–140, bes. 121; Thomas I. Rae, *The Administration of the Scottish Frontier, 1513–1603*, Edinburgh 1966, 5ff.

²⁶ Excommunication, in the vernacular, of Border reivers, 1525, (Donaldson/MacRae [Hgg.], St. Andrews Formulare 1514–1546 [wie Anm. 19], Bd. 1, Nr. 229, 268f.): *Herefore throuch the auctorite of Almychty God the fadere of hevin, his sone our salvatour Jhesu Christ and of the Haly Geyst, and throuch the auctorite of the Blissit Virgyne Sancte Marye his modere, Sanct Michael, Sanct Gabriell, Sanct Raphaell and al the Angellis, Sanct Jhone the baptist and al the haly patriarchis and prophetis, Sancti Petir, Sanct Paule, Sanct Androw, Sanct James, Sanct Jhon the ewangelist and all haly apostolis, Sanct Stevyn, Sanct Laurence, Sanct Sebastiane and all haly marthiris, Sanct Mongw, Sanct Geile, Sanct Niniane, Sanct Martyne and al haly confessouris, Sancte Tan, Sancte Katheryne, Sancte Margarete, Sancte Bryde and all haly virginis and matronis and of all the saintis and haly cumpany of hevin, be the auctorite of our maist haly fadere the paipa and his cardinalis and of my said lord archbishop of Glasgou, be the avise and assistance of my lordis archibishop bischoppis abbotis priouris and utheris prelati and ministeris of haly kirk.*

²⁷ Excommunication, in the vernacular, of Border reivers, 1525, (Donaldson/MacRae [Hgg.], St. Andrews Formulare 1514–1546 [wie Anm. 19], Bd. 1, Nr. 229, 269): *I denunce proclamis and declaris all and syndry the committaris of the saidis saikles murthuris slauchteris byrnyngis heirschippis reiffis thyftis and spulyeis oppinlie apon day lycht and under silence of the nycht alsweile within temporale landis as kirklandis, toggydder with thare partakkaris assistaris supplearis wittandlye ressettaris of thare personis the gudis reft stollin and spulyeit be thame art of part therof and thare counsalouris and defendouris of thare evill dedis alanerlye, cursit uareyt aggregit and reaggregit with the grete cursing. Etwas präziser stellt sich der Sprechakt im lateinischen Rahmentext dar (Process of greater excommunication against Border reivers, 1525, ebd., Nr. 228, 266): *anathematizamus excommunicamus aggravamus et reaggravamus per presentes et veluti Sathane ministros cum eodem portionem habituros ad perpetuam Gehennam eterna maledictione proscribimus et tanquam ethnicos et publicanos ab omnibus Christifidelibus evitandos et ubilibet fugiendos esse decernimus [...].**

²⁸ John L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, Stuttgart² 2002, 179, wertet „verfluchen“ und „verwünschen“ als „konduktive Äußerungen“. Mit John R. Searle, *Eine*

Fluchformeln extrahiert, die die umfassende Heilsferne und die ubiquitäre Bedrohung durch transzendente Strafinerventionen bildhaft markieren. Beginnen wir mit den körperbezogenen Fluchformeln: „Ich verfluche ihren Kopf und alle ihre Haare, ich verfluche ihr Gesicht, ihr Gehirn usw.“²⁹ – eine anatomische Fluchlitanei von Kopf bis Fuß, die auf jedes Körperteil kumulativ Krankheit, Schmerz und Dysfunktionalität projiziert. Unmittelbar hierauf folgt die Verfluchung bestimmter Tätigkeiten, Aufenthaltsorte und der sozialen Umgebung der *border reivers* – „Ich verfluche sie beim Gehen, ich verfluche sie (dies besonders passend, Anm. d. Verf.) beim Reiten, ich verfluche sie beim Stehen, ich verfluche sie beim Sitzen usw.“; „Ich verfluche sie in ihrem Zuhause, ich verfluche sie außerhalb ihres Zuhauses“ usw.; „Ich verfluche ihre Frauen, ihre Kinder und ihre Bediensteten, die an ihren bösen und schädlichen Taten Anteil haben.“³⁰ Ebenso wird mit ihrem mobilen und immobilen Besitz verfahren: ihr Getreide, ihre Wolle, ihre Schafe, ihre Pferde sollen verflucht sein, gleichfalls ihre Wohnhallen, Zimmer, Küchen usw.³¹ Daraufhin wird das zu erwartende Schicksal der verfluchten *border reivers* anhand biblischer „Beispielfiguren“ exemplifiziert, deren einfache Nennung „als metaphorische Chiffre“ für eine bestimmte Anekdote und ein bestimmtes Charakterstereotyp dient.³² Aus der entsprechenden Liste der „üblichen Verdächtigen“ wie Adam, Kain, Dathan und Abiram sticht eine Formel heraus, die ein Narrativ aus dem Buch Exodus direkt auf die Schleichwege der Grenzüberläufer anwendet: „Sie sollen in den Flüssen und Gewässern Tweed, Teviot, Clyde, Nith, Esk, Ewes und Annan und in allen anderen Gewässern, die sie reitend oder gehend passieren, ertrinken, genauso wie der Pharaoh und das ägyptische Volk

Taxonomie illokutionärer Akte, in: ders., Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechaktheorie, Frankfurt a. M. ²1990, 17–50, hier 36ff., könnte man Verfluchungen auch als „Deklarationen“ kategorisieren, die eine „Korrespondenz von propositionalem Gehalt und Realität zustande“ bringen.

²⁹ Excommunication, in the vernacular, of Border reivers, 1525 (Donaldson/MacRae [Hgg.], St. Andrews Formulare 1514–1546 [wie Anm. 19], Bd. 1, Nr. 229, 269): *I curse thare heid and all the haris of ther heid, I curse thare face, thare ene, thare mouth, thare neyse, thare tounge, thare teith, thare cragis, thare schulderis, thare breystis, thare hartis, thare stomokis, thare bakis, thare waymes, thare armys, thare leggis, thare handis, thare feyt, and everilk part of thare bodys fra the top of ther heides to the sole of ther feyt, before and behynde, within and without.*

³⁰ Excommunication, in the vernacular, of Border reivers, 1525 (Donaldson/MacRae [Hgg.], St. Andrews Formulare 1514–1546 [wie Anm. 19], Bd. 1, Nr. 229, 269): *I curse thame gangand, I curse thaim rydand, I curse thame standand, I curse thame sittand, I curse thaim eittand, I curse thaim drynkand, I curse thaim walkand, I curse thaim slepand, I curse thaim rysand, I curse thaim lyand, I curse thaim at hame, I curse thaim fra hayme, I curse thaim within the houssis, I curse thaim without the houssis, I curse thare wyffis, thare bayrnis and ther servandis participant with thame in thare evil and myscheiffus deidis [...].*

³¹ Excommunication, in the vernacular, of Border reivers, 1525 (Donaldson/MacRae [Hgg.], St. Andrews Formulare 1514–1546 [wie Anm. 19], Bd. 1, Nr. 229, 269): *I uayry thare cornis, thare catall, thare woll, thare scheip, thare horsis, thare swyne, thare geyse, thare hennis, thare cockis and all ther quyk gudis, I wayry thare hallis, thare chalmeris, thare beddis, thare kechynis, thare stabillis, thare bernys, thare byris, thare berneyardis, thare caillyardis, thare pleuchis, thare harrouis and all the gudis and houssis that ar necessary for thare sustentatioun and uelefare.*

³² Zum Begriff der „Beispielfiguren“ siehe Peter von Moos, Das argumentative Exemplum und die „wächserne Nase“ der Autorität im Mittelalter, in: Willem J. Aerts/Martin Gosmann (Hgg.), Exemplum et similitudo. Alexander the Great and other Heroes as Points of Reference in Medieval Literature, Groningen 1988, 55–84, hier 58ff.

bei der Verfolgung des Volkes Israel im Roten Meer ertrunken sind.³³ Auch neutestamentlich-frühchristliche Negativ- und Verfolgerfiguren dienen der Illustration des heilsentziehenden Effekts der Exkommunikation: „Es treffe sie der Fluch über Judas Ischariot, Pontius Pilatus, König Herodes, die Juden [...], über Simon Magus [...], den verdammten Nero, den verfluchten Decius, Maxentius, Olibrius, Julian Apostata usf.“³⁴ Am Ende der mündlichen Proklamation wird die Botschaft der Exkommunikation und Verfluchung *fünftens* nochmals mit visuell-gestischen und akustischen Inszenierungsmitteln transportiert: Die Glocken werden geläutet und eine angezündete Kerze wird – wie dem lateinischen Rahmentext zu entnehmen ist – vom Zelebranten durch das *conculcare*, das Zertrampeln mit den Füßen, ausgelöscht. Steht das Kerzenlicht allgemein für das Lebenslicht der Betroffenen, so zeigt dessen Verlöschung an, dass „ihre Seele vom Angesicht Gottes und ihr Andenken von dieser Welt“ verschwinden.³⁵ Am Schluss des Formulars steht *sechstens* eine Bedingungs- oder *nisi*-Formel, denn Heilsentzug und Verdammung sind nur so lange wirksam, wie die Exkommunizierten Satisfaktions- und Bußleistungen verweigern; nehmen sie diese auf sich, können sie ihre Absolution erwirken und in den Schoß der Mutter Kirche zurückkehren.³⁶

Insgesamt 84 Fluchformeln machen diesen Text tatsächlich zu so etwas wie der „Mutter aller Flüche“; aber im Grunde handelt es dabei – um im genealogischen Bild zu bleiben – eher um den Urenkel von rituellen und zeremoniellen Exkommunikationsformen, die als Instrumente der kirchlichen Zwangsgewalt schon seit Jahrhun-

³³ Excommunication, in the vernacular, of Border reivers, 1525 (Donaldson/MacRae [Hgg.], St. Andrews Formulare 1514–1546 [wie Anm. 19], Bd. 1, Nr. 229, 270): *the watteris and riveris of Tuede Teviot Clyde Nyth Esk Euse and Annande and all utheris watteris quhare tha ryde gang or pass mot droun thaim as the Reid Sey drounit kyng Pharao and the peple of Egipt perseuande Goddis peple of Israel [...].* Ebenso wird auch das böse Ende Abschaloms, der mit dem Kopf in einem Eichenbaum hängenblieb, aus dem zweiten Samuelbuch (18,9–11) auf die „Riding“-Aktivitäten der *border reivers* gegen die *trew scottisman*, d. h. die aus Sicht der Zentralgewalt zivilisierten Teile der Grenzgesellschaft, projiziert (ebd.): *the malediction that lychtit suddandlie apoun fayr Absalon rydand contrare his fadere kyng David, servand of God, throughe the wod quhen the branchis of ane free fred him of his horse and hangit him be the hair mot lycht apoun thaim, rydand aganis trew Scottisman, and hang thame siclike that all the uarld ma see the vengiance of God cum apoun thame.*

³⁴ Excommunication, in the vernacular, of Border reivers, 1525 (Donaldson/MacRae [Hgg.], St. Andrews Formulare 1514–1546 [wie Anm. 19], Bd. 1, Nr. 229, 270): *the malediction on Judas Scaryoth, Poynce Pilate, kyng Herode and the Jowis that crucyfeit oure Lord Jhesu Christ and all the plagis and trublis that lychtit on the citte of Jherusalem therfore and apoun Symon Magus for his symony, bludy Nero, cursit Decius, Maxentius, Olibrius, Julianus apostata and the laif of the cruell tyrannis that slew and murthirith Crystis haly servandis mot lycht apoun thaim for thare cruel tyranny and murthurdome done on Cristin peple [...].*

³⁵ Excommunication, in the vernacular, of Border reivers, 1525 (Donaldson/MacRae [Hgg.], St. Andrews Formulare 1514–1546 [wie Anm. 19], Bd. 1, Nr. 229, 271): *and as the sounde of this bell gais fra your eris and the lycht of this candle fra your sycht sa mot thare saulis gang fra the visaige of God almychty and ther gude fame fra the uarld.* Zum *pedibusconculcare* vgl. Anm. 22.

³⁶ Excommunication, in the vernacular, of Border reivers, 1525 (Donaldson/MacRae [Hgg.], St. Andrews Formulare 1514–1546 [wie Anm. 19], Bd. 1, Nr. 229, 271): *quhill tha forbeire ther oppin synnis reiffis thyftis slauchteris murthuris spulyeis and byrnyngis foresaidis and ryise fra this terrible cursing and interdictioun and mak satisfacioun for ther misdedis and cum the boissum of haly kirk to ressave and do penance for the remission of ther oppin synnis foresaidis.*

dernten kursierten.³⁷ „Ritual“ und „Zeremoniell“ – als Analysekategorien taugen beide Begriffe nur etwas, wenn sie klar definiert und eben nicht synonym verwendet werden, wie in Teilen der Forschung üblich.³⁸ Wie Karl Leyser und in dessen Gefolge Werner Paravicini vorgeschlagen haben, kann man das Ritual von seinem „Wandlungscharakter“ her definieren, während der Zeremonie eher ein „Darstellungscharakter“ eigen ist, sichtbar an folgendem Beispiel: „[D]ie (konstituierende) Krönung ist ein Ritual, das (wiederholte, erneuernde) Unter-der-Krone-Gehen aber eine Zeremonie.“³⁹ Im Sinne dieser Unterscheidung ist eine rituelle Exkommunikation folgendermaßen zu definieren: Sie ist anlassbezogen und vollzieht an einer bestimmten, namentlich genannten Person mit stereotypisierten Inszenierungselementen – Invokationen, Sprechakten, Fluchformeln und Gesten – eine Transformation, in diesem Falle eine spirituelle und soziale Statusänderung. Entsprechende Formulare hatten im Kontext feudaler Konfliktlogiken vom 10. bis 12. Jahrhundert Konjunktur; sie sind in zahlreichen liturgischen Handschriften nordfranzösischer und englischer Kloster- und Bischofskirchen überliefert, die für den lokalen Gebrauch bestimmt waren und im Detailbefund zahlreiche Varianten aufweisen.⁴⁰ Langfristig und über zahlreiche Vorstufen fand das Inszenierungsrepertoire der rituellen Exkommunikation auch Eingang in die kirchenrechtliche und liturgische Tradition der Gesamtkirche, in das *Decretum Gratiani* etwa oder in das formell bis in die 1960er Jahre gültige *Pontificale Romanum* von 1595/96.⁴¹

Die Praxis der zeremoniellen Exkommunikation, die ebenfalls nach dem bekannten Inszenierungsmuster abläuft, ist seit dem frühen 12. Jahrhundert belegbar: Päpste, Bischöfe und Konzilien haben solche ‚Generalexkommunikationen‘ regelmäßig gegen bestimmte Arten von Vergehen und Delinquenten verhängt, d. h. in allgemeiner Form, ohne eine betroffene Person mit Namen kenntlich zu machen.⁴² Der Wandlungscharakter ist bei diesem „Wir exkommunizieren alle, die [...]“ nicht mehr

³⁷ Siehe dazu Jaser, *Ecclesia maledicens* (wie Anm. 15).

³⁸ So z. B. bei Achim Thomas Hack, *Das Empfangszeremoniell bei mittelalterlichen Papst-Kaiser-Treffen*, Köln u. a. 1999, 4, Anm. 8. Dagegen halten etwa Edgar Bierende, Sven Bretfeld und Klaus Oschema, *Warum „Riten, Gesten, Zeremonien“? Zur Aktualität eines Forschungsgegenstandes*, in: dies. (Hgg.), *Riten, Gesten, Zeremonien. Gesellschaftliche Symbolik in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin–New York 2008, IX–XXXVIII, hier XV, eine analytische Trennung beider Begriffe „für zumindest diskussionswürdig“, während Gerrit Jasper Schenk, *Zeremoniell und Politik. Herrschereinzüge im spätmittelalterlichen Reich*, Köln u. a. 2003, 72, den wissenschaftlichen Mehrwert einer solchen Vorgehensweise im Einzelfall betont. Vgl. zu dieser Diskussion auch Jaser, *Ecclesia maledicens* (wie Anm. 15), Kap. I.2.

³⁹ Karl Leyser, *Ritual, Zeremonie und Gestik: das ottonische Reich*, in: FMSt 27 (1993), 1–26, hier 2f.; Werner Paravicini, *Zeremoniell und Raum*, in: ders. (Hg.), *Zeremoniell und Raum*. 4. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (veranstaltet gemeinsam mit dem Deutschen Historischen Institut Paris und dem Historischen Institut der Universität Potsdam, Potsdam, 25. bis 27. September 1994), Sigmaringen 1997, 11–27, hier 14.

⁴⁰ Siehe zu diesem Überlieferungskorpus Jaser, *Ecclesia maledicens* (wie Anm. 15), Kap. II.2.2.

⁴¹ Siehe dazu Jaser, *Ecclesia maledicens* (wie Anm. 15).

⁴² Vgl. Peter Huizinga, *The Earliest Development of Excommunication Latæ Sententiæ*, in: *Studia Gratiana* 3 (1955), 279–320, hier 315ff.; Paul Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, Berlin 1895, Bd. 5, 135f., 138. Den Kontrast zwischen einer Generalsentenz und einer namentlichen Sentenz wird bereits bei Rolandus deutlich, der sich nach Huizinga, *Earliest Development*, 316, als erster Kanonist in den 1150er Jahren mit der generellen Exkommuni-

vorrangig, vielmehr steht die Darstellung eines umfassenden Ordnungs- und Disziplinierungsanspruchs im Vordergrund. Gerade in England waren diese Generalexkommunikationen in hohem Maße institutionalisiert: Im 15. Jahrhundert kursierten in beiden englischen Kirchenprovinzen mittelenglische Formulare unter dem Titel *Generall Sentence* oder *Great Curs*, die in jeder Pfarrei drei- bis viermal im Jahr verlesen werden sollten – ein Exkommunikationsakt von „nationaler“ Reichweite, der erst 1534 aufgegeben wurde und bis dahin der oral-gestischen Inszenierung einen hohen Bekanntheitsgrad sicherte.⁴³ Wohl nicht von ungefähr wurde das *cursing by book, bell, and candle* in England sprichwörtlich und von Marlowe und Shakespeare auch literarisch in Szene gesetzt.⁴⁴ Auch aus Schottland ist bereits früh eine auf die Mitte des 13. Jahrhunderts zu datierende Generalexkommunikation überliefert, die in den Pfarrkirchen viermal im Jahr publiziert werden sollte und „in genere“ vor allem auch die „*raptores publici et notorii*“ der Grenzregion ins Visier nahm.⁴⁵

kation beschäftigt hat (Friedrich Thaner [Hg.], *Die Summa Magistri Rolandi* nachmals Papstes Alexander III. nebst einem Anhang Incerti Auctoris Quaestiones, Innsbruck 1874, Causa XXVI, Qu. VI, 111): *Ad quod notandum, quod eorum, qui excommunicantur, alii nominatim excommunicantur, alii non nominatim. Nominatim, cum eorum nomina in ipso anathemate promulgantur; non nominatim vero excommunicantur, cum nomina excommunicandorum, vel quod loco nominum habeatur, in medium non proponitur, sed homicidii, furti vel rapinae auctor vinculo anathematis innodatur.*

⁴³ Der Text der *General Sentence* findet sich u. a. in den folgenden Editionen: William Maskell (Hg.), *Monumenta Ritualia Ecclesiae Anglicanae. The occasional Offices of the Church of England according to the old use of Salisbury the Prymer in English and other prayers and forms with dissertations and notes*, Oxford 1882, Bd. 3, 309–330; David Wilkins (Hg.), *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*, Bd. 2: Ab Anno MCCLXVIII ad Annum MCCCXLIX, London 1737, 129–168 (Synode von Exeter 1287); 293–301 (Synode von Winchester 1262/1265). Eine Aufstellung über ihren Inhalt bietet Niamh Pattwell, *A Sentence of Cursing in Pembroke College, Cambridge MS 285*, in: *Leeds Studies in English N.S.* 35 (2004), 121–136, hier 131. Siehe zur Überlieferungslage die umfassende Sichtung von Oliver S. Pickering, *Notes on the Sentence of Cursing in Middle English; or, A Case for the Index of Middle English Prose*, in: *Leeds Studies in English N.S.* 12 (1981), 229–244. Vgl. dazu insgesamt auch Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, London 1991, 599f., und Little, *Benedictine Maledictions* (wie Anm. 14), 272ff.

⁴⁴ Siehe dazu Herbert Thurston, *Book, Bell, and Candle. A Few Words on Excommunication and Anathemas*, in: *Collected Publications of the Catholic Truth Society* 102 (1915), 1–24, bes. 20f. und J. P. Earwater, *An Account of the Extraordinary Ceremony of Cursing by Bell, Book, & Candle which took place in the Parish Church of Leigh, co: Lancaster, on Sunday, December 4th, 1474*, Manchester 1878, 9–12. In Christopher Marlowes „*Doctor Faustus*“ (Act III, Scene II) taucht diese Redewendung in einem Dialog zwischen Mephistophilis und Faustus auf, nachdem Faustus den Papst gehohlet hatte (Christopher Marlowe, *Complete Plays*, hg. von E. D. Pendry, London–Totowa 1976, 302): „Mephistophilis. Now Faustus, what will we do now? For I can tell you, you'll be curs'd with bell, book and candle. Faustus. Bell, book and candle, candle, book and bell, Forward and backward to curse Faustus to hell.“ In Shakespeares „*King John*“ (Act III, Scene III) reagiert Philipp der Bastard auf seine drohende Exkommunikation durch den Papst folgendermaßen (William George Clark/William Aldis Wright [Hgg.], *The Works of William Shakespeare*, London 1900, 343): „Bell, book, and candle shall not drive me back, When gold and silver beck me to come on.“

⁴⁵ Schottisches Konzil von 1225, c. 50 (Ioannes Dominicus Mansi [Hg.], *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 22, Venedig 1778, Sp. 1234–1235): *Item statuimus, quod in singulis ecclesiis, tam militum quam aliorum, quater in anno in proximis dominicis post observationem*

Im Lichte der Unterscheidung von rituellen und zeremoniellen Exkommunikationsformen ist zu betonen, dass der Exkommunikationsakt von 1525 im Grunde eine Mischform aus beiden Kategorien darstellt: Denn einerseits spricht er die Betroffenen nicht namentlich, sondern nur summarisch an; andererseits lässt die genaue geographische Lokalisierung kaum Spielräume bei der Identifizierung der dort lebenden *border surnames* offen, so dass der Kreis der von dieser feierlichen Exkommunikation Betroffenen zumindest jedem Ortskundigen klar vor Augen stand.

II.

Der in mancher Hinsicht exzeptionelle Zuschnitt dieses Fluchtextes steht in engem Zusammenhang mit strukturellen und akuten Problemlagen, die die politischen und kirchlichen Verhältnisse innerhalb Schottlands sowie die englisch-schottischen Beziehungen um 1525 kennzeichneten. So spitzte sich gerade in den Jahren 1524/25, als in Edinburgh für den zwölfjährigen James V. eine von Parteikämpfen und wechselnden personellen Konstellationen geprägte Regentschaftsregierung amtierte, der langwierige Primatsstreit zwischen dem Erzbistum Glasgow und dem Erzbistum St. Andrews zu: Am 8. Juli 1524 hatte John, Duke of Albany, der profranzösische „governor“ der Regentschaftsregierung, eine Bulle Papst Clemens' VII. erwirkt, die den Erzbischof von Glasgow aus der Jurisdiktionsgewalt des konkurrierenden Metropolitansitzes eximierte.⁴⁶ Eine Reaktion aus St. Andrews ließ nicht lange auf sich warten: Erzbischof James Beaton⁴⁷ schrieb in der ersten Jahreshälfte 1525 zahlreiche Briefe an Heinrich VIII., an den leitenden Minister der englischen Politik dieser Jahre, Kardinal Thomas Wolsey, und an den englischen Botschafter in Edinburgh, Thomas Magnus. Er ersuchte darin diplomatische Unterstützung von seiten Englands, um an der Kurie die Revision der Exemtionsentscheidung zu erreichen.⁴⁸ Dagegen protestierte Gavin Dunbar, unterstützt von James V. und der Königinmutter Margaret, bei Wolsey, Heinrich VIII. und Clemens VII.⁴⁹ Auch die inter-

quatuor temporum excommunicentur in genere sortilegi, venefici, incendiarii, ecclesiarum raptores, falsarii, usurarii manifesti, & scienter impediendes testamenta legitime facta, & etiam impediendes ordinarios, quominus de bonis ipsorum decedentium ab intestato, secundum consuetudinem ecclesiae Scotticanae, rite valeant ordinare; laici detinentes, invadentes, fraudantes, & auferentes possessiones, aut aliae quaecumque jura ecclesiastica aut libertates, & omnes illi, qui se in beneficio ecclesiastico intrudunt; & testes scienter perjuri, per quos aliquis amittit haereditatem, aut beneficium ecclesiasticum, seu terrenum; raptores etiam publici & notorii, & omnes scienter receptantes fures, vel raptores, ut furentur, vel rapiant, vel eos manuteneant, vel pro eis fidejubeant, cum ex causa querelantur. Nach Donald E. R. Watt, *Medieval Church Councils in Scotland*, Edinburgh 2000, 72f., ist diese General-exkommunikation auf die Mitte des 13. Jahrhunderts zu datieren.

⁴⁶ Oram, Gunbar (wie Anm. 20), 2.

⁴⁷ Zu James Beaton siehe James K. Cameron, Beaton, James (c. 1473–1539), in: *Oxford Dictionary of National Biography*, <http://www.oxforddnb.com/view/article/1824?docPos=1> (Aufrufdatum: 29.11.2011).

⁴⁸ Cameron, Beaton (wie Anm. 47).

⁴⁹ Vgl. Richard Glen Eaves, *Henry VIII and James V's Regency 1524–1528. A Study in Anglo-Scottish Diplomacy*, Lanham/Md. 1987, 93; Rae, *Administration* (wie Anm. 25), 158; Easson, Gavin Dunbar (wie Anm. 20), 19f.

nationalen Beziehungen hatten Einfluss auf das Geschehen von 1525: Nach der verheerenden Niederlage des französischen Königs Franz I. in Pavia im Februar 1525 bahnte sich zwischen Heinrich VIII., dem eine drohende spanisch-habsburgische Hegemonie nicht geheuer war, und der französischen Seite eine militärische Defensivallianz an, die im Vertragswerk von „The More“ am 30. August besiegelt wurde. Schottland als traditioneller Bündnispartner Frankreichs wurde in den Vertrag mit einbegriffen, allerdings unter dem Vorbehalt, dass es auf feindliche Akte verzichtete.⁵⁰ Zusätzlich lief Ende Juli 1525 ein Waffenstillstand zwischen England und Schottland aus, woraufhin das schottische Parlament Verhandlungen über einen dauerhafteren Friedensvertrag mit England einleitete, der am 15. Januar 1526 in Berwick auf dreieinhalb Jahre abgeschlossen werden konnte.⁵¹

Angesichts dieser internationalen und britischen Großwetterlage war aus schottischer Perspektive unabdingbar, an der stets turbulenten Grenze zu England für Ruhe und Ordnung zu sorgen: Entsprechend unternahm der neue „starke Mann“ der Regentschaftsregierung, der proenglisch eingestellte Archibald Douglas, Earl of Angus,⁵² mehrere sog. „judicial raids“, d. h. militärische Strafexpeditionen seitens der Zentralgewalt gegen die *border reivers*.⁵³ Erfolge erzielte er vor allem im Mai 1525 gegen die besonders umtriebigen Armstrongs aus Liddesdale, die zudem englischen Grenzräubern aus Tynedale Unterschlupf gewährten – ein deutliches Signal an die englischen Verhandlungspartner.⁵⁴ Komplementär zu diesen militärischen Aktionen erfolgte die spirituelle Intervention Gavin Dunbars gegen die schottischen *surnames* mit dem Mittel einer Exkommunikationssentenz, die sich gut in die schottische Tradition des „waryings“, der kirchlichen Verfluchungen, einfügt.⁵⁵ Mit einiger Befriedigung schickte Magnus am 28. Oktober 1525 einen Brief an Wolsey, der eine Kopie des Fluchtextes mit dem Verweis enthielt, dass die angeblich auf Geheiß Wolseys verhängte Exkommunikation entlang der Grenze publiziert worden sei.⁵⁶ Als amtierender Erzbischof von York und Bischof von Durham war Kardinal Wolsey mit den Problemen der englischen Nordgrenze bestens vertraut und hatte Ende April

⁵⁰ Eaves, Henry VIII (wie Anm. 49), 97.

⁵¹ Rae, Administration (wie Anm. 25), 158.

⁵² Marcus Merriman, Douglas, Archibald, sixth earl of Angus (c. 1489–1557), in: Oxford Dictionary of National Biography, <http://www.oxforddnb.com/view/article/7866?docPos=7> [Aufrufdatum: 29.11.2011].

⁵³ Rae, Administration (wie Anm. 25), 157–167; George MacDonald Fraser, *The Steel Bonnets. The Story of the Anglo-Scottish Border Reivers*, London 1986, 225; Eaves, Henry VIII (wie Anm. 49), 84–113. Zur Bedeutung der *judicial raids* vgl. Rae, Administration (wie Anm. 25), 184.

⁵⁴ Fraser, *Steel Bonnets* (wie Anm. 53), 225; Eaves, Henry VIII (wie Anm. 49), 92.

⁵⁵ Vgl. David Patrick (Hg.), *Statutes of the Scottish Church, 1225–1559*, Edinburgh 1907, LXX: „The old Scottish church might almost be said to have been founded in excommunication.“

⁵⁶ Brief von Thomas Magnus an Wolsey, 31. Mai 1525 (State papers, Bd. 4: King Henry the Eighth, Tl. 4: Correspondence relative to Scotland and the Borders, 1513–1534, London 1836, 371): *Over this, I have procured the Archebushshop of Glasco, forsomeyche as I am infourmed from Sir William Bulmer that the theves of Tyndail stande and be accursed and declared rebelles booth to God and to the Kingges Highnes, with aggravations in dewe prosses paste furth for the same purpoos, to sende monition of cursing ayeinste theym, that aither favour assiste or maynteyne the said theves, or that ete or dring or is conversaunt with thaym, or that mooste specially doe mynistrre to thaym any sacramentes or sacramentalles of hooly church. Whiche the said Archebushshop hath doone, and is and wolbe redy to make further aggravation [...], at the pleasure and commaundement of your said Grace;* Brief von

seinerseits alle Kirchen von Tynedale mit der spirituellen Sanktion des Interdikts belegt.⁵⁷ Dabei bewegte sich Wolsey auf der Traditionslinie seines früheren Mentors und Durhamer Amtsvorgängers, Richard Fox,⁵⁸ der 1498 die englischen *surnames* aus Tynedale und Redesdale mit der Exkommunikation bedroht hatte.⁵⁹ Als Bischof von Durham und damit Herr über eine ausgedehnte, vom König unabhängige *liberty* hatte Fox erkannt, dass die grassierende Delinquenz an der englisch-schottischen Grenze und das Problem der sozialen Kontrolle auch eine religiöse Dimension aufwies, der er mit Maßnahmen gegen einen oft nachlässigen Borderklerus und mit dem Einsatz von „most extreme spiritual sanctions“ Herr zu werden suchte.⁶⁰ In diesen Fußstapfen bewegte sich auch Gavin Dunbar, dessen Fluchtakt von 1525 zudem einen doppelten verhandlungsstrategischen Nutzen für ihn selbst versprach: Mit der spirituellen Gewaltsprache akzentuierte er einerseits nochmals von kirchlicher Seite die schottische Bereitschaft zur Befriedung der Grenzregion im Rahmen der Friedensgespräche mit dem südlichen Nachbarn, andererseits bemühte er sich auf diese Weise um die Unterstützung Wolseys im Primatsstreit mit St. Andrews.⁶¹

III.

Beiderseits der englisch-schottischen Border versuchten demnach kirchliche Akteure, mit dem geistlichen Schwert gegen an der Grenze lokalisierte Personengruppen vorzugehen, die in der Diktion der Zentralgewalten wahlweise *reivers*, *thieves*, *robbers*, *rebels* oder *wikit men* genannt wurden.⁶² Es stellt sich hier die Frage nach den strukturellen Bedingungen und ideologischen Projektionen, die diese spezifische, gleichermaßen kriminelle wie kriminalisierte Grenzgesellschaft herstellten und begleiteten. Seit dem Vertrag von York von 1237 war die englisch-schottische Grenze auf eine rund 175 Kilometer lange Linie zwischen Berwick-on-Tweed und dem Solway Firth festgelegt, die zur Hälfte von Flüssen und Wasserläufen markiert

Thomas Magnus an Wolsey, 28. Oktober 1525 (ebd., 416): *I sende unto youe also the copy of a terrible cursing, whiche, by the autorite of your gracious writing adressed to the Archebushop of Glasco, I have procured to be executed in every notable place upon the Bordours of Scotland.* Vgl. John Sherren Brewer (Hg.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Bd. 4: 1524–1530, London 1875, Nr. 1725, und Easson, Gavin Dunbar (wie Anm. 20), 24f.

⁵⁷ Brief von W. Frankeleyn, Sir W. Bulmer, Sir Will Eure, Sir Tho. Tempest, and Jo. Bentley an Wolsey, 27. April 1525, in: Brewer (Hg.), *Letters and Papers* (wie Anm. 56), Bd. 4, Nr. 1289: *Have interdicted all the churches of Tynedale.* Siehe dazu auch Ralph Robson, *The English Highland Clans. Tudor Responses to a Mediaeval Problem*, Edinburgh 1989, 146, und Fraser, *Steel Bonnets* (wie Anm. 53), 226, Anm. 1.

⁵⁸ C. S. L. Davies, Fox [Foxe], Richard (1447/8–1528), in: *Oxford Dictionary of National Biography*, <http://www.oxforddnb.com/view/article/10051?docPos=4> [Aufrufdatum: 29.11.2011].

⁵⁹ Vgl. dazu Peter Iver Kaufman, *The „Polytyque Churche“. Religion and Early Tudor Political Culture 1485–1516*, Macon/Ga. 1986, 8, 123.

⁶⁰ Kaufman, „Polytyque Churche“ (wie Anm. 59), 125–128 (Zitat 128).

⁶¹ Rae, *Administration* (wie Anm. 25), 158; Oram, Dunbar (wie Anm. 20), 2; Easson, Gavin Dunbar (wie Anm. 20), 23.

⁶² Vgl. Rae, *Administration* (wie Anm. 25), 6f.; Cynthia J. Neville, *Violence, Custom and Law. The Anglo-Scottish Border Lands in the Later Middle Ages*, Edinburgh 1998, 185; Etty, *Neighbours* (wie Anm. 25), 121.

war.⁶³ Abgesehen von kleineren Korrekturen⁶⁴ und einem Streifen Land im äußersten Westen, das als *Debateable Land* von beiden Königreichen beansprucht wurde,⁶⁵ blieb dieser lineare Grenzverlauf bis zur englisch-schottischen Union von 1603 stabil.⁶⁶ Angesichts des Dauerkonfliktes und der endemischen, höchstens von periodischen Waffenstillständen unterbrochenen Kriegshandlungen zwischen beiden Mächten entwickelte sich diese Grenzregion über das ganze Spätmittelalter hinweg bis weit in das 16. Jahrhundert zu einer hochmilitarisierten Zone, in der beiderseits der Grenze „societies organized for war“ beheimatet waren.⁶⁷ Sichtbaren Ausdruck findet diese „endemic insecurity of the borders“⁶⁸ etwa in den Wehrtürmen und befestigten Wohnhäusern der Border Lords, vor allem im Vergleich zur adeligen Wohnkultur der „country houses“, die sich in der frühen Tudorzeit über die pazifisierten Regionen Süd- und Mittelenglands ausbreiteten.⁶⁹ Dabei waren größere militärische Invasionen von beiden Seiten nur an den Küstenstreifen zu bewerkstelligen; denn die Binnengrenze war zumeist eine Hügellandschaft, die von Wäldern, Mooren und Wüstungen durchzogen und deshalb für Ortsfremde zu Pferd nur schwer zu passieren war.⁷⁰ Aufgrund dessen fand gerade in dieser Region die Kriegsführung in Form von sogenannten *raids* statt, sporadischen, schnellen Einfällen in das feindliche Territorium, die auf die maximale Schädigung der ökonomischen Basis des Gegners, auf Beute und Verwüstung, programmiert waren.⁷¹ Deren jahrhundertlange Frequenz hatte nachhaltig negative Folgen für die Grenzregion: Englische Amtsträger berichteten 1542 von Wüstungen, verlassenen Ortschaften und Gegenden: „unplenyshed ever sythence before the remembraunce of any man now lyvyng.“⁷² Gut ablesbar ist die Konsequenz des permanenten Kleinkriegs auch am

⁶³ Vgl. Neville, *Violence* (wie Anm. 62), 185, und Steven G. Ellis, *Tudor Frontiers and Noble Power: The Making of the British State*, Oxford 1995, 6.

⁶⁴ Nur zweimal waren Grenzänderungen vom Erfolg gekrönt: 1482 eroberte England die Grenzstadt Berwick-on-Tweed zurück, 1552 wurde der Südtteil des Debateable Land, der Pfarrbezirk von Kirkcandrews, zwischen den beiden Königreichen geteilt. Siehe dazu Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 27.

⁶⁵ Zum ‚Debateable Land‘ siehe Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 27f.; W.M. Mackenzie, *The Debateable Land*, in: *Scottish Historical Review* 30 (1951), 109–125; Rae, *Administration* (wie Anm. 25), 181; Gaillard Thomas Lapsley, *A Study in English Border History*, in: *AHR* 5 (1900), 440–466, hier 445; Fraser, *Steel Bonnets* (wie Anm. 53), 276–279.

⁶⁶ Vgl. Neville, *Violence* (wie Anm. 62), 185.

⁶⁷ Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 47; Rae, *Administration* (wie Anm. 25), V; Anthony Goodman, *Religion and Warfare in the Anglo-Scottish Marches*, in: Robert Bartlett/Angus MacKay (Hgg.), *Medieval Frontier Societies*, Oxford 1989, 245–266, hier 265 (Zitat).

⁶⁸ Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 40.

⁶⁹ Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 30. Siehe zu den „country houses“ Maurice Howard, *The Early Tudor Country House. Architecture and Politics 1490–1550*, London 1987.

⁷⁰ Vgl. Rae, *Administration* (wie Anm. 25), 2; Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 6, 66. Vgl. Robert Bowes, *A Book of the State of the Frontiers and Marches betwixt England and Scotland, 1550* (ed. in: John Hodgson, *A History of Northumberland in three parts*, Tl. 3, Bd. 2, 235): „There country is soe stronge full of woodes Marresses and streat passages.“

⁷¹ Vgl. Goodman, *Religion* (wie Anm. 67), 245; Lapsley, *Study* (wie Anm. 65), 445.

⁷² Robert Bowes/Ralph Ellerker, *Survey of the East and Middle Marches, 1542* (ed. in: John Hodgson, *A History of Northumberland in three parts*, Tl. 3, Bd. 2, Newcastle upon Tyne 1828, 184). In monotoner Regelmäßigkeit wird in den Quellen über Wüstungen in den Grenzregionen berichtet (zit. nach Ellis, *Tudor Frontiers* [wie Anm. 63], 29): *per multos annos elapsa penitus iacuerunt vasta &*

Zustand der Grenzkirchen: Der materielle Wert der Pfarreien im grenznahen und deshalb von den Einfällen der *border surnames* besonders betroffenen Diakonat Carlisle wurde 1535 als gering beziffert,⁷³ Teile der schottischen Abtei Kelso waren 1517 aufgrund von Plünderungen ohne Dach,⁷⁴ und bei der Auflösung des Priorats Hexham 1537 fanden die Kommissare bis an die Zähne bewaffnete Kanoniker vor: „five or six canons of the house, with divers other persons, like men of war, in harness with swords girt about them, having bows and arrows and other weapons, and stood upon the steeple head and leads in defence of their house.“⁷⁵ Der hohe Militarisierungsgrad und die strukturelle Auszehrung beiderseits der Grenzen deuten bereits an, dass wir es hier mit einer distinkten *border* oder *frontier society* zu tun haben, die durch die politische Grenzlinie lediglich in zwei Hälften zerteilt wurde.⁷⁶ Im toten Winkel der Zentralregierungen und abseits ihrer jeweiligen Kernräume bildete sich im äußersten englischen Norden und schottischen Süden ein selbstreferentieller Interaktionsraum heraus, der die Staatsgrenze und „nationale“ Loyalitäten transzendierte.⁷⁷ Oder nach den Worten von Steven G. Ellis: „The inhabitants of this region formed a distinct frontier society split in two by a political boundary; they tended to ignore the boundary in their economic and social relationships, both in their friendships and their enmities, and they were resentful of the authority of either government and generally refused to co-operate unless under pressure.“⁷⁸ Geprägt ist dieser Interaktionsraum auf beiden Seiten der Grenze durch gemeinsame wirtschaftliche, soziale und politische Strukturen.

Erstens zeichneten sich sowohl die Border-Region als auch die Highlands durch eine hochmobile Pastoralwirtschaft mit Rindern, Schafen und Pferden aus, die sich von der agrikulturellen Ausrichtung der Lowlands fundamental unterschied.⁷⁹

inculta tam pro defectu tenencium quam pro destructione per Scotos, eo quod deuastabantur per Scotos inimicos domini regis, propter inuasionem Scotorum. Vgl. dazu Ellis, Tudor Frontiers (wie Anm. 63), 28f.

⁷³ John Caley (Hg.), *Valor ecclesiasticus tempore Henrici VIII auctoritate regia institutus*, ed. Record Commission, Bd. 5, London 1825, 274–281. Vgl. Goodman, Religion (wie Anm. 67), 249.

⁷⁴ Alistair Moffat, Kelsae, Edinburgh 1985, 90ff. Vgl. Goodman, Religion (wie Anm. 67), 251.

⁷⁵ The Priory of Hexham, its chroniclers, endowments, and annals, Bd. 1 (The Publications of the Surtees Society, Bd. 44), cxxvii–cxxx. Vgl. Goodman, Religion (wie Anm. 67), 253.

⁷⁶ Vgl. Goodman, Religion (wie Anm. 67), 248; Cynthia J. Neville, Arbitration and Anglo-Scottish Border Law in the Later Middle Ages, in: Prestwich (Hg.), *Liberties* (wie Anm. 25), 37–55, hier 38. Allgemein zum Konzept der *border* und *frontier society* Nora Berend, Medievalists and the Notion of the Frontier, in: *The Medieval History Journal* 2 (1999), 55–72; David Abulafia, Introduction: Seven Types of Ambiguity, c. 1100–1500, in: ders./Nora Berend (Hgg.), *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*, Aldershot 2002, 1–34; Nikolaus Jaspert, Grenzen und Grenzräume im Mittelalter: Forschungen, Konzepte und Begriffe, in: Klaus Herbers/ders. (Hgg.), *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropas*, Berlin 2007, 43–72.

⁷⁷ Ellis, Tudor Frontiers (wie Anm. 63), 63; Rae, Administration (wie Anm. 25), 4, 10; Jenny Wormald, Court, Kirk, and Community: Scotland 1470–1625, London 1981, 39.

⁷⁸ Ellis, Tudor Frontiers (wie Anm. 63), 225.

⁷⁹ Rae, Administration (wie Anm. 25), 4; Wormald, Court (wie Anm. 77), 40; Ellis, Tudor Frontiers (wie Anm. 63), 67; Goodman, Religion (wie Anm. 67), 246; Gordon Donaldson, *The Edinburgh History of Scotland*, Bd. 3: James V.–James VII., Edinburgh 1990, 4.

Zweitens war dieser Interaktionsraum von starken soziokulturellen Kohäsionskräften durchzogen, wie etwa die Existenz von beiderseits der Grenze lebenden, gleichnamigen Clans und häufige binationale Eheschließungen belegen.⁸⁰ Thomas Musgrave, gegen Ende des 16. Jahrhunderts Captain der englischen Grenzbastion Bewcastle, brachte diese quer zu „nationalen“ Loyalitäten laufende Kohäsion auf den Punkt: Die Grenzüberläufer seien „Scottish when they will, and English at their pleasure.“⁸¹ Über Verwandschaftsbeziehungen gliederten sich lokale Amtsträger und Geistliche nicht selten in diesen Interaktionsverbund mit ein und identifizierten sich mit den Gewohnheiten und Interessen der *border reivers* – damit waren den Interventionschancen der weltlichen und geistlichen Zwangsgewalt von vornherein enge Schranken gesetzt.⁸²

Drittens stellt dieser Interaktionsraum von seinen politischen Rahmenbedingungen her einen permanenten Sonderfall dar: Eingeteilt in jeweils drei *marches*, war die militärische und jurisdiktionelle Exekutivgewalt an sogenannte *wardens* delegiert.⁸³ Auf der englischen Seite ist der Grenzraum zusätzlich durch exemte *liberties* oder *franchises* durchbrochen, in die der lange Arm des englischen Common Law nicht hineinreichte.⁸⁴ Ersatzweise galt in der ganzen Grenzregion das *border* oder *march law*, ein in binationalen Verträgen kodifiziertes Amalgam von lokalem Gewohnheitsrecht, das für die Wiedergutmachung von Grenzdelikten im Rahmen von sogenannten *days of truce* als Richtschnur diente.⁸⁵ Trotz dieser Vermittlungs- und Aushandlungslogik des *border law*, das als flexibel, einfach und schnell zu handhabendes Instrument der regionalen Friedenswahrung auf jeweils für beide Konfliktparteien akzeptable Kompromisse und materielle Schadensersatzleistungen im Sinne eines zukünftigen *modus vivendi* setzte,⁸⁶ wurde in der hochmilitarisierten Grenzregion allerdings vorwiegend mit der Sprache der Gewalt kommuniziert. Die bereits erwähnten *border surnames*, deren Expertise in ökonomischer Kriegsführung in Zeiten des „heißen“ Krieges gerne von der Zentralgewalt in Dienst genommen wurden, unternahmen auch während „kalter“ Phasen kleinere oder größere *raids* über die Grenze auf eigene Rechnung, mitunter aber auch gegen die eigenen Landsleute, in wechselnden Koalitionen mit Clans diesseits und jenseits der Border.⁸⁷ Das englische Wort

⁸⁰ Rae, Administration (wie Anm. 25), 7–10; Ellis, Tudor Frontiers (wie Anm. 63), 57.

⁸¹ Zit. nach Fraser, Steel Bonnets (wie Anm. 53), 65. Vgl. Goodman, Religion (wie Anm. 67), 246; Ellis, Tudor Frontiers (wie Anm. 63), 63.

⁸² Kaufman, „Polytyque Kirche“ (wie Anm. 59), 124f., 128; Goodman, Religion (wie Anm. 67), 259f.; Etty, Neighbours (wie Anm. 25), bes. 139f.

⁸³ Vgl. Julian Goodare, State and Society in Early Modern Scotland, Oxford 1999, 258; Neville, Violence (wie Anm. 62), 185, 190; Ellis, Tudor Frontiers (wie Anm. 63), 33; Neville, Arbitration (wie Anm. 76), 43; Lapsley, Study (wie Anm. 65), 445f.; Rachael Robertson Reid, The Office of Warden of the March; its Origin and Early History, in: EHR 32 (1917), 479–496.

⁸⁴ Vgl. Cynthia J. Neville, Keeping the Peace on the Northern Marches in the Later Middle Ages, in: EHR 109 (1994), 1–25; dies., Arbitration (wie Anm. 76), 37.

⁸⁵ Neville, Violence (wie Anm. 62), bes. 184–195; dies., Arbitration (wie Anm. 76), bes. 43; Ellis, Tudor Frontiers (wie Anm. 63), 37.

⁸⁶ Neville, Arbitration (wie Anm. 76), 45–55.

⁸⁷ Vgl. Ellis, Tudor Frontiers (wie Anm. 63), 37, 63; J. Anthony Tuck, War and Society in the Medieval North, in: Northern History 21 (1985), 33–52.

blackmail für Erpressung entstammt direkt den einschlägigen Schutzgeldpraktiken an der Grenze.⁸⁸ Der spezifische „way of life“⁸⁹ der englisch-schottischen Borders wurde besonders plastisch durch Richard Fox beschrieben, als er 1498 die *reivers* aus Tynedale und Redesdale mit der Exkommunikation bedrohte: Diese terrorisierten die Nachbarregionen mit ständigen Raub- und Plünderungszügen, wobei sie es insbesondere auf Schafe und Rinder abgesehen hätten, die sie unbehelligt in ihre Heimatgegend zurückführten.⁹⁰ Schlimmer noch, sie erzögen ihre Kinder zu einem kriminellen Lebenswandel, verbreiteten überall öffentlich und bereitwillig, dass sie mit Raub und Diebstahl ihren Lebensunterhalt verdienen, und sähen die Verwerflichkeit ihres Tuns überhaupt nicht ein: „crimen esse non agnoscunt.“⁹¹ Mag sein, dass Fox hier den moralischen Abgrund des Borderlebens besonders tief ansetzt, gestützt wird seine Zustandsbeschreibung jedoch durch die mündlich tradierten „Border Ballads“, mit denen die *surnames* ihr Selbstverständnis und ihren Wertekanon zum Ausdruck brachten und die überwiegend auf Situationen und Ereignisse des späten 16. Jahrhunderts rekurrten.⁹² Assoziierend wirkte sich auch aus, dass Großraids von mehreren hundert Reitern ein ebenso hohes Maß an organisatorischer Abstimmung erforderten wie die ausgeklügelten Warnsysteme beiderseits der Grenze.⁹³ Die Gewaltlogik eines Grenzraums, der alle Beteiligten in Konflikt und Kooperation, in Freundschaft und Feindschaft aneinander band, manifestierte sich nicht zuletzt auch in der grassierenden, oft auch grenzüberschreitenden Fehdepraxis.⁹⁴

⁸⁸ Neville, *Violence* (wie Anm. 62), 186; Fraser, *Steel Bonnets* (wie Anm. 53), 44.

⁸⁹ Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 23.

⁹⁰ Marjorie Pears Howden (Hg.), *The Register of Richard Fox, Lord Bishop of Durham, 1494–1501*, London 1932, 80: *Quia fama quam facti notorietate referentibus, ad aures nostras delatum est quod nonnulli villas, villulas, hamelectas et alia loca de Tyndalle et Ryddisdalle inhabitantes, nec divina nec humana jura timentes quibus se illaquiatis esse (quod summopere dolemus) intelligunt aut saltem intelligere debent, de eisdem villis, villulis, hamelectis ad et in episcopatum Dunelmensem et comitatum Northumbrie aliaque loca, dictis locis de Tyndalle et Ryddisdalle confina et adjacentia, latronum, rapientium, ac depredantium more, per diuturna tempora saepe, saepius, et saepissime, publice, et manifeste, noctu dieque incurrentes, prout adhuc indies, cotidie, saepe, saepius, et saepissime, noctu dieque, publice et manifeste, sic incurrunr, furta, latrocinia, rapinas, et depredationes passim committentes, pecora et catalla in eisdem inventa furati depredatique fuerunt, et ab eisdem ad partes et territoria de Tyndall et Ryddisdalle predictis, aliaque loca eisdem confinia, ad libitum suarum voluntatum asportaverunt, fugaverunt, et abigerunt, prout adhuc indies nulli equidem alii rei quam, hujusmodi furtis, latrociniiis, rapinis et depredationibus, dediti, furantur, depredantur, fugant et abigunt.* Vgl. dazu Kaufman, „Polytyque Churche“ (wie Anm. 59), 123, und Fraser, *Steel Bonnets* (wie Anm. 53), 44.

⁹¹ Howden (Hg.), *Register of Richard Fox* (wie Anm. 90), 81: [...] *suosque liberos, servientes, atque famulos in hujusmodi latrociniorum, furtorum, depredationum et rapinarum perpetracione, quod maxime detestandum est, educant, et exercitant, adeo ut furtum, latrocinium, depredationem, rapinam, aut robberium hujusmodi committere, aut eidem consentire non solum non vereantur, sed crassam, [im]mo verius quesitam ignorantiam pretendentes, et dictas rapinas, furtum et depredationes, tanquam artem unde victum suum querant, publice et manifeste profitentes, crimen esse non agnoscunt.*

⁹² Zu den Border Ballads siehe Goodman, *Religion* (wie Anm. 67), 261f.; James Reed (Hg.), *Border Ballads. A Selection*, London 2003.

⁹³ Vgl. dazu Fraser, *Steel Bonnets* (wie Anm. 53), passim.

⁹⁴ Vgl. Jenny Wormald, *Bloodfeud, Kindred and Government in Early Modern Scotland*, in: *Past & Present* 87 (1980), 54–97.

Um das Jahr 1525 schließlich sollten sich die genannten strukturellen Probleme dieses Grenzraums zu einer handfesten Krise verdichten. Wie Steven G. Ellis zeigen konnte, hatte der „minimalistische“ Ansatz der englischen Grenzpolitik in der frühen Tudorzeit die militärischen und finanziellen Subventionen für die Borderlands drastisch heruntergefahren und damit deren Selbstreferentialität nochmals verstärkt.⁹⁵ Die – gemessen an ihren natürlichen Ressourcen – zunehmende Überbevölkerung der Grenzregion gefährdete die Subsistenz der Grenzbewohner, die durch die Einwirkung einer „heißen“ Kriegsphase zwischen 1522 und 1524 noch zusätzlich in Bedrängnis geriet.⁹⁶ Gerade die schottischen Marken waren durch ständige englische Plünderungszüge so ausgezehrt, dass dort gar keine Beute mehr zu machen war; auch auf englischer Seite waren Getreide und Viehfutter Mangelware.⁹⁷ Insofern richteten sich die Aktivitäten der *border reivers*, deren stärkster Antrieb wohl nicht zuletzt der Hunger war, nun auf die Regionen im Süden der englischen Grenzregion. Im März 1525 drangsalieren 400 *reivers* aus Tynedale, Bewcastledale, Gilsland und Schottland das Palatinat von Durham, in Northumberland drang ein Verbund von englischen und schottischen Grenzräubern bis acht Meilen vor Newcastle vor, und im Mai 1525 verbündeten sich englische *surnames* mit den Armstrongs aus Liddesdale, dem *hot spot* der schottischen Westmark.⁹⁸ Entsprechend berichtete die Gentry von Northumberland 1525 in einer Klage gegen den damaligen *warden* der östlichen und mittleren Mark, Lord Dacre, dass die *thieves* aus Bewcastledale, Tynedale und Redesdale sich außerhalb jeder Kontrolle befänden: „that the kinges true subiectes of Northumbreland ther by them be put in such daunger and feer that such townes as wuld leve in pease and vnrobbed and vndispyoled be enforced to pay yerly vnto the said theves and their adherentes tributes and soo to leve vnder their proteccion.“⁹⁹ Vor diesem Hintergrund konzertierter Beutezüge von englischen und schottischen *surnames* ist der Exkommunikationsakt von 1525 als eine Maßnahme zu verstehen, die ihrerseits eine spirituelle Grenzziehung zwischen den „verfluchten“ *border reivers* und den *true subjectes* der Grenzregion leistete.

IV.

Die strukturelle Differenz des englisch-schottischen Interaktionsraums zu den Kernzonen der beiden Königreiche, die sich mitunter krisenhaft zuspitzte und aggressiv gegen Nachbarregionen richtete, blieb den Zeitgenossen nicht verborgen: Hatte Enea Silvio Piccolomini in den 1430er Jahren auf der Durchreise noch von einer *Scotia*

⁹⁵ Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 77, 260.

⁹⁶ Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 64, 161 f.

⁹⁷ Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 162, 166.

⁹⁸ Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 166.

⁹⁹ Klageartikel der Einwohner von Northumberland gegen Lord Dacre, *warden* der East und Middle Marches, 1525, art. IV (ed. in: Hodgson, *History of Northumberland* [wie Anm. 72], Tl. 3, Bd. 1, Newcastle upon Tyne 1820, 33). Vgl. auch Klageartikel X (ebd., 35): *Item for lak of Justice in his default the said offendo's haue so Robbed dispoiled and impowerished the true inhabitauntes in the same countrey of Northumberland that diuers townes there ar become almost desolate and barayne of inhabitauntes* [...]. Vgl. dazu auch Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 65 f.

duplex gehört, von einem doppelten Schottland, das in einen kultivierten und einen bewaldeten Teil aufgeteilt sei,¹⁰⁰ so wurde dieser auch in anderen Reiseberichten erwähnte Kulturbruch¹⁰¹ in der Folgezeit zunehmend differenzierter und ideologisch aufgeladen. Wir haben hier eine *mental map* vor Augen, die den Grenzraum im binären Maßstab von Zivilität und Barbarei verortete.¹⁰² Vielen Beobachtern des 16. Jahrhunderts galt die Bordergesellschaft als etwas Rückständiges, Wildes, Unzivilisiertes – noch 1610 beschrieb William Camden die englischen Grenzbewohner als „Nomaden“.¹⁰³ Ebenso machte auf englischer Seite der Topos die Runde, dass die Borderers mit den ultimativen Wilden, den Iren, vergleichbar seien:¹⁰⁴ 1560 warnte Erzbischof Parker von Canterbury den Staatssekretär Cecil, dass, wenn nicht schnell Bischöfe in den nordenglischen Diözesen ernannt würden, die Region „too much Irish and savage“ werde.¹⁰⁵ Insbesondere die Borderclans wurden in offiziellen Korrespondenzen, Berichten und Bestandsaufnahmen, die meist aus der Feder von ortsfremden Amtsträgern stammen, als befremdlichstes Charakteristikum der Region markiert.¹⁰⁶ Man kategorisierte sie als Spezies des *homo silvestris*, des „Waldmenschen“, als primitives Pastoralvolk, das in Schlammhütten Wälder und Berge bewohnte und damit in denkbar schärfstem Kontrast zu den zivilisierten, agrikulturellen Lowlands stand.¹⁰⁷ Schon die Bezeichnung ‚Clan‘ für die *border surnames*, die erstmals 1516 von schottischen Amtsträgern gebraucht wird, spricht ideologisch

¹⁰⁰ Pii Secundi Pontificis Maximi Commentarii, ed. Ibolya Bellus/Iván Boronkai, Budapest 1993, I, 6, 33: *Scotiam duplicem dici, alteram cultam, alteram silvestrem agro carentem* (...). Siehe dazu auch Peter Hume Brown, *Early Travellers in Scotland*, Edinburgh 1891, 24–29.

¹⁰¹ Brown, *Early Travellers* (wie Anm. 100), 44 (= Reisebericht des Don Pedro de Ayala, 1498): *There are immense flocks of sheep, especially in the savage portions of Scotland; (= Reisebericht des Andrea Trevisano [?], um 1500), 51/52: and that the people are very handsome, and are divided into two classes, one of which inhabits the towns, and the other the country. The inhabitants of the country are called the wild and savage Scots [...]*.

¹⁰² Zum Konzept der *mental maps* siehe Bernhard Jahn, *Raumkonzepte in der Frühen Neuzeit. Zur Konstruktion von Wirklichkeit in Pilgerberichten, Amerikareisebeschreibungen und Prosaezählungen*, Frankfurt a. M. 1993, 11–21; Frithjof Benjamin Schenk, *Mental Maps. Die Konstruktion von geographischen Räumen in Europa seit der Aufklärung*, in: *GeGe* 28 (2002), 493–514; Peter Gould/Rodney White, *Mental Maps*, London 21986.

¹⁰³ William Camden, *Britain, or a chorographical description of the most flourishing Kingdomes, England, Scotland, and Ireland, and the Ilands adioyning, out of the depth of Antiquitie [...]*, London 1610, 806: *Here every way round about, in the Wasts as they teame them, as also in Gilsland, you may see, as it were, the ancient Nomades, a martiall kind of men, who from the moneth of Aprill unto August, ly out skattering and sommering, (as they terme it) with their cattaille, in little cottages here and there, which they call Sheaks and Shealings*. Vgl. dazu Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 71.

¹⁰⁴ Vgl. Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 61: „Thus as the government wrestled with the problems of marcher society in the far north, it seemed natural to compare the customs of the borderers with these wild Irish.“

¹⁰⁵ Brief Erzbischof Parkers an Sir William Cecil, 16. Oktober 1560 (John Bruce/Thomas T. Perowne [Hgg.], *Correspondence of Matthew Parker, D.D. Archbishop of Canterbury*, Cambridge 1853, 123): *This shall be instantly to desire you to make request to the Queen's Majesty that some bishops might be appointed into the North. [...] Alas, they be people rude of their own nature, and the more had need to be looked for retaining them in quiet and civility. I fear that whatsoever is now too husbandly saved will be an occasion of further expence in keeping them down, if (as God forfend) they should be too much Irish and savage [...]*. Vgl. dazu Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 68.

¹⁰⁶ Siehe dazu Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 58; Etty, *Neighbours* (wie Anm. 25), 139.

¹⁰⁷ Vgl. Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 68.

Bände, werden doch damit die sozialen Organisationsformen der Grenzregion mit den traditionell barbarisierten Familienverbänden der gälischen Highlands und Hebriden in eine Schublade gesteckt.¹⁰⁸ Neben dieser soziokulturellen Stigmatisierung war der schottischen Zentralgewalt die Lebensweise der Borderclans, die sie in „heißen“ Kriegszeiten instrumentalisierte, in „kalten“ Phasen ein Dorn im Auge.¹⁰⁹ Und so verwundert es nicht, dass die Präambel eines schottischen Parlaments-Statuts von 1587 die Border-Zone und die nördlichen Highlands gemeinsam als Region der Unruhe und der Gewalt, als Ausgangspunkt von *barbarous cruelties and godles oppressionis* problematisiert.¹¹⁰ 1596 kündigte König James VI. an, dass die Clanstrukturen, die Fehdekultur und generell die *barbaritie* der beiden Problemregionen mit Stumpf und Stiel auszurotten seien, wenn Schottland sich mit anderen *civill countries of the world* messen wolle.¹¹¹ Eine derartig großangelegte Zivilisierung zeigt an, dass auf der *mental map* aus Piccolominis *Scotia duplex* mittlerweile drei Schottlands geworden waren: eine zivilisierte Kernzone, die Highlands und die Borders, die beiden Letzteren mit dem Status von „barbarischen“ Randzonen.

In diesem Zusammenhang ist auch der Exkommunikationstext von 1525 neu zu lesen. Auch er projiziert auf die Familienverbände an der Grenze Alterität, wenn er etwa das Gebaren der Border Reivers mit den Türken assoziiert – *veluti Turchos* würden sie Christen berauben.¹¹² Allerdings stellt er Alterität zunächst einmal in einem dezidiert spirituellen Sinne her. Anthropologen wie Arnold van Gennep, Victor Turner oder Mary Douglas haben darauf hingewiesen, dass *rites de passage* meist in eine Phase der Liminalität, des „betwixt and between“ einmünden, in der normale Alltagsroutinen suspendiert sind.¹¹³ Entsprechend versetzen die Sprechakte und Fluchformeln der Exkommunikation die Betroffenen temporär, d. h. bis zur Satisfaktion und Absolution, in den Modus einer dreifachen – spirituellen, sozialen

¹⁰⁸ Goodare, *State* (wie Anm. 83), 270; Rae, *Administration* (wie Anm. 25), 6; Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 61.

¹⁰⁹ Vgl. Ellis, *Tudor Frontiers* (wie Anm. 63), 63.

¹¹⁰ Präambel des Parlaments-Statuts von 1587 (Cosmo Innes/Thomas Thomson [Hgg.], *Acts of the Parliaments of Scotland*, Edinburgh 1814, Bd. 3, 461): *Oure soverane lord and his thrie estatis convenit in this present parliament, considering the vicked inclinaioun of the disorderit subjectis, inhabitantis on sum pairtis of the Bordoures foiranent England, and in the Hielandis and Ilis, delyting in all mischeiffis, and maist unnaturallie and cruellie waistand, slayand, heryand, and distroyand thair awin nychtbouris and native cuntrie people, takand occasioun of the leist truble that may occur in the inner pairtis of the realme, quhen thai think that cair and thoct of the repressing of thair insolence is onywayes foryett, to renew thair maist barbarous cruelties and godles oppressionis: ffor remeid thairof* [...]. Siehe dazu auch Goodare, *State* (wie Anm. 83), 254.

¹¹¹ Vgl. Ronald G. Asch, Jakob I. (1566–1625), König von England und Schottland. Herrscher des Friedens im Zeitalter der Religionskriege, Stuttgart 2005, 72f.

¹¹² *Process of greater excommunication against Border reivers, 1525* (Donaldson/MacRae [Hgg.], *St. Andrews Formulare* [wie Anm. 19], Bd. 1, Nr. 228, 265): *propterea nequiter et malitiose nulla penitus misericordia prehabita interficere murthurizare capere mutilare depauperare innocentesque et mulieres ultimo supplicio opprimere et comburere et Christifideles ipsos veluti Turchos bonis rebus bestiis et animalibus spoliare et ad suos iniquos et damnabiles usus convertere* [...].

¹¹³ Van Gennep, *Rites of Passage* (wie Anm. 17), 10f.; Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York 1995, 108f.; Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, London–New York 1966, 117f.

und posthumen – Liminalität, der sich aus den Formularen, aber auch in den Textkorpora der Kanonistik und der Exempelliteratur ableiten lässt.¹¹⁴

Betrachtet man zunächst die spirituelle Liminalität des Exkommunizierten, dann zeigt sich diese Wirkungsdimension in einem Exempel auf ein simples Bild verdichtet, das sich unter anderem in den Kanonisationsakten des 1523 heiliggesprochenen Antoninus von Florenz findet: Um den „Schaden, den eine Seele durch die Exkommunikation erleidet“, durch ein Zeichen für alle sichtbar zu machen, nimmt er ein Stück Weißbrot in die Hand, ‚exkommuniziert‘ es, woraufhin es schwarz wie ein Rabe wird, wie das *animal diabolicum* schlechthin.¹¹⁵ Überhaupt gelten Personen, über die das feierliche Anathem als schärfste Form der Exkommunikation verhängt worden war, nach einer Augustinus zugeschriebenen Stelle als „dem Teufel übergeben“ (*anathema traditur sathane*), und stehen somit auf eine eigentümliche Weise zwischen Diesseits und Jenseits.¹¹⁶ Für den englischen Kanonisten William Lyndwood war ein Exkommunizierter noch im 15. Jahrhundert ein „membrum diaboli“¹¹⁷, und auch Gavin Dunbar spricht die Borderclans als „ministri Sathane“ an.¹¹⁸ Insofern hat der Teufel über sie eine „höhere Gewalt“, eine *maior potestas*, wie Petrus Lombardus und in seinem Gefolge weitere Theologen und Kanonisten formulierten, d. h. sie sind diabolischen Umtrieben in allen Lebenslagen schutzlos ausgeliefert.¹¹⁹ Dies ist bereits in den Fluchformeln impliziert und wird von den

¹¹⁴ Siehe dazu auch Jaser, *Ecclesia maledicens* (wie Anm. 15), Kap. III.2, und ders., *Ritual excommunication: an 'ars oblivionalis'?*, in: Elma Brenner (Hg.), *Memory, Commemoration, and Medieval Europe*, Farnham 2012 (im Druck).

¹¹⁵ Kanonisationsakten Antoninus' von Florenz, c. 14 (ActaSS, II. Maii, Antwerpen 1680, 338F–339A): *Contigit etiam, ut Archiepiscopus ipse, curam Pastoralem exercens debite & cum omni zelo animarum, volens retrahere quosdam, nimium faciles ad innodandum animas, pro causa levi ac damno tantummodo temporali, sub excommunicationis sententiæ vinculo; semel vocavit eos in camera sua secum; & quod prius docuerat verbo, de gravitate ipsius & maxima excommunicationis sententiæ pœna, voluit confirmare signo. Cernentibus ergo illis iussit afferri albißimum panem, quem vocant buffectum, & tulit sententiam excommunicationis in illum: qui statim effectus fuit nigerrimus tamquam corvi nigredo. Deinde etiam illum eundem panem per suam ipsius Archiepiscopi manum benedicendo, ab excommunicationis sententia primo lata & pœna absolvit: statimque idem panis reversus est coram eis ad pristinam albedinem suam, quam habuerat ante sententiam illam. Quo mirabili facto docuit eos, quanti nocimenti animæ sit extra communicationem fieri Ecclesiæ Dei.* Zu Antoninus von Florenz und seiner Predigtätigkeit vgl. Peter Francis Howard, *Beyond the Written Word. Preaching and Theology in the Florence of Archbishop Antonius, 1427–1459*, Florenz 1995.

¹¹⁶ *Decretum Gratiani*, C.11 q.3c.32 (CIC[L], Bd. 1, 653): *Omnis Christianus, dilectissimi, qui a sacerdotibus excommunicatur, satanae traditur: quia extra ecclesiam est diabolus, sicut in ecclesia Christus, ac per hoc quasi diabolo traditur qui ab ecclesiastica communione removetur. Unde illos, quos tunc Apostolus satanae traditos predicat excommunicatos a se esse demonstrat.*

¹¹⁷ Siehe dazu Richard H. Helmholz, *Canonical Sanctions. The Law of Excommunication*, in: ders., *The Spirit of Classical Canon Law*, London 1996, 366–393, 474–481, hier 375.

¹¹⁸ *Process of greater excommunication against Border reivers, 1525* (Donaldson/MacRae [Hgg.], *St. Andrews Formulare* [wie Anm. 19], Bd. 1, Nr. 228, 266): *et veluti Sathane ministros cum eodem portione habituros ad perpetuam Gehennam eterna maledictione prescribimus [...].*

¹¹⁹ Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata ³1981, Bd. 2, lib. IV, dist. XVIII, c. 6, no. 6, 362: *In quos etiam diabolo maior saeviendi datur potestas.* Vgl. auch Giraldus Cambrensis, *Gemma ecclesiastica*, c. LIII (John S. Brewer [Hg.], *Giraldi Cambrensis Opera*, London 1862, Bd. 2, 158): *Datur etiam diabolo potestas major in corpus excommunicati et animam saeviendi, qui gratia Dei illi subtrahitur.*

spätmittelalterlichen Exempelautoren in zahlreiche Unglücks- und Mißgeschicksnarrative verpackt – von Reitunfällen bis einstürzenden Brücken.¹²⁰ Noch 1690 hörte ein französischer Reisender auf der Überfahrt von Genua nach Malta die Matrosen sagen, dass das eben erlebte Unwetter Teufelswerk sei und wohl damit zu tun habe, dass ein Exkommunizierter an Bord sei.¹²¹

Daneben werden die Exkommunizierten traditionell auch einem sozialen Liminalitätsstatus unterworfen. Gavin Dunbar etwa untersagte jedermann den Umgang mit den *border reivers*, ob beim Essen, beim Trinken, beim Sprechen, beim Beten, beim Liegen, beim Gehen, beim Stehen oder bei jeder anderen Tätigkeit – Zuwiderhandlung sei eine Todsünde.¹²² Die Betroffenen konnten also durchaus in ihrer gewohnten sozialen Umgebung verbleiben, sollten aber gemieden werden und von jeder alltäglichen Interaktion, von jedem Inkorporationsritual, abgeschnitten sein.¹²³ Die allgemeine Beachtung dieses Verkehrsverbots wurde mittels einer medizinischen Bildsprache ideologisch eingeschränkt. Genauer gesagt operierte man dabei mit einem Ansteckungsdiskurs: „Ein räudiges Schwein verdirbt die ganze Herde“¹²⁴, dieser Satz ist ebenso einschlägig wie die Äußerung von Henricus de Bracton, eines englischen Juristen des 13. Jahrhunderts, dass der Exkommunizierte eine Person sei, die von der Gemeinschaft der Menschen „wegen der Lepra in seiner Seele“ getrennt werde.¹²⁵ Den Hintergrund für diese Äußerungen bildete der Umstand, dass ein verbotener Umgang mit einem Exkommunizierten nach dem Kirchenrecht ebenfalls die Ex-

¹²⁰ Siehe die entsprechenden Belege bei Jaser, *Ecclesia maledicens* (wie Anm. 15), Kap. III.2.2.

¹²¹ *Nouveau Voyage du Levant, par le Sieur D.M., contenant ce qu'il a vû de plus remarquable en Allemagne, France, Italie, Malthe, & Turquie [...]*, La Haye, 1694, Lettre X, 132: *Les Matelots disent que ce sont des Diables qui firent tout ce ravage, & s'en prennent à quelqu'un de la Compagnie qui doit avoir encouru quelque excommunication, c'est l'ordinaire du Peuple de prendre pour miracle tout ce qui est extraordinaire.*

¹²² Excommunication, in the vernacular, of Border reivers, 1525 (Donaldson/MacRae [Hgg.], *St. Andrews Formulare* [wie Anm. 19], Bd. 1, Nr. 229, 271): *I forbid and inhibitis alsua al Cristin man an uoman til have ony cumpany with thame eittand drynkand speikand prayand lyand gangand standand or ony uthir deid doand under the pane of deidlye syne.*

¹²³ Vgl. van Gennep, *Rites of passage* (wie Anm. 17), 29.

¹²⁴ Randnotiz eines Konstanzer Domkanonikers zum „Schwäbischen Appendix“ Bernolds von Konstanz (zit. nach Johanne Autenrieth, *Die Domschule von Konstanz zur Zeit des Investiturstreits: Die wissenschaftliche Arbeitsweise Bernolds von Konstanz und zweier Kleriker dargestellt auf Grund von Handschriftenstudien*, Stuttgart 1956, 54): *unus porcus scabiosus totum gregem contaminat*. Vgl. dazu auch Elizabeth Vodola, *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley u.a. 1986, 26, Anm. 124.

¹²⁵ [Henricus de] Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae* (G. E. Woodbine [Hg.], Bd. 4, Cambridge/Mass. 1977, 325): *separatus a communione gentium propter lepram quae est in anima, ut si fuerit specialiter excommunicatus, quia sicut quis lepram poterit habere in corpore, ita et in anima*. Siehe dazu Laura Napran, *Marriage and Excommunication: The Comital House of Flanders*, in: dies./Elisabeth van Houts (Hgg.), *Exile in the Middle Ages. Selected Proceedings from the International Medieval Congress, University of Leeds, 8–11 July 2002*, Turnhout 2004, 69–79, hier 69. Vgl. auch Robert Ian Moore, *Heresy as Disease*, in: Willem Lourdeaux u. a. (Hg.), *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th–13th c.): Proceedings of the International Conference Louvain May 13–16, 1973*, Löwen 1976, 1–11, hier 7; Frederick Pollock/Frederick William Maitland, *The History of English Law before the Time of Edward I*, Cambridge² 1968, Bd. 1, 480.

kommunikation nach sich zog.¹²⁶ Ein Predigtexempel Stephans von Bourbon versinnbildlicht die ansteckende Exkommunikation als „Mausefalle des Teufels“: Ist erst einmal eine Person darin verfangen, folge bald die ganze Pfarrgemeinde hinterher. Sogar der Teufel selbst kommt dabei zu Wort, und zwar aus dem Munde eines Besessenen: Nichts sei lukrativer für ihn als eine Gemeinde, die das Verkehrsverbot missachte.¹²⁷

Darüberhinaus wird einem verstorbenen Exkommunizierten eine posthume Liminalität zugeschrieben. Für diese Situation trifft der Fluchtext von 1525 folgende Vorkehrungen: Sie seien nicht in Kirchen oder auf Friedhöfen zu beerdigen, sondern sollten Hunden und wilden Tieren vorgeworfen und in Mooren oder an anderen „hässlichen und fauligen Orten“ abgelegt werden.¹²⁸ Auch andere Exkommunikationsformulare gebieten die Bestattung in ungeweihter, profaner Erde – eine Vorgehensweise, die öfters mit dem biblischen Terminus technicus des „Eselsbegräbnisses“ markiert wird.¹²⁹ Dies und die Tatsache, dass die gewöhnlichen christlichen Bewältigungsstrategien der Totenliturgie und Memoria bei ihm nicht zur Anwendung kamen,¹³⁰ macht aus dem Exkommunizierten, um ein Diktum Peter Browns aufzugreifen, „a very special dead“¹³¹, der noch liminal zwischen Leben und Tod steht. Mehrere Narrative kolportieren, dass der Leichnam eines Exkommunizierten nicht verwest, außer im Falle einer posthumen Absolution.¹³² Diese Eigenschaft teilt er mit einer Figur am anderen Ende des Heilsskala, dem Heiligen, dessen unverwesliche,

¹²⁶ Vodola, Excommunication (wie Anm. 124), 16–28; dies., Sovereignty and Tabu, Part I (wie Anm. 12); dies., Sovereignty and Tabu. Evolution of the Sanction against Communication with Excommunicates. Part II: Canonical Collections, in: Rosalius Iosephus Card. Castillo Lara (Hg.), *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, Rom 1992, 581–598.

¹²⁷ Stephan von Bourbon, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, c. 307 (Albert Lecoy de la Marche [Hg.], *Anecdotes Historiques, Légendes et Apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, Dominicain du XIII^e siècle*, Paris 1877, 259): *Item excommunicacio est muscipula vel sagena dyaboli. [...] Totum traxit in sagena sua. Hec sagena, cum unum capit, sepe totam parochiam involvit. Audivi quod, cum Corradus sedis legatus, cardinalis et albus monachus, predicavit in Theotonia, vidit quemdam arreptum in quo demon loquebatur, qui inter multa alia hoc dixit, quod unum erat, per quod in ecclesia lucraretur plures, sed non diceret illud; ad ultimum autem, multis compulsus adjurationibus, dixit quod illud erat excommunicacio, per quam, uno capto, aliquando majores parochie vel omnes ei communicant, ecclesie sententiam contempnentes vel timore, vel pudore, vel amore, vel contemptu clavium.*

¹²⁸ Excommunication, in the vernacular, of Border reivers, 1525 (Donaldson/MacRae [Hgg.], *St. Andrews Formulare* [wie Anm. 19], Bd. 1, Nr. 229, 271): [...] *and thare bodeys at happinnis to dee under this cursing and interdictioun to be cassyn furth to doggis and beistis and nothir to be erdit in kirk nor kirkyard bot in myddinis myris and uthire wile and foull places [...].*

¹²⁹ Jer. 22,19: *sepultura asini sepelietur*. Siehe zum Befund der Exkommunikationsformulare Jaser, *Ecclesia maledicens* (wie Anm. 15), Kap. III.3.4.

¹³⁰ Vgl. Franz Kober, *Der Kirchenbann nach den Grundsätzen des canonischen Rechts*, Tübingen 1857, 243.

¹³¹ Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1982, 76.

¹³² Alexander Murray, *Excommunication and Conscience in the Middle Ages. The John Coffins Memorial Lecture*, 13 February 1991, London 1991, 21. Siehe dazu auch Jaser, *Ecclesia maledicens* (wie Anm. 15), Kap. II.4 (mit einschlägigen Belegen).

süß duftende Leiche ein Topos der Hagiographie ist.¹³³ Hier der *vir Dei*, dort das *membrum diaboli* – beide Körper sind einer jenseitigen Macht zugehörig und offenbar auch nach dem Tod mit Lebenskraft aufgeladen.¹³⁴ Posthume Vitalität ist auch das Stichwort für ein anderes narratives Motiv, das den Exkommunizierten als Wiedergänger präsentiert, der entweder demütig um Absolution bittet oder – noch häufiger – mit durchaus physischer Gewalt die Lebenden terrorisiert.¹³⁵ Eine Wiedergängerfigur aus einer nordenglischen Erzählung des 14. Jahrhunderts erscheint am Anfang in Gestalt eines aggressiven Raben, bevor sie mehrere Metamorphosen durchläuft, immer harmloser wird und schließlich, zurückgekehrt in eine menschliche Anatomie, die Absolution empfängt.¹³⁶

Diabolizität, Ansteckung, posthume Vitalität – die Liminalität des Exkommunizierten wird in der Kanonistik und Exempelliteratur als dreifache Anomalie gekennzeichnet, die zugleich als eine Phase der Gefahr und Gefährdung definiert ist. Vor diesem Hintergrund wird noch klarer, dass das Exkommunikationsformular von 1525 die *border reivers* zu den in spiritueller wie sozialer Hinsicht Anderen macht, die gegen den selbsternannten Zivilisationskern des Königreiches stehen. Da aber im Formular selbst, aber auch in politischen Verlautbarungen immer wieder von *true subjectes* oder *trew Scottisman* die Rede ist, die als lokale Antipoden der Border Clans definiert werden,¹³⁷ ist der Fluchakt möglicherweise als „Spaltpilz“ zu denken, der die ‚zivilisierten‘, urbanen Teile der Grenzgesellschaft von den *reivers* entfremden und sie davon überzeugen sollte, von jeder impliziten oder expliziten Kooperation Abstand zu nehmen. In diesem Sinne korrespondierte die starke Stigmatisierungsrhetorik des Fluchtextes auch mit der *mental map* der Zentralregierung, deren ideologische Projektionen sich ebenfalls vorwiegend gegen die *border surnames* als barbarische Störfaktoren richteten.¹³⁸

¹³³ Vgl. Jean-Claude Schmitt, Die Wiederkehr der Toten. Geistergeschichten im Mittelalter, Stuttgart 1995, 228f.; Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, 149–152.

¹³⁴ In der doppelpoligen Bedeutung des altrömischen Wortes *sacer*, das als heilig und verflucht übersetzt werden kann, ist dieser gemeinsame Nenner einer Zugehörigkeit zu jenseitigen Mächten greifbar (siehe dazu Wolfgang Speyer, Art. ‚Fluch‘, in: RAC 7 (1969), 1160–1288, hier 1164, 1176, und Giorgio Agamben, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. 2002, 81–90). Zur posthumen Vitalität des unverweslichen Körpers vgl. Nancy Caciola, Wraiths, Revenants and Ritual in Medieval Culture, in: Past & Present 152 (1996), 3–45, hier 32f.

¹³⁵ Schmitt, Wiederkehr (wie Anm. 133), 141, 165, 215; Claude Lecouteux, Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter, Köln u. a. 1987, 122–145; Carl S. Watkins, Sin, Penance and Purgatory in the Anglo-Norman Realm: The Evidence of Visions and Ghost Stories, in: Past & Present 175 (2002), 3–33, hier 24f.

¹³⁶ Montague R. James, Twelve Medieval Ghost-Stories, in: EHR 37 (1922), 413–422, hier Nr. 2, 415f.

¹³⁷ Vgl. Ellis, Tudor Frontiers (wie Anm. 63), 74.

¹³⁸ Zur Parallelität von offiziellen und kirchlichen Bewertungen der Border-Clans vgl. Goodman, Religion (wie Anm. 67), 260.

Im ganzen 16. Jahrhundert änderte sich allerdings an der strukturellen Eigendynamik des englisch-schottischen Grenzraumes kaum etwas. Kurzfristige Strafexpeditionen, die Einforderung von Geiseln und eben auch Exkommunikationen bildeten das Rückgrat einer zentralstaatlichen Borderpolitik, die eher sporadisch, aktionistisch, symbolpolitisch agierte.¹³⁹ Ein konzertiertes Zusammenspiel von staatlichen und kirchlichen Akteuren, von militärischer und spiritueller Intervention wie 1525, auch wenn diese, wie wir gesehen haben, vor allem einer außen- und kirchenpolitischen Drucksituation geschuldet war, blieb im 16. Jahrhundert die Ausnahme. Dabei zeigte die bereits erwähnte Exkommunikation durch Richard Fox 1498 durchaus Wirkung, richteten doch fünfzehn *reivers* aus Tynedale und Redesdale tatsächlich ein Absolutionsgesuch an den Bischof.¹⁴⁰ Lord Dacre, der englische *warden* der East March, erinnerte 1524 an diesen Erfolg, als er den Grenzklerus zu ähnlichen Maßnahmen aufforderte – allerdings nur mit bescheidener Resonanz.¹⁴¹ Letztlich sollte eine gründliche Pazifizierung der Borderregion bis ins erste Viertel des 17. Jahrhunderts auf sich warten lassen. Erreicht wurde sie schließlich unter James VI. durch das Zusammenspiel von staatlicher Zwangsgewalt und reformierter Kirchenzucht: Jene mit Maßnahmen wie Exekutionen, Zwangsexilierungen, vornehmlich in die Niederlande und nach Irland, mit Entwaffnungsinitiativen und einer grundlegenden Reform der politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen, diese mit einer freilich ganz anders vollzogenen Exkommunikationspraxis, die langfristig zu einer Verinnerlichung ziviler Werte in den nun in die Mitte der unionierten Königreiche gerückten ehemaligen Grenzgebieten führte.¹⁴² Als gleichermaßen günstig für die Pazifizierung dieser chronischen Unruhezone erwies sich auch der seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sprunghaft expandierende Kohlebergbau entlang des Tyne, der auch dem sozialen Milieu der *border reivers* Lohn und Brot versprach und damit der Beutelogik einer ebenso militarisierten wie prekären Grenzgesellschaft nachhaltig den Boden entzog.¹⁴³

¹³⁹ Vgl. Rae, *Administration* (wie Anm. 25), 165, 229.

¹⁴⁰ Siehe Kaufman, „Polytyque Churche“ (wie Anm. 59), 127.

¹⁴¹ Goodman, *Religion* (wie Anm. 67), 260.

¹⁴² Goodman, *Religion* (wie Anm. 67), 264; Goodare, *State* (wie Anm. 83), 280. Zur reformierten Kirchenzucht in Schottland siehe Bruce Lenman/Geoffrey Parker, *Crime and Control in Scotland 1500–1800*, in: *History Today* 30 (1980), 13–17; Margo Todd, *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*, New Haven 2002. Die reformierten *kirk sessions* und *presbyteries*, die für die Einhaltung der strikten Vorschriften in Bezug auf Moral und Lehre zuständig waren, versuchten in der Regel, in einem zuweilen lang dauernden Prozess den Missetäter zur Einsicht seiner Schuld zu bewegen; die Exkommunikation wurde dabei nur als *Ultima ratio* und in der Praxis eher selten eingesetzt. Siehe dazu Margo Todd, „None to haunt, frequent, nor intercommon with them.“ The Problem of Excommunication in the Scottish Kirk, in: Raymond A. Mentzer/Françoise Moreil/Philippe Chareyre (Hgg.), *Dire l'interdit. The Vocabulary of Censure and Exclusion in the Early Modern Reformed Tradition*, Leiden–Boston 2010, 219–238.

¹⁴³ Vgl. Goodman, *Religion* (wie Anm. 67), 260, Anm. 62.

Abstract

Recently, the tradition of ecclesiastical cursing formularies received unprecedented public attention. In the northwestern English town of Carlisle, the 1525 excommunication sentence of Archbishop Gavin Dunbar of Glasgow against the Scottish Border reivers became the object of an intensive polemic in 2005, reaching from magical accusations to local political complications. In the course of this debate, its irresistible rhetorical power was either dramatized as a present day danger or flatly dismissed on moral grounds. However, the commentators to a large extent missed the specific political and ecclesiastical contexts of this historical evidence. In this regard, the excommunication of 1525 has to be seen as an unmistakable spiritual intervention against the trouble spots of a Border region being politically, economically and socially different from the core regions of the English and Scottish kingdoms. From the viewpoint of the central powers, the inhabitants of the Anglo-Scottish frontier and particularly the Border reivers were labeled as an *alterity* par excellence. By relegating the Border reivers to a temporary state of spiritual, social and posthumous liminality, the excommunication of 1525 seamlessly fitted into this line of ideological disqualification and corresponded to established mental maps.

„... daß ihnen der Türck aus den
Augen sehe.“

Der Islam als Motiv in der antireformierten Konfessionspolemik um 1600¹

Günter Baum

1. Einführung

In der Konfessionspolemik der Zeit um 1600 wird immer wieder ein Motiv gebraucht, dem diese Studie genauer nachgehen will: Die Gegner seien keine Christen, sondern „Mahometanisten“ und damit allenfalls christliche Häretiker, ihre Theologie und ihr kirchliches Leben sei ein „Türkentzen“.² Der polemische Vergleich mit Muslimen ist für das „konfessionelle Zeitalter“³ in der Forschung bekannt, das Interesse lag bisher aber weniger bei den theologischen Inhalten⁴ als bei der propagandistischen Funktion des Motivs: Die „Türkenfurcht“ werde auf den perhorres-

¹ Mein Dank geht an die Evangelisch-Reformierte Kirche und die KollegInnen in Osnabrück für die Zeit eines „Kontaktstudiums“, an Prof. Dr. Wolfgang Sommer (Augustana-Hochschule Neuendettelsau) und Prof. Dr. Hartmut Bobzin (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg), an die ZKG für das sorgfältige Lektorat sowie für Hinweise zum Thema und an die Mitarbeitenden der Bibliothek der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau für logistische Hilfe. Die Titelsentenz ist entnommen aus Matthias Hoe von Hoeneß, Augenscheinliche Prob / wie die Calvinisten in Neun und Neuntzig Punkten mit den Arrianern und Türcken ubereinstimmen, Leipzig 1621, 33.

² So Hoe, Prob (wie Anm. 1), 39. Muslime werden in den Quellen auch als Mohametisten, Türcken oder Saracenen bezeichnet. Die Begriffe sind austauschbar, das Bild vom Islam erscheint als interessegeleitetes Konstrukt.

³ Der Begriff wird gebraucht seit Ernst Walter Zeeden, Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, in: HZ 185 (1958), 249–299.

⁴ Kniebe merkt etwa zu Hoes Schriften und der „Wortfülle ihrer Titel“ an: „Der Inhalt der Werke steht freilich zu ihr und zu dem oft ungeheuerlichen Umfange in umgekehrtem Verhältnis: Er ist sehr ärmlich.“ Rudolf Kniebe, Der Schriftenstreit über die Reformation des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg seit 1613, Halle 1902, 109.

zierten innerchristlichen Gegner übertragen⁵ und dadurch eine „Verwerfungslinie“⁶ zu ihm gezogen.

Die Belege zeigen einen Schwerpunkt des Motivgebrauchs in der lutherischen⁷ Polemik gegen die Reformierten.⁸ Eine genauere Untersuchung lohnt sich aus folgenden Gründen: Das „Islam-Motiv“⁹ wird hier zum Einen in einigen (religions-) politischen Zusammenhängen sehr gezielt eingesetzt; über die sicherlich beabsichtigte Aktivierung einer Grundangst vor dem konfessionellen Gegner hinaus geht es durchaus auch um eine recht präzise formulierte Warnung vor reformiert-muslimischen Bündnissen. Zum Anderen wird ein konkreter Vergleich zwischen reformierter und muslimischer Lehre von lutherischen Theologen breit ausgeführt.

Zunächst werden die historischen Zusammenhänge skizziert (1.1.). Darauf folgt eine kurze Vorstellung der Autoren (1.2.) und der literarischen Gattung (1.3.), sowie deren Kenntnis von reformierter Theologie (1.4.) und Islam (1.5.). Ein zweiter Abschnitt bettet den Dresdner Oberhofprediger Matthias Hoe von Hoeneegg als Hauptprotagonisten des Islam-Motivs in die Konflikte seiner Zeit ein (2.). Der Schwerpunkt des Artikels liegt auf den theologischen Inhalten des Vergleichs von reformierter und muslimischer Theologie (3.), dem ein kurzes Fazit folgt (4.).

⁵ „Vergleiche zwischen den angeblich grausamen Türken und den christlichen Feinden finden sich reichlich in der Flugschriftenliteratur des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts [...]. Mit dem Türken oder mit dem Teufel im Bund sein, kam fast auf dasselbe heraus“; M.E.H. Nicolette Mout, Calvinoturcismus und Chiliasmus im 17. Jahrhundert, in: Pietismus und Neuzeit 14 (1988), 72–84, hier: 73f.

⁶ Thomas Kaufmann, „Türckenbüchlein“. Zur christlichen Wahrnehmung „türkischer Religion“ in Spätmittelalter und Reformation, Göttingen 2008, 46. Aus der reichen Forschung zur Türken-thematik seien hier nur genannt: Carl Göllner, *Turcica I–II: Die europäischen Türkendrucke des 16. Jahrhunderts*; III. Die Türkenfrage in der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert, Bukarest u. a. 1961–1978; Robert Schwoebel, *The Shadow of the Crescent. The Renaissance Image of the Turk (1453–1517)*, Nieuwkoop 1967; Bodo Guthmüller/Wilhelm Kühlmann (Hgg.), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen 2000; Almut Höfert, *Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450–1600*, Frankfurt a. M. u. a. 2003; Margaret Meserve, *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*, Cambridge / Mass. 2008; Hartmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, Beirut 2008.

⁷ Kaufmann, „Türckenbüchlein“ (wie Anm. 6), 44ff. nennt Katholiken, Lutheraner und Reformierte, die jeweils als „Türken“ diskreditiert werden. Mout behandelt ausführlicher die katholische antireformierte Polemik, die das Stichwort „Calvinoturcismus“ geprägt hat, es findet sich in einer Schrift von 1597. Die lutherischen Autoren kennen den Begriff augenscheinlich nicht. Näheres bei Mout, *Calvinoturcismus* (wie Anm. 5) und dies., *Calvinoturcisme in het zeventiente eeuw*, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 91 (1978), 576–607. 1604 erscheint in London eine anonyme Gegenschrift eines Autors, der sich weder zu den Lutheranern noch zu den Calvinisten zählen will (*De Turcopapismo*, Bl.5a) und der als Ziel seiner Schrift formuliert: „nos enim clarè demonstrabimus multos Papistas & Turcas in plurimis religionis suae fundamentis consentire“ (ibid. Bl.3a). Der Katholik Serarius nennt in seinen „*Lutheroturcice orationes*“ (1604) Luther und die Türken als Feinde der Christenheit. Vgl. dazu Mout, *Calvinoturcismus* (wie Anm. 5), 74. Auch im innerreformierten Streit um die Prädestinationslehre wird das Islam-Motiv gebraucht (dazu Abschnitt 3.3.). Diese Analyse beschränkt sich auf den lutherischen Autorenkreis in antireformierter Auseinandersetzung.

⁸ Meist ist von ‚Calvinisten‘ die Rede – es werden aber damit alle Schattierungen der reformierten Tradition gemeint, wie sich an den wechselnden Referenzen auf reformierte Autoren zeigt. Ich werde im Folgenden den Terminus ‚reformiert‘ verwenden.

⁹ Im Folgenden wird von einem „Islam-Motiv“ gesprochen, wenn die angegriffene (reformierte) Lehre in einen Zusammenhang mit islamischen Lehren, Zitaten aus dem Koran oder auch Bräuchen der Türken gestellt wird.

1.1 Historische Kontexte

Das Islam-Motiv ist spätestens ab 1586 nachweisbar,¹⁰ dem Jahr des lutherisch-reformierten Religionsgesprächs in Mömpelgard¹¹ und des Regierungsantritts des reformierten Kurfürsten Christian I. in Sachsen. Im lutherischen Lager entstand durch die Vorgänge in Sachsen die Furcht vor einer „Zweiten Reformation“,¹² einer Machtübernahme durch die Reformierten in bisher lutherisch regierten Ländern. Diese Furcht wird in Streitschriften bewusst durch eine „Turkisierung“¹³ der Reformierten verstärkt. Nach Ende des reformierten Interregnums in Kursachsen 1591 scheint sich Jahre später die (religions-) politische Auseinandersetzung mit dem Wechsel des hessischen (1605) und des brandenburgischen (1613) Herrscherhauses zum reformierten Bekenntnis bedrohlich zu wiederholen. In den lutherischen Streitschriften lebt dann auch ab 1613 das Islam-Motiv wieder auf.

Spezifischer eingesetzt wird das Islam-Motiv in den reichspolitischen Auseinandersetzungen zwischen den evangelischen Reichsständen und der habsburgischen Reichsmacht. Die reformierten Stände unter Führung Friedrichs V. von der Pfalz hatten auf dem Regensburger Reichstag 1594 der vom Kaiser erfragten „Türkenhilfe“ für den von 1593–1606 dauernden Türkenkrieg nur unter Bedingungen zugestimmt¹⁴ und galten von da an als unsichere Kantonisten in Sachen antitürkischen Zusammenhalts im Reich. Als nach dem Aufstand der böhmischen Stände 1619 mit eben jenem Friedrich V. von der Pfalz ein Reformierter zum König in Prag gewählt wird, fordert der Kaiser die Reichstreue ein für einen Feldzug gegen den in seiner Sicht illegitimen Herrscher. Für das lutherische Lager, insbesondere für Kursachsen, stellt sich die Frage, ob man in gesamtevangelischer Solidarität dem Prager König beistehen oder in Reichssolidarität mit dem Kaiser koalieren müsse. Der Versuch Friedrichs, wie zuvor etwa das reformierte Siebenbürgen¹⁵ bei der Hohen Pforte

¹⁰ Werner Elert, *Morphologie des Luthertums*, München 1958, Bd. 1, 272 Anm. 4 nennt das Jahr 1574 ohne Quellenhinweis; der dort erwähnte Buchtitel von Philipp Nicolai lautet *Fundamentorum Calvinianae sectae cum veteribus Arianis et Nestorianis communium detection [...]*, Tübingen 1586. Auf der Anmerkung von Elert mag auch die Notiz bei Kaufmann beruhen, „der Vorwurf [...] ist mindestens seit den 1570er Jahren belegt.“ Thomas Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede*, Tübingen 1998, 43 Anm. 119. Johannes Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes* seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 5, Freiburg 1886, 94, referiert als ersten Beleg eine Flugschrift, in der es heißt „der Magister Johann Modestinus aus Jena habe im Jahre 1586 ‚aus heiliger Schrift den Beweis‘ geliefert, daß ‚die Sacramentirer, Zwinglianer und Calvinisten nicht Christen seien, sondern getaufte Juden und Muhamedaner‘.“

¹¹ Hier soll Jakob Andreä den reformierten Gegnern „den Turcismus fürgerucket“ haben, so zitiert Hoe aus einer älteren Schrift Nicolais in seinem Nachwort zu Polycarp Leyser, *Eine wichtige / und in diesen gefährlichen Zeiten sehr nützliche Frag: Ob/ wie/ und warumb man lieber mit den Papisten gemeinschaft / haben/ und gleichsam mehr vertrauen zu ihnen tragen solle / denn mit / und zu den / Calvinisten*, Leipzig 1620, 15f. Wie zuverlässig dieser indirekte Beleg zu Andreä ist, ist unklar. In Schriften Andreäs habe ich das Islammotiv sonst nicht finden können.

¹² Vgl. dazu etwa Franz Lau, *Die zweite Reformation in Kursachsen*, in: Verantwortung. Festschrift für Gottfried Noth, hg. v. der Ev.-luth. Landeskirche Sachsens, Berlin 1964, 137–154 und Thomas Klein, *Der Kampf um die zweite Reformation in Kursachsen 1586–1591*, Köln u. a. 1962.

¹³ Kaufmann, „Türckenbüchlein“ (wie Anm. 6), 42.

¹⁴ Mout, *Calvinoturcisme* (wie Anm. 7), 584.

Unterstützung zu suchen, aktiviert erneut das antireformierte Islam-Motiv und legitimiert die Entscheidung Kursachsens, sich auf die Seite des Kaisers zu stellen. Nach der Niederlage des ‚Winterkönigs‘ am Weißen Berg (1620) wird im Kanzleienstreit von 1621 nachträglich die geplante Koalition Böhmens mit der Hohen Pforte propagandistisch ausgeschlachtet: „*Ecce, wie trewlich steht die Calvinisch der Türckischen Religion bey.*“¹⁶

Mit dem weiteren Kriegsgeschehen bis gegen Ende der 1620er Jahre¹⁷ nimmt die Macht Habsburgs so zu, daß im protestantischen Lager die Furcht vor einer habsburgischen Hegemonialmonarchie aufkommt.¹⁸ Die Bedrängnis der Evangelischen, die im kaiserlichen Restitutionsedikt (1629) ihren Höhepunkt findet, zwingt zu innerprotestantischen Einigungsbemühungen.¹⁹ So wird 1631 in Leipzig parallel zu politischen Koalitionsverhandlungen ein lutherisch-reformiertes Religionsgespräch²⁰ angesetzt, bei dem sogar der streitbare kursächsische Hofprediger Hoe von Hoenegg staatspolitisch versöhnliche Töne findet.²¹ Ein auf Luther zurückgehendes Motto lebt im lutherischen Lager wieder auf: „Ehe Türckisch als Bäbstisch.“²² Es kann die positiven Seiten eines immer ambivalent gewesenen Türkenbilds²³ aktivieren und die Auseinandersetzung mit Habsburg auf den Punkt bringen. Nebenbei lässt dieses Motto den weiteren Gebrauch des Islam-Motivs im innerevangelischen Streit zurücktreten.

Als sich wiederum 1634 die Frage stellt, ob nach den Erfolgen Gustav Adolfs auch die Reformierten in einen sich abzeichnenden Friedensschluss der europäischen Mächte einbezogen werden sollten, setzt Hoe noch einmal das Islam-Motiv für die Begründung seiner ablehnenden Position ein. Zum letzten Mal taucht es hier auf. Der Protagonist ist müde geworden und das Motiv hat offenbar durch die schon im Frieden von Zsitvatorok 1606 erfolgte tatsächliche Eindämmung der Türkengefahr²⁴ an Schlagkraft verloren.

¹⁵ Dort „verbreitete sich [...] unter dem wohlwollenden Auge der Osmanen ein stark anti-habsburgisch gefärbter Calvinismus“ (Mout, *Calvinoturcismus* [wie Anm. 5], 72f.). Der katholische Historiker Janssen bezeichnet die Aufstände in Ungarn und Siebenbürgen 1604–1606 als „Calvinistische Rebellion“, die die Türken unterstützt hätten. Vgl. Janssen, *Geschichte* (wie Anm. 10).

¹⁶ Fürstlich-Anhaltische gehaimbe Cantzley, 1621, zitiert bei Mout, *Calvinoturcismus* (wie Anm. 5), 77.

¹⁷ Habsburg hat mit dem Friedensschluss von Zsitvatorok (1606) an der türkischen Front für lange Zeit Ruhe und kann sich den reichsinternen Konflikten widmen. Die Vermutung von Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg* (wie Anm. 10), 42, Anm. 118, dass der „Rückgang der akuten Türkengefahr 1606“ „die Übertragung der Metapher von den Türken auf die Reformierten“ gefördert habe, lässt sich vom Vorkommen der Belege her meines Erachtens nicht begründen.

¹⁸ Vgl. John M. Headley, 'Ehe Türckisch als Bäbstisch'. *Lutheran Reflections on the Problem of Empire, 1623–1628*, in: *Central European History* 20 (1987), 3–28.

¹⁹ Vgl. Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg* (wie Anm. 10), 24ff. und 44.

²⁰ Hierzu vgl. Bodo Nischan, *Reformed Irenicism and the Leipzig Colloquy of 1631*, in: *Central European History* 9 (1976), 3–26.

²¹ Vgl. dazu den Abschnitt 2.3.

²² Vgl. dazu Headley, *Lutheran Reflections* (wie Anm. 18).

²³ Vgl. Headley, *Lutheran Reflections* (wie Anm. 18), 21ff. und M.E.H.Nicolette Mout, *Turken in het nieuws*, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 97 (1984), 362–381, hier 378f; sowie die in Anm. 6 genannte Literatur.

1.2 Autoren

Das Motiv ist in unterschiedlicher Gewichtung bei Jakob Andreä(?),²⁵ Samuel Huber,²⁶ Georg Mylius,²⁷ Polycarp Leyser d. Ä.,²⁸ Philipp Nicolai,²⁹ Nicolaus Selnecker³⁰ und vor allem Matthias Hoe von Hohenegg³¹ zu finden, einem kleinen Zirkel von Theologen, die sich aus universitären oder beruflichen Zusammenhängen zum

²⁴ So lässt sich ab dem Frieden von 1606 auch ein vorübergehendes Verschwinden der Gattung „Türkenpredigten“ feststellen, sie leben erst 1664 und 1683 wieder auf. Vgl. Norbert Haag, „Erbfeind der Christenheit“. Türkenpredigten im 16. und 17. Jahrhundert, in: Gabriele Haug-Moritz/Ludolf Pelizaeus (Hgg.), Repräsentationen der islamischen Welt im Europa der frühen Neuzeit, Münster 2010, 127–149, hier 132.

²⁵ Wie weit wirklich schon Andreä das Islam-Motiv benutzt, ist unklar; vgl. hierzu Anm. 11.

²⁶ Auch er ein Teilnehmer in Mömpelgard; promoviert 1592 unter Leyser in Wittenberg. Er spricht 1596 von den Reformierten als „diesen Saracenern“ (Samuel Huber, *Wider den Abfall Zum Caluinischen Antichrist / Trewhertzige Warnung vnd Erjnnernung [...]*, Oberursel 1598, 15) und beklagt, dass sie die Christenheit schwächen, wodurch „der Alcoran mitlerzeit desto rühiger in Occident einsetze“ (ibid. 17).

²⁷ Ähnlich wie schon Samuel Huber, *Gegensatz Der Lutherischen vnd Caluinischen / oder Zwinglischen Lehr [...]*, Tübingen 1591, 82f. argumentiert Mylius: „Einmal der unselige Calvinismus ist nichts anders nicht / denn eine vorbereitung / darmit dem Türcken und Alcoran der weg und die bahn bereitet wird.“ (Mylius, *Zehen Predigten*, 1596, zit. nach Kaufmann, „Türckenbüchlein [wie Anm. 6], 190 Anm. 354)

²⁸ Seit 1577 in kursächsischen Diensten muss er unter der reformierten Regentschaft Christians I. 1587 ins Exil nach Braunschweig gehen. Seine antireformierte Position beschreibt er in *Lehrpredigten über Luthers Kleinen Katechismus*, sie werden 1595 in Wittenberg unter dem Titel „Christianismus, Papismus & Calvinismus. Das ist drey unterschiedliche Auslegung des Catechimi Lutheri [...]“ gedruckt. Auf dem Hintergrund der Lehre von zwei Antichristen, einem orientalischen (dem Islam) und einem okzidentalischen (dem Papsttum) setzt er sich im ersten Teil auch mit den Reformierten auseinander: „Denn ob wol nicht ohne ist / daß ihr in ewrem Bekenntnis mit uns euch von dem Occidentalischen Antichrist im Glauben abgesondert habet / Dennoch so seyd ihr nicht mit uns in Einigkeit des Glaubens verblieben / sondern habt euch in vielen Artickeln zu den Orientalischen geschlagen / und habt in etlichen Stücken von unserm HErrn Christo keinen bessern Glauben / denn der Mahomet in seinem Türkischen Alcoran gesetzt.“ (Vorrede der Ausgabe von 1602, zit. nach Leyser, Ob, wie und warumb [wie Anm. 11], 9). Motive aus dieser Schrift tauchen später bei Hoe wieder auf, der in anderem politischen Zusammenhang auch die Vorrede unter neuem Titel und mit großem Erfolg herausgibt.

²⁹ In seinen zahlreichen anticalvinistischen Schriften erscheint das Islam-Motiv zum ersten Mal breiter ausgeführt in Nicolai, *Fundamentorum* (wie Anm. 10). Hier zieht er schon im Titel eine Linie von den Arianern über die Muslime zu den Reformierten. Er benutzt das Motiv in Streitigkeiten mit Reformierten in Unna, seine Bekanntheit und Vernetzung sorgen für Verbreitung über die Stadt hinaus. In seiner Zeit im rein lutherischen Hamburg kommt das Motiv bei ihm nicht mehr vor.

³⁰ Er war als Pfarrer der Leipziger Thomaskirche von Christian I. abgesetzt und des Landes verwiesen worden. In einer von Leonhard Hutter im Zusammenhang der Konfessionskonflikte in Brandenburg 1613 neu herausgegebenen Schrift Selneckers aus dem Jahr 1589 wird gesagt: „Derwegen auch kein wunder, das so viele Antitrinitarier unnd Arianer ja wol auch Mahomataner aus unnd von ihnen herkommen sind“. Vgl. Nicolaus Selnecker, *Etliche Ursachen warumb Trewe Lehrer und Prediger nicht sollen noch können unterlassen/die Zwinglianer und Calvinisten mit Namen zu nennen ...*, o. O. 1589, 301. Das Islam-Motiv findet sich ansonsten bei Selnecker nicht.

³¹ Hoe schreibt 1621, er habe als Erster eine zusammenfassende Darstellung des Themas gegeben: „Etliche hohes Standes Personen“ hätten „gnädigst begehret / weil diese materi nirgends außführlich gehandelt / sondern von etlichen nur parsim unnd bald da / bald dorten etwas einzehlich fürbracht worden Ich wolte unnd solte doch die Mühe auffmich nehmen / die Vergleichung zusammen tragen [...]“. Hoe, *Prob* (wie Anm. 1), 9f.

Teil sehr gut kennen.³² Bei vielen Theologen, auch scharf anticalvinistischen Polemikern, findet das Islam-Motiv jedoch keinen rechten Anklang, es „wurde abgelehnt oder wenigstens mit Stillschweigen übergangen“.³³ Die reformierte Gegenpolemik geht bemerkenswert wenig auf die spezifischen Islam-Vorwürfe ein.

1.3 Gattung

Das Islam-Motiv erscheint vor allem in volkssprachlichen Druckschriften,³⁴ lateinische Zitate werden hier übersetzt.³⁵ Sie richten sich weniger an die Fachtheologen als an eine kirchliche und (kirchen-) politisch interessierte Öffentlichkeit. Die Sprache ist geprägt von der Diktion der „Türkenpredigten“,³⁶ sogar die ambivalente Wahrnehmung der Türken, die dort der Bußparänese dient,³⁷ lässt sich hier und da beobachten, wenn auch nicht im Transfer positiver Eigenschaften auf die Reformierten.³⁸ Vor allem aktiviert die Gattung die auch in den Türkenpredigten erzeugte apokalyptische Furcht vor einem Ende des „Christlichen Abendlands“.

Bei Streitschriftenkämpfen der Zeit pflegt die Debatte rasch und oft hin- und herzugehen, es entstand ein enormer Druck, schnell öffentlich wahrnehmbar zu antworten.³⁹ Die Lektüre der gegnerischen Schriften geschah bei unseren Autoren

³² Universität Wittenberg, Hutter als Doktorvater, kursächsischer Hof etc.

³³ Hans Leube, *Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie*, Aalen 1966 (EA Leipzig 1928), 105. Ob das mit einer generell größeren Duldung Andersgläubiger durch die Lutheraner (so Leube, ebd. 117f.) zu begründen ist, darf bezweifelt werden. Vielleicht wurde das Motiv angesichts der allgemein geringen Kenntnis von Islam und Koran als zu speziell angesehen; vielleicht war manchen der Vergleich auch generell suspekt – eine innerlutherische Kritik am Gebrauch des Islam-Motivs durch Zeitgenossen habe ich allerdings nicht gefunden.

³⁴ Eine gründliche Untersuchung einer anderen wichtigen Gattung in den Auseinandersetzungen war mir nur oberflächlich möglich: In den in der Konfessionspolemik reichlich eingesetzten illustrierten Flugblättern (vgl. Wolfgang Harms (Hg.), *Deutsche Illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*. Die Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel, Bd. 2: *Historica*, München 1980 und ders. (Hg.), *Illustrierte Flugblätter aus den Jahrhunderten der Reformation und der Glaubenskämpfe*, Coburg 1983. Hier ist Calvin als siebenköpfiges Ungeheuer dargestellt („Der Sibenköpfige Caluinen Geist“, in: *ibid.* 66f.), aber keine Illustration des Islam-Motivs zu finden, etwa als Calvin in Türkentracht.

³⁵ Vgl. Philipp Nicolai, *Nothwendiger vnd gantz vollkommener Bericht / Von der gantzen Caluinischen Religion* [...], Frankfurt a. M. 1597, 42 oder Hoe, Prob (wie Anm. 1), 46ff. Nicolais frühe lateinische Schriften zum Thema sind eher im Kontext des Gelehrtenstreits zu Hause.

³⁶ Zur dieser unter Katholiken und Lutheranern verbreiteten Gattung vgl. Haag, „Erbeind“ (wie Anm. 24). Haag fragt, ob das „Schweigen reformierter Theologen zur Türkeengefahr“ nicht selbst ein Vorläufer des „Calvinturcismus“ sein könnte; *ibid.* 134.

³⁷ Schon Luther spricht 1520 vom ausgezeichneten „weltlichen Regiment“ bei den Türken, vgl. Bobzin, *Koran* (wie Anm. 6), 19. Positiv gesehen wird etwa ihre Disziplin in religiösen und moralischen Dingen, vgl. Kaufmann, „Türkenbüchlein“ (wie Anm. 6), 33 und Höfert, „Türkeengefahr“ (wie Anm. 6), 295. Zur Bußparänese vgl. Kaufmann, „Türkenbüchlein“ (wie Anm. 6), 43f.

³⁸ Die Reformierten werden gegenüber den Türken negativ dargestellt. Entsprechende Beispiele finden sich unter den Abschnitten 3.1, 3.4., 3.8., 3.9.

³⁹ Ein „vollständiger Streitschriftwechsel“ liegt vor, wenn einem Traktat eine Entgegnung und eine Erwiderung folgt, vgl. Kai Bremer, *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen 2005, 46.

augenscheinlich oft genug nur mit dem Ziel, Munition für neuen Streit zu sammeln. Man sah sich immer neu zu sofortigen Gegenpolemiken genötigt und es klingt fast beleidigt, wenn die Gegner nicht reagieren, sondern deren Strategie im Ignorieren bestand. Eine gewisse Lust am Streit und am deftigen Formulieren ist unverkennbar zu spüren. Dennoch: Es geht in der Gattung weniger darum, den Gegner zu überzeugen, als vielmehr um eine Selbstdarstellung der eigenen Position (und oft genug auch der eigenen Person), um Selbstvergewisserung der eigenen konfessionellen Gruppe, also darum, die eigenen Reihen zu schließen.⁴⁰

1.4 Kenntnis und Rezeption reformierter Theologie

Verweise auf reformierte Schriften finden sich bei den Autoren in großer Zahl. Sie besitzen in der Regel umfangreiche Bibliotheken, die durch erfolgreiches Vermarkten ihrer eigenen Schriften wuchsen,⁴¹ und eben auch Werke reformierter Theologen anhäuferten.⁴² Hoe kennt viele der reformierten Standardtexte, ein besonderes Interesse hat er aber an den gegnerischen Flugschriften, auf die er jeweils umgehend antwortet. Die Ergebnisse der Synode von Dordrecht (1619) spielen eine besondere Rolle. Sie fanden schnell Verbreitung, Hoe bezieht sich schon 1621 explizit auf sie.⁴³ Insgesamt zeichnen die Autoren ein undifferenziertes Bild einer reformierten Gesamttheologie von Karlstadt über Zwingli und Calvin bis zu den aktuellen theologischen Gegnern. Feinheiten innerhalb der reformierten Orthodoxie werden zwar in der Regel außer Acht gelassen, müssen allerdings elementar doch bekannt gewesen

⁴⁰ „Religionspolemische Schriften sind damit Texte, die sich zunächst an die Angehörigen der eigenen Konfession richten, ihren Verfassern geht es um die ‚kollektivierende Wirkung eines Streites‘ und weniger um die Überzeugung des Gegners“. Bremer, *Religionsstreitigkeiten* (wie Anm. 39), 221; seine Ergebnisse zusammenfassend und dabei die Konflikttheorie des Soziologen Georg Simmel aufnehmend. Zur literarischen Streitkultur vgl. auch Marc Laureys/Roswitha Simon (Hgg.), *Die Kunst des Streits. Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive*, Göttingen 2010.

⁴¹ „Streitschriften fanden Abnehmer“, so beginnt Bremer den Teil seiner Studie, die sich mit den Lesern von Streitschriften als „Multiplikatoren der konfessionellen Differenzen“ befasst; Bremer, *Religionsstreitigkeiten* (wie Anm. 39), 187. Die Chance, viele Schriften zu erwerben, hatte wohl ein armer sächsischer Landpfarrer nicht, der sich erbietet, in 600 Punkten den Beweis zu erbringen, „dass die Calvinisten ärger seien als die Heiden, Mahomet und der Teufel selbst“, wobei er „schwerlich eins der verketzerten kalvinischen Bücher gelesen hatte – wie es scheint, schreibt er sogar Druckfehler aus älteren lutherischen Kontroversschriften ab“ (Kniebe, *Der Schriftenstreit* [wie Anm. 4], 98). Die Notiz mag als Hinweis gelten auf die breite Wirkungsgeschichte des Islam-Motivs auch außerhalb der veröffentlichten Streitschriftenliteratur.

⁴² Genannt werden etwa von Philipp Nicolai als Autoren Calvin, Beza, Zwingli, Danaeus, Grynaeus, Zanchius, Spindler, Olevian, Spreter, Tossanus, Sadeel, Rennecher (Reineck), Paraeus und andere. Zur Bibliothek von Nicolai vgl. Willy Heß, *Das Missionsdenken bei Philipp Nicolai*, Hamburg 1962, 186 Anm. 44.

⁴³ Hoe, *Prob* (wie Anm. 1), 53 und 40 – hier findet sich eine in anderem Satz gedruckte Randbemerkung „Vide Acta Dordracena“. Augenscheinlich hat Hoe die Texte erst bei der Drucklegung seiner Schrift einsehen können.

sein, denn sie werden erwähnt, wenn es gilt, die innere Zerstrittenheit des reformierten Lagers vor Augen zu führen.⁴⁴

1.5 Kenntnis und Darstellung des Islam

Das Bild des Islam im „christlichen Abendland“ des 16. und 17. Jahrhunderts ist nachhaltig geprägt durch die Türkenkriege. Predigten und Flugschriftenliteratur,⁴⁵ Gattungen, die die breite Bevölkerung erreichen wollen, lassen ein ambitioniertes Bild des Islam entstehen, das aber insgesamt als gefährlich erscheint bis hin zu einer apokalyptischen Bedrohlichkeit. Forschungen zum Islam und seiner Heiligen Schrift werden seit dem Mittelalter vornehmlich zu apologetischen Zwecken betrieben, es geht um den Nachweis der Überlegenheit des Christentums bzw. um Herleitung des Islam aus christlich-häretischen Traditionen. Denn der Islam gilt nicht als „Fremdreligion“, sondern als eine aus dem arianistischen Christentum hervorgegangene christliche Häresie:⁴⁶ *„Es ist bei männiglichen, der den Türckischen Alcoran gelesen, unlaugbar, daß Arrius den Mahometh zu seiner verdampften Religion ursach gegeben, und den Weg bereitet habe.“*⁴⁷ Zur Geschichte der Arianer werden bei unseren Autoren zum Teil größere historische und religionsgeografische Kenntnisse erkennbar:

*„wie auch vormals die Arianer in den Morgenländern sich listiglich eynflickten / unnd ihre Christschänderey mit geschmierten honigsüssen Worten / Keyser / Könige / Kirchen / und Schulen / Gelehrten unnd Ungelehrten / so lang fürlegten und eynpredigten / biß der Machometismus darauff erwuchs / und durch gantz Arabiam / Egypten / Africam / Syriam / Asiam / und Griechenland außgebreitet wird.“*⁴⁸

Kenntnisse über die Türkei und über den Islam kann sich ein interessierter Intellektueller um 1600 vielfach aneignen: durch allgemeine Geschichtsdarstellungen,⁴⁹ durch Reiseberichte, z. T. von geflohenen Gefangenen der Türkenkriege,⁵⁰ durch

⁴⁴ Vgl. dazu Abschnitt 3.11. Zur Einheit und Differenzierung reformierter Theologie der Zeit vgl. den Überblick bei Wilhelm Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, in: Carl Andresen (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 2, Göttingen 1988, 167–352, insbes. 306–352.

⁴⁵ Vgl. Haag, „Erbfeind“ (wie Anm. 24) und Mout, *Turken* (wie Anm. 23).

⁴⁶ Wenn die Autoren in einer Art Steigerung der Kritik öfter von „Heidentum“ sprechen, ist das bewusste Polemik.

⁴⁷ Matthias Hoe von Hoenegg, *Unvermeidliche Rettung / Churfürstl. Durchl. / zu Sachsen gethaner Gewissens-Frag / und darauff erfolgter Antwort / Ob die Evangelischen / dem Calvinismo zum besten / die Waffen ergreifen [...]*, Leipzig 1635, 108.

⁴⁸ Nicolai, Bericht (wie Anm. 35), 9. V. a. bei Nicolai beeindruckt die Kenntnis geografischer und konfessionskundlicher Einzelheiten, vgl. Elert, *Morphologie* (wie Anm. 10) 342, Anm. 2, II und Heß, *Missionsdenken* (wie Anm. 42).

⁴⁹ Vgl. etwa Sebastian Franck, *Chronica: Zeytbuch und Geschichtsbibel von anbegin biß in diß gegenwertig tausent fünff hundert fünff und sechtzigste jar verlengt* [...], o. O. 1565.

⁵⁰ Einige davon finden sich in Theodor Bibliander, *Machumetis Saracenorum principis* (in 3 Bden.), Basel 1543; 2. Aufl. Basel 1550 – sie sind offiziell bestimmt für den französischen König und lesen sich zum Teil wie militärische Spionageberichte. Zu den verschiedenen Gattungen vgl. Höfert, „Türkengefahr“ (wie Anm. 6).

„Koranausgaben“, die eine oft mit Kommentierungen versehene mehr oder weniger umfängliche Textauswahl liefern,⁵¹ die verschiedenste Informationen kompilierenden „Türckenbüchlein“⁵² und die apologetische Literatur aus älterer und neuerer Zeit.⁵³ Durch die Türkenkriege des 16. Jahrhunderts hatte das Interesse am Thema und die Literatur dazu zugenommen. Luther hatte die „Confutatio Alcorani“ des Ricoldo da Monte Croce aus dem 13. Jahrhundert übersetzt und herausgegeben.⁵⁴ Schließlich bringt im Jahr 1543 Theodor Bibliander in Basel ein Sammelwerk heraus,⁵⁵ eine Art „Encyclopédie d'Islam“,⁵⁶ die zusammenfasst, was erreichbar ist und als wichtig erscheint. Im ersten Band enthält das Buch die lateinische Übersetzung von Teilen des Korans sowie „gewissermaßen ‚authentische‘ Darstellungen der ‚Theologie des Islam‘“,⁵⁷ im zweiten „Confutationes Legis Machometicae, quam vocant Alcoranorum“ betitelten Band folgen theologische Auseinandersetzungen von christlichen Autoren des 14. bis 16. Jahrhunderts mit dem Islam und im dritten Band „die geschlossenste Sammlung von ‚Türckenbüchlein‘ des 16. Jahrhunderts“⁵⁸ zur Geschichte des Islam sowie zu Geografie, Sitten und Bräuchen in der Türkei.

Unsere Autoren haben sich vor allem aus dem Sammelwerk Biblianders informiert. Dafür sprechen einzelne wörtlich genau übernommene Zitate und bei den Hinweisen auf den Koran die Zählung der Suren mit Nummern und Seitenangaben, die sich von anderen Koranausgaben der Zeit unterscheidet. Nicolai konnte augenscheinlich zwischen 1594 und 1597 die Bibliander-Sammlung für seine Bibliothek erwerben.⁵⁹ Hoe hat das Werk ebenfalls benutzt, darüber hinaus bezieht er sich auf

⁵¹ Vgl. dazu die umfassende Darstellung bei Bobzin, Koran (wie Anm. 6).

⁵² Einige davon sind im 3. Band der Biblianderausgabe zusammengefasst, vgl. Bobzin, Koran (wie Anm. 6), 219, und Rudolf Pfister, Das Türckenbüchlein Theodor Biblianders, in: ThZ 9 (1953), 438–454. Zur Gattung insgesamt vgl. grundlegend Kaufmann, „Türckenbüchlein“ (wie Anm. 6).

⁵³ Etwa Nikolaus von Kues, Cribratio Alcorani.

⁵⁴ Martin Luther, Verlegung des Alcoran Bruder Richardi, 1542 (WA 53, 561–572); vgl. die genaue Darstellung bei Bobzin, Koran (wie Anm. 6), 13–156. Hoe bezieht sich an mehreren Stellen auf den Ricoldo-Text, vgl. Hoe, Prob (wie Anm. 1), 41; 43; 54 u. ö., wo er ihn als „Frater Richardus“ oder „Frid. Richardus“ zitiert; der Text war ihm wohl in der Bibliander-Ausgabe zugänglich.

⁵⁵ Bibliander, Machumetis (wie Anm. 50). Bobzin betont: „Für die europäische Islamkunde ist dies Datum von kaum zu unterschätzender Bedeutung“. Bobzin, Koran (wie Anm. 6), 2. Zur Geschichte der umstrittenen Herausgabe, zu den verschiedenen Ausgaben und zum Inhalt vgl. ebd. 159–275.

⁵⁶ So der Titel einer Darstellung von Pierre Manuel, zit. bei Bobzin, Koran (wie Anm. 6), 215 Anm. 376.

⁵⁷ Bobzin, Koran (wie Anm. 6), 217; die Sammlung geht zurück auf das „Corpus Toletanum“ des 12. Jahrhunderts.

⁵⁸ Bobzin, Koran (wie Anm. 6), 219. Diese Sammlung wird in der 2. Auflage von 1550 noch ergänzt.

⁵⁹ Heß, Missionsdenken (wie Anm. 42), 183. In dem groß angelegten anticalvinistischen Werk Nicolais „Caluinus Revelatus“ von 1594 erscheinen an keiner Stelle Zitate aus dem Koran, erst in seinem „Bericht von der gantzen Caluinischen Religion“ 1597 zitiert er den Koran aus der Biblianderausgabe; unklar bleibt, welche Auflage ihm vorlag.

eine Sammlung von Schriften des Kroaten Bartholomäus Georgievitz⁶⁰ und das Kompendium von Heinrich Leuchter (1604).⁶¹

2. Matthias Hoe von Hoenegg – der Hauptakteur und seine Fronten

Matthias Hoe von Hoenegg (1580–1645)⁶² wird 1604 in Wittenberg bei Leonhard Hutter, einem kämpferischen Anticalvinisten, promoviert, 1613 zum Oberhofprediger in Dresden berufen. Hoe ist auf das Engste mit der Politik des kursächsischen Hofes verbunden.⁶³ Der Kampf gegen die Reformierten ist ihm „Lebensaufgabe“.⁶⁴ Seine Streitlust ist ebenso bekannt wie seine Persönlichkeit umstritten.⁶⁵ Von seinem Lehrer und Vorgänger Polycarp Leyser d. Ä.⁶⁶ übernimmt er für den anticalvinistischen Kampf das Islam-Motiv, baut es aus und benutzt es gezielt in aktuellen religionspolitischen Auseinandersetzungen, so in Stellungnahmen zur Konfessionspolitik in Brandenburg ab 1613 und in Böhmen 1620/21 sowie im Streit um die Aufnahme der Reformierten unter die friedensschließenden Kriegsparteien 1634/35:

a) Durch die Konversion von Kurfürst Sigismund von Brandenburg 1613 zum reformierten Bekenntnis entsteht unter den Lutheranern eine Furcht vor zunehmender reformierter Übermacht. Der lutherische Berliner Dompropst Simon Gedicke schreibt an den bewährten Streiter Hoe und bittet um Beistand aus Sachsen.⁶⁷ Hoe gibt 1614 eine Schrift in Druck, „die solchen Absatz fand, dass sie innerhalb dreier Monate drei Auflagen erlebte“:⁶⁸ *„Gar kurtzer [...] Beweis /*

⁶⁰ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 54; zit. nach „Bartholomeus George, [...] lib. 6“. Einige Schriften von Georgievitz ergänzen Band 3 in der 2. Auflage der Bibliander-Ausgabe von 1550 (wie Anm. 55); das Zitat bei Hoe findet sich allerdings nicht. Zu Georgievitz, dessen „Schriften [...] im 16. Jahrhundert zum unangefochtenen Bestseller unter den Turcica“ wurden vgl. Höfert, „Türkengefahr“ (wie Anm. 6), 211–214, hier: 213.

⁶¹ Heinrich Leuchter, *Alcoranus Mahometicus. Oder: Türckenglaub / auß deß Mahomets eygenem Buch / genannt Alcoran [...]*, Frankfurt a. M. 1604; genannt bei Hoe, Prob (wie Anm. 1), 35. Dort geht es um die Herleitung des Islam aus der christlichen Ketzergeschichte.

⁶² Zu Hoe grundlegend Wolfgang Sommer, *Die lutherischen Hofprediger in Dresden*, Stuttgart 2006, 137–165.

⁶³ Zur Frage, inwieweit er selbst Akteur bei politischen Entscheidungen war oder doch eher nur den ideologischen Überbau für Entscheidungen des Hofes lieferte, vgl. Sommer, *Lutherische Hofprediger* (wie Anm. 62), 138.

⁶⁴ Kniebe, *Der Schriftenstreit* (wie Anm. 4), 83; und weiter: „Er war überhaupt eine Kampfesnatur, um nicht zu sagen ein Zänker, und infolgedessen stets zum Federstreit bereit.“

⁶⁵ Nicht zuletzt wegen des Vorwurfs von Prunksucht, Eitelkeit und Bestechlichkeit, vgl. Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg* (wie Anm. 10), 37 und Hans-Dieter Hertrampf, *Hoe von Hoenegg – sächsischer Oberhofprediger 1613–1645*, in: Herbergen der Christenheit. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte 1969, Berlin 1970, 129–148, hier: 130; die Literatur zusammenfassend Sommer, *Lutherische Hofprediger* (wie Anm. 62), 137f. Zur oft derben „Personalisierung der Konflikte“ in den Streitschriftenauseinandersetzungen vgl. Bremer, *Religionsstreitigkeiten* (wie Anm. 39), 38.

⁶⁶ Zu Leyser vgl. Sommer, *Lutherische Hofprediger* (wie Anm. 62), 115–133.

⁶⁷ Vgl. Janssen, *Geschichte* (wie Anm. 10), 497f. und Kniebe, *Der Schriftenstreit* (wie Anm. 4), 12. Eine weitere Stimme aus Kursachsen war in dem Konflikt Hoes Doktorvater Hutter mit seinen anticalvinistischen Schriften von 1613 (Calvinista Aulico-Politicus) und 1614 (Calvinista Aulico-Politicus Alter), die allerdings das Islam-Motiv nicht enthalten.

⁶⁸ Kniebe, *Der Schriftenstreit* (wie Anm. 4), 12. VD 17 kennt 5 unterschiedliche Drucke in drei Auflagen, alle von 1614.

was von den genandten Calvinischen Lehrern Sacramentirern / für grawsame Gotteslesterliche und abschweliche Reden und Puncten [...] gefunden werden.“⁶⁹ Hier findet sich das Islam-Motiv an mehreren Stellen. Als Oberhofprediger predigt Hoe 1614 anlässlich der feierlichen Erneuerung der Erbunion Brandenburgs mit Hessen und Sachsen in Naumburg und stellt dabei – eventuell sogar in Gegenwart des Brandenburger Kurfürsten Sigismund – „die Lehre der Calvinisten direkt als Eingabe Satans hin.“⁷⁰ Der Pfälzer reformierte Hofprediger Abraham Scultetus, seit April 1614 als Gast in Berlin, stellt sich gegen Hoe⁷¹ und veröffentlicht pseudonym ein als verbatim stilisiertes „Gespräch“,⁷² in dessen Verlauf ein fiktiver lutherischer Anhänger Hoes davon überzeugt wird, dass Hoe im Unrecht und seine Schrift nur oberflächlich und eilig hingeschrieben sei.⁷³ Interessant sind in unserem Zusammenhang die Widerrufsaufforderungen am Ende dieser Schrift. Einer der fünf von Hoe zu widerrufenden Punkte ist der, dass die Calvinisten „viel alte Sprüche alten Testaments auf gut Jüdisch und Türckisch auflegen“. ⁷⁴ Das trifft zwar ganz und gar nicht Hoes Argumentation, mag aber zeigen, wie der Versuch, die Reformierten außerhalb der christlichen Gemeinschaft zu stellen, gekontert wurde.⁷⁵ Es handle sich ja allenfalls um eine differierende Auslegung der Heiligen Schrift! Mehr könne es gar nicht zu widerrufen geben. In seiner sofort erscheinenden Erwiderung⁷⁶ geht Hoe denn auch gar nicht mehr auf das Islam-Motiv ein. Zwischen 1614 und 1620 ruht seine anticalvinistische Polemik,⁷⁷ um dann noch einmal eine Steigerung zu erleben.

⁶⁹ Matthias Hoe von Hoeneegg, *Gar kurtzer / und jetzo zum fünfften mal gedruckter [...] Beweiß / was von den genandten Calvinischen Lehrern Sacramentirern [...]*, Leipzig 1618 (5. Auflage).

⁷⁰ Kniebe, *Der Schriftenstreit* (wie Anm. 4), 21. In Naumburg fand Hoes Schrift reißenden Absatz; vgl. auch Hoes stolze Vorrede in Hoe, *Beweiß* (wie Anm. 69), V.

⁷¹ 1619 begleitet er als Hofprediger Friedrich V. von der Pfalz nach Prag und steht dann wieder im Konflikt mit Hoe.

⁷² Peter Frey, (pseud. f. Abraham Scultetus), *Ein Christliches und ernst Gespräch / Von den zweyen ersten Artickeln. Nemlich / Von Gottes Wort / und von Gott selbst. [...] Im freyen Felde / zwischen Berlin und Brandenburg [...] Durch Peter Frey / der selbst dabey gewesen*, Berlin 1614. Dass die Schrift unter dem programatischen Namen „Frey“ von Scultetus stammt, ist nicht nur ein Verdacht Hoes, den er in seiner Erwiderung äußert, sondern auch belegt durch einen Brief von Hofprediger Füßel an den Fürsten von Anhalt, vgl. Kniebe, *Der Schriftenstreit* (wie Anm. 4), 31 und Gustav Adolf Benrath, *Die Selbstbiographie des Heidelberger Theologen und Hofpredigers Abraham Scultetus (1566–1624)*, Karlsruhe 1966, 136.

⁷³ Frey, *Gespräch* (wie Anm. 72), 72.

⁷⁴ Frey, *Gespräch* (wie Anm. 72), 74.

⁷⁵ Scultetus gilt als irenischer Theologe: „Er hielt davor, daß die Reformirten gar nicht wider die Lutheraner schreiben sollten, und daß das Stilleschweigen am bequemsten sey, den Frieden zwischen ihnen zu befördern.“ Christian Gottlieb Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon* 4 (1751), s.v. Scultetus, Abraham, Sp. 449ff.) Das „Gespräch“ ist überaus friedlich-freundlich angelegt, kann aber auch, v. a. wegen der Widerrufsforderungen am Ende, als listig und intrigant aufgenommen werden, wie auch Hoes Reaktion belegt; vgl. Matthias Hoe von Hoeneegg, *Nochmaliger Beweiß / Das es allzugewiß war sey und bleibe / was D.Hoe in seinem wider die Calvinisten [...]*, Leipzig 1614.

⁷⁶ Hoe, *Nochmaliger Beweiß* (wie Anm. 75).

⁷⁷ Nun richtet sich seine Streitbarkeit wieder gegen andere, v. a. katholische Gegner, vgl. Hert-rampf, *Hoe von Höeneegg* (wie Anm. 65), 136.

b) Nachdem die böhmischen Stände den Reformierten Friedrich V. von der Pfalz zum König berufen haben, stellt sich in Kursachsen die Bündnisfrage. Hoe, der die am Dresdner Hof wohl vorentscheidene, aber noch geheimgehaltene Ablehnung einer Unterstützung Friedrichs kennt, schreibt 1619 an den zwischen Dresden und Prag diplomatisch vermittelnden Grafen von Schlick einen Brief, in dem es heißt: „O wie schad, o wie schad, vmb so viel Edle Länder, das sie alle dem Caluinismo in den Rachen sollen gesetzet werden, vom Occidentalischen Antichrist sich loß reißen, vnd den Orientalischen dafür bekommen, ist in warheit ein schlechter vorthail.“⁷⁸ Der Brief wurde bekannt und schnell „auch in reformierten Ländern des Reiches verbreitet, ein Politicum ersten Ranges.“⁷⁹ Es gab scharfe Reaktionen von reformierter Seite, nicht zuletzt den Vorwurf der Bestechung Hoes durch den Papst und die Spanier.⁸⁰ Die politischen Entscheidungen in Kursachsen aber waren längst gefallen: Mit dem Argument reichspolitischer Solidarität entschied man sich für eine Koalition mit dem Kaiser. Nun macht sich Hoe in seiner Funktion als Oberhofprediger daran, „mit Gutachten und der Herausgabe von Schriften die im Geheimen Rat vertretene Politik nachträglich religionspolitisch abzusichern.“⁸¹ In diesem Zusammenhang gibt er das Vorwort aus Leysers Katechismuspredigten von 1595⁸² unter dem Titel „Eine wichtige / und in diesen gefährlichen Zeiten sehr nützliche Frag: Ob / wie / und warumb man lieber mit den Papisten gemeinschaftt / haben / und gleichsam mehr vertrauen zu ihnen tragen solle / denn mit / und zu den / Calvinisten“ neu heraus und schreibt einen eigenen Anhang. In Leysers Text⁸³ werden lutherisch-katholische Gemeinsamkeiten in Gotteslehre und Christologie, auch in Abendmahlslehre und Eschatologie herausgestellt. Gegenüber den Reformierten wird vor allem in der Gotteslehre der absolute Dissens festgestellt: „daß der Calvinisten Gott / dem Teuffel ehlicher sey / denn dem waren Gott.“⁸⁴ Hoes aktualisierendes Nachwort stellt den Vergleich zwischen Reformierten und Muslimen ins Zentrum und exemplifiziert ihn an der doppelten Prädestinationslehre. Die politischen Implikationen einer solchen Ineinsetzung werden nicht explizit benannt, sind aber deutlich: Die Reformierten in Prag stehen als Häretiker

⁷⁸ Zit. nach Hertrampf, Höe von Höeneegg (wie Anm. 65), 137. Zum Motiv eines okzidentalischen und eines orientalischen Antichristen vgl. Hans Preuß, Die Vorstellung vom Antichrist im späten Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik, Leipzig 1906, 245 ff; sowie Volker Leppin, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618, Gütersloh 1999.

⁷⁹ Hertrampf, Höe von Höeneegg (wie Anm. 65), 137.

⁸⁰ Vgl. Sommer, Lutherische Hofprediger (wie Anm. 62), 147. Hoe schreibt, arg bedrängt von allen möglichen persönlichen Vorwürfen die „Gründliche Ableinung / funffzig statlicher außerlesener / und in alle Ewigkeit unerweißlicher Calvinischer Erz- und Hauptlügen [...], Leipzig 1621; u. a. geht es um den Vorwurf, „ich gieng in Sammeten aufgeschürzten Hoßen“; Matthias Hoe von Höeneegg, Gründliche Ableinung. Funffzig statlicher außerlesener / und in alle Ewigkeit unerweißlicher Calvinischer Ertz- und Hauptlügen [...], Leipzig 1621, 25) – zur Kleiderfrage vgl. auch den Abschnitt 3.9.

⁸¹ Sommer, Lutherische Hofprediger (wie Anm. 62), 147.

⁸² Polycarp Leyser d.Ä., *Christianismus, Papismus & Calvinismus. Das ist drey unterschiedliche Auslegung des Catechismi Lutheri. [...]*, Wittenberg 1623; vgl. auch Anm. 28.

⁸³ Das Vorwort stammt aus einer Ausgabe von 1602, vgl. die Jahresangabe in Leyser, Ob wie und warumb (wie Anm. 11), 13.

⁸⁴ Leyser, Ob, wie und warumb (wie Anm. 11), 5.

außerhalb der evangelischen Solidarität und verdienen keine Unterstützung gegen den Kaiser.⁸⁵ Dass Friedrich politisch-militärische Koalitionsverhandlungen mit Sultan Osman II. führt⁸⁶ und sein reformierter Hofprediger Abraham Scultetus in einer Predigt „over de wezenlijke overeenkomsten tussen islam en christendom“ spricht⁸⁷ und dabei die Möglichkeit einer böhmisch-türkischen Allianz theologisch legitimiert, vertieft den Graben: Eine Koalition zwischen Lutheranern und Katholischen ist für Hoe Gebot der Stunde. 1621 setzt Hoe mit einer kleinen, nur 60 Seiten umfassenden Schrift nach, die alle seine Argumente in Sachen Islamvorwurf gegen die Reformierten zusammenträgt: *„Augenscheinliche Prob, wie die Calvinisten in Neun und Neuntzig Puncten mit den Arianern und Türcken übereinstimmen.“*⁸⁸ Die Schrift ist wohl mitten in den Auseinandersetzungen um Böhmen begonnen worden; zu Teilen merkt man ihr an, dass nach dem Sieg der katholischen Liga am Weißen Berg im November 1620 ein wenig der Argumentationsdruck fehlt. Sie ist ein eher unsystematisches Sammelsurium von Topoi, zugleich die insgesamt am breitesten ausgeführteste Benutzung des Islam-Motivs.

⁸⁵ Zur politischen Absicht Hoes mit der Neuausgabe und der „eigenwillige(n) Zwei-Reiche-Unterscheidung“ schon bei Leyser vgl. Sommer, Lutherische Hofprediger (wie Anm. 62), 148–152.

⁸⁶ Im Januar 1620 schickt er einen Gesandten nach Konstantinopel, im Juli wird ein Gesandter der Hohen Pforte in Prag empfangen, der ein Koalitionsangebot mitbringt. Vgl. H. Forst, Der türkische Gesandte in Prag 1620 und der Briefwechsel des Winterkönigs mit Sultan Osman II., in: *MIÖG* 16 (1895), 566–581, hier: 569. Im feierlich verlesenen Brief des Sultan ist immer wieder im Italienisch der Diplomatie die Rede von „Li Bohemi Calvini“ (ebd., 577f.). Augenscheinlich ist man in der Türkei über die konfessionellen Verhältnisse in Mitteleuropa genauestens informiert.

⁸⁷ Mout, Calvinoturcisme (wie Anm. 7), 590, die annimmt, Scultetus habe beim Empfang der türkischen Gesandtschaft eine solche Predigt gehalten, deren Argumente aber nicht erhalten seien. Vgl. Mout, Calvinoturcismus (wie Anm. 5), 76. Vermutlich handelt es sich um eine Verwechslung Mouts aufgrund einer Polemik von Hoe: *„Der Türck nimmet es so genau mit der Religion manchmal nicht / sondern haltet dafür / es sey einer ein Jüd oder ein Christ / wann er nur in dem fundamentum einig / daß er Gott anruffe / und ein Erbar Leben führe / so habe er Gottes Huld und Gnad zu hoffen.“* Hoe, Prob (wie Anm. 1), 52. Auch die Calvinisten (hier nennt Hoe Scultetus) lehrten, dass alle, die *„im fundament mit einander überein stimten“* selig würden (ebd.). Die von Hoe kritisierte Predigt gehört in den aktuellen religionspolitischen Kontext, wurde aber nicht im Juli 1620 beim Empfang der türkischen Gesandtschaft gehalten, sondern schon im April 1620 anlässlich der Konföderationsverhandlungen Böhmens mit Ungarn. In dieser gedruckt vorliegenden Scultetus-Predigt geht es nicht um die Seligkeit, sondern um mögliche Kriegsbündnisse: *„Und das gehöret vor allen dingen zu einer Gott wolgefälligen kriegsverbündus: nemlich / dass diejenige / die sich miteinander vereinigen / einerley Religion seyen. Einerley Religion aber seind alle die / welche in dem Fundament des glaubens einig seynd / unangesehen daß sie noch etwa von etlichen Nebenpuncten unterschiedliche meinungen haben.“* Abraham Scultetus, *Conföderations-Predigt* / [...], Heidelberg 1620, 9. Er fährt – augenscheinlich den Islam unter die „einerley Religion“ zählend – fort: *„Auf diese weise können noch heutiges tages Christliche Potentaten mit dem Türcken Bündnus machen. Kriegsverbündnus aber mit den unglaublichen abgöttischen völkern zu machen / ist keines weges zugelassen.“* Die positive Stellung zum osmanischen Reich und zum Islam scheint sich den aktuellen politischen Notwendigkeiten und nicht grundsätzlichen theologischen Entscheidungen zu verdanken – trotz der Rede vom „Fundament des Glaubens“. Eine ausführliche Recherche zu reformierten Äußerungen der Zeit über das Verhältnis reformierter und islamischer Theologie steht noch aus.

⁸⁸ Hoe, Prob (wie Anm. 1).

c) Nach dem Sieg Habsburgs 1620 und veranlasst durch die Vertreibung der lutherischen Prediger aus Prag 1622 wendet sich Hoe wieder verschärft der antikatolischen Polemik zu.⁸⁹ Mit dem kaiserlichen Restitutionsedikt von 1629⁹⁰ kommt die Notwendigkeit einer politischen Allianz aller protestantischen Kräfte neu in den Blick.⁹¹ So vollzieht sich im Verhältnis zu den Reformierten bei Hoe eine gewisse, wohl politischem Kalkül geschuldete Wendung: Beim Leipziger Religionsgespräch 1631⁹² predigt er über Ps. 83 und redet nun dem gemeinsamen Widerstand von Lutheranern und Reformierten gegen die katholische Übermacht das Wort, „ohne wiederum theologische Konsequenzen damit zu verbinden.“⁹³ Am Ende des Religionsgesprächs bleiben viele theologische Uneinigkeiten bestehen, allerdings wird auch vereinbart, „man wolle einander künftig christliche Liebe erzeigen.“⁹⁴ Als allerdings nach dem Kriegseintritt Schwedens 1630 sich die Kräfteverhältnisse in Europa erneut zu verschieben beginnen, wird der innerprotestantische Konflikt wieder aktuell. 1634 verhandelt man im Rahmen der sich lange hinziehenden Friedensgespräche der europäischen Großmächte öffentlich und geheim über die Aufnahme der Reformierten in die Augsburger Religionsgemeinschaft bzw. unter die Augsburger Religionsverwandten. Hoe spricht sich in einem Gutachten an die Theologen des Landgrafen Georg von Hessen scharf dagegen aus⁹⁵ und votiert dafür, das nach dem Tod Wallensteins ausgesprochene Friedensangebot des Kaisers anzunehmen, das allerdings eine Duldung der Reformierten im Reich nicht vorsieht. Nun entbrennt eine Streitschriftenkampagne, in der man Hoe den Bruch der Leipziger Vereinbarung vorwirft.⁹⁶ Hoe reagiert 1635 „wider eine giftige Lästerschrift / eines ungenannten Calvinischen Tockmausers“⁹⁷ und stellt noch einmal grundsätzlich die Frage, „Ob die Evangelischen / dem / Calvinismo zum besten, die Waffen ergreifen / und in omnem eventum allein / umb des Calvinismi willen / den hochnöthigen Frieden / im H. Röm Reich aufschlagen / hingegen mit den blutigen Waffen fortfahren können / und sollen.“⁹⁸ Er benutzt noch einmal das Islam-Motiv und betont, dass seine Vorwürfe ja nicht allen Gliedern des reformierten Lagers gälten, sondern nur den „Calvinischen Rädelsführern [...] denn mir unverborgern, daß in solchen Kirchen viel tausendt Seelen sind / die ihre Knie für den Calvinischen Baal nicht beugen / noch sich solcher Arianischer und Türkischer gewel theilhaftig machen.“ Und es klingt etwas

⁸⁹ Vgl. Sommer, *Lutherische Hofprediger* (wie Anm. 62), 156ff.

⁹⁰ Zum Restitutionsedikt und seiner Bedeutung insbesondere für Kursachsen vgl. Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg* (wie Anm. 10), 24ff.

⁹¹ Vgl. Headley, *Lutheran Reflections* (wie Anm. 18)

⁹² Es nehmen je drei brandenburgisch-hessische Reformierte und (sächsische, unter ihnen Hoe) Lutheraner teil. Das Religionsgespräch ist als ideologischer Teil der parallel stattfindenden politischen Verhandlungen zu verstehen. Vgl. dazu Nischan, *Reformed Irenicism* (wie Anm. 20).

⁹³ Sommer, *Lutherische Hofprediger* (wie Anm. 62), 160.

⁹⁴ Hans Knapp, *Matthias Hoe von Hoenegg und sein Eingreifen in die Politik und Publizistik des Dreißigjährigen Krieges*, Halle 1902, 38.

⁹⁵ Vgl. Knapp, *Hoe von Hoenegg* (wie Anm. 94), 45 und Hertrampf, *Hoe von Hoenegg* (wie Anm. 65), 144.

⁹⁶ Vgl. Kniebe, *Der Schriftenstreit* (wie Anm. 4), 104.

⁹⁷ So im Titel von Hoe, *Rettung* (wie Anm. 47).

⁹⁸ Hoe, *Rettung* (wie Anm. 47).

angestrengt, wenn er zurückblickt: „*inmassen ich zehen / zwanzig / dreyssig / und mehrmals diese Protestation deutlich gesagt habe.*“⁹⁹ Für Hoe scheint mithin das Islam-Motiv seine Zeit gehabt zu haben. „Religiöse Streitschriftenwechsel enden in der Regel durch die ‚bloße Ermüdung im Kampf‘.“¹⁰⁰

3. Das Islam-Motiv: Theologische Themen

Es geht nun um eine thematische Analyse des Islam-Motivs: Bei einigen der Autoren findet es sich nur in kurzen Nennungen, sein Gebrauch beschränkt sich dabei auf die Mobilisierung der Türkenfurcht, es wird etwa vor einer „Wegbereitung“ für die Türken durch die Reformierten gewarnt. Arianische, nestorianische und reformierte Häresie erscheinen als vergleichbar – und da die alten Häresien den Weg zum Islam geebnet haben, stehe auch die neue Häresie in dieser Gefahr. Ein inhaltlicher Vergleich zwischen muslimischer und reformierter Theologie (oder was man je als solche konstruiert) ist seltener zu finden. Belege dazu, die im Wesentlichen von Leyser, Nicolai und Hoe stammen, sollen hier dokumentiert und kommentiert werden. Für die Autoren, die das Islam-Motiv ausführlicher gebrauchen, steht nicht der Islam im Mittelpunkt, sondern es geht um die Diskreditierung der Reformierten.¹⁰¹ Dabei entsteht sozusagen unter der Hand das Konstrukt eines Islam, wie er sich für eben diese Argumentation eignet.¹⁰²

3.1 Bibel – Offenbarung

In seiner Eigenschaft als Schriftreligion wird der Islam durchaus positiv wahrgenommen. Die Hochschätzung des Wortes, die die Muslime mit den Lutheranern teilten, wird den Reformierten in der Auseinandersetzung um die Einsetzungsworte des Abendmahls als Vorbild dargestellt:

„So stehet im Alcoran / pag.13. das Mahomet sich erkläret: *Nos quidem verbis Creatoris, quibus nihil est melius, subjecti sumus in omnibus. Die Türcken richteten sich billich in allen nach Gottes Worten / sintemal nichts besseres sey / als Gottes Wort. Die Calvinisten sind gegen Christi Worten so ehrerbietig nicht: Sie wollen im Artickel vom Abendmal solche nicht zum grunde zulassen. Sie spotten des Beweises aus den Worten des Abendmahls. Sie heissen Christi Wort / blosses Wort / einen blossen Buchstaben / ohnmechtige Wort / läusichte Wort / und dergleichen. Ist das nicht uber Türkisch?*“¹⁰³

Eine muslimische Koranauslegung, die die Verbalinspiriertheit lehrt, wird als der lutherischen Orthodoxie geistesverwandt erkannt. Dagegen steht eine Hermeneutik,

⁹⁹ Alle Zitate in Hoe, Rettung (wie Anm. 47), 118.

¹⁰⁰ Bremer, (wie Anm. 39), 214.

¹⁰¹ Meine Gliederung nach Topoi christlicher Dogmatik ist hierin begründet.

¹⁰² Ein Vergleich dieses im antireformierten Diskurs entstandenen Islambildes mit anderen zeitgenössischen Islam-Konstrukten wäre eine reizvolle, hier nicht zu leistende Aufgabe.

¹⁰³ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 58. Das Zitat stammt wörtlich aus Bibliander I (wie Anm. 55), 13, Z. 35f. Ich werde im Folgenden nicht allen Koran- und anderen Zitaten in den historischen Quellen kommentierend nachgehen.

die „Buchstabe“ und „Geist“ unterscheidet, unter Verdacht. Das wird insbesondere beim „est“ der Abendmahlsstreitigkeiten deutlich: So hätten die Reformierten, anders als Muslime und Lutheraner, keine eindeutige Hermeneutik:

„D. Pelargus erzehet (sic) acht und zwanzigsterley Meynungen der Calvinisten / nur uber die Wort der Einsetzung des Nachtmals / da vielfaltige Widrigkeit zu spüren. Bald wollen sie Gottes Wort allein in Glaubenssachen gelten lassen / bald dringen sie mit gewalt / auff den Lauff der Natur / und auff die Vernunft / bald lehren sie Gottes Wort / mög und solle man sicherlich und kühnlich trawen und glauben.“¹⁰⁴

Hoe stellt hier „Vernunft und Natur“ als Erkenntnisquelle bei den Reformierten einen lutherischen Biblizismus entgegen – und lobt Vergleichbares in der Koran-auslegung.

3.2 Gott und Trinität

Ein Angriffspunkt antireformierter Polemik ist der große, souveräne Gott ihrer Lehre. Dagegen polemisiert Nicolai, dieser Gott sei wie ein Stier: *„Wo gehöret dieser Herrgott eigentlich hin? Gen Calicut in India: Denn daselbst wirdt der Teuffel von dem Heydnischen Volck öffentlich an Gottes statt geehret und angeruffen.“¹⁰⁵* Diese Größe Gottes werde auch im Islam wiedergefunden:

„So beschreiben die Türcken Gott den HERRN / daß er einer ungehewren Grösse / und ein außgedehntes / außgespanntes Wesen sey. Frater Richardus,¹⁰⁶ im Glaubens Bekenntnis der Türcken [...] Anderst reden von Gott die Calvinisten auch nicht / sondern halten das Göttliche Wesen / ebnermassen / für ein außgespanntes / und außgedehntes Wesen / das Himmel und Erden erfülle.“¹⁰⁷

Neben der Größe Gottes kommt vor allem die Trinitätslehre in den Blick. Von den Muslimen abgelehnt wird sie auch den Reformierten – ohne genauere Belege – abgesprochen: *„Es ist offenbar / wie von den Mahometisten die heilige Dreyfaltigkeit angefochten werde. Die Calvinisten thun dieses auch.“¹⁰⁸* Dass sogar Calvin trotz seiner sicher bekannten Position gegen Servet in diesem Punkt angegriffen wird, ist erstaunlich:

„Iohannes Calvinus aber [...] will keines weges gestatten, daß wir die Zeugniß auff die H. Dreyfaltigkeit ziehen, oder diesen Artikel daraus beweisen sollen [...]. Soll das Calvinus thun, der fürnehme Mann? Were es doch gar jüdisch oder Türckisch?“¹⁰⁹

¹⁰⁴ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 55f.

¹⁰⁵ Philipp Nicolai, *Kurtzer Bericht von der Caluinisten Gott und irer Religion / In etliche Frag unnd Antwort*, Frankfurt a. M. 1598, 16f.

¹⁰⁶ Gemeint ist die Ricoldo-Ausgabe des Koran, vgl. Anm. 54.

¹⁰⁷ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 42. Bei Ricoldo findet sich im 14. Kapitel die Beschreibung der Himmelsreise Mohammeds unter Führung von Gabriel bis in den 7. Himmel. Vgl. Ricoldo in *Bibliander*, Bd. II (wie Anm. 54), 143–146. Inhaltlich geht es nicht nur um die Größe, sondern, wie am Gegensatz *„Gott sey ein Geistlich Wesen ohne Leib.“*; Hoe, Prob (wie Anm. 1), 42. Beleg für die innere Widersprüchlichkeit des Islam) deutlich wird, um Fragen der Leiblichkeit und Geistigkeit, die für die Christologie relevant sind, vgl. den Abschnitt 3.5.

¹⁰⁸ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 41f.

¹⁰⁹ Hoe, Beweis (wie Anm. 69), 38f.

Die Verwirrungen in Sachen Trinität mögen sich durch die schon bei Ricoldo unterstellte Doppelzüngigkeit des Islam erklären lassen: Er kenne die Trinität wohl, etwa als Dreiheit von Gott, Wort und Geist, leugne sie aber bewusst:

*„Ecce hic nominat Deum, & uerbum Dei, & spiritum sanctum, sed times, ne propter haec divina essentia diuidatur, uel multiplicetur, uel terminetur, subiungit statim: Et ne dicatis tres Deos, quoniam Deus, Deus unus est.“*¹¹⁰

Dieser Widerspruch wird augenscheinlich als besonderer Vorwurf tradiert. Hoe greift ihn bewusst auf:

*„Die Türcken haben in ihrer Lehr viel widrige Puncten / da sie ihnen selbst widersprechen [...] Bartholomeus George / wieder schreibet lib. 6. daß die Türcken in allem ihrem thun und Fürnehmen nachfolgende Wort zu gebrauchen / auch in ihrer Sprach / uber alle Capitel ihres Alcoran zu schreiben pflegen. BI SEM EL AB V BEN V ELCHUZ RUOAH. Das heist so viel: BI Im SEM Namen EL AB des Vaters / V BEN und des Sohnes / V ELCHUZ RUOAH, und des heiligen Geistes. Also will der Türck nicht zugeben / daß Christus Gott gleich sey / und schreibt doch / Gott hab ihm seine Seele eingegeben / oder eingeblasen.“*¹¹¹

3.3 Prädestination

Eine Lehre von der allgemeinen Vorherbestimmtheit aller Geschehnisse wird sowohl bei Muslimen wie bei Reformierten konstatiert: „Alles was geschehe / das müsse nothwendig geschehen / denn Gott habe alles also verordnet / und bestimmt / daß es auff diese weise geschehen müsse / und solle / wie es geschehen sey.“¹¹² Der Schwerpunkt der Polemik liegt aber bei der Lehre von der doppelten Prädestination, also der Vorherbestimmung ewigen Heils oder ewiger Verdammnis durch den souveränen Gott vor aller Geschichte und vor allem Tun des Menschen. Dagegen setzt Hoe in seinem Nachwort zur Leyser-Schrift pointiert:

*„Gott will nicht, Gott begehret nicht, Gottes Wolgefallen ist nicht, daß der grösste Hauff Menschliches Geschlecht an ihn glaube, Busse tue, und selig werde. Also lehren die Calvinianer, und also lehren auch die Mahometisten, die Wort sind heraus, und was durch die Feder einmal heraus ist, mag nicht wieder zurück.“*¹¹³

Die Verwerfung Unschuldiger erscheint empörend und ist auch mit dem Gottesbild Nicolais nicht vereinbar. Er findet denn auch keine Belege in der Bibel, also müssen die Reformierten diese Lehre aus dem Koran genommen haben:

*„Wilt du wissen / womit die Geister solches beweisen? Da darffst du nicht die H. Schrift des Alten und Neuen Testaments aufschlagen / darinn es niergendt zu finden / sondern gucke ein wenig in der Türcken Bibel / in deß Mahomets Alcoran / da der Türcken Gott eben diese Lehre [...] bestättiget. [...] Si uellet Deus, vos vnam gentem efficeret: sed hunc aberrare, illum vero credere facit: Das ist / wenn Gott wollte / so machte er euch zu einem Volck / aber er machet / dass dieser irre / jener aber glaube.“*¹¹⁴

¹¹⁰ Ricoldo in: Bibliander II (wie Anm. 50), 148.

¹¹¹ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 54. Zu diesem Georgievietz-Zitat vgl. Anm. 61.

¹¹² Hoe, Prob (wie Anm. 1), 44.

¹¹³ Hoe in seinem Nachwort in Leyser, Ob, wie und warumb (wie Anm. 11), 16.

¹¹⁴ Nicolai, Bericht (wie Anm. 35), 41f. Das lateinische Zitat findet sich in Bibliander (wie Anm. 55), 90.

Die Fülle der Belege zum Thema Prädestination und der hohe Grad der Erregung mag sich aus der Sonderstellung der calvinischen Prädestinationslehre erklären, die allerdings auch im reformierten Lager umstritten war.¹¹⁵ Die reformierte Synode von Dordrecht 1619 mit dem Ausschluß der Remonstranten wegen ihrer gemäßigten Prädestinationslehre rechtfertigt für Hoe erneut den Islam-Vergleich:

*„Die Türcken halten starck über dem blossen Decret der verstossung der Menschen / die allein nach Gottes Wolgefallen geschehe [...] Die Sacramentirer thun desgleichen / und sind die Calvinisten in Deutschland alle hierinnen nun einig / haben auch im newlichsten Synodo zu Dortrecht ihre Brüder verdammet.“*¹¹⁶

Als entscheidend für die Ablehnung der Prädestinationslehre wird immer wieder die Konsequenz für das Gottesbild genannt, das dem des Islam gleichkomme:

*„Der Türcken Gott ist ein grawsamer Wüterich / ein rechter Tyrann / Sintemal die Türcken fürgeben / daß Gott der HERR einen grossen theil der Menschen Kinder nach seinem blossen Willen / von seinem Angesicht verstossen / und verwerfen thue. Eben auff den schlag lehren die Calvinisten / Gott habe ohne betrachtung alles Ungehorsams / und der Sünde / den grösten und meisten theil der Menschen / zum ewigen Verdamnis von ewigkeit her verordnet.“*¹¹⁷

Wie kann solch ein Gott, der selbst das Böse will, die Menschen erlösen?

3.4 Soteriologie, Sünde, Gute Werke

Als Konsequenz der calvinistischen Lehre von der doppelten Prädestination erscheint der Sündenfall von Gott selbst verursacht. Da sei selbst der Islam vorzuziehen, der hier den Teufel am Werk sehe:

*„So sind die Calvinisten im Artickel von der Ursach der Sünden / gröber als an etlichen orten der Türkische Alcoran / in demselben stehet / der Teuffel sey Ursach an der Menschen Abfall von Gott [...] Hingegen die Calvinisten Gott dem HERRN es zumessen / Er habe es also gewolt / und angeordnet / das der Mensch fallen solle.“*¹¹⁸

Eine Erlösung des gefallenen Menschen ist allein aus Glauben möglich, Heilmittel sind Predigt und Sakramente. Scharf abgelehnt werden „gute Werke“ als Weg zum Heil. Alle diese Punkte finden sich in der antireformierten Polemik verbunden mit dem Islam-Motiv:

„Die Türcken halten das Predigamt für kein Mittel der Seligkeit. Die Calvinisten auch nicht, wie Beza [...] außdrücklich schreibet / nicht das allergeringste würd denn Menschen durchs heilige Predigamt gegeben / daß sie ernewre / oder zur Seligkeit helffe [...] Die Türcken halten unsere

¹¹⁵ So war z. B. ausgerechnet der immer wieder zitierte Herausgeber des Standardwerks zum Islam, der reformierte Theologe Theodor Bibliander, ein Gegner der calvinischen Prädestinationslehre; zum Prädestinationsstreit in Zürich vgl. Emil Egli, Biblianders Leben und Schriften, in: ders., *Analecta Reformatoria* Bd. II, Zürich 1901, 1–144, 70 ff.; Mout, *Calvinoturcismus* (wie Anm. 5), 73 erwähnt eine in den Niederlanden verbreitete Flugschrift des Remonstranten Reinier Telle von 1616, die die strenge Form der Prädestinationslehre geißelt und mit Korantexten belegt, „dass Kalvinismus und Islam auf eins herauskämen“.

¹¹⁶ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 53, augenscheinlich ohne genauere Kenntnis etwa der Position der deutschen Reformierten in Dordrecht.

¹¹⁷ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 43, er nennt Calvin, Inst. III, 23.

¹¹⁸ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 57.

Sacrament für unkräftig. Daher sie auch solche nicht gebrauchen. Die Calvinisten sind auch grosse Verächter der heiligen Sacramenten. Sie geben nicht zu/ daß in den Sacramenten / oder vermittelst derselben uns Gottes Gnade gegeben werde.¹¹⁹ „Die Türcken lehren / das Almosen geben / und andere eigne gute Werck einem Menschen zur Seligkeit behülflich seyn [...] Das lehren die Calvinisten auch. [D]a sie schreiben / das unsere gute Werck uhrsachen seyn der Seligkeit / und daß sie nöthig seyn zur Seligkeit.¹²⁰

Eine brisante Frage der Soteriologie ist die nach der Möglichkeit für Ungläubige, das Heil zu erlangen. Schon Nicolai nennt hier Zwingli, der gesagt habe, auch Nichtchristen könnten selig werden und fährt unter passgenauer Aufnahme des Türkenfurcht-Motivs fort:

„Unnd ist die Rechnung baldt zu machen / dass / Vermöge dieser Zwinglischen Assertion / auch Türcken, Tartern, Saracener, unnd die wilden Americaner (welche vom Euangelio, Gottes Wort, Tauffe, Absolution, Abendmal, Christlichem Glauben unnd Hoffnung nichts wissen) eben der Gestalt können selig werden, unnd das ewige Leben erlangen, wenn sie sich nur allein eines eusserlichen, ehrbaren, unnd für der Welt unsträfflichen Lebens befleißigen.¹²¹

Hoe übernimmt die Denkfigur offensichtlich von Nicolai, wenn er schreibt:

„Die Türcken getrawen ihnen / [...] ohn den Glauben an Christum selig zu werden. Die Calvinisten auch / wie dann Zwingel vielen ungläubigen Heyden die Seligkeit zugeschrieben hat.¹²²

Hoe belässt es wie öfter in seiner Schrift bei einer kurzen vergleichenden Notiz. Der Leser soll seine Empörung über die Reformierten teilen, die augenscheinlich den Grundkonsens der Reformation brechen, dass die Seligkeit allein aus dem Glauben an Christus zu erlangen sei.

3.5 Christologie und Arianismus. Ubiquität

Die meisten Nennungen des Islam-Motivs beschäftigen sich mit Fragen der Christologie. Interessant ist dabei, dass unterstellt wird, es gehe Muslimen wie Reformierten um eine Art Imagegewinn bei der rechtgläubigen christlichen Welt, wenn sie sich wie auch immer positiv auf Christus beziehen. Es drückt sich hier deutlich das Selbstverständnis der lutherischen Autoren als Vertreter der maßgebenden christlichen Orthodoxie aus:

„So redet der Türkische Alcoran Christo dem HERRN / das Wort / so weit daß er untersaget / man solle Christum nicht lästern / und schänden / darmit die Leute meinen sollen / er halte es allerdings mit Christo. [...] Stellen sich die Calvinisten nicht auch / als ob sie über Christi Ehr und Lehr hielten? als ob sie ihn nicht lästern lassen theten?¹²³

¹¹⁹ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 49f. Diese beiden Argumente mögen als Beispiel für eine pure Islam-Konstruktion im antireformierten Interesse gelten. Anders das Argument vom Almosen.

¹²⁰ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 52, er führt u. a. Calvin, Inst. III, 14, 21 an, der dort aber den Verdienstgedanken abwehrt.

¹²¹ Nicolai, Bericht (wie Anm. 35), 67.

¹²² Hoe, Prob (wie Anm. 1), 49.

¹²³ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 53.

Inhaltlich interessieren sich die Autoren vor allem für die Göttlichkeit Christi, die Zweinaturenlehre und die Konsequenzen für die Abendmahlslehre. Die Christologie steht in engem Zusammenhang mit der Vorstellung von Gott selbst und seiner (leiblichen oder geistigen) Wohnung im Himmel: *„Die Türcken schreiben ihrem Gott einen raumlichen Himmel zu / in welchem er wohne / und sich auffhalte.“*¹²⁴ Daher erkläre sich der Bericht von der Himmelsreise Mohammeds. Nun sei diese Vorstellung auch bei den Reformierten in der Christologie zu finden: *„Christus wohne sichtbarlich und raumlich im Himmel.“*¹²⁵ Damit bliebe die Trennung in die zwei Naturen Christi unvermittelt stehen. Leyser zieht Muslime wie Reformierte also einer gemeinsamen falschen adoptianistischen Christologie:

*„Und uber das / ist herauß offenbar / daß die Calvinischen Lehrer abermals zu Türcken werden / wo nicht ärger. [...] Dann der Mahomet setzt in seinem Alcoran / daß Gott sage: Er habe einen Propheten uber den andern erhöht: Jesu aber Mariae Sohn / dem habe er Krafft und Macht für andern geben.“*¹²⁶

Immer wieder wird der Vorwurf des Arianismus erhoben: Der Islam wird als arianistische christliche Häresie verstanden, die reformierte Christologie liegt für die Autoren in derselben Linie einer Leugnung der Gottheit Jesu.¹²⁷ Im ausführlichen Punkt 37 aus dem zweiten Teil der „99 Punkte“¹²⁸ zitiert er das Herausgebervorwort zu einer antireformierten Schrift Nicolais:¹²⁹

*„Die Lehre / so die Calvinisten jetzund von Christo öffentlich führen / ist eine rechte Türkische / und Alcoranische Lehre / indem sie ohne deuteley / und figürlichen Verstand / nicht zugeben wollen / das diese Rede richtig sey. Das Wort ward Fleisch. Sondern streiten hefftig / wenn man sage / dieser Mensch ist Gott / unnd das wörtlein Mensch / heisse einen rechten warhafftigen Menschen / so könne Gott mit aller seiner Göttlichen Krafft es nicht enden / das dieser Mensch Gott seyn sollt [...] Heist das nun nicht öffentlich verleugnen / das dieser Mensch Jesus / Mariae Sohn / Gott sey? Welches der Türkische Alcoran auch leugnet / den die Arrianer und Nestorianer geschmiedet haben. Also lassen jetzt die Sacramentirer ihren Zuhörern / nur die blossen Wort / dieser Mensch ist Gott: Unter dessen so berauben sie Christum gantz und gar seiner Gottheit / mit ihrer figürlichen Deutung / unnd schädlichen Lehre / von mittheilung der Gemeinschaften.“*¹³⁰

¹²⁴ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 44.

¹²⁵ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 44.

¹²⁶ Leyser, Christianismus (wie Anm. 82), 88.

¹²⁷ Hoe stellt das in den ersten 37 seiner „99 Punkte“ ausführlich dar; Hoe, Prob (wie Anm. 1),

10–33.

¹²⁸ Punkt 37 beginnt zunächst kurz und knapp wie viele der Thesen: *„Die Türcken gleuben nicht / das der Mensch Christus / warhafftig Gott sey. Die Calvinisten gleuben das auch nicht.“* Hoe, Prob (wie Anm. 1), 46.

¹²⁹ Nicolai, Fundamentorum (wie Anm. 10).

¹³⁰ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 47f.; Hervorhebung im Original. Dieses einzige ausführliche Zitat – in lateinischer Sprache und deutscher Übersetzung – lässt auf seine große Wertschätzung des anticalvinistischen Vorkämpfers Nicolai schließen, in dessen Tradition er sich sieht. Die Neuauflage von Nicolai, Fundamentorum von 1609, die wohl Hoe vorlag, wurde in Hamburg nach Nicolais Tod mit einem Vorwort von Theologen der Universität Tübingen herausgegeben (*„Die Tübingischen Herren Theologen. Die ihnen fürwar kein Blat für das Maul genommen“*; vgl. Hoe, Prob [wie Anm. 1], 48).

Die hier genannte Lehre von der *Communicatio idiomatum*¹³¹ interessiert vor allem im Zusammenhang der Abendmahlsstreitigkeiten. Hoe wendet sich bewusst gegen die Zwinglianer:¹³²

„Hie / liebe Zwinglianer / examiniret ewer Lehr von Christo / unnd zeigt uns an / was ihr doch weiter aus Christo machet / oder ihm nach der Menschheit mehr zuleget / dann der Türkische Alcoran ihm zuschreibet. [...] Was mangelt dann dem Alcoran? Das eben / das den Zwingliannern mangelt / daß sie nicht können mercken die Gemeinschaft der beyden Naturen in Christo / daß nemlich nicht zween Christus seyn / da der eine durch wirkung des andern handelt / wie der Alcoran hie redet [...] sondern es ist ein Christus / Gott und Mensch / der alles wircket / aus Krafft der göttlichen Natur [...] und nicht allein per Alliosin / das ist / mit blossen worten hat.“¹³³

Der von Hoe verehrte Nicolai hatte seine Christologie anhand des Begriffs der Ubiquität entwickelt, auch in innerlutherischen Auseinandersetzungen. Bei den Reformierten erkennt Nicolai ein völlig konträres Denkmodell, mit muslimischen Parallelen.¹³⁴ In immer neuen Anläufen argumentiert er, die reformierte Position ebne dem Islam den Weg. Er läßt muslimische Geistliche als Prediger reformierter Lehre umstrittener theologischer Formeln zitieren und mobilisiert die Furcht vor einer Verwandlung des christlichen Abendlands in eine islamische Welt:

„Ihr schreyet: Es möge kein endtlich Wesen / der unendtlichen Gottheit theilhaftig werden: Assumiert hierauff: Das Fleisch Christi ist endlich und umschrieben: Derwegen könnß nicht deß unendlichen Göttlichen Wesens theilhaftig seyn: Amen / sagt der Türkische Muffti zu Constantinopel dazu: *Finitum non est capax infiniti*. Ihr Calvinisten seyt mit ewerem Glauben finiti / endlich / terminiert und umschrieben: Der Geist Gottes aber ist *res infinita*.“¹³⁵

3.6 Abendmahl

Dass die Abendmahlslehre im lutherisch-reformierten Streit einen besonderen Stellenwert hat, ist zu erwarten. Die Benutzung des Islam-Motivs bringt in diesem Zusammenhang keinen theologischen Erkenntnisgewinn,¹³⁶ es dient nur der Be-

¹³¹ Der „Austausch der Eigenschaften“ der göttlichen und menschlichen Natur Christi ist in lutherischer Lehre die Bedingung für die Realpräsenz Christi im Abendmahl.

¹³² Dass Hoe damit eine innerreformierte Differenzierung anmerken will, ist kaum zu vermuten. Luthers Auseinandersetzung mit Zwingli in Marburg 1529 gehört aber wohl 1620 zum kollektiven lutherischen Gedächtnis.

¹³³ Hoe, Rettung (wie Anm. 47), 111. Zwingli selbst verwendet die rhetorische Figur der „Alloiosis“ oder „Alleosis“ als Gegenmodell zu Luthers Begriff der *Communicatio idiomatum*. Auf der Berner Disputation 1528 führt er das zur Zweinaturenlehre und auch zur Trinitätslehre aus. Vgl. Zwinglis Berner Predigten 51 und 69; dazu Wilhelm Neuser, Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster, in: Andresen (Hg.), Handbuch (wie Anm. 44), Bd. 2, 167–352, hier: 183 ff.

¹³⁴ Vgl. Nicolai, Bericht (wie Anm. 35), 58 f.

¹³⁵ Philipp Nicolai, *Abtreibung deß Wehrlosen / Nichtigen und Mistfaulen Entsatzes / welchen die Caluinenisten zu Unna / [...] in dem streittigen Artickel von der Ubiquitet haben aufgehen lassen[...]*, Frankfurt a. M. 1599, 124; Beza hatte im dritten Band seiner *Tractationes Theologicae* von 1582 (vgl. Neuser, Dogma [wie Anm. 44], 321) das „*finitum non est capax infiniti*“ auf die Zweinaturenlehre bezogen. Diese wohl schon früh als reformiertes Axiom tradierte Formel erscheint hier als Aussage eines islamischen Rechtsgelehrten!

¹³⁶ Welche Kritik sich mit der Nennung des Osterlammes verbindet, bleibt mir rätselhaft: „Die Türcken vergleichen das Abendmal / dem Osterlamb / Azoara 13. Die Calvinisten auch“; Hoe, Prob (wie Anm. 1), 50.

stärkung der Kritik, etwa des reformierten Redens von einer „geistlichen Niessung“ (manducatio spiritualis) des Abendmahls gegenüber einer lutherischen „sakramentlichen Niessung“, vor allem aber bündelt es Emotionen gegen die kränkenden reformierten Polemiken:

*„Die Türcken halten [...] dieses für einen abscheulichen Irrthumb / daß wir Christi Leib und Blut im Abendmal essen und trincken [...] Eben auff die weis lachen die Calvinisten unsere Lehr von der Sacramentlichen Niessung des wahren Leibs und Bluts Christi auch aus. Heissen uns Fleischfresser / Blutseuffer [...] und dergleichen.“*¹³⁷

Reformierten wie Muslimen wird vorgeworfen, sie unterstellten wider bessere Kenntnis der lutherischen Abendmahlslehre eine katholische „fleischliche Niessung“ beim Abendmahl: *„Die Türcken messen uns zu eine natürliche Fleischliche Niessung des Leibs und Bluts Christi / thun uns aber unrecht / für Gott und aller Welt. Die Calvinisten treten den Türcken dißfalls an die seiten.“*¹³⁸ Die Überlegungen Zwinglis, später noch mehr diejenigen Calvins zur vergewissernden Wirkung des Abendmahls werden wegen der defizitären „geistlichen Niessung“ kritisiert:

*„Auff die geistliche Niessung des Fleisches und Blutes Christi im Abendmal / dringen die Calvinisten mit gewalt / und wissen ein dicentes zumachen / von der Krafft und Wirkung des Fleisches und Blutes Christi / wann sie Geistlich gessen wird und getruncken worden. Unter dessen / so dörfen sie mehr als Türckisch Lästern / das Fleisch Christi sey nichts nütz.“*¹³⁹

3.7 Bilder

Das Bilderverbot steht eher am Rande der Argumentation. Äußerst knapp handelt Hoe in seinem 15. Punkt das Thema ab: *„Namentlich [...] sind die Türcken gewaltige Bilderstürmer. Die Calvinisten auch.“*¹⁴⁰ Das Stichwort „Bildersturm“ verweist auf die alten Konflikte der Reformationszeit, stellt Muslime wie Reformierte in die Linie der „Schwärmer“. Nicolai wirft den Reformierten vor, dass sie *„nit so viel mit GOTtes Wort als mit der Art reformirt haben / da die Bilder gestürmet / steinern Altar nider gerissen / Orgel abgeschafft / und viel schöner Gebew / auff gut Türckisch und Sarazenisch sind verwüstet worden.“*¹⁴¹ Die Zerstörung nicht nur von Bildern, sondern auch von Altären, Orgeln und – *horribile dictu* – Fürstengräbern ist ein Punkt, in dem Hoe die Reformierten erneut für schlimmer hält als die Muslime. Er schreibt wohl noch unter dem Eindruck der Ereignisse in Prag, wo auf Veranlassung des reformierten Hofpredigers Abraham Scultetus eine Säuberung des Doms von Bildern und Epithaphien durchgeführt worden war. In diesem Kontrast wird für Hoe „die Nähe des Luthertums zur gemeinsamen kultisch-liturgischen Tradition des Abendlandes sinnenfällig“.¹⁴²

¹³⁷ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 50f.

¹³⁸ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 51.

¹³⁹ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 56.

¹⁴⁰ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 39.

¹⁴¹ Nicolai, Bericht (wie Anm. 35), 39.

¹⁴² Hertrampf, Höe von Höeneegg (wie Anm. 65), 138.

*„Die Türcken halten dafür / es seyen nicht ärgere Leute / als diejenigen / so Kirchen und Gottes Häuser verwüsten und zerstören [...] Die Calvinisten loben noch solche Leute / die es thun / Ja sie thun es selber. Sie verschonen grosser Potentaten / Keyserliche und Königliche Gräber nicht / wenn sie ihre Kirchstürmerey fürnehmen. Sind also auch diß als ärger / als die Türcken.“*¹⁴³

3.8 Religion und Politik. Gewalt

Auf den Hintergrund der religionspolitischen Auseinandersetzungen in Dresden, Berlin und Prag reflektieren die Texte auch das Verhältnis von Religion und Politik. Kritisiert wird, dass die politische Obrigkeit für die Förderung der jeweiligen Religion in Anspruch genommen werde:

*„Mahomet wollte[...] den Römischen Keyser selbst / und andere Könige dahin bringen / daß sie seinen Alcoran annehmen solten. Der Zwingel that eben also / der schickte seinen Sacramentschwarm / dem Röm. Keyser Carl dem Fünfften / zu dem König in Franckreich / Calvinus thats gleicher gestalt / wie aus ihren Schrifften zusehen ist.“*¹⁴⁴

Das Streben nach Macht mit Hilfe der Religion wird als „regiersichtig“¹⁴⁵ angeklagt. Dass mit obrigkeitlicher Gewalt Konversionen erzwungen werden, widerspricht der Trennung der beiden Regimente Gottes: „Mahomet griff [...] zu gewaltsamen Mitteln / und zwang die Leute / seinem Alcoran beyzupflichte“, so auch die Calvinisten:

*„Gebrauchten sie sich nicht auch des Weltlichen Zwangs der Obrigkeit? Die Türcken halten [...] dafür / es sey recht / die falsche Religion mit eusserlichen Waffen auszurotten. Hierinnen stimmen mit dem Türcken uberein die Calvinisten / dahero sie stracks mit dem Schwerdt gegen diejenigen zu erfahren rathen / die ihrer Lehre nicht beyfallen.“*¹⁴⁶

Apokalyptische Termini¹⁴⁷ werden bemüht, um reformierte wie muslimische Obrigkeit als nicht gottgegeben, sondern als Diener des Antichristen zu diskreditieren:

*„Wo die Türcken einnisteln / da erfolget lautere Verwüstung / da entstehen lautere Grewel. Ist das nicht bey den Calvinisten auch die tägliche Praxis?“*¹⁴⁸

So erscheint eine politische Allianz der antichristlichen Mächte nur als logische Konsequenz – wie sie sich etwa 1619 abzeichnete. Solche Koalitionen mit Ungläubigen verbiete sogar der Koran – die Reformierten sind an diesem Punkt also einmal mehr schlimmer als die Türken selbst:

¹⁴³ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 58.

¹⁴⁴ Ho, Prob (wie Anm. 1), 36f.; es handelt sich um Zwinglis Schreiben „Fidei Ratio“ an Karl V. 1530 anlässlich des Augsburger Reichstags und um Calvins Widmung der Institutio an Franz I. von Frankreich.

¹⁴⁵ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 38.

¹⁴⁶ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 37. Vom Schwert gegen Lehrabweichler schreibt Hoe zwanzig Jahre nach der Hinrichtung des abgesetzten reformierten Kanzlers Krell nach der Re-Lutheranisierung in Kursachsen!

¹⁴⁷ Zu den Antichristvorstellungen der Zeit gehört der biblische „Greuel der Verwüstung“ (Dan. 9,27, 11,31, Mt. 24,15). Zur Geschichte des Motivs vgl. Klaus Koch, Das Buch Daniel, Darmstadt 1980, bes. 136ff.

¹⁴⁸ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 39.

„So will der Türckische Alcoran gar nicht zugeben / daß man sich mit ungleubigen Völkern verbände / oder sie zu hülffe nehme / und umb Hülffe anruff [...] Die Glosse aber / so am Rande des Alcoran stehet / sagt fein / Jetzo trügen die Christen kein bedencken / mit den allernungleubigsten Türcken selbst / sich zu verbinden / und sie umb Hülffe anzulangen. Und daß es leider nun bey den Calvinisten also geschehe und hergehe / das gibt der Augenschein.“¹⁴⁹

3.9 Frömmigkeit und Brauchtum

Die reformierten Veränderungen in Liturgie und Frömmigkeitspraxis betreffen nicht nur Abendmahl und Bilderverbot. Eine Folge des Bilderverbots ist die Abschaffung der Kruzifixe: Die Reformierten „beugen ihre Knie nicht über dem Namen Jesu sondern starren als ein Holtz.“¹⁵⁰ „Die Türcken sind [...] / grawsame Crucifix Feinde/ wie sie in eröberung der Stadt Constantinopel genugsam bezeuget haben. Die Calvinisten sind auch abgesagte Feinde des Kreutzes Christi. [...] Man heist die Crucifix / nackende Badeknecht. Man macht Brennholtz draus. Man setzt Galgen an stat der Crucifixe. Heist das nicht Türkentzen?“¹⁵¹ Hoe stellt die praktischen Ärgernisse in drei seiner „Punkte“ kurz zusammen:

„Die Türcken entblößen ihr Häupt vor dem Namen Jesu nicht. Die Calvinisten auch nicht. [...] Die Türcken beugen ihre Knie über nennung des HERRN Jesu nicht. Die Calvinisten thun das auch nicht. [...] Die Türcken wollen allein die rechte wahre / und Gottgefällige Kirch seyn / die sie doch nicht seyn. Die Calvinisten machen es also.“¹⁵²

Es fällt auf, dass ein falsches ekklesiologisches Selbstverständnis unmittelbar aus den Beobachtungen zu Sitten und Bräuchen gefolgert wird. Hier ist wieder gut zu beobachten, wie die Argumentationslogik von der reformiert-lutherischen Differenz ausgeht und der reformiert-muslimische Vergleich ausgesprochen künstlich aufgeprofft wird.

Seltsam mutet eine kleine Notiz über das Fehlen einer dem Lutheraner gewohnten Alltags-Amtstracht der Geistlichkeit an:

„Bey den Türcken gehen ihre Lehrer und Prediger nicht anders her / als andere gemeine Leute. Bey den Calvinisten / befindet sich diß auch / da sihet man ihre Geistliche so bald für Kauffleute / als für etwas anders an.“¹⁵³

In der Begegnung der Hofprediger wird Hoe seine Erfahrungen mit Reformierten, die wie Kaufleute daherkommen, gemacht haben,¹⁵⁴ auch mag es sich bei diesem Thema um einen Reflex auf die Vorwürfe seiner Gegner handeln, Hoe selbst kleide sich zu üppig.¹⁵⁵ Seine Kenntnis über die muslimischen Geistlichen bezieht er aus den

¹⁴⁹ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 58f. Die gedruckte Glosse stammt von Bibliander selbst und lautet: „Cauendi infideles. At nunc Christianis sci licet tutum est cum eis foedera pangere.“ Bibliander I (wie Anm. 50), 26. Zum Thema vgl. auch den Abschnitt 2.2.

¹⁵⁰ Leyser, Ob, wie und warumb (wie Anm. 11), 4.

¹⁵¹ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 39.

¹⁵² Hoe, Prob (wie Anm. 1), 49.

¹⁵³ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 50.

¹⁵⁴ Brenner erwähnt ein Lob für die Mäßigkeit der Muslime aus der Feder des reformierten Theologen Hottinger: „Sie betreiben keinen Aufwand mit Kleidern.“ Hartmut Brenner, Protestantische Orthodoxie und Islam, Heidelberg 1968, 141.

¹⁵⁵ vgl. Hoe, Ableinung (wie Anm. 80), 25.

Türkenschriften, etwa der Biblianderausgabe.¹⁵⁶ Hier findet sich zweimal eine Notiz, dass sie sich verhielten wie „Laien“: „Nullam etiam differentiam sacerdotes eorum a communi populo“.¹⁵⁷ „Sacerdotes uero [...] parum uel nihil differunt a laicis“.¹⁵⁸ Der Vorwurf zielt kaum auf Bescheidenheit, sondern auf ein mangelndes Amtsverständnis.

3.10 Heilsgeschichte und Antichrist

Die Ausbreitung des Islam macht den Autoren Angst und sie machen wiederum ihren Lesern damit Angst. Die Türkenfurcht gehört bis heute zum kollektiven Gedächtnis des Abendlands.¹⁵⁹ Apokalyptische Szenarien werden vor Augen gestellt mittels des bei unseren Autoren selbstverständlich benutzten Motivs des „Doppelten Antichrist“.¹⁶⁰ Im Okzident das Papsttum, im Orient der Islam. Die Reformierten haben sich zwar gemeinsam mit den Lutheranern gegen den westlichen Antichrist entschieden, sind aber dann dem östlichen in die Hände gefallen:

„Denn ob wol nicht ohne ist, daß ihr in ewrem Bekenntnis mit uns euch von dem Occidentischen Antichrist im Glauben abgesondert habet, Dennoch so seyd ihr nicht mit uns in Einigkeit des Glaubens verblieben, sondern habt euch in vielen Artickeln zu den Orientalischen geschlagen, und habt in etlichen Stücken von unserm HERRN Christo keinen bessern Glauben, denn der Mahomet in seinem Türckischen Alcoran gesetzt.“¹⁶¹

Das Motiv von den zwei Antichristen führt also mitten in die apokalyptische Dimension und versucht eine heilsgeschichtliche Einordnung.¹⁶² Die Bedrohung erscheint ernst, aber auch bekämpfbar und es gilt, sich nicht zuletzt durch Klarheit in der konfessionellen Auseinandersetzung mit den Reformierten gegen sie zu rüsten. Gott handelt pädagogisch, sein Ziel für das Abendland ist Umkehr vom Irrglauben der Reformierten zur reinen Lehre Luthers.¹⁶³

¹⁵⁶ Vgl. Anm. 52.

¹⁵⁷ De moribus [...], in: Bibliander II (wie Anm. 50), 30 ff, hier: 30.

¹⁵⁸ De turcarum ritu [...], in: Bibliander III (wie Anm. 50), 181 ff, hier: 183.

¹⁵⁹ Vgl. dazu die in Anm. 6 genannte Literatur.

¹⁶⁰ Noch für Luther war allein der Papst der Antichrist. In seinem Nachwort zur Koranausgabe von Ricoldo sagt er: „Und ich halt den Mahomet nicht für den Endechrist, Er machts zu grob und hat einen kendenlichen schwarzen Teuffel [...]. Aber der Babst bey uns ist der rechte Endechrist, der hat den hohen, subtilen, schönen, gleissenden Teuffel [...]“ Luther, Verlegung (wie Anm. 54), 394f. Inzwischen hatte Nicolai seine umstrittene Dissertation „De duobis Antichristis“ geschrieben. Zu Vorgeschichte und Inhalten des Motivs vgl. die ausführliche Darstellung bei Preuß, Antichrist (wie Anm. 78) und Leppin, Antichrist (wie Anm. 78).

¹⁶¹ Leyser, Ob, wie und warumb (wie Anm. 11), 9.

¹⁶² Hoe erbittet in seinem vor 1631 entstandenen Kommentar zur Johannesapokalypse die physische Vernichtung des römischen Antichrists im laufenden Krieg – allerdings nicht als Ende der Geschichte, sondern als Ende des Papsttums noch vor dem Jüngsten Tag (vgl. Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg [wie Anm. 10], 46, Anm. 129). Zu einer stärkeren eschatologischen Deutung der Kriegseignisse nicht zuletzt durch die Rezeption von Nicolais „De regno Christi“ um die Jahre 1625/1628 herum vgl. Kaufmann, „Türckenbüchlein“ (wie Anm. 6), 67–73. Das Islam-Motiv findet sich in diesem Zusammenhang nicht.

¹⁶³ An dessen Katechismus wird diese heilsame Lehre erklärt, vgl. Leyser, Christianismus (wie Anm. 82); auch zu Luthers Liedern gilt es zurückzukehren von „des Calvinischen Lobwassers Büchlein“, dessen Melodien zu „frech“ seien; Matthias Hoe von Hoenegg, Sanctus Thaumasiander Et Triumphator Lutherus [...], Leipzig 1610, 205.

Die (unheils-)geschichtliche Bedrohung besteht konkret darin, dass die Nähe der Reformierten zum Islam diesem den Weg ins Abendland bahnt und dass wie zuvor in der Geschichte die Kirchen des Ostens nun auch die Kirchen des Westens zerstört werden könnten. Eine Art „Überrollen“ des christlichen Abendlands durch den Islam wird vor Augen gestellt und damit werden Ängste kultiviert, die schon im 15. Jahrhundert, etwa nach dem Fall Konstantinopels 1453 verbreitet werden. Die Kirchen des Westens, so die Polemik, machen sich dabei durch ihren schwachen und falschen Glauben, insbesondere durch das Streben nach einer „Zweiten Reformation“ selbst schuldig:

„Undanckbarkeit gegen dem hellen Liecht deß Euangelii, daß wir Deutschen so wenig darnach fragen, unnd juckende Ohren tragen, nach neuwer Lehre und neuwen Predigten, gleich den Völkern in den Morgenländern, die so lang dem Arianismo unnd anderen Rottengeistern beyyfielen, biß der Machometismus, mit breitem Fuß hernach folgte, und das Kind mit dem Bade recht außschüttete.“¹⁶⁴ „Die Arrianische Lehr hat [...] vor Zeiten die Türckischen Grewel im Orient verursacht / und außgeheckt. Die Calvinische Lehr und Practicken bringt uns die gantze Alcoranisterey auch gar gewiß in den Occident, und vielleicht eher / als wir meynen möchten / wo Gott sich nicht sonderlich unser erbarmet.“¹⁶⁵

Fälle von Konvertiten werden berichtet, die vom reformierten Glauben über den Arianismus zum Islam kamen – und ein schlimmes Ende genommen haben.¹⁶⁶ Lutheraner, die zum reformierten Glauben übertraten, etwa Christoph Pezel, werden verglichen mit den vom Christentum zum Islam Konvertierten oder gar mit den seit den Kreuzzügen gefürchteten Mamelucken von Ägypten, die insgesamt als Konvertiten galten:

„Wie die jenigen / so zum Türckischen Alcoran fallen / viel ärger sind / als die / so in Türckisch geboren und erzogen werden. Also ist auch beschaffen / mit denen Calvinischen Mammelucken / die sind die allergrößten / und thun den grösten Schaden.“¹⁶⁷

¹⁶⁴ Nicolai, Abtreibung (wie Anm. 135), 146.

¹⁶⁵ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 30.

¹⁶⁶ Vor allem der Tod (1576) des als Antitrinitarier im Westen verfolgten und über Siebenbürgen in die Türkei geflohenen Konvertiten, Adam Neuser (bei Hoe: Abraham Neusser) wurde augenscheinlich schon von den Zeitgenossen breit diskutiert. Hoe setzt ihn als bekannt voraus, wenn er an herausragender Stelle am predigtartigen Ende seines „Beweiß, was von den genandten Calvinischen Lehrern Sacramentirern, für grawsame Gotteslesterliche und abscheuliche Reden und Puncten [...] gefunden werden“ kurz von ihm erzählt; Hoe, Beweis (wie Anm. 69), 395. Zur eher moralischen als theologischen Rezeption der Neuser-Biografie in der späteren lutherischen Erbauungsliteratur vgl. Christopher Burchill, The Heidelberg Antitrinitarians, Baden-Baden u. a. 1989, 13 ff. Ein Brief Neusers und verschiedene Darstellungen des Falles finden sich kritisch kommentiert bei Gotthold Ephraim Lessing (Gotthold Ephraim Lessing, Von Adam Neusern, einige authentische Nachrichten (1774), in: ders., Werke, Bd. 7, München 1976, 226–277), darin eine kurze Notiz: Als die Neuserakten 1701 erscheinen, da „konnten sich die reformierten Herausgeber nicht enthalten, in der Vorrede auf diejenigen Lutherischen Gottesgelehrten zu sticheln, welche, freilich unrecht genug, Neusers Abfall dem Calvinismus zur Last legen wollen“ Lessing, in: ibid., 260. Die ist ein Beleg dafür, dass die Verletzungen durch das Islam-Motiv nach hundert Jahren zumindest noch erinnert und rezipiert wurden.

¹⁶⁷ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 40 f.

3.11 Pluralität

Geschlossenheit ist eines der Hauptanliegen der theologischen Arbeit der altprotestantischen Orthodoxie. Streitigkeiten innerhalb einer Religionsgemeinschaft, auch der eigenen, irritieren. Der Umgang mit Abweichlern wird genau beobachtet. Als in Dordrecht 1619 die Remonstranten ausgeschlossen werden, wird das von Hoe diskreditiert als eine dem Islam analoge Verfolgung derer, „so ihrer Lehre widersprechen“, ¹⁶⁸ durch die Reformierten, „die auch ihrer Brüder und GlaubensVerwandten nicht schonen / wenn sie nur in etlichen Punkten nicht mit ihnen übereinstimmen.“ ¹⁶⁹ Innere Widersprüchlichkeit wird zunächst im Islam, auch im Koran selbst, konstatiert: „Die Türcken haben in ihrer Lehr viel widrige Punkten / da sie ihnen selbstn widersprechen / wie dann der Alcoran / voller Contradictionum, und wieder einander lauffen der Lehren ist.“ ¹⁷⁰ Den Reformierten wird ähnliche Inkonsistenz vorgeworfen. Eine plurale Lehr- und Bekenntnisentwicklung erscheint als Zeichen der Schwäche, mehr noch der Unredlichkeit, also eines Muslimen und Reformierten gemeinsamen „einerley Schwindel Geist.“ ¹⁷¹ Dem wird eine ideale Einheit der auf Luther gegründeten Lehre auf populäre Weise mittels eines ein wenig veränderten Liedzitats entgegengesetzt: ¹⁷²

„Die Calvinisterey ist auch ein solcher Labyrinth / von lauter contradictionen, sie verwirren sich oft dermassen / daß sie nicht wissen / wo sie aus oder ein sollen [...] auff sie gehen recht die Wort Herrn Lutheri. Ihr Hertz nicht eines Sinnes ist / In Gottes Wort gegründet / Der lehret diß / der ander das / Sie trennen sich ohn alle maß / Und gleissen schön von aussen.“ ¹⁷³

3.12 Selbstbezeichnungen

Im allerersten seiner 99 Vergleichspunkte geht es Hoe um die Selbstbezeichnungen und damit um den Selbstanspruch der Religionsgemeinschaften. Hier werden vor allem Usurpationen von ehrenvollen Titeln gezeichnet, um die man offenkundig konkurrierte:

¹⁶⁸ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 39.

¹⁶⁹ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 40 mit einer gedruckten Randnotiz: „Vida Acta Dordracena“, vgl. dazu Anm. 43.

¹⁷⁰ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 54f.

¹⁷¹ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 57.

¹⁷² Die Zeilen stammen aus Luthers Lied zu Psalm 12 „Ach Gott vom Himmel, sieh darein“ (aus dem „Wittenbergischen Gesangbüchlein“ von 1524, vgl. EG 273,2). Der Text lautete bei Luther: „Ihr Hertz nicht eynes synnes ist, ynn Gottes Wort gegründet. Der welet dis, der anders das, sie trennen uns ohn alle mas Und gleyssen schon von aussen.“ Martin Luther, *Ach Gott von hymel sich dar ey*n (WA 35, 416). Hoe hat an die Stelle des „Wählens“ die Lehre gesetzt (durchaus im Sinne des Liedes, vgl. die 3. Strophe: „Gott wollt aus rotten alle lar, die falschen scheyn uns leren“, ebd.) und an die Stelle des „uns“ ein „sich“ – es will hier den reformierten innerkonfessionellen Streit kommentieren, es geht ihm nicht um die Konflikte der Lutherzeit.

¹⁷³ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 55; Hervorhebung im Original. Es schließen sich Belege einer inneren Widersprüchlichkeit in Sachen Abendmahl, Gotteslehre, Bibelgebrauch und Christologie an. Pelargus etwa „erzehlet selbst acht und zwanzigsterley Meynungen der Calvinisten / nur uber die Wort der Einsetzung des Nachtmals“; Hoe, Prob (wie Anm. 1), 55.

*„So nehmen die Türcken einen schönen / anmutigen Namen an sich / in dem sie wollen die Saracener / von der Sara / genennet werden / als ob sie vom Erzvater Abraham herkämen / Sie haben auch zur zeit Ottomani, ihres Ersten Keyzers / sich tituliert Theoricos, solche Leute / die Geistlich seyen / und sich auff die betrachtung der Geistlichen / Göttlichen Sachen / mit fleiß legen thäten. Also wollen die Calvinisten mit aller Gewalt die Reformirten heissen / als ob sie ganz gesaubert / und von allen Irrthumben gereinigt wären. Sie unterstehen sich auch des herrlichen Namens der Evangelischen anzumassen.“*¹⁷⁴

Das gemeinsame protestantische Band ist augenscheinlich zerschnitten – eine Solidarität aller Evangelischen dürfen Reformierten, die als überhebliche Rivalen daherkommen, nicht erwarten.

4. Fazit und Ausblick

Das Islam-Motiv lebt von der These, die Reformierten seien den Muslimen vergleichbar. Das wird festgemacht sowohl an theologischen Lehrfragen, an Themen der kirchlichen Praxis wie an aktuellen politischen Allianzen. Inhaltlich geht es nicht nur um die Beobachtung ähnlich erscheinender Phänomene. Für die lutherischen Autoren ist die dogmengeschichtlich-genetische Verbindung über die Arianer entscheidend. Sie sind der gemeinsame Hintergrund für die beiden angeblich miteinander verwandten Häresien, Islam und reformierte Theologie. Der Arianismus wurde in der alten Kirche aus dem Konsens der christlichen Kirche ausgeschlossen, der Islam wurde nach den arianistischen Anfängen zu einer sich eigenständig entwickelnden Religion. Reformierte Häresie, die auf einem analogen Wege und damit auf dem Weg hinaus aus der Gemeinschaft des christlichen Abendlandes ist, gilt es nach Ansicht der Lutheraner in die Schranken zu weisen.

Bei der Verwendung des Islam-Motivs geht es nicht um einen sachlichen Vergleich oder gar um eine Gesamtdarstellung von Islam und reformierter Lehre. Ziel ist – mitten in den oben beschriebenen und als endzeitlich empfundenen (kirchen-)politischen Auseinandersetzungen – die Klarstellung: Die Reformierten haben den Konsens der christlichen Kirche verlassen. Die Entstehung einer „Zweiten Reformation“ wie in Sachsen und Brandenburg bedroht das Corpus Christianum, also kann in politisch-militärischen Zusammenhängen eine „gesamtprotestantische“ Solidarität kein Ziel sein.

Priorität bei der Themenfindung haben die in vielen sonstigen Schriften erprobten Topoi des anticalvinistischen Streits. Die traditionelle Islam-Polemik ist ihnen analog zugeordnet; oft erscheint der Vergleich sehr formal. Manche innere Widersprüchlichkeit bei den Vorwürfen sowohl gegen den Islam wie gegen die reformierte Theologie (zum Beispiel im Verhältnis von strenger Prädestination und den seligmachenden Guten Werken) wird nicht überspielt. Ab und an drängen sich, augenscheinlich über der Lektüre der – eventuell eigens für diese Art der Auseinandersetzung angeschafften – islamkundlichen Schriften, kleinere nicht voll in den Duktus passende Einzelheiten in den Vordergrund.

¹⁷⁴ Hoe, Prob (wie Anm. 1), 34.

Die Diskreditierung der reformierten Gegner geschieht auf dreierlei Arten:

- a) Die Begrifflichkeit mobilisiert immer wieder assoziativ die „Türkenfurcht“: Gewalt und Krieg, aber auch das heute noch virulente Motiv des Überranntwerdens des Abendlands durch den Islam werden genannt und in apokalyptische Dimensionen gehoben. Die konfessionellen Gegner stehen auf der Seite des Antichrists. An vielen Stellen werden sie ausdrücklich als noch schlimmer als die Türken bezeichnet.
- b) Die Gegner werden durch den Islam-Vergleich aus der christlichen Gemeinschaft exkludiert. Der Kampf gegen sie ist legitim. Das letzte Ziel des Kampfes bleibt allerdings offen: Geht es um Vernichtung oder ist eine Re-Lutheranisierung die gottgewollte Aufgabe für die lutherischen Reichsstände?
- c) Trotz des hohen Aufwands und des großen Umfangs der Schriften erscheint eine theologische Diskussion mit den häretischen Gegnern eigentlich als überflüssig. Interreligiöse theologische Gespräche wurden im Abendland seit den Türkenkriegen nicht mehr praktiziert. Mission wiederum als für die Autoren sicher zulässige Form des religiösen Kontakts kommt im Zusammenhang der Polemik nicht in den Blick, weder in Richtung Reformierter noch in Richtung Islam.¹⁷⁵

Theologisch konzentriert sich die durch das Islam-Motiv gestützte antireformierte Polemik auf die Gotteslehre, insbesondere die Prädestinationslehre, sowie die Christologie. Immer wieder geht es um die Abendmahlslehre, sie ist die zentrale schismatische Herausforderung zwischen Lutheranern und Reformierten. Unter den sonstigen klassischen Elementen der christlichen Dogmatik fallen Fehlstellen auf, etwa die Tauflehre, die Ekklesiologie oder die Eschatologie (trotz der Benutzung apokalyptischer Motive). Die Nutzung des Islam-Motivs hebt wiederum unter dem bei den Reformierten Wahrgenommenen und Bekämpften einige Punkte besonders hervor: Die Größe Gottes, die nicht biblizistische Hermeneutik, die geistliche Gegenwart Christi im Abendmahl, die weltliche Frömmigkeit samt der Betonung der Ethik, das Verhältnis von Religion und Politik, die theologische Pluralität. Bei der Behauptung, Reformierte und Muslime seien sich näher als Reformierte und Lutheraner, ist zu zweifeln, ob die lutherischen Autoren das ernsthaft geglaubt haben. Dem Oberhofprediger Hoe gibt jeweils der politische, nicht der religiöse Diskurs die polemische Richtung vor. Bei anderen Autoren haben kirchenpolitische Brüche persönliche Verletzungen hinterlassen, die ihre antireformierten Emotionen begründen mögen. Die Frage aber, ob Reformierte und Muslime in theologischen Dingen Vergleichbarkeiten aufweisen, ist im Sinne eines interreligiösen Dialogs mit Tiefenschärfe – jenseits alter innerchristlicher Polemik – heute nicht ohne einen gewissen Charme.

¹⁷⁵ Anders als für die „calvinoturcistischen“ mitteleuropäischen Flüchtlinge, die nach dem kaiserlichen Sieg am Weißen Berg 1621 überall in Europa, v. a. in den Niederlanden Zuflucht gefunden hatten. Hier beginnt das Projekt einer türkischen Bibelübersetzung vor dem Hintergrund chiliastischer Vorstellungen, vgl. dazu Mout, Calvinoturcisme (wie Anm. 7), 592ff und dies., Calvinoturcismus (wie Anm. 5), 78ff.

Abstract

In den Konfessionsstreitigkeiten um 1600 findet sich der Vorwurf, der konfessionelle Gegner gehöre nicht zum Corpus Christianum, sondern sei muslimisch. Der Aufsatz skizziert die historischen Fronten der Benutzung des „Islam-Motivs“, beschreibt die inhaltlichen Grenzziehungen in den Kategorien christlicher Dogmatik und geht der Praxis nach, wie der konfessionspolitische Gegner durch den Vergleich mit den Türken perhorresziert wird. Das und wie das Motiv zusätzlich auch inhaltlich angereichert wird, zeigt der Aufsatz anhand der Interpretation von Auseinandersetzungen zwischen lutherischen Theologen und calvinistischen Gegnern. So baut der Dresdener Oberhofprediger Matthias Hoe von Hoeneß Überlegungen von u.a. Philipp Nicolai und Polycarp Leyser d.Ä. aus und nutzt sie im Zusammenhang des Kampfs in Brandenburg und Kursachsen, um eine „Zweite Reformation“ anzustoßen.

KONTROVERSE

Nach hundert Jahren: Zur Diskussion um die Synode von Antiochien 325.

Eine Antwort auf Holger Strutwolf*

von Hanns Christof Brennecke und Uta Heil

Seitdem Eduard Schwartz im Jahre 1905 aus der an sich lange bekannten syrischen kirchenrechtlichen Sammlung des Cod. Paris. Syr. 62 den Brief einer bis dahin unbekannten antiochenischen Synode veröffentlichte, die, wenn der Text keine Fälschung ist, kurz vor der Synode von Nicaea 325 n. Chr. stattgefunden haben muss, ist die Diskussion um die Echtheit dieses Textes, der die unmittelbare Vorgeschichte der Synode von Nicaea und vor allem die Rolle des Euseb von Caesarea darin in einem vollkommen neuen Licht erscheinen ließ, nie ganz verstummt.¹

* Vgl. den Aufsatz von Holger Strutwolf, Das Konzil von Antiochien 324/325 und sein vermeintliches Symbol – einige metakritische Bemerkungen, in: ZKG 122 (2011), 300–323 mit einführenden Bemerkungen des Herausgebers der ZKG.

¹ Eduard Schwartz veröffentlichte 1905 seine Entdeckung des Textes im syrischen Codex Parisinus Syriacus 62 in den Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen im Rahmen seiner Athanasiusstudien. Vgl. Eduard Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius VI, in: NGWG.PH (1905), 271–288 (wieder abgedruckt in: Gesammelte Schriften III, Berlin 1959, 134–155). Den syrischen Text des antiochenischen Synodalschreibens gab Schwartz nach der vorläufigen Edition von Schultheß (s. folgende Anm.) wieder, ergänzt um eine eigene griechische Rückübersetzung. Adolf Harnack widersprach massiv der Einschätzung von Schwartz in: Adolf Harnack, Die angebliche Synode von Antiochia im Jahre 324/5, in: SPAW (1908), 477–489, worin er den Text für eine plumpe Fälschung erklärte; Schwartz reagierte ähnlich heftig und äußerst ausführlich auf die Kritik von Harnack wieder in den Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen noch im selben Jahr: Eduard Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius VII, in: NGWG.PH (1908), 305–374, und noch einmal erneuerte Harnack seine Kritik in einem Aufsatz mit demselben Titel (in: SPAW [1909], 401–425). Die überaus polemisch geführte Auseinandersetzung zwischen Harnack und Schwartz, deren Ton Schwartz nach Harnacks Tod Jahrzehnte später bedauerte (Gesammelte Schriften II, Berlin 1956, 7), ist, abgesehen von mancherlei sehr persönlichen Schärfen, für eine grundsätzliche Debatte zwischen Theologen und Philologen in der deutschsprachigen Patristik zu Beginn des 20. Jahrhunderts vielleicht typisch. Walther Eltester und Hans-Dietrich Altendorf hatten aus Gründen der Pietät darauf verzichtet, die VII. Abhandlung der Athanasiusstudien wegen der darin enthaltenen heftigen Polemik gegen Harnack ganz in den Gesammelten Schriften wieder abzudrucken, außerdem hielten sie die Kontroverse um die Echtheit des antiochenischen Synodalschreibens zugunsten von Schwartz für endgültig entschieden (vgl. Gesammelte Schriften III, Berlin 1959, 169).

Als Herausgeber der Dokumente zur Geschichte des arianischen Streits haben wir damals auf die erneute Infragestellung der Echtheit des Schreibens jener Synode in Antiochien (325 n. Chr.)² durch Holger Strutwolf in aller Kürze reagieren müssen, um über die Aufnahme und chronologische Einordnung des Textes im Rahmen unserer Übersetzungen der bereits von Opitz edierten Texte³ entscheiden zu können. Eine kritische Auseinandersetzung mit der These von Strutwolf sollte im Rahmen des wissenschaftlichen Diskurses möglich sein und nicht sogleich als Angriff auf eine „wissenschaftliche Reputation“ verstanden werden. Es kann nicht in unserem Interesse liegen, den vor einem Jahrhundert sehr aggressiv geführten Streit zwischen Harnack und Schwartz über die Echtheit des Dokuments in diesem Stil fortzuführen.

Im Folgenden soll vor allem auf die Hauptkritikpunkte von Strutwolf an unserer Argumentation eingegangen werden. Weitere Aspekte, die im Verlauf der jahrelangen Diskussion um dieses Dokument behandelt wurden, werden nicht extra diskutiert; dafür sei auf die ältere Literatur verwiesen.⁴

² Hans-Georg Opitz hatte den Text aus Cod. Paris. Syr. 62 nach Friedrich Schultheß, *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon*, Berlin 1908, mit der griechischen Rückübersetzung von Schwartz abgedruckt (Athanasius Werke. Dritter Band. Erster Teil: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328, zwei Lieferungen, Berlin–Leipzig 1934/1935 [im Folgenden mit AW III angegeben], darin: Urk. 18). Inzwischen hat sich der Handschriftenbestand durch den von François Nau entdeckten Cod. Vat. Borg. syr. 148 (vgl. François Nau, *Littérature canonique syriaque inédit*, in: ROC 4 [1909], 1–49) und den von Henry Chadwick (wie Anm. 4) entdeckten Mingana syr. 8, sowie um Mardin. Orth. 309 und 310 vermehrt (vgl. Arthur Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde. I. Westsyrische Originalurkunden*, Löwen 1970 [CSCO 307, 317], 443–452 und Kaufhold [wie Anm. 12]), die interessante textkritische Varianten bieten. Eigentlich wäre inzwischen eine neue kritische Edition des Textes dringend geboten, die wir aber im Rahmen einer Fortsetzung der von Opitz begonnenen Sammlung leider nicht bieten konnten. Unsere deutsche Übersetzung ist daher nur eine Übersetzung der Edition von Schultheß mit den Korrekturen von Opitz und Chadwick.

³ Athanasius Werke. Dritter Band (= AW III). Erster Teil: Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites. 3. Lieferung: Bis zur Ekthesis Makrostichos, hg. im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften von Hanns Christof Brennecke/Uta Heil/Annette von Stockhausen/Angelika Wintjes, Berlin–New York 2007. Der Band enthält außerdem die Übersetzungen der damals von Hans-Georg Opitz „Urkunden“ genannten Dokumente (wie Anm. 2) in neuer Nummerierung aufgrund anderer chronologischer Entscheidungen (s. die Übersicht in AW III, XXXII–XXXIV und 295).

⁴ Luise Abramowski, *Die Synode von Antiochien 324/25 und ihr Symbol*, in: ZKG 86 (1975), 356–366; Henry Chadwick, *Ossius of Cordoba and the Presidency of the Council of Antioch 325*, in: JThS 9 (1958), 292–304; Frank L. Cross, *The Council of Antioch in 325 A.D.*, in: CQR 128 (1939), 49–76; David L. Holland, *Die Synode von Antiochien und ihre Bedeutung für Eusebius von Cäsarea und das Konzil von Nizäa*, in: ZKG 81 (1970), 173–181; J.R. Nyman, *The Synod at Antioch (324–325) and the Council of Nicaea*, in: StPatr 4 (1961), 483–489; T. Evan Pollard, *Eusebius of Caesarea and the Synod of Antioch (324–325)*, in: Franz Paschke (Hg.), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, Berlin 1981, 459–464; Erich Seeberg, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa*, Berlin 1913 (ND Aalen 1973).

1. Adolf Harnack

Unsere Kritik der Nichterwähnung von Harnack bezog sich auf den fehlenden Hinweis darauf, dass Harnack in der Grundtendenz wie Strutwolf den Text als antieusebianische Fälschung aus eustathianischen Kreisen versteht.

Strutwolf formulierte:

„Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß der ‚Sitz im Leben‘ dieser vermeintlichen Verurteilung gerade dieser drei Bischöfe die Polemik antieusebianischer antiochenischer Kreise darstellt, die mit der Fälschung oder Verfälschung eines Synodalbriefs einer antiochenischen Synode die Gegner ihres verehrten Eustathius diskreditieren wollten, indem sie in spiegelbildlicher Umkehrung der Ereignisse von 326 die Ankläger zu Verurteilten machten.“⁵

Harnack hatte 1908 in seiner ersten Replik auf Eduard Schwartz den Hintergrund der Fälschung des antiochenischen Synodalschreibens ähnlich gesehen: „[...] und die ganze Fälschung hat also erklärlich den Zweck, der historischen Absetzung des orthodoxen Eustathius durch den heterodoxen Eusebius – diesem Skandalon der Kirchengeschichte – dreist eine erlogene Absetzung des Eusebius durch Eustathius entgegenzusetzen.“ Und weiter heißt es: „Seinen (scil. des Fälschers) Zorn erregte die Absetzung des orthodoxen Eustathius durch Eusebius. Er durfte es seinem Publikum gegenüber wagen, die Geschichte hier einfach umzukehren, [...]“.⁶

Harnack wie Strutwolf sehen den Text des antiochenischen Synodalschreibens als Fälschung aus eustathianischen Kreisen an. Der Grundgedanke einer „Umkehrung“ der Ereignisse von 326, als Eustathius von Antiochien von einer Synode unter Federführung Eusebs von Caesarea abgesetzt wurde, ist daher bei Harnack und Strutwolf vergleichbar. Im Unterschied zu Harnack datiert Strutwolf diese Fälschung zwar schon in die Mitte des vierten Jahrhunderts und vermutet, dass der Fälscher sich dabei eines Synodalschreibens aus der Zeit vor 325 bedient hätte, um einen möglichst authentischen Rahmen herzustellen.⁷ Insgesamt gesehen waren wir jedoch der Auffassung, dass die Argumentationen und die Einschätzungen der Tendenz des Textes von Harnack und Strutwolf trotz aller Unterschiede doch mehr „als die Überzeugung von der Unechtheit des genannten Dokuments“ gemeinsam haben.⁸

⁵ Holger Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Cäsarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1999, 39. Vgl. auch jetzt Strutwolf, *Das Konzil* (wie Anm. *).

⁶ Vgl. Adolf Harnack, *Die angebliche Synode* (wie Anm. 1: 1908), 487 und 488 f.

⁷ Strutwolf, *Das Konzil* (wie Anm. *), 302 mit Anm. 7. Im Unterschied zu Strutwolf hatte Harnack allerdings diese Fälschung in das 6. oder 7. Jahrhundert datieren wollen – er äußert sich dazu nur ganz kurz in einem Absatz auf S. 488. Zur Frage, ob überhaupt der Text als Fälschung aus eustathianischen Kreisen vorstellbar ist und ob in ihm irgendwelche eustathianischen Theologoumena erkennbar sind, s. u.

⁸ Strutwolf, *Das Konzil* (wie Anm. *), 302. Strutwolf hatte in seiner Habilitationsschrift (wie Anm. 5) auf S. 32 und in den Anmerkungen 45 und 46 nur vermerkt, dass Harnack „die Echtheit dieser Urkunde bezweifelt“, ohne aber Harnacks Kritikpunkte an der Echtheit oder sein Verständnis der Fälschung vorzustellen.

2. Textkritische Probleme und literarkritische Spannungen

Uns irritierten weiterhin die von Strutwolf festgestellten angeblichen literarkritischen Spannungen, die er vor allem in dem Wechsel zwischen der ersten Person im Singular (§ 2–3) und im Plural (ab § 4) in den Anfangsparagraphen des Dokuments zu erkennen meinte, ohne jedoch daraus konkrete Quellenscheidungen zu folgern. Trotzdem geht Strutwolf davon aus, dass ein ursprüngliches, echtes Konzilsdokument, das vor allem im konventionellen Wir-Stil kirchenrechtliche Fragen behandelt hatte, mit Hilfe anderer Quellen bzw. freier Formulierungen des „Fälschers“ zu diesem nun vorliegenden Dokument erweitert wurde, und verbindet die „Ich-Passagen“ mit dem Thema der Irrlehre und die „Wir-Passagen“ mit kirchenrechtlichen Problemen.

Mit Eduard Schwartz und anderen sehen wir dagegen im Wechsel von der ersten Person Singular zur ersten Person Plural kein literarkritisch zu lösendes Problem. Im Gesamtduktus des Textes erscheint das als durchaus nachvollziehbar.

Es müssten überdies unserer Ansicht nach diese von Strutwolf angenommenen literarkritischen Spannungen auch den angeblichen Patchwork-Charakter des Textes stützen können, und zwar über die allgemeine Beobachtung hinausgehend, dass in § 2–5 eine überraschende erste Person im Singular auftaucht. Falls Spannungen im Text vorliegen sollten, wie Strutwolf vermutet, dann müssten sie sich auch entsprechend auswerten lassen; ansonsten bleibt die Annahme einer Grundschrift – nach Strutwolf ein „echtes Konzilsdokument, das recht konventionell im Wir-Stil kirchenrechtliche Fragen behandelt hatte“⁹ und dessen Anfang er nun sogar rekonstruiert¹⁰ – und deren redaktioneller Überarbeitung spekulativ. Problematisch erscheint ferner an dieser These, dass sich bereits in § 2–3 ein „wir“ oder „uns“ mit dem Ich-Erzähler Ossius verbindet und in § 5 noch einmal das „Ich“ der Ossius auftaucht. Schließlich ist der Fokus in § 2–3 nicht allein auf Probleme in der kirchlichen Lehre ausgerichtet.

Strutwolfs Annahme von literarkritischen Spannungen im Text und die Postulierung einer kirchenrechtlich orientierten „Grundschrift“ hängt nicht zuletzt an der Interpretation einer Formulierung in § 4 (AW III 37,13 Opitz), wo der Cod. Paris. Syr. 62 „nāmūsā ‘īdtānyā wqānunē“ bietet, was Schwartz mit ὁ ἐκκλησιαστικὸς νόμος καὶ οἱ κανόνες übersetzt hatte.¹¹ Heinz Ohme hat nun aber unter Berufung auf eine Auskunft von Hubert Kaufhold darauf aufmerksam gemacht, dass die Handschriften Mardin. Orth. 309 und 310 sowie die Mingana syr. 8, die als Abschrift des Mardin. Orth. 310 gelten muss, eindeutig für beide Begriffe einen Singular lesen, so dass es auf Griechisch also ὁ ἐκκλησιαστικὸς νόμος καὶ ὁ κανὼν heißen muss.¹² Da es nur schwer vorstellbar erscheint, dass hier ein ursprünglicher Plural in der Überlieferung

⁹ Vgl. Strutwolf, Das Konzil (wie Anm. *), 305f. Strutwolf denkt dabei also an ein Dokument einer antiochenischen Synode, bei der es im wesentlichen um kirchenrechtliche Fragen bzw. um „die Geltung der kirchlichen Gesetze und Kanones“ gegangen sein muss.

¹⁰ Vgl. Strutwolf, Das Konzil (wie Anm. *), 306.

¹¹ AW III (wie Anm. 3), Dok. 20,4 (= Urk. 18,4).

¹² Heinz Ohme, Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs, Berlin u. a. 1998, 379–383; vgl. zu den Handschriften auch Hubert Kaufhold, Griechisch-syrische Väterlisten der frühen griechischen Synoden, in: OrChr 77 (1993), 1–96 (S. 38f.; 55; 70f. zur Synode von Antiochien und deren Namensliste, besonders zu der Schreibung der ersterwähnten Person als „Ossius“).

zu einem Singular geworden ist, sondern der in späterer Zeit nicht mehr verständliche Singular zu einem dem Schreiber vertrauten Plural wurde, gehen wir wie Ohme davon aus, dass der Singular die ursprüngliche Lesart bietet. Gemeint ist demnach „das ganze Evangelium und alles, was in der Kirche absolute Gültigkeit besitzt“¹³. Demzufolge ist mit Ohme eine ausschließlich kirchenrechtliche Interpretation dieses Paragraphen hinfällig und im Grunde auch das von Strutwolf angenommene literarkritische Problem.

Überdies ist grundsätzlich zu fragen, ob kirchenrechtliche und dogmatische Fragen in diesem Fall so streng zu unterscheiden oder auseinanderzuhalten sind, da es im arianischen Streit von Beginn an auch um quasi kirchenrechtliche Fragen ging: Hatte ein in Alexandrien abgesetzter Presbyter wie Arius tatsächlich eine Möglichkeit, andernorts unterstützt oder wieder zugelassen zu werden? Man vergleiche dazu den Entscheid einer Synode in Palästina, Arius wieder in – offenbar alexandrinischen – Gemeinden zuzulassen,¹⁴ und auch die Beschwerde des Alexander von Alexandrien über die seiner Ansicht nach unrechtmäßige Aufnahme von Verurteilten in die Kirchengemeinschaft¹⁵. Wie soll man mit Synodalentscheidungen umgehen, die sich widersprechen, wenn z. B. nach der Absetzung des Arius in Alexandrien andere Synoden sich für ihn aussprachen?¹⁶ Und sind diejenigen, die sich für Arius¹⁷ oder gegen seine Verurteilung durch Alexander aussprachen,¹⁸ dadurch – wie es Alexander offenbar annimmt – mitverurteilt? Schon in dem Rundschreiben des Alexander von Alexandrien, in dem er die ägyptische Verurteilung des Arius der Kirche bekanntgab, beschwert er sich darüber, dass Euseb von Nikomedien sich für die von ihm Abgesetzten einsetze sowie entsprechende Briefe verbreite,¹⁹ und er schreibt weiter: „Euseb und seine Mitstreiter aber nahmen sich ihrer an und beeilten sich, Lüge mit Wahrheit und die Gottlosigkeit mit Frömmigkeit zu vermischen.“²⁰ Und in einem Brief, gerichtet an Euseb von Nikomedien, beschwert sich Arius darüber, dass auch Euseb von Cäsarea, Theodotus, Paulinus, Athanasius, Gregorius, Aetius und alle im Osten inzwischen ausgeschlossen wurden.²¹ Alexander hatte offenbar mittels Rundbriefen, wie sie in Dok. 2.2 (= Urk. 4b) und Dok. 14 (= Urk. 15) vorliegen und für die anscheinend zu votieren war (vgl. das Votum des Philogonius von Antiochien in Dok. 14,5), versucht, die Verurteilung des Arius und seiner Anhänger auch außerhalb Ägyptens durchzusetzen. Wer sich

¹³ Ohme, *Kanon ekklesiastikos* (wie Anm. 12), 382.

¹⁴ AW III (wie Anm. 3), Dok. 8 (= Urk. 7). Vgl. zur problematischen Deutung des Dokuments AW III (wie Anm. 3), S. XXVIII.

¹⁵ AW III (wie Anm. 3), Dok. 17,9,37 (= Urk. 14). Vgl. auch die von Alexander beklagten „Räuberhöhlen“ der Arianer in Dok. 17,3 und die Gerichtsverhandlungen in Dok. 17,5.

¹⁶ Vgl. AW III (wie Anm. 3), Dok. 3 (= Urk. 5) über die Synode von Bithynien.

¹⁷ Vgl. den Brief des Euseb von Nikomedien an Arius in AW III (wie Anm. 3), Dok. 16 (= Urk. 2).

¹⁸ Vgl. den Brief des Georg aus Laodicea an Alexander in AW III (wie Anm. 3), Dok. 6 (= Urk. 12); den Brief des Euseb von Cäsarea an Alexander in Dok. 9 (= Urk. 7) und den Brief des Athanasius von Anazarba an Alexander in Dok. 11 (= Urk. 11), den Brief des Theognis von Laodicea an Alexander in Dok. 13.

¹⁹ AW III (wie Anm. 3), Dok. 2.2,4 (= Urk. 4b).

²⁰ AW III (wie Anm. 3), Dok. 2.2,11: οἱ δὲ περὶ Εὐσέβιον προσεδέξαντο σπουδάζοντες ἐγκαταμίξαι τὸ ψεῦδος τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν ἀσέβειαν (AW III 8,13f. Opitz).

²¹ AW III (wie Anm. 3), Dok. 15,3 (= Urk. 1). Vgl. damit Dok. 17,56 (= Urk. 14) des Alexander.

seinem Entscheid nicht anschloß, dem kündigte er offenbar die Kirchengemeinschaft auf.

Diese Probleme durchzogen den Streit um Arius von Beginn an und darum scheint es auch in Antiochien im Jahr 325 gegangen zu sein, wie besonders § 6f. nahelegt:

„Weil nämlich unser Bruder und Mitdiener, der ehrwürdige und geliebte Alexander, der Bischof von Alexandrien, einige von den Presbytern, die zu Arius halten, aus der Kirche ausgeschlossen hat wegen der Beleidigung, die sie gegen unseren Erlöser geäußert haben, so daß auch in die Gemeinschaft einige von ihnen aufgenommen wurden, weil sie auch manche durch ihre gottlose Lehre zu täuschen in der Lage sind, schien es deshalb der heiligen Synode gut, daß dies zuerst untersucht werde, so daß, wenn sie die Hauptsache der Geheimnisse bei uns bewahrt bliebe, auch diese übrigen Dinge, jedes einzelne für sich, behandelt werden könnten. [...] Und auch das, was von Alexander, dem Bischof von Alexandrien, behandelt wurde gegen die, die zu Arius halten, haben wir ins Zentrum gestellt, damit, wenn einige dem entgegengesetzt die Lehre zu verkehren scheinen, diese auch in der Kirche fremd seien, damit sie nicht etwa, wenn sie in ihr blieben, einige der allzu Einfältigen hinwegrissen.“²²

In Antiochien versuchte man, diese verworrene Lage offenbar dadurch in den Griff zu bekommen, dass man erneut zunächst einen theologischen Konsens formuliert (so in § 8–13), um auf dieser Basis eine Entscheidungsmöglichkeit über die diversen Absetzungen, Synodalentscheide und Personalfragen zu haben. In einem zweiten Schritt wurden dann Theodotus von Laodicaea, Narcissus von Neronias²³ und Euseb von Cäsarea als „Arianer“ verurteilt. So urteilt auch Luise Abramowski, dass „es ein Erfolg für Alexander war, die Verurteilung des Arius und seiner Anhänger mit der Entscheidung von Antiochia im Kerngebiet der Gegner selbst von einer nicht bloß innerägyptischen Synode durchsetzen zu können“.²⁴

Insofern scheint uns eine literarkritische Scheidung bei diesem Dokument, ob nun begründet mit thematischen Widersprüchen zwischen theologischen und kirchenrechtlichen Aspekten oder dem Wechsel von der ersten Person Singular zur ersten Person Plural, nach wie vor nicht zwingend zu sein. Hinzu kommt die Beobachtung von Ohme, dass in dem antiochenischen Synodalschreiben nicht nur der Ausdruck „kirchliches Gesetz“, sondern auch „Kanon“ in den Singular und nicht Plural zu setzen ist, so dass hier die Gesamtheit der christlichen Lehre gemeint ist und nicht anderweitige kirchenrechtliche Probleme.

In der Tat ist es zwar ungewöhnlich, dass ein Synodalbrief (teilweise) in der ersten Person Singular formuliert ist, aber das ist in diesem außergewöhnlichen Fall mit der herausgehobenen Rolle des Ossius als „Sonderbeauftragtem“ des Kaisers, der eben nicht zu den Bischöfen aus der Region gehörte, gut erklärbar. Ossius ist der Initiator, spricht dann aber im Namen der Synode. Gerade dieses Faktum des ungewöhnlichen Gebrauchs der ersten Person Singular spricht überdies eher für die Echtheit; ein

²² AW III (wie Anm. 3), Dok. 17,6f. (= Urk. 18).

²³ Vgl. zu ihm AW III (wie Anm. 3), Dok. 21 (= Urk. 19). Narcissus und Theodotus waren nach Ath., syn. 17,1 frühe Unterstützer des Arius. Vgl. auch oben Dok. 15 (= Urk. 1), wie Anm. 21.

²⁴ Abramowski, Synode (wie Anm. 4), 364. Der Vorgängerbischof in Antiochien, Philogonius, hatte bereits Alexander unterstützt (vgl. AW III [wie Anm. 3], Dok. 14,5 [= Urk. 15]), worüber Arius offenbar enttäuscht war (vgl. Dok. 15,3 [= Urk. 1]).

Fälscher hätte sich wahrscheinlich an die allgemein übliche Form der Abfassung in der ersten Person Plural gehalten.

Insofern ist unser früheres Votum zu wiederholen, dass sich die Anfangsparagraphen des Synodalschreibens ganz natürlich aus dem Duktus ergeben, da Ossius in seinem Bericht zwischen seinen eigenen Aktivitäten und denen der Gesamtsynode unterscheidet und der Reihe nach anführt, wie er in die Stadt Antiochien kam, dort Verwirrung vorfand, daraufhin zu einer Synode einlud, was aber die Verwirrung nur verstärkte, da die bislang üblichen kirchlichen Gepflogenheiten von einigen missachtet worden waren und viele Unklarheiten bestanden.²⁵

Versteht man das Dokument in diesem oben skizzierten Sinn, so rückt vielleicht auch die Nennung der Provinzen § 3 in ein anderes Licht. Dort scheint nämlich nicht in erster Linie die Herkunft der Teilnehmer der Synode aufgeführt zu werden, wie man bislang immer angenommen hat, sondern es sind vielmehr die Gegenden gemeint, wo die Probleme besonders erdrückend waren und einer Klärung bedurften, wie es in dem Halbsatz vorher heißt:

Es schien Ossius gut zu sein, „[...] unsere Seelenverwandten und Amtsbrüder, besonders die in unserer Nachbarschaft, zu ermahnen (!) wegen dieser für die Brüder drängenden und bedrückenden Angelegenheit, für die nämlich, die aus Palaestina, Arabia und Phoenicie sind und aus Syria coelis, aus Cilicia und auch für einige von denen, die aus Cappadocia sind [...]“²⁶

Insofern stünde dann auch diese Liste nicht mit den zu Beginn des Dokuments erwähnten Teilnehmern der Synode und ihrer Herkunft im Widerspruch,²⁷ sondern in Übereinstimmung mit unseren Kenntnissen über die Anfänge des arianischen Streites. Als bedeutende Unterstützer führt Arius in Dok. 15,3 (= Urk. 1) selbst an: Euseb von Cäsarea; Theodotus von Laodicaea; Paulinus von Tyrus; Athanasius von Anazarba; Gregorius (Nachfolger des Euseb in Berytos) und Aetius von Lydda. Hinzuzurechnen ist nach Dok. 8 (= Urk. 10) auch Patrophilus von Scythopolis. Von diesen werden in Antiochien 325 nun Theodotus, Euseb und ferner Narcissus von Neronias, ein weiterer früher Anhänger des Arius,²⁸ von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Betrachtet man die erwähnten Provinzen, ergibt sich folgendes Bild:

Zu Palästina gehören Euseb von Cäsarea wie auch Patrophilus von Scythopolis (vgl. Dok. 17,37; Dok. 8 und Soz., h.e. I 15,11) und Aetius aus Lydda (vgl. auch die oben schon erwähnte palästinische Synode).²⁹ Unsere Kenntnisse über Vorgänge in der Arabia sind sehr begrenzt. Zu Phoenicia gehören Paulinus von Tyrus und Gregor von Berytus (vgl. Dok. 4; 5; in Berytus war Eusebius Bischof vor seinem Wechsel nach Nikomedien). Zu Coele Syria gehört Theodotus von Laodicaea (vgl. auch die Aktivitäten des Presbyters Georg in Antiochien nach Dok. 6; 7 und Ath., apol.sec. 8,3). Zu

²⁵ AW III (wie Anm. 3), S. XXXV.

²⁶ AW III (wie Anm. 3), Dok. 20,3 (= Urk. 18,3 [37,3–7 Opitz]).

²⁷ Das wäre eine neue Einschätzung dieser Passage gegenüber der bisherigen traditionellen Deutung, die von uns auch bislang favorisiert wurde (s. AW III [wie Anm. 3], S. XXXVI). Vgl. zu den erwähnten Namen in § 1 und deren Zuweisung zu Städten und Provinzen vgl. Schwartz (1905 [wie Anm. 1], 285–288) und Anm. 31.

²⁸ Vgl. AW III (wie Anm. 3), Dok. 21 (= Urk. 19); Ath., syn. 17,1 (wie Anm. 23).

²⁹ Wie Anm. 14. Ebenfalls Makarius von Jerusalem (Ath., ep. Aeg. Lib. 8).

Cilicia gehören Narcissus von Neronias wie auch Athanasius von Anazarba (Dok. 12; 13). Aus Cappadocia stammt Asterius.

Die Synode in Antiochien befasste sich also primär damit, die Verwirrungen, die sich in der Folge aus der alexandrinischen Verurteilung des Arius ergaben, in ihren „Brennpunkten“, wo sich Unterstützer des Arius befanden, im Rahmen der Synode von Antiochien zu klären auf der Basis einer neuen überregionalen theologischen Verständigung. Dass auch Bischöfe aus anderen Regionen auf der Synode, bei der es ja vermutlich immerhin um die Besetzung des antiochenischen Stuhles ging, anwesend waren, ist dazu kein Widerspruch.³⁰

3. Kirchengeschichtliche Situation

Für Strutwolf weist die vorausgesetzte historische Situation des Dokuments deutlich in nachnizänische Zeit: Es geht seiner Auffassung nach um die Enttarnung von „Kryptoarianern“ der zweiten Generation (S. 309). Strutwolf ist zuzustimmen, dass es gar nicht primär um die Verurteilung des Arius selbst geht, sondern der vermeintlichen oder wirklichen Anhänger oder theologischen Sympathisanten des Arius.³¹ Nur scheinen es doch eher die Anhänger des Arius zu sein, die nach der alexandrinischen Verurteilung des Arius durch Alexander sich entweder durch Briefe oder auf Synoden für Arius geäußert hatten, wie oben dargelegt.³²

Dennoch wurde offensichtlich auch *de fide* verhandelt, was sich in dem großen theologischen Mittelteil, der theologischen Erklärung in § 8–12, niederschlägt. Auf dieser theologischen Basis wurde versucht, die „Verwirrungen“ über die Ein- und Absetzungen und andere synodale Entscheidungen des arianischen Streits, über die wir vor Nicaea nur ansatzweise informiert sind, zu klären. Selbstverständlich wird in dem Synodalbrief die Absetzung und Exkommunikation des Arius vorausgesetzt,

³⁰ Wie sehr überdies gerade die Namenslisten und Unterschriftenlisten im Verlauf der Überlieferung gelitten haben, davon zeugen viele Dokumente im Rahmens nicht nur des arianischen Streits.

³¹ Zum Problem der Beschreibung „die um Arius“, was Arius einschließen kann, aber in der Tat nicht muss, vgl. jetzt auch Hanns Christof Brennecke, Die letzten Jahre des Arius, in: Ders./Annette von Stockhausen (Hgg.), Von Arius zum Athanasianum. Studien zur Edition der „Athanasius Werke“, Berlin–New York 2010, 63–83. Die Identifizierung der genannten Teilnehmer bei Strutwolf (S. 312) mag eine Möglichkeit sein, mehr aber sicher nicht (s. o. Anm. 27). Nach Strutwolfs Auffassung hätten dann eigentlich die § 1 erwähnten Tarcodimantus, Amphion und Aetius auch verurteilt werden müssen. Nicht nur sind Identifizierungsversuche mit großen Unsicherheiten behaftet, sondern für die Situation des vierten Jahrhunderts erscheint es geradezu symptomatisch, dass uns scheinbar bekannte Vertreter bestimmter dogmatischer Positionen auch ganz anders votieren konnten. Dafür Beispiele aus der an Überraschungen nicht armen Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts im einzelnen aufzuzählen, erscheint überflüssig. Auch ist sicher nicht zu vernachlässigen, dass es hier um eine gleichsam von der Autorität des Kaisers gestützte Synode unter der Leitung seines kirchenpolitischen Beraters ging. Ob der Begriff „Kryptoarianer“ sehr glücklich ist, wird man fragen dürfen.

³² Vgl. S. 99f. Die aus der Zeit vor Nicaea überlieferten Dokumente des arianischen Streites machen deutlich, dass es immer wieder um Sympathisanten des Arius bzw. seiner theologischen Position ging. Außerdem hatte Arius sehr gezielt um Unterstützung eben auch außerhalb Alexandriens nachgesucht, so dass hier in der Tat ein ziemlich kompliziertes Problem bestand.

aber es wird auch deutlich, dass die theologische Ekthesis das Ergebnis einer Diskussion war: „Und als wir uns nun gemeinsam in der Gegenwart auch von einigen redegewandten Brüdern wegen des kirchlichen Glaubens, den wir von den Schriften und von den Aposteln gelernt und von den Vätern empfangen haben, versammelt hatten, ließen wir das Wort ausgehen.“³³

Strutwolf begründet seine Fälschungshypothese des Synodalbriefes als eine nachnizänische Kompilation auch mit dem Hinweis darauf, dass es erst ein nachnizänisches Phänomen sei, andere als „Arianer“ zu denunzieren und ihnen Täuschung und Verschleierung der wahren Absichten zu unterstellen (S. 310): „[...] als nämlich die im Osten in der Minderheitenposition stehenden Theologen Markell von Ankyra, Athanasius von Alexandrien und auch die Eustathianergemeinde in Antiochia die eusebianische Mehrheit im Osten als Kryptoarianer zu denunzieren versuchten.“ Er beruft sich auf § 7 („[...] wenn einige dem entgegengesetzt die Lehre zu verkehren scheinen“ [AW III 38,9 Opitz]) und § 14 („[...] obwohl sie mit viel Tücke versuchen, sich zu verhüllen und ihre Torheiten durch die Überredung mit Worten und nicht durch die Wahrheit zu verbergen“ [AW III 40,7f. Opitz]).

Aber schon vor Nicaea, noch in den Anfängen der schnell eskalierenden Auseinandersetzung, warf Alexander dem Euseb von Nikomedien vergleichbare Täuschungsmanöver vor: „Euseb und seine Mitstreiter aber nahmen sich ihrer an und beeilten sich, Lüge mit Wahrheit und die Gottlosigkeit mit Frömmigkeit zu vermischen“, und unterstellt ihm ständiges Ausweichen und „Veränderungen wie ein Chamäleon“³⁴. Besonders in seinem anderen, sehr langen Brief (Dok. 17 = Urk. 14) ist die Kritik der Täuschung und Verstellung ein zentraler Vorwurf, hier an die „Arianer“ selbst gerichtet: „Natürlich geben sie vor ihnen nicht zu, was sie alles Böse bei uns gelehrt und getan haben, weshalb sie ja auch ausgeschlossen wurden, sondern sie gehen darüber entweder mit Schweigen hinweg oder vertuschen und verdunkeln es mit wirrem Gerede und Geschreibe.“³⁵ Auf diese Täuschungsmanöver würden viele hereinfallen, sie unterstützen und so die arianische Häresie mit verbreiten. Und zum Schluss des Briefes warnt Alexander den Adressaten, seinen Namensvetter in Byzanz, davor, auf die Täuschungsmanöver von Arius und denen, die sie unterstützen, hereinzufallen; weder mündlich noch schriftlich würden sie die Wahrheit sagen.³⁶

So ist es also nicht überraschend, wenn in unserem umstrittenen Dokument wieder den verurteilten drei Bischöfen Täuschungsversuche vorgeworfen werden, die nur verbergen sollten, dass sie eigentlich genau wie Arius lehren. Der Synodalbrief

³³ AW III (wie Anm. 3), Dok. 20,7 (= Urk. 18,7 [38,5–7 Opitz]).

³⁴ Dok. 2,2,11: οἱ δὲ περὶ Εὐσέβιον προσεδέξαντο σπουδάζοντες ἐγκαταμίξει τὸ ψεῦδος τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν ἀσέβειαν (8,13f. Opitz) und Dok. 2,2,16 (... καὶ πάλιν ὡς χαμαιλέοντες μετεβάλλοντο... [9,21 Opitz]).

³⁵ Dok. 17,8: οὐχ ἅπερ γοῦν παρ' ἡμῖν πονηρῶς ἐδίδαξαν τε καὶ διεπράξαντο ὁμολογοῦσιν αὐτοῖς, δι' ἃ καὶ ἐξώσθησαν· ἀλλ' ἢ σιωπῇ ταῦτα παραδίδωσιν, ἢ πεπλασμένοις λόγοις καὶ ἐγγράφοις ἐπισκιάζοντες ἀπατώσιν (20,25–21,1 Opitz).

³⁶ Auch umgekehrt wurde dasselbe Verhalten kritisiert: Euseb von Cäsarea bemängelt an Alexander, dass er Aussagen des Arius kritisiere und ihm unterstelle, die dieser so gar nicht geäußert habe (Dok. 9). Überdies ist es eine rhetorische Selbstverständlichkeit, dass Häresie erst „entdeckt“ oder „aufgedeckt“ wird und eben vorher verborgen war.

beschreibt in § 14 recht genau, dass intensiv diskutiert wurde und dass die drei Bischöfe eine Lehre einführen wollten, die der apostolischen Lehre und der Heiligen Schrift widersprach. Sie werden überdies nicht direkt mit den Anhängern des Arius gleichgesetzt, sondern es heißt, dass sie Gedanken geäußert haben, wie sie sich auch bei den Anhängern des Arius finden.³⁷ Der Vorwurf der Täuschung fügt sich in die Reihe der vorausgehenden vergleichbaren Vorwürfe ein und ist insgesamt gut aus der Situation heraus erklärbar. Im Prinzip hat sich in Antiochien Alexanders Sicht, dass durch die Verurteilung des Arius dessen Anhänger und Unterstützer ebenfalls verurteilt sind,³⁸ durchgesetzt, indem hier nun vermeintliche oder wirkliche Unterstützer des Arius ebenfalls verurteilt werden.

4. Theologie- und dogmengeschichtliche Argumente

Für Strutwolf ist die Theologie der Ekthesis „das stärkste und überzeugendste Argument für die nachnizänische Entstehung des antiochenischen Synodalschreibens“ (S.313). Im Gegensatz dazu hatte schon Eduard Schwartz bei der ersten Veröffentlichung des antiochenischen Synodalbriefes darauf hingewiesen, dass der theologische Teil, also die eigentliche Ekthesis in § 8–12, sich eng mit den überlieferten Texten von Alexander von Alexandrien berühre.³⁹ Vor allem hatte Luise Abramowski auf die wörtlichen Übereinstimmungen im ersten Artikel der Ekthesis (§ 8) mit der theologischen Erklärung des Arius an seinen Bischof Alexander, in der Arius sich ausdrücklich auf Alexander beruft, aufmerksam gemacht.⁴⁰ Es erscheint uns schwer vorstellbar, dass ein Fälscher eines dezidiert antiarianischen Dokuments in den fünfziger Jahren des vierten Jahrhunderts in dieser Form eine auch mit dem Namen des Arius verbundene Formulierung noch hätte zitieren können.

Nach Luise Abramowskis Interpretation dieses Textes (vgl. auch ihre Korrekturen an der griechischen Rückübersetzung von Eduard Schwartz und ihre deutsche Übersetzung in Verbesserung der von K. Dockhorn und A.M. Ritter stammenden deutschen Übersetzung der englischen Fassung von Kelly⁴¹) ist das Hauptanliegen dieser Ekthesis, $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\upsilon$ theologisch eindeutig zu definieren, was angesichts der arianischen Identifizierung bzw. Synonymisierung von $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\upsilon$ und $\kappa\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ das theologisch wichtigste Problem in der Auseinandersetzung mit Arius vor Nicaea war.⁴²

Strutwolf möchte dagegen das Dokument vor allem wegen zweier Formulierungen, die als häretisch abgelehnt werden, weit in nachnizänischer Zeit ansetzen, vor

³⁷ Auch Athanasius differenziert trotz aller Polemik durchaus zwischen den alten Arianern, denen „um Euseb“ und neuen Arianern (Homöern), so z. B. in *decr.* 2,4–5,6; *bes.* in 4,2; 5,3.

³⁸ Vgl. S. 99f.

³⁹ Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius* (wie Anm. 1), 288. Vgl. vor allem AW III (wie Anm. 3), Dok. 17; dazu ausführlich Abramowski, *Synode* (wie Anm. 4), wo sie im Einzelnen zeigt, dass und wie die antiochenische Ekthesis eben auch den origenistischen Ansatz des Alexander theologisch vertritt.

⁴⁰ Abramowski, *Synode* (wie Anm. 4), 356f.; vgl. AW III (wie Anm. 3), Dok. 1 = Urk. 6 (12f. Opitz).

⁴¹ John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Göttingen 1972, 209f.

⁴² Abramowski, *Synode* (wie Anm. 4), 360; dazu s. u. Anm. 71.

allem da hier anhomöische Theologumena vorausgesetzt seien (S. 313–316). Es handelt sich dabei um Präzisierungen des göttlichen $\gamma\epsilon\nu\nu\acute{\alpha}\nu$ hinsichtlich des Willens: „Nicht aber glauben wir, dass er durch Willen oder durch Setzung gezeugt wurde“ (§ 10), und: „denn er ist Bild nicht aus dem Willen oder von etwas anderem, sondern aus eben der väterlichen Hypostase“ (§ 11). Außerdem geht Strutwolf davon aus, dass in § 13 eine erst in nachnizänischer Zeit bezeugte Differenzierung von „geworden“ und „gezeugt“ vorausgesetzt sei (S. 318–320).⁴³

Wir hatten dagegen darauf verwiesen, dass es einzelne Passagen schon in den vornizänischen Texten gebe, „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 von Arius und einigen seiner Mitstreiter betont wurde, so dass die Ablehnung dieser Vorstellung im Synodalschreiben von Antiochien nicht so sehr überrascht (vgl. Dok. 12 = Urk. 1,4 [3,1f. Opitz]; Dok. 1 = Urk. 6,2f.]12,8f.; 13,4 Opitz]; Dok. 4 = Urk. 8,7 [17,3f. Opitz]), auch wenn selbstverständlich in der späteren Zeit nach Nicaea darüber noch ausführlich diskutiert wurde.“⁴⁴ Die Willens-thematik war schon vor Nicaea präsent; besonders von Asterius scheint dieses Thema immer wieder angesprochen und betont worden zu sein, wie es die Fragmente 14–22 belegen⁴⁵. So heißt es in Fragment 16: „Wenn der Wille Gottes der Reihe nach alle Geschöpfe durchwaltet hat, ist offensichtlich auch der Sohn, der ein Geschöpf ist, durch das Wollen entstanden und gebildet.“⁴⁶ Interessanterweise kritisiert Asterius auch eine Ablehnung der Entstehung des Sohnes aus dem Willen (in Fragment 20): „Wenn er nicht durch den Willen geworden ist, bekam der Gott dann einen Sohn gezwungenermaßen und ohne zu wollen?“⁴⁷

Es wird streng genommen in dem Synodalschreiben aus Antiochien auch nicht die willentliche Zeugung an sich abgelehnt, sondern die Deutung der willentlichen Zeugung als Grund für die Beschreibung der Entstehung des Sohnes aus nichts; der angehängte Nebensatz ist entsprechend mitzubedenken. Strutwolf möchte nun diese Gedankenkombination als Entdeckung des Athanasius in den 40er Jahren beschreiben (S. 316). Dagegen sprechen jedoch die oben genannten Texte. Besonders der Brief des Euseb von Nikomedien an Paulinus von Tyrus ist hier relevant (Dok. 4), worin Euseb in § 6–8 die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen kritisiert: „Denn nichts ist aus seinem Wesen, sondern alle Dinge sind durch seinen Willen geworden [...]“⁴⁸ (§ 7). Und an Euseb von Nikomedien schreibt Arius, dass der Sohn aufgrund von

⁴³ Strutwolf weist S. 319 zurecht auf einen Fehler in unserer Übersetzung hin; in der Tat muss es in § 13 „Gewordenes“ statt „Geschaffenes“ heißen.

⁴⁴ AW III (wie Anm. 3), S. XXXVI. Hinzuzunehmen ist noch der Brief des Alexander Dok. 2.2, der hier in § 7–9 sowohl die Entstehung des Sohnes aus nichts als häretische arianische Lehre vorstellt als auch den Gedanken, dass der Sohn nur deswegen existiere, weil es der Vater wollte bzw. weil der Vater uns Menschen machen wollte.

⁴⁵ Markus Vinzent, *Asterius von Kappadokien. Die theologischen Fragmente. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*, Leiden u. a. 1993, hier 88–93.

⁴⁶ $\epsilon\iota\ \tau\acute{o}\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \acute{\epsilon}\phi\acute{\epsilon}\xi\eta\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\omicron\iota\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \delta\iota\epsilon\lambda\eta\lambda\acute{\upsilon}\theta\epsilon,\ \delta\eta\lambda\omicron\nu\acute{o}\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \acute{o}\ \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma\ \pi\omicron\iota\eta\mu\alpha\ \acute{\omega}\nu\ \beta\omicron\upsilon\lambda\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\pi\omicron\iota\eta\tau\alpha\iota$ (90 Vinzent). Ähnlich Fragment 18.

⁴⁷ $\epsilon\iota\ \mu\grave{\eta}\ \beta\omicron\upsilon\lambda\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu,\ \omicron\upsilon\kappa\omicron\upsilon\nu\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\ \kappa\alpha\iota\ \mu\grave{\eta}\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\omega\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\chi\epsilon\nu\ \acute{o}\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\nu;$ (Vinzent, Asterius [wie Anm. 45], 92).

⁴⁸ AW III (wie Anm. 3), Dok. 4,7: $\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon,\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \delta\grave{\epsilon}\ \beta\omicron\upsilon\lambda\acute{\eta}\mu\alpha\tau\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu,\ \acute{\omega}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron,\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ (17,4f. Opitz).

Wollen und Wunsch entstanden ist, aber nicht aus irgendetwas bereits Existierendem (Dok. 15,4), und daher auch aus nichts ist (§ 5).⁴⁹ Genau dagegen scheint sich die Formulierung in dem Synodalschreiben von Antiochien zu richten, wenn es in § 10 heißt: „Nicht aber glauben wir, dass er durch Willen oder durch Setzung gezeugt wurde oder geworden ist, als ob er aus nichts zu existieren scheine“. – Diese Formulierung spricht übrigens dagegen, dass hier schon eindeutig neben ποιεῖν und κτίζειν auch Wortformen von γενέσθαι in Abgrenzung zu γεννηθῆναι abgelehnt werden, wie Strutwolf mit Verweis auf § 13 meint. Dieser Satz verwendet die beiden Begriffe noch ohne Unterschied.

In Reaktion auf die früharianischen These, dass der Sohn nicht so aus dem Vater gezeugt wurde, als ob er aus seinem Wesen oder Teil des Ungewordenen sei, sondern dass er aus nichts entstand, da er aus dem Willen des Vaters ist, wird hier im Synodalschreiben die Zeugung des Sohnes aus dem Willen, als ob er damit aus nichts sei, abgelehnt.⁵⁰ Es scheint uns daher etwas einseitig zu sein, die These, „daß die Lehre einer willentlichen Zeugung des Sohnes seine Herkunft aus dem Nichts impliziere“, für eine „neue Entdeckung des Athanasius in den vierziger Jahren des vierten Jahrhunderts“ zu erklären (S. 316).

Strutwolf begründete seine weit nachnizänische Datierung weiterhin damit, dass eine Brandmarkung der Vorstellung von der willentlichen Zeugung als häretisch vor Nicaea nicht begegne, sondern erst seit den 40er Jahren unter Häresieverdacht stehe. Sein Beleg (S. 315 mit Anm. 43) besteht jedoch nur aus zwei Passagen aus der dritten Arianerrede des Athanasius (Ar. III 59,2 und 66,4). In der Tat argumentiert Athanasius in diesem Teil der dritten Arianerrede gegen eine Ansicht,⁵¹ die bei der Entstehung des Sohnes aus dem Vater den Aspekt des Wollens betont sehen wollte, um jeden physischen Aspekt und Formen des Zwanges hier auszuschließen. Allerdings lautet hier die immer wiederkehrende Formulierung stets und fast schon als Schlagwort βουλήσει καὶ θελήσει und enthält nicht den im antiochenischen Schreiben vorkommenden Terminus der Annahme bzw. der Adoption (θέσει). Es ist auch etwas gewagt, die Ausführungen aus der Feder des Athanasius in einem Abschnitt seiner Reden gegen die Arianer als quasi eustathianisches Gemeingut zu erklären. Die Thesen scheinen z. B. weder in Serdica 343 noch später rezipiert worden zu sein. So hat z. B. die westliche Synode von Serdica die willentliche Zeugung des Sohnes nicht als häretisch verurteilt,⁵² sondern allein die östliche Synode der „Antiochener“ hatte diejenigen, die ablehnen würden, dass der Vater den Sohn „nach seinem Ratschluss und Willen“ gezeugt habe, verurteilt, so am Schluss der theologi-

⁴⁹ AW III (wie Anm. 3), Dok. 15,4f. (= Urk. 1): θελήματι καὶ βουλή ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων ... καὶ ὅτι εἶπομεν, ἐξ οὐκ ὄντων ἐστὶν (3,1–5 Opitz).

⁵⁰ Ob man für die These, dass in vornizänischer Zeit auch Alexander von Alexandrien die Zeugung des Sohnes aus dem Willen des Vaters vertreten habe (S. 313f), sich wirklich auf das Predigtfragment CPG 2010 verlassen kann, erscheint uns zumindest nicht so sicher wie Strutwolf, da die Verfasserschaft – bei aller Nähe zu Alexander – unsicher ist.

⁵¹ Nach Abramowski handelt es sich um „Eusebianer“, nach Vinzent um Asterius.

⁵² Vgl. die theologische Erklärung AW III (wie Anm. 3), Dok. 43,2.

schen Erklärung der östlichen Teilsynode von Serdica 343 (Dok. 43.12,5).⁵³ Einige Jahre später wurde auf der sirmischen Synode gegen Photin im Jahr 351 in den Anathematismen 24 und 25 formuliert:

Wenn einer sagt, daß der Sohn Gottes wie eines der geschaffenen Dinge durch den Willen Gottes geworden sei, sei er verdammt. Wenn einer sagt, daß der Sohn gegen den Willen des Vaters gezeugt worden sei, sei er verdammt. Denn der Vater zeugte den Sohn nicht gezwungen und geleitet durch die Notwendigkeit der Natur, wie er nicht wollte, sondern in einem Augenblick wollte er und offenbarte ihn als zeitlos und leidlos aus sich selbst gezeugt.⁵⁴

Bei der Gelegenheit der Verurteilung Photins wurde offenbar ein Konsens auch in dieser Frage formuliert: Der Sohn entstand also weder so aus dem Willen des Vaters wie die übrigen Geschöpfe, noch wurde er gegen den Willen des Vaters gezeugt, sondern in einem Moment zugleich gewollt und gezeugt. Eine Entstehung des Sohnes aus dem Willen des Vaters wird nicht abgelehnt.

Vor diesem Hintergrund ist die Argumentation Strutwols für eine Spätdatierung des Synodalschreibens aufgrund eines erst in den 40er Jahren begegnenden Häresieverdachts gegen die willentliche Zeugung nicht überzeugend. Erstens begegnet das Thema schon zu Beginn des arianischen Streits, zweitens ist die Ablehnung der willentlichen Zeugung nur in einigen Formulierungen der dritten Arianerrede des Athanasius gegeben und drittens findet sich darüber hinaus auch in späterer Zeit keine Ablehnung der willentlichen Zeugung des Sohnes, sondern nur, wie schon bei Asterius, in negativer Fassung eine Kritik an denen, die die Entstehung des Sohne nicht mit dem Willen Gottes verbinden.

Strutwolf ist durchaus zuzustimmen, dass in späterer Zeit die Diskussionen darüber intensiver und die Positionen präzisiert wurden. In der antiochenischen Ekthesis scheint jedoch das Problem eingebettet zu sein in die übergeordnete Fragestellung der Entstehung bzw. Zeugung des Sohnes, die das gesamte Dokument

⁵³ Vgl. auch AW III (wie Anm. 3), Dok. 44,12, eine Passage aus der sogenannte *Ekthesis makro-stichos* aus dem Jahr 344. Es ist vermutet worden, dass sich die Verurteilung in diesen Texten auf die Ausführungen des Athanasius beziehen, wie sie sich im dritten Teil seiner dritten Arianerrede finden. Vgl. Luise Abramowski, Die dritte Arianerrede des Athanasius. Eusebianer und Arianer und das westliche Serdicense, in: ZKG 102 (1991), 389–413. Diese Ausführungen stehen im Kontext der Debatte um die Echtheit der dritten Arianerrede des Athanasius, die Charles Kannengießer angestoßen hat: Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens, Paris 1983; ders., Athanasius' So-called Third Oration against the Arians, in: StPatr 26 (1993), 375–389; ders., Die Sonderstellung der dritten Arianerrede des Athanasius, in: ZKG 106 (1995), 18–55; teilweise revoziert in: ders., The Dating of Athanasius' Double Apology and Three Treatises Against the Arians, in: ZAC 10 (2006), 19–33. Ablehnend gegenüber Kannengießer: Eginhard P. Meijering, Zur Echtheit der dritten Rede des Athanasius gegen die Arianer (Contra Arianos 3, 59–67), in: VigChr 48 (1994), 135–156; ders., Zur Echtheit der dritten Rede des Athanasius gegen die Arianer (Contra arianos III 1), in: VigChr 50 (1996), 364–387; ders., Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer. Einleitung, Übersetzung und Kommentar, Drei Teile, Amsterdam 1996–1998.

⁵⁴ Ath., syn. 27,3 (AW II 256,9–14 Opitz): εἰ τις βουλήσει τοῦ θεοῦ ὡς ἐν τῶν ποιημάτων γεγονέναι λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω. εἰ τις μὴ θελήσαντος τοῦ πατρὸς γεγεννησθαι λέγοι τὸν υἱὸν, ἀνάθεμα ἔστω. οὐ γὰρ βίασθεις ὁ πατὴρ ὑπὸ ἀνάγκης φυσικῆς ἀχθεῖς, ὥς οὐκ ἠθέλησεν, ἐγέννησεν τὸν υἱόν, ἀλλ' ἅμα τε ἡβουλήθη καὶ ἀχρόνως καὶ ἀπαθῶς ἐξ ἑαυτοῦ αὐτὸν γεννήσας ἐπέδειξεν. Der Text ist vorgesehen für den folgenden Faszikel der Dokumente zur Geschichte des arianischen Streits als Dok. 47.3.

durchzieht und absolut im Vordergrund steht, wie es oben bereits angesprochen wurde.⁵⁵ Und gerade diese Fragestellung, wie (und wann) der Sohn aus dem Vater gezeugt wurde, ist genuin die des Anfangs der Auseinandersetzung zwischen Arius und Alexander.⁵⁶ In den zweieinhalb Paragraphen der theologischen Erklärung von Antiochien wird allein zehnmal das Verb „zeugen“ verwendet:

9 [...] und an den einen Herrn Jesus Christus, den einzigen Sohn, der *gezeugt* wurde nicht aus nichts, sondern vom Vater, nicht wie ein Geschöpf, sondern *als wirklich Gezeugter*. Er wurde aber *gezeugt* auf unsagbare und unaussprechliche Weise, weil es der Vater allein war, der ihn *gezeugt* hat, und der Sohn, der *gezeugt* wurde, es erkannt hat: ‚Denn niemand kennt den Vater, es sei denn der Sohn, noch den Sohn, es sei denn der Vater.‘ Er hat alle Zeit existiert und es stimmt nicht, daß er anfangs nicht existiert hat.

10 Denn daß er Bild sei, er allein, haben wir von den göttlichen Schriften gelernt. Nicht, daß er nicht *gezeugt* wäre – vom Vater versteht sich, nicht durch Setzung; denn es ist etwas Frevelhaftes und eine Beleidigung, das zu sagen –, sondern wirklich und wahrhaft nennen ihn die Schriften Sohn, der *gezeugt* ist, wie wir auch glauben, daß er unveränderlich und unwandelbar ist. Nicht aber glauben wir, daß er durch Willen oder durch Setzung *gezeugt* wurde oder gewesen ist, als ob er aus nichts zu existieren scheine, sondern daß es angemessen ist, daß er *gezeugt* wurde, und daß es also nicht statthaft ist, daß es verstanden werde gemäß der Gleichheit und der Natur und der Mischung von allem diesem, was durch ihn geworden ist,

11 sondern weil er alles Verstehen und Denken und Reden überschreitet, bekennen wir, daß er vom ungezeugten Vater *gezeugt* wurde, Gott-Wort, Licht-Wahrheit, Gerechtigkeit, Jesus der Christus, Herr von allem und Erlöser. Denn er ist Bild nicht aus dem Willen noch von etwas anderem, sondern aus eben „der väterlichen Hypostase“⁵⁷. Er aber ist der Sohn, das Gott-Wort.

Die Willenthematik wird in dem antiochenischen Synodalschreiben zusätzlich, wie man besonders an den Anathematismen in § 13 sieht, dahingehend thematisiert, dass der Sohn nicht aufgrund seines Willens unveränderlich und unwandelbar ist, sondern dass er von Natur aus unwandelbar ist, als Abbild des Vaters. „Unveränderlich und unwandelbar“ ist jedoch ein Schlagwort, das schon im ersten Brief des Arius und seiner Anhänger an Alexander vorkommt (Dok. 1 = Urk. 6) und heftig umstritten war. Alexander warf Arius vor, trotz seiner Aussage in dem Brief, der Sohn sei unveränderlich und unwandelbar, den Sohn dennoch als veränderlich und wandelbar anzusehen (Dok. 2.2,8 = Urk. 4b,8). Genau darüber beschwerte sich Euseb von Cäsarea bei Alexander, dass er Arius in hier falsch wiedergeben würde und ihm Thesen unterstelle, die dieser so gar nicht geäußert habe (Dok. 9,2 = Urk. 7,2).

So scheint diese Formulierung im antiochenischen Synodalschreiben in § 10 allein aus der Antithese zu Arius und Euseb formuliert worden zu sein, genau wie kurz darauf auf der Synode von Nicaea die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters und „wesenseins“ in den Text gesetzt wurde wohl allein in antithetischer Formulierung zu entsprechenden Aussagen vor allem des Arius.

⁵⁵ So auch Abramowski, Synode (wie Anm. 4).

⁵⁶ Wie sehr die Themen und Aussagen in die Zeit vor Nicaea passen, hatte schon Eduard Schwartz beobachtet (Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius [wie Anm. 1], 288): „Die Glaubensformel ist im Wesentlichen eine Paraphrase von Alexanders Tomos [...]“

⁵⁷ Hebr 1,3. Dazu Abramowski, Synode (wie Anm. 4), 364 Anm. 35: „[...] rein formal gesehen spricht Ant. (sc. die Erklärung von Antiochia) nur von einer Hypostase, der des Vaters, und das auch nur als für jedermann erkennbare biblische Anspielung (Hebr 1,3).“

Strutwolf meint (S. 317), dass die in § 11 begegnende „polemische Präzisierung der Abbildtheologie [...] allein die spezifisch anhomöische und damit weit nachnizänische Fassung der arianischen Lehre“ des Aetius und Eunomius treffe. Als Belege verweist er jedoch nur auf eine Stelle des Psalmenkommentars von Didymus dem Blinden, auf zwei Passagen aus den pseudathanasianischen Dialogen über die Trinität und einen Abschnitt aus der Apologie des Eunomius. Die spätere, durch die Anhomöer herausgeforderte Diskussion ist in der Willensthematik darüberhinaus weniger auf die Abbildlichkeit (εἰκών) fokussiert, sondern vor allem auf die Frage nach der „Gleichheit“ oder „Ähnlichkeit“ (ὁμοιότης) zwischen dem Vater und dem Sohn: Ist der Sohn dem Vater gleich in Bezug auf Willen oder in Bezug auf das Wesen?⁵⁸ So liest man es in der von Strutwolf angegebenen Stelle aus der Apologie des Eunomius und an den anderen Stellen (Strutwolf Anm. 55). Konkret heißt es in apol. 24 (64,10–13 Vaggione): οὐ πρὸς τὴν οὐσίαν φέροι ἂν ἡ εἰκὼν τὴν ὁμοιότητα, πρὸς δὲ τὴν ἐνέργειαν ἐναποκειμένην ἀγεννήτως τῇ προγνώσει, καὶ πρὸ τῆς πρωτοτόκου συστάσεως καὶ τῶν ἐν αὐτῷ κτισθέντων. Auch in den bei Epiphanius (haer. 73,21) überlieferten anhomöischen Thesen z. B. steht die Frage nach der Gleichheit im Vordergrund: „Er (der Sohn) bewahrt nämlich nicht die Gleichheit nach dem Wesen hinsichtlich des Ungewordenen, sondern er bewahrt den Willen Gottes, den er unvermischt in seinem Wesen trägt. Also bewahrt er eine Gleichheit, nicht nach dem Wesen, sondern nach der Regel des Willens, <*> denn er (der Sohn) besteht so, wie er (Gott) wollte.“⁵⁹ Diese These wird entsprechend in dem Synodalbrief aus Ancyra aus dem Jahr 358 kritisiert und in den Anathematismen verurteilt.⁶⁰ Dies ist jedoch nicht Thema im Synodalschreiben von Antiochien.

Wichtig für Eunomius ist überdies eher die Betonung der Entstehung des Sohnes durch Gottes Kraft und Macht (δυνάμει καὶ ἐνέργειᾳ,⁶¹ so in der zitierten Stelle apol. 24, oder auch ἐξουσίᾳ).⁶² In apol. 23 schreibt Eunomius: Der Sohn ist gezeugt vor

⁵⁸ Diese Frage ist nicht identisch mit der nach dem Bild (εἰκών). Bei Eunomius taucht der Begriff „Bild“ nur in dieser einen von Strutwolf erwähnten Passage seiner Apologie (apol. 24; so obiges Zitat) auf, wird aber sonst nicht von ihm verwendet. εἰκών ist dagegen durchaus ein für Alexander typischer Begriff (Dok. 2.2,13; Dok. 17,27); vgl. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius (wie Anm. 1), 288.

⁵⁹ Epiph., haer. 73,21 (Epiphanius. Ancoratus und Panarion, hg. u. bearb. von Jürgen Dummer, Berlin ²1985, Bd. III [GCS 31.37], 293,29–294,2): οὐκ ἄρα τὴν κατ’ οὐσίαν ὁμοιότητα ἀποσώζει πρὸς τὸ ἀγέννητον, ἀποσώζει δὲ ἀκραφνῇ φέρων ἐν τῇ οἰκειᾷ ὑποστάσει τὴν τοῦ θεοῦ βούλησιν. οὐκοῦν ὁμοιότητα διασώζει, οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς θελήσεως λόγον,<*> οἷον ἠθέλησεν ὑπεστήσατο. Der Text ist vorgesehen für den folgenden Faszikel der Dokumente zur Geschichte des arianischen Streits als Dok. 56.5.

⁶⁰ Vgl. Epiph., haer. 73,2,1–11 (Epiphanius. Ancoratus und Panarion, hg. u. bearb. von Karl Holl u. Jürgen Dummer, Berlin ²1985, Bd. III [GCS 31.37], 268,30–284,9). Der Text ist vorgesehen für den folgenden Faszikel der Dokumente zur Geschichte des arianischen Streits als Dok. 55 (darin § 9 und Anathema 11 und 12).

⁶¹ Vgl. apol. 28 (= conf.; 74,7 Vaggione). Mit „Vater“ wird bei Gott die ἐνέργεια und nicht sein Wesen, οὐσία, bezeichnet (Eun., apol. 17 [54,5 Vaggione]; 20 [58,8 Vaggione]; 22 [62,11]; 24 [66,21f.]). Strikt wird abgelehnt ἐνοῦν τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν (apol. 23 [64,16 Vaggione]).

⁶² Syntagmation des Aetius (§7); Eun., apol. 16 (52,8 Vaggione); anhomöische Thesen aus Epiphanius, haer. 73,21 (wie Anm. 59).

allen Dingen auf Beschluss Gottes, des Vaters hin (γνώμη τοῦ θεοῦ καὶ πατρός).⁶³ In dem Synodalschreiben von Antiochien ist die Diskussion jedoch verbunden mit der schon bei Alexander in Dok. 17 (= Urk. 14) begegnenden Kritik an der Vorstellung einer Adoption des Sohnes durch Gott (θέσει).⁶⁴ Die eunomianische Diskussion um das Wesen Gottes und das Wesen des Sohnes und deren Relation und (Un-) Gleichheit ist hier noch nicht im Blick.

Strutwolf verweist in seinem Aufsatz (S. 317) weiterhin auf zwei Stellen aus den gegen die Eunomianer gerichteten „Dialogen über die Trinität“, die nach seiner Auffassung in den fünfziger Jahren in der Eustathianergemeinde in Antiochien entstanden seien. Bei den angegebenen Texten handelt es sich um zwei Passagen aus den ersten beiden der fünf pseudoathanasianischen Dialogen über die Trinität (*De s. trinitate dialogi* V, CPG 2284), über deren Entstehung, Komposition, zeitliche, geographische und personelle Zuweisung noch kein eindeutiges Urteil in der Forschung gefällt wurde.⁶⁵ Insofern ist es etwas problematisch, diese Texte so ohne weiteres einerseits als Quelle für anhomöische Thesen heranzuziehen und andererseits für die antiochenischen „Eustathianer“ der 50er Jahre zu reklamieren.⁶⁶ Strut-

⁶³ Eun., apol. 12 (48,11f. Vaggione); vgl. auch apol. 13 (50,16f.); 15 (52,9); 26 (70,22). Zu „Vater“ vgl. Anm. 56. Daher ist nach apol. 26 (68,9f.) der Sohn Bild der Wirkkraft (εἰκόνα καὶ σφραγίδα τῆς ἰδίας δυνάμεως καὶ ἐνεργείας) und nach apol. 28 (= conf.; 74,15f.25f.) der heilige Geist analog entstanden durch Gottes Macht (ἐξουσία), aufgrund Gottes Befehl (προστάγμα), durch des Sohnes Wirkkraft (ἐνεργεία) und Kraft (δυνάμει).

⁶⁴ In dem Synodalschreiben in § 10 (s. o.); in Dok. 17,29 (die Frage durchzieht aber das gesamte Dokument) im Gegensatz zu φύσει (natürlicher Sohnschaft).

⁶⁵ Friedrich Loofs, Zwei macedonische Dialoge, in: SPAW.PH 15 (1914), 526–551 (die beiden Dialoge gegen die Makedonianer [CPG 2285] verfasste ein Autor nach 381, sie wurden verwendet von dem Autor der Schrift *De trinitate*, die Loofs Didymus zuweist; diese drei Texte wurden wiederum von einem Autor der Dialoge trin. 1–3 benutzt zwischen 395–430); Anselm Günthör, Die 7 pseudoathanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandria, Rom 1941 (Didymus habe die fünf Dialoge über die Trinität und auch die beiden Dialoge gegen Makedonius verfasst als Vorbereitung für spir. und trin.); Christoph Bizer, Studien zu pseudoathanasianischen Dialogen. Der Orthodoxos und Aetios, Bonn 1970 (er plädiert für die Trennung der Dialoge, die je für sich zu behandeln seien, geht näher auf trin. 2 ein, der aber selbst wieder aus drei Teilen bestehe und von einem Autor in den 380er Jahren zusammengestellt worden sei, und zwar in Antiochien, da das in dem Dialog widerlegte Syntagma des Aetios dort wahrscheinlich entstanden ist); Alasdair I.C. Heron, Studies in the Trinitarian Writings of Didymus the Blind. His Authorship of *Adversus Eunomium* IV–V and the *De trinitate*, Tübingen 1972; ders., The Two Pseudo-Athanasian Dialogues against the Anhomoeans, in: JThS 24 (1973), 101–122 (die beiden ersten Dialoge über die Trinität trin. 1 und trin. 2 seien zwischen 380 und 390 wegen kappadokischen Einflusses in Kleinasien verfasst worden und wurden 390 von Didymus in seinem Werk trin. verwendet). Vgl. dazu auch Patrick Andrist, Les protagonistes égyptiens du débat apollinariste, in: *Recherches augustiniennes et patristiques* 34 (2005), 63–141, bes. 106–112.

⁶⁶ Auch in diesen Dialogen geht es (wie bei Eunomius) in den von Strutwolf angegebenen Passagen um die ὁμοιότης; betont wird in der ersten Passage, dass das Wesen mehr ist als das Wollen, und der „Orthodoxe“ formuliert: αἰδιῶς ἐστὶν Υἱὸς ἐκ Πατρὸς θέλοντος γεγεννημένος, εἰκὼν τῆς ὑποστάσεως ἀπαράλλακτος (PG 28, 1124). In der zweiten angegebenen Passage steht die Verteidigung des ὁμοούσιος im Vordergrund gegen die anhomöische Annahme, der Sohn sei dem Wesen des Vaters ἀνόμοιον, da das Wesen des Vaters seine Agennesie sei, und nur aus Gottes ἐνέργεια herzuleiten. Weitergeführt wird die Diskussion dann darüber, ob der Sohn also Bild τῆς ἐνεργείας oder τῆς οὐσίας sei, so süffisant vom „Orthodoxen“ gefragt. Es gibt also einige Unterschiede in der Diskussionslage, verglichen mit dem antiochenischen Synodalschreiben von 325.

wolf verweist in seiner Monographie auf Christoph Bizer,⁶⁷ der zwar annimmt, dass in der Eustathianergemeinde Sammlungen von Athanasiuschriften entstanden, die auch pseudoathanasianische Texte enthielen, aber eine Verfasserschaft in der Eustathianergemeinde nur mit Vorsicht vermutet. In Bezug auf eine derartige Sammlung, wie sie die Handschrift W (Codex Athous Vatopedi 7) repräsentiert,⁶⁸ sagt Bizer: „Dogmatische Unausgeglichenheiten zwischen einzelnen Teilen des Dialogkorpus und zwischen den Dialogen und der Expositio fidei zeigen nur, daß diese Schriften nicht im Blick aufeinander von einem einzigen Verfasser konzipiert worden sind, sondern daß ihre Kombination nachträglich, frühestens in den achtziger Jahren des 4., spätestens im ersten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts, als die Eustathianergemeinde noch für sich bestand, vollzogen worden ist.“⁶⁹

Vor diesem Hintergrund erscheint uns die Basis sowohl für eine anti-eunomianische Ausrichtung des Synodalschreibens als auch für eine Herkunft des Textes aus eustathianischen Kreisen nicht sehr gesichert.

5. Schlussbemerkung

Gerade die dogmengeschichtliche Analyse des antiochenischen Synodalschreibens, für Strutwolf der wichtigste Pfeiler seiner Argumentation für eine Kompilierung des Textes in den 50er Jahren in der antiochenischen Eustathianergemeinde, weist nach unserer Meinung nicht auf eine Auseinandersetzung mit der neuen Häresie des Aëtius und Eunomius in den 50er Jahren, sondern auf die Situation direkt vor Nicaea in das unmittelbare theologische Umfeld Alexanders von Alexandrien, wie unserer Auffassung nach bereits Luise Abramowski überzeugend und in den Einzelheiten meisterhaft gezeigt hatte.

Vor allem kann die Verortung in einem eustathianischen Milieu der 50er Jahre nicht überzeugen, da die von Strutwolf in diesem Zusammenhang herangezogenen pseudo-athanasianischen Dialoge über die Trinität sich nach bisherigen Kenntnissen nicht mit Sicherheit den Eustathianern zuschreiben lassen, wie überhaupt der theologische Teil des Synodalbriefes jedes spezifisch eustathianische Kolorit vermissen lässt. Außerdem ist nicht leicht nachzuvollziehen, warum eine eustathianische Synode in einer Auseinandersetzung mit Aëtius und seinen Anhängern einen Synodal-

⁶⁷ Strutwolf, Trinitätstheologie (wie Anm. 5), 42 Anm. 88: „Zur Eustathianerbibliothek und ihrer Bedeutung für die Geschichte der Athanasiusausgaben vgl. C. Bizer, Studien, 244–283.“ Zu Bizer vgl. oben Anm. 65.

⁶⁸ Vgl. dazu Hans-Georg Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius, Berlin u. a. 1935, 18–21 (er listet hier die athanasianischen Texte der Handschrift auf).

⁶⁹ S. 282. In seiner letzten Anmerkung zu diesem Abschnitt nimmt er die Eustathianergemeinde in Anspruch vor allem für die antiapollinaristischen Dialoge (vgl. Bizer, Studien [wie Anm. 65], 283–285 Anm. 1). Diese Einschätzung hängt damit zusammen, wo man eine aktive Apollinaristengemeinde verortet, eher im syrischen Antiochien oder im ägyptischen Alexandrien. Vgl. jedoch auch Bizer, Studien, 337: „Mit der Bestimmung der Eustathianergemeinde als den Ort, an dem [...] zumindest die durch W dargebotenen Dialoge schon im 4. Jhdt. vorlagen und von wo sie in das Korpus des 1. Teils von W gelangt sind, ist nicht nachgewiesen, daß diese Dialoge hier auch geschrieben wurden.“ Die Dialoge seien zunächst als anonyme Einzelschriften im Umlauf gewesen.

brief mit einer nur vorläufigen Exkommunikation des übrigen längst verstorbenen Euseb fälschen sollte.⁷⁰ Das Motiv der Rache für die inzwischen ja ein halbes Jahrhundert zurückliegende Absetzung des Eustathius will nicht recht einleuchten.

Zu Recht betont allerdings auch Strutwolf, dass das Schweigen der Überlieferung nicht als Argument für oder gegen die Echtheit des Synodalbriefes ins Feld geführt werden kann.

Die philologische, historische und dogmengeschichtliche Interpretation dieses Briefes einer sonst in der historiographischen Überlieferung unbekannten Synode, die – die Echtheit des Briefes vorausgesetzt – dann unmittelbar vor der nicaenischen Synode wohl am Jahresbeginn 325 stattgefunden haben müsste, stellt angesichts des Schweigens der Überlieferung natürlich vor viele Probleme und wird aufgrund der wenigen zur Verfügung stehenden Informationen kontrovers bleiben. Der Handschriftenbestand hat sich gegenüber der zunächst einen Handschrift, die Eduard Schwartz 1905 vorläufig ediert und interpretiert hatte, auf inzwischen fünf bekannte Handschriften vermehrt. Die textkritischen Varianten – eine kritische Edition auf der Basis dieser fünf Handschriften ist ein dringendes Desiderat⁷¹ – erlauben es, den Text inzwischen besser zu verstehen, als es Schwartz vor mehr als einem Jahrhundert möglich war.

Wir sind weiterhin der Auffassung, dass es sich bei diesem Synodalbrief um einen in sich geschlossenen Text ohne literarkritische Brüche handelt, die durch die Arbeit eines Redaktors oder Fälschers erklärbar wären. Vor allem bereitet Strutwolfs Annahme der Benutzung eines kirchenrechtliche Fragen behandelnden antiochenischen Synodaldokuments als eine Art „Grundschrift“ große Schwierigkeiten.

Historisch scheint uns mit Schwartz und Abramowski der Text eigentlich nur aus einer Situation vor der Synode von Nicaea her erklärbar. Das antiochenische Synodalschreiben bietet nach unserer Auffassung gerade den Schlüssel zum Verständnis der Rolle Eusebs in Nicaea, wie sie in seinem eigenen Brief (Dok. 24) deutlich wird. Die Auffassung Strutwolfs, dass Ossius es nicht hätte wagen können, in der Situation vor der bereits (nach Ancyra) einberufenen großen Synode, die Constantin dann bekanntlich nach Nicaea verlegte (Dok. 22), Euseb zu verurteilen, kann nicht wirklich überzeugen. Ossius scheint in Antiochien ganz die Position Alexanders von Alexandrien vertreten zu haben, für den Euseb von Caesarea ein Parteigänger des Arius war, der sich eindeutig gegen die Beschlüsse der ägyptischen Kirche gestellt hatte, die Alexander selbstverständlich als gesamtkirchlich verbindlich ansah. Für Alexander war damit Euseb von Caesarea ein ebenfalls exkommunizierter Häretiker.⁷² Von

⁷⁰ Trotz des Einwandes von Strutwolf (S. 304 mit Anm. 13) ist eine vorläufige Exkommunikation vorbehaltlich der Entscheidung einer demnächst stattfindenden anderen Synode eine große Ausnahme in der uns zur Verfügung stehenden Überlieferung. Das von Strutwolf herangezogene Gegenbeispiel Theodoret, h.e. II 28,6 ist etwas anders gelagert, da es um eine Art Bedenkzeit geht. Es handelt sich aber hier um das Urteil einer Synode, nicht um die mögliche Revision eines Synodalurteils durch eine andere (größere) Synode. Ist es wirklich vorstellbar, dass ausgerechnet ein Fälscher ein synodal doch in jedem Fall zumindest ungewöhnliches Verfahren erfinden sollte?

⁷¹ Vgl. oben Anm. 2 und die Bemerkungen von Abramowski, Synode (wie Anm. 4), 357–360.

⁷² Vgl. AW III (wie Anm. 3), Dok. 15,3 (Brief des Arius an Euseb von Nikomedien), wo Arius zumindest behauptet, dass Euseb von Caesarea und andere auswärtige Unterstützer des Arius von Alexander – vermutlich von einer ägyptischen Synode – exkommuniziert worden waren (wie Anm. 21).

daher setzt Ossius in Antiochien die bisher wirkungslose Absetzung und Exkommunikation des Euseb synodal im Osten um.⁷³

Harnacks geharnischter Protest gegen die von Schwartz behauptete Echtheit des Synodalbriefes, der die damals bekannte Geschichte des arianischen Streites vor Nicaea in Frage zu stellen schien, ist im ersten Moment verständlich. Dass die Echtheit dieses Synodalbriefes auch nach einer inzwischen ein volles Jahrhundert andauernder Diskussion immer wieder in Frage gestellt wird, ist auch nicht verwunderlich, da seine Interpretation eine Fülle von Problemen aufwirft.

Allerdings geben weder die Überlieferung noch der in der Tat sehr lückenhafte Kenntnisstand, der uns vorerst zur Verfügung steht, wirklich einen Anlass, eine dann in vieler Hinsicht sehr komplizierte Fälschungshypothese anzunehmen, die im Grunde mehr Probleme schafft, als sie scheinbar löst. So sind wir weiterhin der Auffassung, dass dieser Brief einer antiochenischen Synode, die wir mit Schwartz und Abramowski in der Zeit unmittelbar vor Nicaea annehmen, mit Recht in einer Edition der Dokumente der Geschichte des arianischen Streites seinen Platz hat.

⁷³ Die Auffassung Strutwolds, dass Euseb in Antiochien auf der Synode eigentlich der Vorsitz zukam, ist kirchenrechtlich nicht wirklich zwingend. Der Metropolit von Palästina hat keinerlei Obermetropolitanfunktion für die Diözese Oriens. Die später mehrfach bezeugte führende Rolle Eusebs auch auf antiochenischen Synoden verdankt er allein dem Kaiser!

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Dr. des. Christian Jaser
 DFG-Projekt „Der mittelalterliche
 Zweikampf“
 Technische Universität Dresden
 Philosophische Fakultät
 Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte
 Helmholtzstr. 10
 01069 Dresden
 Christian.Jaser@mailbox.tu-dresden.de

Dr. Tobias Daniels
 Bibliotheca Hertziana
 Max-Planck-Institut
 für Kunstgeschichte
 Via Gregoriana 28
 00187 Roma
 Italien
 tobiasdaniels@gmx.net

Günter Baum, Pastor
 Ev.-reformierte Gemeinde Osnabrück
 Lerchenstr.5
 49088 Osnabrück
 baum.mail@gmx.de

Prof. Dr. Hanns Christof Brennecke
 Friedrich-Alexander-Universität
 Erlangen-Nürnberg
 Lehrstuhl Kirchengeschichte I
 (Ältere Kirchengeschichte)
 Kochstraße 6
 91054 Erlangen
 Hanns.C.Brennecke@theologie.uni-
 erlangen.de

PD Dr. Uta Heil
 Friedrich-Alexander-Universität
 Erlangen-Nürnberg
 Lehrstuhl Kirchengeschichte I
 (Ältere Kirchengeschichte)
 Kochstr. 6
 91054 Erlangen
 uta.heil@theologie.uni-erlangen.de

Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 02/2012:

Jan Körnert und Clemens Grubert, Patronage, Nepotismus und Simonie beim Aufstieg und Fall einer kirchlichen Bausparkasse? Personalien zur Deutschen Evangelischen Heimstättengesellschaft

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Martin Kessler / Martin Wallraff (Hg.): *Biblische Theologie und historisches Denken. Wissenschaftsgeschichtliche Studien*. Aus Anlass der 50. Wiederkehr der Basler Promotion von Rudolf Smend, Basel: Schwabe 2008 (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel. Neue Folge 5), 402 Seiten, 16 Abbildungen, geb., ISBN 978-3-7965-2569-8

Nicht jedes Promotionsjubiläum ist ein neues Buch wert. Doch in Anbetracht dessen, was der Göttinger Alttestamentler, Wissenschaftshistoriker und ‚Wissenschaftsmanager‘ Rudolf Smend in einem reichen Gelehrtenleben zustande gebracht hat, ist es verständlich, dass die Basler Kirchenhistoriker Martin Wallraff und Martin Kessler (inzwischen Göttingen) zum 50. Jubiläum der Basler Promotion Smends über Wilhelm Martin Leberecht de Wette einen Band mit Beiträgen (überwiegend) zur Geschichte und zu großen Gestalten der Bibelwissenschaft zusammengestellt haben. Dass der Strauß bunt und nicht in jeder Hinsicht rund ist, mag dem Facettenreichtum der Wissenschaftsgeschichte und wohl auch manchen Zufällen der Entstehung eines solchen Buches geschuldet sein.

Gleich zu Beginn steht ein Basler Paradestück: *Martin Kessler* rekonstruiert die Geschichte der Promotion Smends als Einblick in die Geschichte der Forschungsförderung durch einen Basler Chemiekonzern, der zur Feier des eigenen Geschäftsjubiläums Preisgelder bereitstellt und die Publikation der Preisarbeiten übernimmt, aber der Universität und ihren Instanzen sachlich völlige Freiheit belässt. Eine Geschichte, die nacherzählenswert ist und v. a. auch nach 50 Jahren noch nachahmenswert wäre. Instruktiv ist auch der epochenübergreifende Beitrag von *Andreas Urs Sommer*, der in vier Skizzen zu vier Jahrhunderten die Historisierung in der Theologie mit jener in der Philosophie vergleicht und beiderseitige Historisierungs- und Dehistorisierungsprozesse beschreibt, um dann am Ende – ohne wirklich zwingende Gründe – für den Mut zu einem ‚neuen Historismus‘ zu plädieren.

Die folgenden Beiträge gelten einzelnen Personen und Themen. *Thomas Kaufmanns* ausführliche Studie zur Rezeption von Jan Hus beim frühen Luther ist freilich nicht wirklich als ‚wissenschaftsgeschichtlich‘ zu werten, eher dann die interessante Skizze von *Christoph Bultmann* über „Das Mosebild im Handbuchwissen der Frühen Neuzeit.“ Darin begegnen nicht nur hübsche Zitate über das Unwesen der Publikation von Lexika, die schon im frühen 18. Jh. wohlfeil „wie Schnupftoback“ erscheinen konnten, sondern auch ein anhand der Mosegestalt sehr lehrreicher Überblick über die Vielfalt und den Charakter der Nachschlagewerke jener Zeit, von denen den meisten heute nur noch der ‚Zedler‘ ein Begriff sein dürfte. Von besonderem Wert ist die durch *Günter Arnold* besorgte Edition einiger unveröffentlichter Seiten aus dem Herder-Nachlass, in denen die Auseinandersetzung des frühen Herder mit Spinozas ‚Tractatus‘ in Randbemerkungen und Exzerpten dokumentiert wird.

Weitere Studien sind – dem Lebenswerk Rudolf Smends entsprechend – de Wette und Wellhausen gewidmet. *Hans-Peter Mathys* bietet eine ausführliche Studie zu de Wettes ‚Dissertatio critico-exegetica‘ von 1805, die v. a. durch die (in einer Fußnote versteckte) Bemerkung über die Identität des unter Josia aufgefundenen Buches mit dem Deuteronomium berühmt wurde. *John W. Rogerson* erörtert die Beziehungen zwischen de Wette, Friedrich Ludwig Jahn und Karl Ludwig Sand und bietet Belege dafür, dass in de Wettes autobiographischem Roman „Theodor oder des Zweiflers Weihe“ die Figur Härtling dem deutschen „Turnvater“ Jahn entliehen ist, wobei evtl. Jahn sogar eine gewisse Rolle bei de Wettes Hinwendung zu einem positiveren Christusglauben gespielt haben könnte (224). *Ekkehard W. Stegemann* behandelt de Wettes und Ferdinands Christian Baur Sicht der Intention des paulinischen Römerbriefs und verbindet sie mit eigenen Beobachtungen. *Martin Wallraff* verfolgt in einem übergreifenden Beitrag unter dem Titel „Evangelium und Dogma“ die Anfänge der Gattung der Dogmengeschichte bis 1850, wobei neben Schleiermacher besonders Hegels Gedanke von der Hellenisierung

des Christentums sowie dessen Weiterführung durch die Beiträge von Philipp Conrad Marheineke und Ferdinand Christian Baur fruchtbar gemacht werden (256–278). Zwei Beiträge bieten Versatzstücke aus einem Jenenser Wellhausen-Symposium, das dessen Organisatoren leider nicht geschlossen zur Publikation bringen wollten und ihre eigenen Beiträge stattdessen in den vorliegenden Band zu Ehren des Wellhausen-Forschers Rudolf Smend eingebracht haben: Uwe Becker behandelt „Julius Wellhausens Sicht des Judentums“, Tilmann Seidensticker behandelt „Julius Wellhausen und das arabische Heidentum“. Der Spezialist für neutestamentliche Wissenschaftsgeschichte, der Erlanger Emeritus Otto Merk bietet in einem wie immer hochgelehrten Beitrag „Forschungsgeschichte im Werk Adolf Jülicher“, und der Zürcher Alttestamentler Konrad Schmid untersucht in einer interessanten Detailstudie über „Die Geschichte vom Sündenfall zwischen historischer Bibelkritik und Theologie“ die „Kontroverse zwischen Ludwig Köhler, Emil Brunner und Hugo Greifmann aus dem Jahr 1926“.

Zwei Beiträge am Ende sprengen erneut den Rahmen der durch den Alttestamentler Smend repräsentierten Wissenschaftsgeschichte: Der Dogmatiker Michael Trowitzsch bietet unter dem Titel „Bildgedanken“ Bemerkungen zur Metaphorik bei Bonhoeffer und Barth, und der Philosoph und ehemalige bayerische Wissenschaftsminister Hans Maier bietet Erörterungen zur Frage „Gibt es ein christliches Menschenbild?“.

Der in sich relativ disparate Band bietet einerseits Beiträge, die dem Werk des großen Göttinger Gelehrten Smend und seiner Basler Erstlingsarbeit nachfolgen, andererseits ist nicht zu übersehen, dass auch ein gewisses Sammelsurium zur Auffüllung des Bandes angehäuft wurde. Im heutigen, nicht besonders strengen Publikationsbetrieb ist dies wohl gelegentlich unvermeidlich. Gleichwohl bieten einige der Beiträge, nicht zuletzt die der Herausgeber sowie die de Wette und Wellhausen gewidmeten Arbeiten lohnende Blickwinkel auf die Wissenschaftsgeschichte v. a. der Bibelwissenschaft im 19. und (partiell auch) im 20. Jahrhundert.

Zürich

Jörg Frey

Henry C. Lea: *Studies in Church History*. 2. erweiterte Auflage, Philadelphia 1883. Nachdruck mit einem Nachwort von Peter Dinzelsbacher, Badenweiler: Wissenschaftlicher Verlag Bachmann 2009 (Bachmann Reprints 1), 603 + 13 S. Ppb. ISBN 978-3-940523-03-7.

Henry Charles Lea (1825–1909) war in dritter Generation Inhaber eines der wichtigsten Verlagshäuser der USA in Philadelphia/Pa. Sein ererbtes und gemehrtes Vermögen ermöglichte ihm in großem Maßstab den Ankauf von mittelalterlichen Handschriften und Inkunabeln sowie die Beschaffung von Quellen durch Abschrift, und so wurde der in einer imposanten Privatbibliothek rastlos arbeitende Autodidakt und Begründer einer autochthonen nordamerikanischen Mediävistik 1903 zum Präsidenten der American Historical Society gewählt. Er hatte zwar nie studiert oder an einer Universität gelehrt, war aber u. a. von der Gießener Theologischen Fakultät zum Ehrendoktor promoviert worden.

Lea, auch politisch engagiert, war Tendenzhistoriker durch und durch; der folgende Satz aus dem Vorwort seines bekanntesten Werk charakterisiert ihn unübertrefflich: „Ein ernstes Geschichtswerk ist nicht wert geschrieben oder gelesen zu werden, wenn es nicht eine moralische Schlussfolgerung bietet“ (Henry Charles Lea, *Geschichte der Inquisition im Mittelalter* dt. hrsg. von J. Hansen, Köln 1905 [Nachdruck Nördlingen 1987] Bd. I, S. IV). Am deutlichsten greifbar ist die tagespolitische Tendenz in der Studie über „The Early Church and Slavery“ (524–576): Hier wird historisch „bewiesen“, dass der Kampf gegen die Sklaverei Christenpflicht ist. Der antiken wie der frühmittelalterlichen Kirche wird durchgängig bescheinigt, dass sie, jedenfalls gemessen an den ihnen vorgegebenen rechtlichen und sozialen Verhältnissen, auf diesem Felde die Probe auf ihre religiös-moralische Integrität bestanden hat. Untermauert wird diese Argumentation mit profunder Quellenkenntnis, erstaunlicherweise kommt aber Kallist von Rom nicht vor; seine Geschichte hätte sich ja auch nicht nahtlos in die Tendenz gefügt.

Die anderen Untersuchungen des Bandes sind Themen der mittelalterlichen Kirchengeschichte gewidmet: Dem Aufstieg der Kirche zu weltlicher Macht, dem Besitz und den Privilegien des Klerus, dem Zwangsmittel der Exkommunikation. Das Verstehensmuster, mit dem die Themen abgehandelt werden, ist vergleichsweise schlicht: Jesus Christus hat die Vollendung ethischer Religion in die Welt gebracht. Damit sich diese Religion geschichtlich verbreiten und wirksam werden konnte, musste sie sich mit kommunikativer und institutioneller Macht rüsten. Mal hat die Christenheit diese ihr zu Gebote stehenden Mittel zweckentsprechend genutzt und die Welt wirklich humanisiert, mal hat sie sich durch die Machtmittel korrumpieren lassen und dadurch die Welt ihrerseits schlechter gemacht. So arbeitet Lea mit der Voraussetzung, dass die christliche Religion außerhalb oder oberhalb der Reihe der

geschichtlichen Realisationsgestalten ihrer Heilserwartung und ihres Lebensideals ein von den Erscheinungen abtrennbares, invariantes und normatives Wesen hat, welches sich der bunten Welt seiner Erscheinungen gegenüber umstandslos kritisch in Stellung bringen lässt: Das Wissen um das Wesen des Christentums ist für ihn die normative Basis und nicht etwa das Erkenntnisziel der Beschäftigung mit der Kirchengeschichte.

Anders als moderne Autoren mit vergleichbaren kriteriologischen Vorgaben kapriziert sich Lea allerdings nicht auf schlüpfrige Skandalhistorchen, sondern seine Untersuchungen haben ihr Rückgrat in der Normen- und Institutionengeschichte, und von hier aus greift er dann in die Ereignisgeschichte aus – immer direkt aus den Quellen schöpfend, die er in bewunderungswürdiger Breite beherrscht. Was man allerdings vergeblich sucht, sind wirklich lebendige Schilderungen von Persönlichkeiten. Was Lea etwa über Gregor VII. oder Innozenz III. schreibt, ist an Klischeehaftigkeit schwerlich zu überbieten. Das Verstehen geschichtsmächtiger Individualität im Kontext ihrer Bedingtheit und vor dem Horizont ihrer Handlungsoptionen strebt Lea nicht einmal an, und nach seinen Prämissen muss er das ja auch gar nicht: Hier ist ihm sein jüngerer und an Quellenkenntnis wohl mindestens ebenbürtiger Zeitgenosse Albert Hauck haushoch überlegen. Dennoch: Obwohl die großen, überraschenden Lernerlebnisse ausbleiben, liest man die „Studies“ durchaus mit Gewinn. Das liegt sicher auch an Leas Stil, der, abzüglich des Sarkasmus, der ihm gänzlich abgeht, ein wenig an Edward Gibbon erinnert. Nichtsdestotrotz gibt es aber auch Passagen, die dann einfach ungenießbar sind, weil sie nun wirklich überholte Forschungspositionen mit Moralin-säure überwürzen (z. B. 46–61 über die pseudoisidorischen Dekretalen). – Darüber, was er früheren Forschern verdankt, breitet Lea durchgängig den Mantel des Schweigens, mit gleichzeitigen Autoren gibt er sich weder lobend noch kritisch ab, und so und konstruiert er implizit von sich das Bild des ganz einsam über seinen Quellen brütenden Gelehrten. – Damit weisen Leas kirchengeschichtliche Studien Ähnlichkeit mit den literaturgeschichtlichen Arbeiten Arno Schmidts auf: Hier wie da waltet das stolze Selbstbewusstsein des Autodidakten, der den Zunftgelehrten genüsslich die Überlegenheit seiner Quellenkenntnisse demonstriert. Als Leser profitiert man davon, lässt sich bisweilen wohl auch vom Autor ins Einverständnis ziehen. Aber die Faszination lässt dann doch nach, wenn die Monomanie der Fragestellungen und der Thesen in Monotonie übergeht.

Wuppertal

Martin Ohst

Rudolf Lill: Die Macht der Päpste, Kevelaer: Butzon & Bercker 2011, 308 S., ISBN 978-3-7666-1544-2.

Dieses Buch, „eine überarbeitete Weiterführung“ seines in zwei italienischen Ausgaben erschienenen gleichnamigen Werkes (*Il potere dei papi. Dall'età moderna ad oggi*, Rom/Bari 2008, 2010) – so der Autor im Vorwort (S. 9) – „ist einerseits Ergebnis jahrzehntelanger Beschäftigung mit italienischer, römischer und vatikanischer Geschichte, andererseits Reaktion auf die anlässlich des Todes Johannes Pauls II. und der Wahl Benedikts XVI. im Jahr 2005 verbreitete ‚Papsteuphorie‘, welche der Vatikan und die ihm besonders verbundenen Bischöfe z. B. anlässlich aufwändiger päpstlicher Reisen zu repetieren versuchen. Nicht selten wurde und wird dabei der Eindruck erweckt, dass die Macht der Päpste in ihrem derzeitigen, einer Universalmonarchie nahekommenden Umfang prinzipiell stets bestanden hätte und darum zum Wesen der katholischen, ja dem Anspruch nach der ganzen christlichen Kirche gehöre. ... Dagegen soll hier aufgewiesen werden, dass zur historischen Wirklichkeit, welche eine der Grundlagen europäischer Kultur ist, Pluralismus und konziliare Prozesse gehören, dass es lange bei der Auswahl der Amtsträger auch in der katholische Kirche ortskirchliche Mitsprache gegeben hat und dass der päpstliche Zentralismus erst unter konkreten, inzwischen überholten historischen Bedingungen der beiden letzten Jahrhunderte durchgesetzt worden ist.“

Mit diesen einleitenden Worten umreißt der durch zahlreiche Publikationen zur oben angesprochenen Gesamtthematik fachlich hervorragend ausgewiesene Verfasser die Absicht seines vorliegenden Buches, nämlich aufzuzeigen, dass „der Weg zum monarchischen Episkopat ... lang“ gewesen sei, es „einen ‚Bischof‘ ... in Rom wohl erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts gegeben“ habe – „bis dahin“ sei „die vatikanische Papstliste legendär“ – und „die Macht der Päpste“, wie sie gegenwärtig beansprucht und ausgeübt werde, „langsam“ gewachsen sei, vor allem als Ergebnis geschichtlicher und politischer Entwicklungen: „sie ist ein Werk von Menschen!“ Andererseits erkennt er keineswegs, dass „das Papsttum“ als „die einzige europäische Institution, die von der Spätantike bis zur Gegenwart besteht, ... erheblich zur Ausformung jener Synthese aus Antike, Christentum und Humanismus beigetragen [hat], auf denen Europas Kultur beruht; mit Recht erinnert Benedikt XVI. daran“ (S. 11).

Gleichsam in einem „Vorspann“ bietet das Werk zunächst einen gerafften Überblick über

die historische Entwicklung des päpstlichen Primats von den Anfängen bis zur Gegenwart (S. 11–35), die der Vf. dann im Hauptteil (S. 43–257) detailliert zur Darstellung bringt. Diese setzt beim Konziliarismus des 15. Jahrhunderts und seiner Zurückdrängung nach dem Konzil von Konstanz (1414–1418) ein und verfolgt sodann die Stufen der allmählichen Verfestigung des päpstlichen Zentralismus: vom Konzil von Trient, das den Päpsten die Durchführung der überfälligen Kirchenreform übertrug (letztlich überlassen mußte), über die einschneidenden Konkordatsabschlüsse nach der Französischen Revolution und der Säkularisation von 1803 (Napoleon-Konkordat 1801 mit völliger Neuerrichtung der französischen Hierarchie, Neuorganisation der Kirche in den Ländern des Deutschen Bundes) bis zum Ersten Vatikanum (1869/70), dessen dogmatische Beschlüsse, insbesondere über die päpstliche Vollgewalt und Unfehlbarkeit, vor allem auf Grund (oder unter dem Druck) der bedrängten politischen Lage Pius' IX. (Revolution, Zusammenbruch des Kirchenstaats) gegen erhebliche theologische Einwände durchgesetzt wurden, und zur großangelegten Konkordatspolitik des Heiligen Stuhls nach dem Ende des Ersten Weltkriegs und dem Untergang der Monarchie, die insbesondere darauf abzielte, die aus dem Papstdogma des Ersten Vatikanums abgeleiteten verfassungsrechtlichen Prinzipien des 1917 promulgierten *Codex Iuris Canonici* zur Anerkennung zu bringen und das dort dem Papst reservierte freie Bischofsernennungsrecht (can. 329 § 2, im revidierten CIC von 1983 can. 377) konkordatär zu verankern. Letzteres gelang nicht überall (jedoch in Bayern), aber wo mit staatlicher Hilfe (wie in Preußen und Baden) noch ein Bischofswahlrecht (der Domkapitel) behauptet werden konnte, wurde dieses in aller Regel auf einen päpstlichen Dreiviertelschlag reduziert. Bemerkenswert ist – rein historisch gesehen –, dass das Papsttum mit seinen im Hochmittelalter (seit der sog. Gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts) entfalteten universalkirchlichen Machtansprüchen allen Niederlagen und Demütigungen zum Trotz aus der durch die Reformation verursachten grundstürzenden Krise und aus den politischen Umbrüchen vom endenden 18. Jahrhundert bis ins endende 20. Jahrhunderts herein am Ende Schritt für Schritt als „Sieger“ hervorging, dank einer konsequent an diesen Ansprüchen orientierten kurialen Politik, die die jeweilige politische Konstellation diplomatisch klug (oder besser: intransigent und, wenn nötig, mit „langem Atem“) für ihre Ziele zu nützen wußte, freilich transponiert auf die geistliche Ebene – und um den hohen Preis einer, seit dem Einbruch der Reformation,

immer kleiner werdenden katholischen Kirche.

Natürlich beansprucht der Vf. nicht, hier neue Forschungsergebnisse vorzulegen. Dies alles ist seit langem *in extenso* erforscht und in der einschlägigen Fachliteratur, auf deren wichtigste Titel der Vf. ausdrücklich rekurriert, ausführlich publiziert. Dem Vf. geht es vielmehr darum, durch seine im einzelnen höchst instruktive Zusammenschau dieser Forschungsergebnisse einer breiteren interessierten Leserschaft die historischen Wurzeln offenzulegen, die schließlich zum Aufbau eines päpstlichen Absolutismus in der Kirche geführt haben: eines autoritären (nicht totalitären!) Regiments mit dem vorkonziliären Höhepunkt im Pontifikat Pius' XII. (1939–1958), das, ungeachtet der diesbezüglich tiefen Zäsur des Zweiten Vatikanums (1962–1965) und zumal des Pontifikats des Konzilspapstes Johannes XXIII. (1958–1963), in „Restauration des planischen Systems“ (S. 225) bis heute exzessiv praktiziert wird, mit allen restriktiven Konsequenzen (S. 211–257). Damit aber kein Mißverständnis aufkommt: Der Vf. zeichnet keineswegs etwa ein Negativbild des Papsttums und seiner jeweiligen Inhaber. Er weiß sehr wohl zu unterscheiden und stellt auch die positiven Aspekte, Impulse und Verdienste der einzelnen Pontifikate seit Pius IX. deutlich heraus. Seine Kritik betrifft das seit dem Ersten Vatikanum verfestigte zentralistische „System“, das in der Hauptsache ein geschichtlich gewordenes, deshalb grundsätzlich veränderbares und nach seiner Überzeugung im Sinne eines innerkirchlichen „aggiornamento“ (entsprechend dem konziliären Hauptanliegen Johannes' XXIII.) – zeitgemäß – veränderungsbedürftiges ist. Insofern ist das ganze Buch ein engagiertes Plädoyer für die Wiederherstellung einer kollegialen Kirchenstruktur, wie sie (seit der Spätantike) Jahrhunderte lang bestanden hatte und von der Majorität des Zweiten Vatikanums nachdrücklich gewünscht bzw. angestrebt worden ist (S. 256f.) und vor kurzem Kardinal Walter Kasper, der bisherige Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, in seinem Münchner Vortrag vom 21. November 2011 als unabdingbar herausgestellt hat: „So wird es in Zukunft unausweichlich sein, die Bedeutung der Bischofssynode und des Konsistoriums zu stärken, einen alles steuern wollenden kurialen Zentralismus zurückzufahren und den Ortskirchen, das heißt der Kirche in einem Land, einer Kultur oder auch eines Kontinents, mehr Eigenverantwortung zu geben“ (zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 8, 2011, 3–5, hier 5).

Der Darstellung sind Anmerkungen mit zahlreichen Erläuterungen und weiterführenden

den Literaturhinweisen (allerdings nicht immer auf dem neuesten Stand) beigegeben (S. 259–303). Eine Reihe von Exkursen mit durchaus hilfreichen und wissenswerten speziellen Informationen und eine Liste über die Karrieren der Päpste seit 1800 sowie über die Kardinalstaatssekretäre dieser Zeitspanne im Anhang runden diese aufschlußreiche Darstellung ab, in die im übrigen offensichtlich auch nicht ohne weiteres bekanntes Insiderwissen eingeflossen ist – etwa über die im Zuge der vatikanischen Baumaßnahmen Pauls VI. durchgeführte „Neugestaltung der dabei rake-tensischer ausgestatteten päpstlichen Wohnung“ (S. 202). (Auch dem versiertesten Buchautor unterläuft gelegentlich eine nicht ganz richtige Angabe: So war der Informant Döllingers in den unter dem Pseudonym „Quirinus“ publizierten „Römischen Briefen vom Konzil“ (1869/70) nur ganz am Rand Johann Friedrich [S. 273f., Anm. 94], in der Hauptsache dagegen Döllingers vertrauter Schüler John Lord Acton.)

München

Manfred Weitlauff

Kurt Schubert: Die Geschichte des österreichischen Judentums, Wien, Köln, Weimar: Böhlau 2008, 171 S., ISBN 978-3-205-77700-7.

Das letzte, hier posthum publizierte Werk des 2007 verstorbenen Doyens der deutschsprachigen Judaistik, Kurt Schubert, bietet einen knapp gefassten, allgemeinverständlichen Abriss über die Geschichte der Juden in den Gebieten des heutigen Österreich. Auf nur 117 Textseiten behandelt Schubert die zentralen Aspekte der politischen, der Rechts-, Sozial- und Kulturgeschichte der Juden von den ersten festen Siedlungen im Donau-Alpen-Raum bis hin zur unmittelbaren Gegenwart jüdischen Lebens in der zweiten österreichischen Republik. Die einzelnen Kapitel sind durch einen relativ ausführlichen Anmerkungs- teil mit Hinweisen auf weiterführende Literatur gut unterfüttert; auf ein Gesamt-literaturverzeichnis hat der Verlag leider verzichtet. Dafür wird der Band aber durch ein Personenregister erschlossen.

Selbstverständlich muss sich ein derart kursorischer Überblick auf die absolut wichtigsten Linien beschränken; Platz für Details ist hier nicht. Aber Schubert, der 61 Jahre lang an der Universität Wien Judaistik lehrte und hier 1966 das Institut für Judaistik gründete, bringt die besten Voraussetzungen mit, diese essen- tiellen Linien aus der Fülle eines reichen Gelehrtenlebens heraus luzide und aus einem Guss zu gestalten. Dem zeitlebens mit auf- klärischem Ethos angefüllten Impetus

Schuberts folgend, wendet sich der Band weniger an einen wissenschaftlichen, denn an einen breiten Leserkreis und stellt insofern ein Vermächtnis dar, als er noch einmal die großen Ziele des Schaffens Schuberts anvisiert: „Vermeidung antisemitischer Vorurteile bei Nichtjuden durch Kenntnis der tragenden Elemente jüdischer Kultur und Stärkung der eigenen Identität der Juden durch ein Selbst- verständnis, das mehr von kultureller Selbst- achtung als vom Antisemitismus her geprägt ist.“ (S. 133)

Verfolgung (Exklusion) sowie kultureller Beitrag der Juden zur Entwicklung Österreichs (Inklusion) bilden die Pole, zwischen denen die Erzählung pendelt, von der „Wiener Geserah“ (Vertreibung) 1421 bis zum Hofjudentum, von den Errungenschaften der jüdischen Aufklärung (Haskala) bis zum Antisemitismus des 19. Jahrhunderts, von Ausgrenzung, Deportation und Vernichtung unter nationalsozialisti- scher Gewaltherrschaft bis hin zum neuen jüdischen Leben in Österreich heute und zum jüdisch-christlichen Dialog, dessen maßgeblicher Wegbereiter der Katholik Kurt Schubert selbst gewesen ist. Als leitendes Prinzip des Narrativs wird stets das Schubertsche Inter- pretament der „sakralen Tragik“ jüdischer Existenz sichtbar. „Wann immer das Juden- tum sein gutes Recht im Rahmen des Welt- ganzen erhält, schafft es Probleme für andere, die sich deshalb herausgefordert fühlen, weil sie das Judentum von innen her nicht ver- stehen.“ (S. 13) Besonders der Blick auf das Ganze der jüdischen Geschichte, so Schubert, könne dazu beitragen, dieses Unverständnis abzubauen.

Auch der Blick auf das Ganze lässt Schwer- punkte zu. Im vorliegenden Band liegen sie auf der Geschichte der jüdischen Aufklärung, die Schubert weniger als Akkulturationsge- schichte, denn als innerjüdischen (v. a. auch hebräischsprachigen) Identitätsdiskurs be- schreibt. Einen zweiten Schwerpunkt stellen die abschließenden Kapitel des Bandes über den christlichen Ständestaat, die Jahre der NS- Herrschaft sowie die Nachkriegszeit dar. Hier trägt vieles autobiographischen Charakter, fließen mannigfaltige persönliche Erinnerun- gen Schuberts ein. Im Rahmen der öster- reichisch-jüdischen Geschichte nach 1945 tritt er dann selbst als Akteur in Erscheinung, sei es als Gestalter der Judaistik in Wien, als Prota- gonist des christlich-jüdischen Dialogs oder als Berater der österreichischen und Weltkirche auf dem Weg zur Konzilerklärung „Nostra Aetate“, deren zentraler vierter Abschnitt das katholisch-jüdische Verhältnis auf eine neue Basis stellte.

So fließen zuletzt der Blick des Gelehrten auf eine jahrhundertelange Geschichte und der

persönliche Anteil des Mitgestalters an der jüngsten und nach dem barbarischen Tiefpunkt der NS-Greuel wieder hoffnungserweckenden Episode dieser Geschichte zusammen. Der fachkundige, straffe Überblick wird dadurch beseelt von der Wärme und dem Engagement dessen, für den jüdische Geschichte eben kein vergangenes, abgeschlossenes, sondern ein zukunftsrelevantes, lebendiges Anliegen war. Der Band ist allen Interessierten zu empfehlen, der Studentenschaft zur Einführung, den Fachkollegen zur Erinnerung an einen Gründervater der Disziplin, sowie jedermann zur (Weiter-)Bildung.

Potsdam

Thomas Brechenmacher

Martin Tamcke: Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart. München: C.H. Beck 2008, 204 S., ISBN 978-3-406-56819-0.

In einer breiteren Öffentlichkeit wird das Verhältnis von Christentum und Islam wohl noch immer einseitig als Dichotomie von Orient und Okzident interpretiert. Kirchenhistoriker wissen es besser, zumal wenn sie zu der eher seltenen Spezies gehören, die ihren Schwerpunkt auf die Christentumsgeschichte des Nahen und Mittleren Ostens gelegt hat. Mit dem hier anzuzeigenden Band ruft Martin Tamcke nachdrücklich in Erinnerung, dass das Christentum nicht nur eine „westliche“ Größe darstellt, sondern im Orient, seiner Ursprungsregion, seit nahezu 14 Jahrhunderten eine Geschichte mit und unter dem Islam zurückgelegt hat. In allgemein verständlicher Weise werden Grundlinien dieser Geschichte entfaltet, um die gegenwärtige Situation der verschiedenen christlichen Kirchen im Orient angemessen zu beschreiben. Von mannigfachen persönlichen Beziehungen zu den Christen der Region „unterfüttert“, will die Darstellung Verständnis wecken für die „spezifischen Bedingungen und Verhältnisse, Möglichkeiten und Grenzen christlichen Lebens unter muslimischer Herrschaft“ (S. 11). Angesichts des begrenzten Buchumfangs erhebt T. bewusst keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Stattdessen wählt er verschiedene Aspekte aus, die zu einzelnen Themenfeldern gruppiert werden. In gelegentlich lockerem Zusammenhang werden Fallbeispiele geboten, an denen sich Typisches zeigen lässt und die sich meist eigenen Detailforschungen des Autors verdanken. Davon kann im Folgenden nur eine Auswahl referiert werden.

In der Einleitung (S. 13–19) wird die eigentümliche Gestalt des orientalischen Christentums kenntlich gemacht, das in verschiedene Konfessionen gespalten ist, die sich teilweise

als eigene Ethnien verstehen. Das erste Kapitel „Islam und Christentum“ (S. 20–61) skizziert die Vertrautheit Muhammads mit dem Christentum sowie die Entstehung von Schutzverträgen für die nichtmuslimischen Untertanen. Es wird deutlich, dass die Nichtmuslime zu Bürgern zweiter Klasse degradiert wurden. Die sozialen und wirtschaftlichen Anreize, zum Islam überzutreten, forderten die Kirchen dauerhaft heraus. T. illustriert diesen Sachverhalt mit einem Lied des ostsyrischen („nestorianischen“) Autors Giwargis Warda (13. Jh.): In dem stilisierten Gespräch mit einem zum Islam abgefallenen Ostsyrier werden Trauer und Scham der ganzen Gemeinde, aber auch der Ausschluss des Betroffenen vom ewigen Heil geschildert. Aufschlussreich ist es, wenn T. nach den Folgen dieses über Jahrhunderte währenden Systems der Schutzbürgerschaft fragt. An verschiedenen literarischen Beispielen zeichnet er die Verfestigung einer „Minderheitenpsyche“ nach, die – bis heute – von einem tief sitzenden „Gefühl des Ausgeliefertseins“ gezeichnet ist. In diesem Zusammenhang wird das starke Engagement orientalischer Christen in säkularen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts überzeugend als Versuch interpretiert, der gesellschaftlichen Bedeutungslosigkeit zu entkommen. Eine historische Rückblende beleuchtet sodann die Charakteristika der „Dhimmitude“ am Beispiel der Ostsyrier im 7. Jahrhundert (mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Qatar). Katholikos-Patriarch Ischoyab III. (650–658) reagierte auf den Siegeszug der Muslime zwar mit dem Entwurf eines Geschichtsbildes, in dem Gott selbst den Arabern die Herrschaft über die Erde anvertraut habe. Daneben lassen die Briefe des Katholikos aber erkennen, dass die islamische Herrschaft zu teils massenhafte Konversionen wie auch zum Zerfall der kirchlichen Strukturen geführt hatte. Das Problem der Konversionen im Verbund mit den speziellen Abgaben für Nichtmuslime wird auch greifbar in den Akten der 676 von Giwargis I. abgehaltenen Synode; einige ihrer Bestimmungen lassen sich schlüssig als Abgrenzungsversuche von der muslimischen Umwelt lesen.

Das zweite Kapitel über „christliche Völker“ im Orient (S. 62–93) setzt mit instruktiven Beispielen kulturhegemonialer Wahrnehmungen moderner westlicher Autoren ein. Die Klage über Dogmenzank und geringes Bildungsniveau der orientalischen Christen reicht von Vertretern des liberalen Protestantismus um 1900 bis zu Samuel Huntington, dem die gesamte Welt der Orthodoxie nicht als Teil der „europäisch-nordatlantischen Wertegemeinschaft“ gilt. T. weist nach, wie verzerrt solche Darstellungen sind, denen jedes Verständnis

für die historischen Rahmenbedingungen des kirchlichen Lebens im Orient abgeht. Sodann widmen sich Unterkapitel den einzelnen Gruppierungen. Nach den Armeniern werden Kopten und Nubier zusammen behandelt. Es folgen die „Melkiten“, also die byzantinischen Patriarchate des Nahen Ostens, als deren Schutzmacht das russische Reich ab 1774 fungierte. Nach den Westsyryern („Jakobiten“), deren wissenschaftliches Erbe besonders hervorgehoben wird, und nach der hauptsächlich im Libanon vertretenen maronitischen Kirche werden die Ostsyryer vorgestellt. Hier wird u. a. der Schriftsteller Ebedjesus (ca. 1250–1318) erwähnt, dessen in syrischer Sprache verfasste Gedichtsammlung „Paradies von Eden“ mit den Extravaganzen der arabischen Kunstdichtung gleichziehen wollte. Das Nebeneinander der Religionen konnte mitunter auch zu besonderen kulturellen Leistungen anspornen. Anschließend wird auf die protestantische Mission eingegangen, die mit den Herrnhutern schon im 18. Jahrhundert im Orient vertreten war und später etwa von der Church Missionary Society und der Basler Mission getragen wurde.

Im dritten Kapitel über interreligiöse Dialoge (S. 94–121) werden die stets wiederkehrenden Anfragen der Muslime an das Christentum unter Rückgriff auf das Gespräch eines islamischen Machthabers mit dem syrisch-orthodoxen Patriarchen Johannes I. (645–648) aufgezeigt: Der Patriarch muss den Vorwürfen antworten, die Christen hätten die heiligen Schriften verfälscht und würden – damit zusammenhängend – den Propheten Jesus als Gott verehren. Dass Typisches hier zu Stereotypen gerann, zeigt T. nach der Vorstellung apologetischer Literatur aus frühislamischer Zeit, wenn er eine Debatte in der Zeitschrift „Balkan“ um 1900 nachzeichnet, etwa zeitgleiche Aussagen ostsyrischer Geistlicher der Urmia-Gegend untersucht, um schließlich die Aufzeichnungen des syrisch-orthodoxen Priesters Melki Tok aus der Südosttürkei auszuwerten, der 1994 von islamischen Terroristen entführt wurde und sich während seiner Gefangenschaft in einen religiösen Disput verwickelt sah. Fragen und Antworten haben sich über die Jahrhunderte nicht verändert. Es zeigt sich, dass ein solcher „Dialog“ nicht der Verständigung dient. Er ist ein Mittel, die Christen intellektuell unter Druck zu halten.

Die prekäre gesellschaftliche Situation der orientalischen Christen in der Moderne wird im vierten Kapitel (S. 122–122–151) unter der Fragestellung verhandelt: „Fünfte Kolonne des Westens“ oder „Motor der Modernisierung“? Die Gefahr, von westlichen Mächten instrumentalisiert zu werden, wird u. a. am 1914

erschienenen Orientbuch des Geographen Ewald Banse illustriert, der die Nestorianer – als Christen – für einen „guten, aufnahmefähigen Boden für die Einführung abendländischen Wesens“ im Orient hielt (S. 124). Die orientalischen Christen kamen also nicht unbegründet in den Verdacht, „fünfte Kolonne“ der Kolonialmächte zu sein. In Ägypten hatte sich tatsächlich eine „koptische Legion“ den Truppen Napoleons angeschlossen, um gegen die osmanische, also muslimische, Herrschaft zu Felde zu ziehen. Später galten sie als Parteigänger der britisch-französischen Fremdherrschaft. Erst durch die aktive Teilnahme an der säkularen arabischen Nationalbewegung konnten sich Christen (vorübergehend!) von dem Odium befreien, Agenten westlicher Mächte zu sein. In diesem Zusammenhang erinnert T. u. a. an den Mitbegründer der Baath-Partei, Michel Aflaq (1910–1989), und an George Habash (*1926), dem Gründer der Volksfront zur Befreiung Palästinas – beides Angehörige der griechisch-orthodoxen Kirche. Das Thema Säkularismus und Christentum wird durch einen kleinen Ausflug in das arabische Literaturschaffen christlicher Autoren vertieft (S. 136–143), ehe T. auf die Spannung verweist, die sich daraus ergibt, dass sich längst nicht alle orientalische Christen als genuine Araber, sondern als Repräsentanten eigener Völkerschaften verstehen. Vereinnahmend sind für T. deswegen die Aussagen des im interreligiösen Dialog aktiven Prinzen Hassan von Jordanien, wonach sämtliche Christen der Region Araber seien oder sich doch als solche verstehen sollten.

An das Geflecht von westlichem Kolonialismus und arabischem Säkularismus bzw. Nationalismus knüpft das fünfte Kapitel des Buches an, das die „gegenwärtige Lage der Christen im Orient“ in den Blick nimmt (S. 152–183). Nüchtern wird vorab festgestellt, dass „die Idee des aus Europa übernommenen Nationalismus zum Niedergang der Christen“ geführt habe (S. 153). Die Islamisierung des Orients in der Gegenwart birgt die Gefahr einer neuerlichen Entrechtung der Nichtmuslime. Unter dieser Perspektive werden nach Ländern geordnete Überblicke über die Christentumsgeschichte der Region gegeben, die jeweils in die aktuellen Situation münden. Neben Irak/Iran werden der Libanon, die Türkei (mit der Erinnerung an den Genozid an den Armeniern und anderen christlichen Völkern), Äthiopien und Ägypten behandelt. Eine Karte, ein statistischer Überblick, ausgewählte Literaturangaben sowie ein Personenregister runden den Band ab, der Verständnis für Geschichte und Gegenwart der Christen im Orient zu wecken versteht.

Marburg

Karl Pinggéra

Alte Kirche

Drobner, Hubertus R.: *Augustinus von Hippo. Predigten zu Neujahr und Epiphanie (Sermones 196/A-204/A)*. Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen, Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2010 (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter XXII), 572 S., geb., ISBN 978-3-631-60383-3

Hubertus R. Drobner, Ordinarius für Kirchengeschichte und Patrologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Paderborn, nährt die wissenshungrigen Interessenten aus Theologie, Philologie, Philosophie und Alter Geschichte seit der Jahrtausendwende in bewundernswerter Kontinuität mit zweisprachigen, ausführlich eingeführten und kommentierten Ausgaben ausgewählter Predigten (*Sermones ad populum*) des Augustinus von Hippo. Die Schar derlei wissenshungriger Interessenten dürfte sogar im Wachsen begriffen sein, erfreuen sich gerade die 'kleinen' literarischen Formen in den Kulturwissenschaften gegenwärtig doch verstärkter Aufmerksamkeit – im Blick auf diese wissenschaftliche Großwetterlage entwickelt das Zentrum für Augustinus-Forschung an der Universität Würzburg in Kooperation mit den Professoren Drecoll (Tübingen), Lühr (Heidelberg) und Tornau (Würzburg) derzeit Grundlinien eines umfassenden und interdisziplinären Projekts zum Korpus der *Epistulae* Augustins.

Doch zurück zu dessen *Sermones*: Die mittlerweile 8 Bände mit Erträgen der verdienstvollen Bemühungen Drobners widmen sich jeweils einer thematisch abgegrenzten Predigtgruppe, deren Gemeinsamkeit entweder in der von Augustinus traktierten Bibelstelle (z. B. aus *Genesis* oder dem *Markusevangelium*) oder im Predigtanlass (z. B. Weihnachten oder Kirch- und Bischofsweihen) besteht. Da die für die Nummerierung (wie auch für den lateinischen Text) der augustini-schen *Sermones* nach wie vor in weiten Teilen grundlegende Edition von Migne aus dem 19. Jahrhundert die Predigten ihrerseits – soweit möglich – nach ähnlichen Kriterien thematisch anzuordnen versuchte, verursacht das Selektive der Drobnerschen Übersetzungs- und Kommentiertätigkeit (bisher Predigten 1–5; 6–12; 35–41; 94A–97; 184–196; 218–229 D; 336–340A, dazu nun 196A–204A) allenfalls gelindes Unbehagen.

Der jüngste Band, der sich äußerlich gediegener als seine Vorgänger präsentiert, legt 9 von insgesamt 12 als solche eindeutig zu identifizierenden Predigten zu Neujahr und

Epiphanie vor (ss. 196A (= s. *Étaix* 2), 198augm. (= s. *Dolbeau* 26), 199–204 und 204A (= s. *Étaix* 4); jeweils lateinischer und deutscher Text mit Zusatzinformationen (zu Entstehungszeit und -ort, Edition(en), Übersetzung(en) und Literatur), Einleitung sowie Kommentierung in Fußnoten), vorbereitet durch eine allgemeine Bibliographie und eine grundlegende Einführung in die Neujahrs- und Epiphaniepredigten Augustins sowie erschlossen durch zahlreiche Verzeichnisse und Register.

Für die beiden erstgenannten Predigten beansprucht Drobner sogar, erstmals eine kritische lateinische Edition vorzulegen und damit die Erstausgaben von *Étaix* aus dem Jahr 1980 (nur auf Basis eines Mikrofilms) bzw. von *Dolbeau* aus dem Jahr 1992 (der in den Folgejahren kleinere Verbesserungen veröffentlichte) zu überholen – die für diese Neu-editionen maßgeblichen Handschriften (Codex Marston MS 208, Yale University, fol. 43r–44r bzw. Codex Mainz Stadtbibliothek I 9 fol. 219r–250v) werden im hinteren Teil des Buches als Faksimile wiedergegeben. Bis auf die Predigten 199, 200 und 201 handelt es sich bei Drobners Ausgabe jeweils um die Erstübertragung ins Deutsche – wie ganz allgemein die deutsche Übersetzungsproduktivität nicht nur in Bezug auf die Predigten, sondern auch auf viele weitere Schriften des Kirchenvaters bislang leider hinter den englischen und italienischen, aber auch französischen und spanischen Vorleistungen zurückblieb. Vor diesem Hintergrund ist es umso bedauerlicher, dass in Drobners neuesten Band nicht gleich *alle* Neujahrs- und Epiphaniepredigten Augustins aufgenommen wurden: die entsprechenden ss. 373–375 bleiben vorläufig ausgespart, vermutlich wegen der beträchtlichen Länge von s. 374augm. = s. *Dolbeau* 23 (übrigens lassen die hier nur leise anklingenden Komplikationen allein schon in der *Bezeichnung* der augustinischen Predigten die Komplexität und Disparatheit von deren Überlieferungs- und Editions-geschichte erahnen, die Drobner indes nach Möglichkeit didaktisch geschickt aufzuweisen und aufzulösen versucht!).

Nach dem Blick auf das Ganze nun zu einigen Detailbeobachtungen und -bewertungen: Die allgemeine sowie die je einzelnen Einleitungen sind ausführlich, sorgfältig und kundig erstellt und bieten dem Leser wertvolle (theologische, aber auch philologische und historische) Informationen, Arbeitshilfen (z. T. übersichtlich in Tabellenform) und Ver-

weise auf ‚klassische‘ wie auch aktuelle Sekundärliteratur; dasselbe gilt mutatis mutandis für die kenntnisreichen Kommentierungen. Auffällig ist bei alledem die äußerste Zurückhaltung Drobners hinsichtlich der Lokalisierung und Datierung der Predigten sowie die damit einhergehende Skepsis gegenüber den Indizienbeweisen und Konvergenzargumentationen von Fachkollegen: die Formulierung „... muss daher offen bleiben“ gerinnt bei Drobner nahezu zur epistemischen Basisformel.

Die Gestaltung des lateinischen Textes dürfte ebenfalls nicht ganz unumstritten sein und bleiben, zumal was die ‚kritischen Erstausgaben‘ bzw. ‚Neuausgaben‘ betrifft, deren ‚kritische‘ Dimension in einem bescheidenen ‚Apparat‘ besteht (der aufgrund der denkbar dürtigen Handschriftentradition schwerlich üppiger ausfallen konnte, doch seinen Namen gleichwohl kaum verdient) und deren Innovation in weiten Teilen darin aufgeht, die Interpunktion der Erstausgaben zu verändern. Diejenigen Charakteristika hingegen, in denen sich die Drobnerschen Editionen von ihren Vorgängern deutlicher absetzen, stellen keineswegs eo ipso einen wissenschaftlichen Fortschritt dar, so z. B. die enge Orientierung des Textes an sehr speziellen Eigentümlichkeiten der zugrundeliegenden Handschriften hinsichtlich der Schreibweise bestimmter Wörter (z. B. ‚contemnant‘ statt ‚contemnunt‘). Zwar verteidigt Drobner diese Methodik mit der Präntention, dadurch einen „Beitrag zur Kenntnis der Überlieferungsgeschichte der lateinischen Sprache“ leisten zu wollen (113), doch läuft es einer solchen Präntention doch eher zuwider (und weicht zudem von den spätantiken Usancen Augustins ab), wenn der Herausgeber die Texte auf der anderen Seite in vielerlei Hinsicht an die Migne-Textgestaltung anpasst, d. h. statt der durchgängigen Minuskeln des Manuskriptes von s. 196A resp. *Étaix* 2 nun an Satzanfängen und zu Beginn einzelner (hehrer) Worte (z. B. ‚Deus‘ und ‚Dominus‘) Majuskeln einsetzt oder der durchgängigen u-Schreibung der Handschrift sekundär die anachronistische u/v-Unterscheidung aufstülpt.

Was schließlich die Übersetzung betrifft, so pflegt Drobner eine eher freiere und mitunter glättende oder modernisierende (bis saloppe) Wiedergabe – grundsätzlich sicherlich eine vertretbare und an einigen Stellen durchaus fruchtbare Entscheidung, wenn Augustins Sprach- und Stilkolorit dadurch bisweilen auch etwas an Ursprünglichkeit und Prägnanz verliert. In einigen Extremformen dieser Übersetzungsstrategie trivialisiert oder verdeckt die deutsche Begrifflichkeit hingegen den augustianischen Theorieintergrund in unzulässiger

Weise; einige Beispiele: ‚Verschnaufpause‘ für ‚otium‘ (134f.), ‚Geilheit‘ für ‚luxuria‘ (136f.), ‚Hohlköpfe‘ für ‚vani homines‘ (326f.) und ‚es ist spannend‘ für ‚delectat‘ (354f.). Theologisch in die Irre führt schließlich die von Drobner – und damit ausgerechnet von einem professoralen *Katholiken!* – nahezu regelmäßig vorgenommene Übersetzung von ‚purgare/purgatio‘ mit ‚rechtfertigen/Rechtfertigung‘ (166f., 182–185, 206f., 224f.; korrekte Übersetzung hingegen 188f.); hier ist die Übertragung nicht nur anachronistisch, sondern, mit Verlaub: schlechterdings falsch.

Doch lasse sich der Leser dieser Rezension nicht von den wortreich beklagten Errata und Corrigenda täuschen: Drobners neuester *Sermones*-Band ist im Bereich der deutschsprachigen Erschließung Augustins ein weiteres Schrittmach nach vorne, dem noch so mancher Folgeschritt (durchaus desselben Autors) zu wünschen ist!

Würzburg

Christof Müller

Denis Minns / Paul Parvis: *Justin, Philosopher and Martyr. Apologies*, Oxford: University Press 2009, VIII + 346 S., hardcover, ISBN 978-0-567-15827-7.

Eine Neuausgabe der Apologie(n) Justins des Märtyrers ist seit längerer Zeit ein Desiderat der Forschung: Hatte man sich für lange Zeit mit der Ausgabe von Edgar J. Goodspeed (Göttingen 1914) begnügen müssen, die i. w. den Text der maßgeblichen Handschrift Parisinus graecus 450 (A) aus dem Jahre 1364 bietet, so hatte 1994 M. Marcovich in jüngerer Zeit eine kritische Ausgabe veröffentlicht (Berlin 1994), die mit zahlreichen Emendationen das andere Extrem des Spektrums möglicher Textgestaltungen darstellte. C. Munier verzichtete für seine Ausgabe auf den Text von Marcovich (s. die kritischen Bemerkungen in der Einleitung zur Edition Muniers, *Sources Chrétiennes*, Bd. 507, 90–92) und kehrte zu einer konservativeren Textgestaltung zurück, die den Wert von A positiver beurteilt und sich u. a. an der Ausgabe von A.F.W. Blunt (Cambridge 1911) orientiert. Die beiden Herausgeber der vorliegenden Neuedition gehen davon aus, dass bereits die Handschrift A den Versuch darstellt, eine sehr korrupte Vorlage zu verstehen und zu verbessern. Aufgrund dieser pessimistischen Einschätzung – nach P. und M. waren die Werke Justins zum Zeitpunkt seiner Verhaftung möglicherweise noch in einem unfertigen oder unordentlichen Zustand (34) – setzt sich diese Ausgabe bewußt von dem editorischen Konservatismus der Ausgaben von Goodspeed und Munier ab. Für M. und P. ist

die 1. Apologie ihrer Form nach eine – freilich überlange – Petition an den Kaiser (24–5). Die zweite Apologie aber sei in ihrer jetzigen Form entweder eine Art Begleitschrift / Begleitrede („covering speech“) für die 1. Apologie oder eine Kombination von Überbleibseln einer Revision der 1. Apologie sowie weiteren nicht verwerteten Notizen („cutting floor theory“). Mir ist nicht ganz klar geworden, wie sich mit diesen beiden Theorien die aus kodikologischen Kombinationen gewonnene weitere Hypothese der Herausgeber verträgt, dass die cc. 14 und 15 der zweiten Apologie ursprünglich nach dem an die 1. Apologie angefügten Reskript Hadrians an Minucius Fundanus standen (28–31).

Minns und Parvis diskutieren in ihrer ausführlichen Einleitung (3–77) nicht nur Textbezeugung und frühere Ausgaben der Apologie, sondern auch deren Genre, Datierung, historische Umstände und Milieu sowie deren Theologie oder Philosophie. Der Text wird zusammen mit einer flankierenden, sehr guten englischen Übersetzung präsentiert (80–323). Der textkritische Apparat unter dem griechischen Text ist knapp gehalten, während der Apparat unter der englischen Übersetzung jeweils ausführliche Anmerkungen zu Textkritik und Textverständnis sowie den Nachweis der Bibelstellen und weitere nützliche Informationen enthält. Einen eingehenden Sachkommentar stellen diese Anmerkungen allerdings nicht dar: Hier ist der gelehrte Band von C. Munier (Justin Martyr. *Apologie pour les chrétiens. Introduction, traduction et commentaire*, Paris 2006) bis auf weiteres unersetzlich. Eine gegliederte Bibliographie (324–337) sowie ein Index (Bibelstellen, Namen und Themen; 339–346) beschließen den Band. Auch in Zeiten, in denen der Thesaurus Linguae Graecae den meisten Forschern ohne weiteres zur Verfügung steht, ist es bedauerlich, dass eine Edition, die häufig Konjekturen und Emendationen vorschlägt, auf ein Verzeichnis griechischer Wörter und Idiome verzichtet. Der kritische Nachvollzug der Textgestaltung der Herausgeber wird dadurch unnötig erschwert.

Der abgedruckte Text wird ohne Klammern präsentiert, d. h. Konjekturen und Emendationen der Herausgeber werden im Text nicht als solche sichtbar gemacht. Das vermeidet gewiss einen unansehnlichen „Klammersalat“. Die Lesarten von A sowie eine Auswahl von Konjekturen früherer Editoren sind entsprechend im Apparat notiert. Bei der Lektüre habe ich allerdings immer wieder zur Goodspeedschen Ausgabe gegriffen, um den von A bezeugten Text bequemer vor Augen zu haben.

Meine Eindrücke hinsichtlich der textkritischen Entscheidungen der beiden Editoren

sind gemischt: Zu vielen problematischen Stellen liefern sie bedenkenswerte Vorschläge und Argumente. Dennoch gibt es auch eine Reihe von Entscheidungen, die mir problematisch zu sein scheinen. Hier vier Beispiele – drei m. E. problematische Entscheidungen sowie ein diskutierenswerter Vorschlag:

– 1 Apol. 10,6 schreibt Justin: „Was die menschlichen Gesetze nicht bewirken konnten, dieses hätte der Logos, der göttlich ist, bewirken können, wenn nicht die schlechten Dämonen viele lügnische und gottlose Beschuldigungen ausgestreut hätten. Sie nahmen sich dabei als Mitstreiter in die in jeder Hinsicht schlechte und vielgestaltige Begierde, die in jeder Natur ist; mit uns hat das nichts zu tun.“ M. und P. trauen Justin eine solche theologische Aussage nicht zu: „But it is hardly likely that Justin would have admitted the general frustration of the Logos's plans by evil demons.“ (101). M. und P. lesen also statt „ἐν μὴ“, „ἐν καὶ“ und übersetzen: „...the Logos who is divine has accomplished even if the wicked demons ... scattered many lies.“ Aber diese Emendation ist m. E. nicht statthaft: Man muss nur 1 Apol. 58,3 lesen, um festzustellen, dass Justin den Dämonen durchaus zutraute, die mit freiem Willen begabten Menschen von Gott und seinem Christus wegzuführen und deren Erkenntnis wegzuführen. Dies bedeutet aber nicht eine eschatologisch endgültige Durchkreuzung der Pläne des Logos.

– 1 Apol. 26,2 notiert Justin, dass Simon Magus in Rom wie ein Gott verehrt wurde und ihm eine Statue mit der Inschrift „Σίμωνι θεωσάγκτω“ errichtet wurde, und zwar „ἐν τῷ Τίβερι ποταμῷ μεταξύ τῶν δύο γεφυρῶν“. Nun ist durch Plutarch, *Publicola* 8,3 klar, dass hier eine Insel gemeint ist, die Inter duos pontes hieß. P. and M. glauben deshalb, dass ἐν τῷ Τίβερι als die Glosse eines – dann vorseebianischen (vgl. Eusebius von Cäsarea, h. e. 2,13,3) – Redaktors gestrichen werden kann, der auf mit der Topographie Roms unvertraute Leser Rücksicht nahm. Mir ist nicht klar, warum nicht schon Justin selbst einer derartigen Rücksichtnahme fähig gewesen sein sollte.

– 1 Apol. 26,5 bemerkt Justin zu Markion: „...πεποίηκε [Eusebius: πεποίηκε]... καὶ ἀρνεῖσθαι τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς θεόν, ἄλλον δὲ τινα, ὡς ὄντα μείζονα, τὰ μείζονα παρὰ τούτων ὁμολογεῖν πεποιηκέναι.“ Justin sagt also, dass nach Markion auch der „größere“ Gott Schöpfer ist, nämlich der Schöpfer einer „größeren“ Welt. Dies ist eine präzise und wertvolle doxographische Angabe, die von Tertullian (Marc. 1, 15,1; 1,16,1; vgl. Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin 1978, 60, Anmerkung 78 mit weiteren Belegen) bestätigt wird. Minns und Parvis aber notieren mit Bezug auf Hippolyt, *Refutatio*

10,19,2 und Tertullian, Marc. 1,11,3–7: „But Marcion did not believe that his greater god created anything...“ (151, Anm. 4). Sie emendieren den Text entsprechend: „...πεπεικε ... καὶ ἀρνείσθαι τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς θεόν, ἄλλον δὲ τινα, ὡς ὄντα μείζονα, παρὰ τοῦτον ὁμολογεῖν πεποίηκεν“ Doch der Verweis auf Marc 1,11,3–7 führt in die Irre, denn dort ist allenfalls eine Sichtbarkeit der Schöpfung des transzendenten Gottes ausgeschlossen. Der Hippolytbeleg hingegen ist spätere, abweichende Doxographie; Hippolyt referiert Positionen der Schule.

Ein bekanntes Problem der Rekonstruktion der Theologie Justins ist die Frage nach der Schöpfungsmittlerschaft des Logos. P. und M. bemerken dazu: „One significant way in which Justin differs from this background [dies bezieht sich auf die jüdische und die heidnisch-philosophische Tradition, von denen unmittelbar zuvor die Rede war], and from the subsequent Christian tradition, is that he does not explicitly assign a mediatorial role to the Logos in the creation of the world.“ (62) Die Bemerkung ist mE weitgehend zutreffend, mit der kleinen Einschränkung, dass der Justinschüler Tatian eine Schöpfungsmittlerschaft des Logos viel deutlicher noch als Justin in den Hintergrund treten lässt (vgl. W. Löhr, Logos, in: Reallexikon für Antike und Christentum 23, 2009, 327–435: 366.371). Der in dem zitierten Satz ausgedrückte Überzeugung der Herausgeber scheint 2 Apol 5 (6), 3 zu widersprechen. Dort hat A (1.Hand) folgenden Text:

„ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιμάτων καὶ συνῶν καὶ γεννῶμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι’ αὐτοῦ πάντα ἐκτίσῃ καὶ ἐκόσμησῃ, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρίσθαι (Scaliger: καὶ χρίσαι) καὶ κοσμήσαι τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται, ὄνομα καὶ αὐτὸ περιέχον ἄγνωστον σημασίαν, ὃν τρόπον καὶ τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομα ἐστίν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.“

Der Satz „ὅτε τὴν ἀρχὴν ... ἐκόσμησῃ“ ist schon häufiger diskutiert worden, könnte er doch so verstanden werden, als vertrete Justin hier die Unterscheidung von λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός. Allerdings ist es nicht zwingend, diesen Vergleich hier einzutragen (vgl. W. Löhr, art. cit., 365). Die Herausgeber aber machen den sehr bedenkenswerten Vorschlag, den ganzen Satz als Glosse zu κεχρίσθαι zu streichen (63–4). Mit Verweis auf Dialogus cum Tryphone 61,1; 62,4; 129,4–5 argumentieren sie, dass Justin die Geburt des Logos vor der Schöpfung der Kreaturen, nicht gleichzeitig mit dieser, lehre.

Auch wenn der neue Justintext sicher noch zu vielen Diskussionen Anlass geben wird – wie angesichts der handschriftlichen Grundlage nicht anders zu erwarten – gebührt den Herausgebern Dank dafür, die alten Probleme neu durchdacht zu haben.

Heidelberg

Winrich Löhr

Origenes: Die Homilien zum Buch Jesaja. Im Anhang: Fragmente und Zeugnisse des Jesajakommentars, und: Theophilus von Alexandria, Traktat gegen Origenes über die Vision Jesajas. Eingeleitet und übersetzt von Alfons Fürst und Christian Hengstermann, Berlin 2009 (Origenes, Werke mit deutscher Übersetzung, Band 10), 400 S., ISBN 978-3-11-020436-0.

Origenes (185–254) und seine Theologie erleben nach jahrhundertelanger Verketzerung und schließlich Wiederentdeckung in der Neuzeit derzeit eine erneute Renaissance, in der er als bedeutender Theologe, Universalgelehrter und großer Denker der Antike gewürdigt wird. Ein Blick auf sein zwar nicht vollständig und teilweise nur in Übersetzungen überliefertes, aber dennoch umfangreiches exegetisches, dogmatisch-philosophisches und textkritisches Werk zeigt im Zusammenhang seiner großen Wirkung auf die Theologiegeschichte die Notwendigkeit und Berechtigung einer intensiven Beschäftigung mit dem Alexandriner. Dem möchte die im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Forschungsstelle Origenes der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster von Alfons Fürst und Christoph Marksches herausgegebene Reihe „Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung“ (OWD) Rechnung tragen und damit das origenische Œuvre einem breiten, wissenschaftlich interessierten Publikum auch in deutscher Übersetzung zugänglich machen.

Mit dem 10. Band haben die Autoren Alfons Fürst und Christian Hengstermann den Auftakt für die auf 25 Bände in 45 Teilbänden angelegte Gesamtreihe vorgelegt. Die Kapitel der fast 200 Seiten umfassenden Einleitung lassen sich dem jeweiligen Verfasser klar zuordnen. Alfons F. zeichnet für die Kapitel I (Jesajaauslegung des Origenes), die Jesajaexege in den Homilien (II), die Jesajahomilien im ersten Origenismusstreit (IV) und schließlich für das kurze Kapitel zu Überlieferung, Ausgaben und Übersetzungen (V) verantwortlich, Christian H. hat das Kapitel III über die Theologie der Jesajahomilien verfasst. Die anschließende Übersetzung der Jesajahomilien und der im Anhang beigefügten Texte (Fragmente und Zeugnisse des Jesajakommentars

und der Traktat gegen Origenes über die Vision Jesajas des Theophilus von Alexandria) sind als Gemeinschaftsarbeit von F. und H. anzusehen. Mit ihrer ausführlichen Einleitung bieten F. und H. einerseits einen umfassenden Forschungsüberblick, andererseits eine eigenständige Untersuchung der durch Hieronymus überlieferten Jesajahomilien, die bislang in der Forschung kaum beachtet worden sind.

Während der Jesajakommentar des Origenes bis auf wenige Fragmente und Zeugnisse als verloren anzusehen ist, liegen neun ursprünglich in den Jahren nach 244 (so F. überzeugend in Ablehnung der Datierungshypothese Nautins) entstandene Homilien zu Jesaja in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus aus dem Jahr 380 vor.

Die Auswahl des Hieronymus bestimmt die Untersuchung F.s und H.s. Aufgrund ihrer theologiegeschichtlichen Bedeutung untersucht F. in Kapitel II exegetische Aspekte der Auslegung von Jes. 11,1–3; 6,9–10 und 6,1–7, die zugleich die nachhaltige Bedeutung des Bibelauslegers Origenes zu illustrieren geeignet sind. F. ordnet Origenes in die Traditionen und Methoden seiner Zeit ein, was besonders deutlich wird an dem origeneischen Verständnis von Jes. 6,9–10. Während die hebräische Version das Problem einer Prädestination zur Verwerfung und damit ein von Gott gewirktes Unheil ohne Ausweg aufwirft, findet sich schon in der LXX und der Aufnahme von Jes. 6,9f im Neuen Testament eine Entschärfung dieser Aussage. Die Annahme eines „Restes“, der gerettet werden kann, wird damit in Jes. 6,9f eingetragen und führt in der Alten Kirche zum Selbstverständnis der Christen als das „neue Volk“ Gottes im Rahmen eines dezidiert antijüdischen Verständnisses der Verstockung als verdiente Strafe für das jüdische Volk. Origenes jedoch versteht diese Stelle nicht antijüdisch, sondern ordnet sie in das Thema der menschlichen Willensfreiheit ein. Jes. 6,9f gehört damit bei Origenes einerseits in den Rahmen einer moralischen Paränese, andererseits stellt er die Verse auch in den innerchristlichen Kontext von Verstehen und Nicht-Verstehen entsprechend der antiken Tradition des Zusammenhangs von Ethik und Erkenntnis.

Als letztes Beispiel für die origeneische Exegese legt F. die Interpretation der Vision Jes 6,1–7 dar. Hier ist die spezifische Interpretation der Seraphim als Geist und Sohn Gottes zu beachten, bei der sich Origenes christianisierend eventuell auf ältere, jüdische Auslegungstraditionen gestützt hat.

Die mystagogisch ausgerichteten Jesajahomilien legen Zeugnis ab von der Bibelspiritualität des Origenes, der Jesaja zum Vorbild eines christlichen Vollkommenheitsideals werden

lässt. H. expliziert basierend auf den Arbeiten von Völker und Crouzel anhand der Homilien das origeneische Vollkommenheitsideal in seiner ethischen und spirituellen Dimension. Dabei arbeitet er noch einmal deutlich heraus, in welchem Maß Origenes auf der „philosophischen Grammatik“ (126), insbesondere des Platonismus, fußt, wenn er mit Hilfe biblischen Vokabulars die Angleichung an Gott in Denken und Handeln darstellt.

Die Seraphim der Jesajavision deutet Origenes als Logos und Pneuma und versteht die Vision damit trinitarisch. Zentraler Begriff seiner Interpretation sowie auch Schlüsselbegriff seiner theologischen Kosmologie ist dabei der Begriff der „Mitte Gottes“. Entsprechend der Vision, in der die Seraphim Anfang (Antlitz) und Ende (Füße) verhüllen, ist nur sie dem Menschen zugänglich. Origenes rekurriert in seinem Verständnis von „Mitte“ vor allem auf die platonische Bedeutung von *medium* einerseits kosmologisch-psychologisch, andererseits geschichtsphilosophisch. Dabei versteht er den Kosmos zum einen als Erziehungsmittel der Gefallenen mit dem Ziel der Gemeinschaft mit Gott, zum anderen ist die Geschichte der Kirche als Verwirklichung der universalen *plenitudo gloriae Dei* zu verstehen.

Nach diesen ausführlichen Untersuchungen der Exegese und Theologie des Origenes untersucht F. den Einfluss der origeneischen Seraphiminterpretation auf die trinitätstheologischen Debatten des vierten Jahrhunderts. Hier ist anzunehmen, dass sich die sogenannten Arianer auf die origeneische Interpretation der Vision Jesajas stützen konnten. Hieronymus dagegen, der Übersetzer und Überlieferer der wenigen erhaltenen Jesajahomilien des Origenes, lehnt die trinitätstheologische Deutung des Origenes ab und versteht die Vision Jesajas als eine Christusvision. Dieser theologiegeschichtliche Hintergrund erklärt nicht nur die Auswahl des Übersetzers Hieronymus, sondern auch seine Interpolationen und Eingriffe in den Text, die im Sinne der trinitätstheologischen Orthodoxie seiner Zeit zu verstehen sind. Die Problematik der origeneischen Auslegung hat Hieronymus damit schon vor dem eigentlichen Ausbruch des ersten Origenismusstreits erkannt, in dessen Zuge Theophilus von Alexandria seinen ebenfalls von Hieronymus ins Lateinische übersetzten Traktat gegen Origenes über die Vision des Jesaja schreibt, in der er die Exegese von Jes. 6,2 als den schlimmsten Fehler des Origenes bezeichnet, da er in der Interpretation der Seraphim Subordinationismus sieht.

Dieser ausführlichen Einleitung folgen Text und Übersetzung der überlieferten Jesajahomilien des Origenes sowie Fragmente und

Zeugnisse zum Jesajakommentar, der Brief 18b des Hieronymus, der eine Zusammenfassung der Auslegung von Jes. 6,6–8 im origeneischen Jesajakommentar darstellt, und schließlich der Traktat des Theophilus gegen Origenes in der Übersetzung des Hieronymus. Dabei geben die Verfasser die Quellen in der jeweils besten verfügbaren Ausgabe wieder (GCS; CSEL; AMar) und bieten so dem Nutzer des Bandes reiches Material, die Jesajahomilien des Origenes zu studieren und die Thesen der Herausgeber zu überprüfen.

Im beigefügten Apparat werden Bibelspielungen und -zitate belegt und die sorgfältige, an der Originalsprache orientierte und dennoch gut lesbare Übersetzung wird in den Fußnoten ausführlich kommentiert. Hilfreich sind hier die aufgezeigten inhaltlichen Parallelen zu anderen Werken des Origenes, die Hinweise zur Bibelüberlieferung und auch und vor allem die Einordnung in die gesamte Theologie des Origenes. Die Ergänzung um ein Literaturverzeichnis sowie ein Stellen-, Personen- und Sachregister runden diesen gelungenen Band ab, der damit ein (Quellen-) Arbeitsbuch im besten Sinne des Wortes ist und dem Nutzer einen guten Zugang zu diesem Werk des Origenes und seiner Wirkungsgeschichte bietet.

Dazu tragen auch die ausführlichen einleitenden Kapitel bei. Es ist zu begrüßen, dass die Verfasser auf die übliche Übersicht über Leben und Werk des Alexandriners verzichtet haben, die andernorts schon in ausreichendem Maße vorhanden ist. Ihre Einleitung geht in der intensiven Untersuchung insbesondere der Exegese, Theologie und trinitätstheologischen Wirkungsgeschichte weit über das hinaus, was üblicherweise zu erwarten ist. Durch die zwei Verfasser sind dabei Dopplungen nicht zu vermeiden, die insgesamt nicht stören, sondern eher zu einer Schärfung beitragen. Irritierend sind lediglich die Stellen, an denen anscheinend Origenes' Orthodoxie zu verteidigen versucht wird, während doch gleichzeitig der Anachronismus des Häresievorwurfs ausreichend deutlich gemacht wird.

Es bleibt zu hoffen, dass die weiteren Bände der OWD dieses hohe Niveau werden halten können.

Hamburg

Jutta Tloka

Ursula Reutter: *Damasus, Bischof von Rom (366–384)*, Tübingen: Mohr Siebeck) 2009 (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 55), XI + 567 S., kart., ISBN 978-3-16-149848-0

Die besondere Schwierigkeit der Beschäftigung mit dem Wirken des römischen Bischofs

Damasus liegt in der komplexen Überlieferungslage der Quellen. Diese sind teils in ihrer Zuschreibung umstritten (*Ad Gallos episcopos*), teils gehen sie auf römische Synoden zurück (*Et hoc gloriae vestrae*), so dass der Anteil des Damasus zumindest auf den ersten Blick nicht genau zu bestimmen ist, trotz der dominanten Rolle, die römische Bischöfe auf den von ihnen einberufenen Synoden eingenommen haben dürften. Andere Texte, wie der *Tomus Damasi* oder das *Decretum Damasi*, tragen den Namen des römischen Bischofs sogar im Titel, der genaue Zusammenhang dieser Texte mit Damasus ist jedoch unklar, da man mit einem Kern aus der Zeit des Damasus rechnen muss, der in späterer Zeit fortgeschrieben und aktualisiert worden ist. Diese diffizile Quellsituation bringt es mit sich, dass „Umfang und historischer Kontext seines Schaffens erst erschlossen sowie rekonstruiert werden müssen und sich durch die historische Einordnung erst Bereiche seines Lebens und Wirkens eröffnen“ (2). Indem U. Reutter in ihrer 1999 in Jena eingereichten und nun mit großer Verzögerung erschienenen Dissertation die Texte samt ihrer Überlieferung detailliert analysiert, auf ihre Verbindung zu Damasus befragt und sorgfältig in ihren jeweiligen historischen Kontext einordnet, leistet sie zu einem guten Teil wichtige Pionierarbeit.

Der Aufbau der Arbeit ist klar gegliedert; es werden jeweils mehrere Quellentexte nach ihrer thematischen Ausrichtung in 4 Kapiteln zusammengefasst. Vorgeschaltet ist das erste Kapitel, in dem zunächst ein Gesamtaufsatz der vorliegenden Arbeit (7–12) entworfen wird und danach der Mitarbeiter- und Beraterkreis sowie herausragende zeitgenössische Personen, die mit Damasus im Austausch standen, wie z.B. Ambrosius, vorgestellt werden (12–30). Einen gewissen Schwerpunkt dieses ersten Kapitels bietet die quellenkritische Rekonstruktion der Doppelwahl von 366 und der sich anschließenden Auseinandersetzungen zwischen der Damasus- und der Ursinuspartei. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit den damasianischen Epigrammen, die nahezu ausschließlich Märtyrern gewidmet sind. Diese werden nach inhaltlichen Gesichtspunkten geordnet (vgl. die Übersicht 67) und ihre wichtigsten Motive im Anschluss analysiert. R. erkennt eine dreifache Intention (151–153): 1) Die Märtyrerfrömmigkeit soll gefördert und zugleich christologisch verankert werden, 2) die Märtyrer an die Stelle der antiken Helden und Götter treten und 3) die Ablösung des paganen durch ein christliches *imperium* dokumentiert werden. Im dritten Kapitel werden das an die Kaiser Gratian und Valentinian II gerichtete Schreiben der römischen Synode von 378 *Et hoc gloriae vestrae*, in

dem es um den Umfang der bischöflichen Gerichtsbarkeit und die Rolle und Kompetenz des römischen Bischofs als „obersten Richters in kirchendisziplinarischen Fragen im Westen“ (247) geht, und die in ihrer Zuschreibung unsichere Dekretale *Dominus inter cetera* behandelt. Diese meint R. aufgrund von Vergleichen mit zeitgenössischen Rechtsdokumenten wie auch einer eingehenden sprachlichen Analyse Damasus und nicht Siricius zuordnen zu können. Hierbei wurde die Arbeit von Y.-M. Duval, *La décrétale Ad Gallos Episcopos. Son texte et son auteur. Texte critique, traduction française et commentaire = Supplements to Vigiliae Christianae 73* (Leiden u. a. 2005) leider nicht mehr berücksichtigt. Das vierte Kapitel widmet sich verschiedenen römischen Synodalbriefen, die doktrinaire Auseinandersetzungen zum Gegenstand haben. Am Ende des Kapitels wird der *tomus Damasi* in seiner Urform als römischer Synodalbrief von 375 erkannt, der in der Folgezeit verschiedene Redaktionen und Überarbeitungen erfahren hat. Im fünften Kapitel wird das Verhältnis von Damasus zum Osten anhand von drei Dokumenten – unter ihnen auch das *Decretum Damasi* – beleuchtet. Das letzte Kapitel zeichnet die wesentlichen Linien des Pontifikats zusammenfassend noch einmal nach und schließt mit einer nützlichen Zeit-tafel.

Im Vordergrund der Arbeit steht die detaillierte Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte der einzelnen Dokumente, wobei diese sorgfältig in die kirchengeschichtliche Zeitgeschichte eingeordnet wird. Dieser philologisch-textgeschichtliche Schwerpunkt mag einigen aufgrund des Titels des Buches zu-

nächst verwunderlich erscheinen, ergibt sich aber geradezu zwangsläufig aus der oben erwähnten diffizilen Textüberlieferung der meisten damasianischen Schriftstücke und ist somit unverzichtbar. So werden z. B. verschiedene erhaltene Versionen eingeordnet und Abhängigkeiten rekonstruiert. Einschlägiges Beispiel einer besonders verwickelten Überlieferungssituation ist der Synodalbrief *Confidimus quidem*. Hilfreich für den Benutzer ist hier die Zusammenfassung und ein übersichtliches Schema (307f.), das man vielleicht sogar vor der genauen Darlegung lesen sollte, um die komplexe Überlieferungssituation besser nachvollziehen zu können. Solche Summarien finden sich auch in anderen Kapiteln häufiger und helfen, die zum Teil sehr verwinkelten Wege der Überlieferung besser zu begreifen (z. B. 426 zum *Tomus Damasi*). Sämtlichen besprochenen Texten ist jeweils eine gut lesbare Übersetzung vorangestellt, anhand derer auch weniger im Lateinischen geübte Studierende den Originaltext zumindest nachvollziehen können. Leider ist es unterblieben, nach 1999 erschienene Literatur wie z. B. die oben erwähnte Arbeit von Y.-M. Duval einzuarbeiten. Dennoch schmälert dies angesichts der gewaltigen Aufgabe, die sich die Verfasserin gestellt hat, den positiven Gesamteindruck des Werkes nicht: Es stellt eine kritische und akribische Aufarbeitung und Einordnung des literarischen Nachlasses von Damasus da und wird der zukünftigen Beschäftigung mit der Geschichte der frühen Entwicklungsphase des römischen Primates ein zuverlässiges und unverzichtbares Fundament bieten.

Bonn

Andreas Weckwerth

Mittelalter

Hans-Werner Goetz: *Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters*. Teil I, Band 1: Das Gottesbild (Orbis mediaevalis 13.1), Berlin: Akademie 2011, 338 S., ISBN 978-3-05-005133-8.

Das vorliegende Buch des Hamburger Mediävisten Hans-Werner Goetz stellt die Summe seiner Forschungen zu „Vorstellungen“ im frühen und hohen Mittelalter dar.

Das damit verbundene Konzept wird in mehrfacher Hinsicht abgrenzend definiert: 1) Vorstellungsgeschichte unterscheidet sich von Frömmigkeitsgeschichte, insofern nicht umfassend das religiöse Leben – etwa einschließlich seiner spezifischen Rituale – in den Blick

genommen wird. Hinter dieser Abgrenzung steht allerdings nicht eine Unterscheidung von Praxis und Theorie. Vielmehr möchte G. vor allem eine sektorial orientierte Geschichtsschreibung vermeiden. Ihm geht es nicht um ein Segment sozialen Handelns, sondern um die allem gesellschaftlichen Handeln zugrunde liegenden religiösen Überzeugungen. 2) Damit verbindet sich die Abgrenzung von einer Theologiegeschichte klassischen Stils. Wo diese sich bestimmten Diskussionen, in der Regel einem Elitenphänomen, zuwendet, eröffnet G.s Ansatz einen Zugriff auf eine Fülle von Quellen, die üblicherweise in anderen Bereichen der Geschichtswissenschaft berücksichtigt, in der Theologiegeschichte hingegen vernachlässigt werden. Um nur ein Beispiel zu

nennen: Das Ezzolied dürfte man in theologiehistorischen Darstellungen meist vergeblich suchen – bei G. dient es der Illustration des Verständnisses Gottes als Schöpfer. 3) Die Abgrenzung von der Mentalitätsgeschichte fasst G. in ein eigenes Schema (23), das einen Unterschied vergleichbar dem Verhältnis von Strukturen und Ereignissen zur Darstellung bringt. Der wohl zentrale Punkt ist der höhere Grad an Bewusstheit im Falle der Vorstellungen.

G.s Ansatz ist bewusst allgemeinhistorisch gehalten. Er ist das Ergebnis der Einsicht, dass eine Alltagsgeschichte, wie sie G. mit großem Erfolg vor einem guten Vierteljahrhundert vorgelegt hat (Hans-Werner Goetz, *Leben im Mittelalter*. Vom 7. bis zum 13. Jahrhundert, München 1986; 2002), ohne die religiösen Vorstellungen unvollständig wäre. Das darin enthaltene Potenzial interdisziplinären Gesprächs mit einer theologisch orientierten Kirchengeschichte ist enorm. So darf man das Buch aus dieser Sicht getrost als ein Ereignis feiern. Ihm ist Erfolg unter Allgemein- wie Kirchenhistorikern zu wünschen.

Dass es viele Berührungspunkte mit klassischen Darstellungen gibt, ist offenkundig und auch durchaus intendiert: Auch eine Vorstellungsgeschichte kommt bei den Gottesbeweisen um Anselm nicht herum. Doch auch hier bietet G. aufgrund seiner stupenden Quellenkenntnis eine interessante Ergänzung: Ausführlich stellt er den bemerkenswerten, in der Forschung aber zu wenig beachteten Beweis der Trinität bei Richard v. St. Viktor dar (217–221). Überhaupt gehören solche als „Fallbeispiele“ überschriebenen Exkurse zu den bemerkenswertesten Passagen des Buches und wären dies auch geblieben, wenn der Verlag darauf verzichtet hätte, sie durch Drucktypen vom restlichen Text abzusetzen.

Die Besonderheit von G.s Ansatz macht sich in theologischer Hinsicht vor allem an der Abfolge bemerkbar. Er behandelt zuerst das Wirken Gottes, dann sein Wesen. Es sind, theologisch gesprochen, die *opera ad extra*, die den Zugang zu Gott ermöglichen, und zwar nicht primär die heilgeschichtlich überlieferten, sondern das für die mittelalterlichen Menschen gegenwärtige Handeln Gottes. Bei der Darstellung des Wesens Gottes hätte man sich gelegentlich eine stärkere theologische Differenzierung gewünscht. Am auffälligsten ist dieses Manko bei der völlig selbstverständlichen Rede vom germanischen Arianismus (175ff), die nach den Forschungen von Brennecke und Schäferdiek über den homöischen Hintergrund Wulfilas zumindest gründlicher hätte problematisiert werden sollen.

In den einschlägigen Passagen zum Wirken Gottes lässt sich unschwer erkennen, dass der

denkerische Ausgangspunkt für G.s Studie seine bekannten Arbeiten zur mittelalterlichen Historiographie sind. Während man auch in klassischen Theologiegeschichten für das Früh- und Hochmittelalter erwarten dürfte, dass Alkuin, Anselm, Augustin oder Hugo von St. Viktor häufig zitiert werden, fällt im Vergleich die starke Präsenz Ottos von Freising sofort auf, über dessen Geschichtsdenken G. die bis heute gültige Standardmonographie vorgelegt hat. Otto bleibt nicht der einzige Zeuge für die theologische Durchdringung der Geschichte. An einem wiederum bemerkenswerten Fallbeispiel, der Schlacht auf dem Lechfeld, untersucht G. die Berichte Thietmars von Merseburg, Ruotgers und Gerhards, um den Zusammenhang von Tun und Ergehen darzustellen. Gerade der hier offensichtliche Zusammenhang mit biblischen Deutungsmustern wirft freilich die Frage auf, warum in diesen Vorstellungswelten die Bibel eine so geringe Rolle spielt. Selbstverständlich kommt sie – etwa bei der Darlegung des göttlichen Schöpfungswirkens – vor, aber im Verhältnis zu ihrer umfassenden kulturellen Bedeutung doch vergleichsweise wenig. Die grundlegende Einsicht, dass das „Gottesbild des christlichen Mittelalters (...) zunächst selbstverständlich biblisch bestimmt“ ist (57), kommt darstellerisch nicht recht zum Tragen. Es wäre zu fragen, ob nicht der Blick auf Bildungstraditionen dazu führen sollte, in den kommenden Bänden den biblischen Hintergrund stärker hervorzuheben.

Was noch zu erwarten ist, macht der beziehungsreiche Titel „Gott und die Welt“ deutlich: G. kündigt einen weiteren Teilband über die „Vorstellungen von der Schöpfung und den Geschöpfen“ (48) sowie einen Band über „ausgewählte zentrale Einzelaspekte“ (ebd.) an. Auf sie darf man gespannt sein. Eine zeitliche Ausweitung ist dabei offenbar nicht intendiert: G.s Darstellung endet vor der Zeit der Universitäten und der damit professionalisierten Theologie. Es wäre reizvoll zu überlegen, wie sich das Konzept der religiösen Vorstellungsgeschichte in einer Zeit verändern müsste, die so komplexe Systeme wie das des Thomas oder des Duns Scotus hervorgebracht hat. G. konzentriert sich aber nicht zuletzt aufgrund der nachvollziehbaren wiederholten Klage, dass diese zu wenig in der Forschung beachtet wird, auf die Zeit bis zum 12. Jahrhundert.

Für diese Epoche hat er ein beeindruckendes Standardwerk vorgelegt: Quellensatt und doch zugleich theoretisch durchdrungen eröffnet es einen neuen Zugang zum Mittelalter.

Tübingen

Volker Leppin

Aleksandra Prica: *Heilsgeschichten*. Untersuchungen zur mittelalterlichen Bibelauslegung zwischen Poetik und Exegese (= Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen – Historische Perspektiven, Bd. 8), Zürich: Chronos, 2010, ISBN 978-3-0340-0937-9.

Die Verfasserin dieser Dissertation, eine Theologin und Altgermanistin aus Zürich, steht vor einer Situation, die sich etwa so beschreiben ließe: Die zahlreichen Verfasser, die die Texte der Bibel geschrieben haben, haben ihre jeweiligen Stoffe in bestimmten Formen behandelt und mit bestimmten Intentionen niedergeschrieben; darüber gibt es zahllose detaillierte, meist theologische Forschungsarbeiten. Die noch zahlreicheren Bibelleser und -hörer, die im Laufe der Jahrtausende von den in der Bibel behandelten Stoffen auf unterschiedliche Weise Kenntnis erhielten, haben diese Stoffe in anderen literarischen und nicht-literarischen Formen und mit teils ähnlichen, meist aber anderen Intentionen niedergeschrieben; auch hierüber gibt es zahllose wissenschaftliche Studien.

Aus dieser schwierigen Situation resultiert der gleichwohl verlockende Gedanke, beide Texte-Mengen (die Bücher der Bibel und die Bücher über die Bibel) miteinander zu vergleichen. Doch ein Vergleich aller nachbiblischen Texte mit allen biblischen Texten ist schon von der Menge der Texte her, noch mehr aber wegen der unterschiedlichen *tertia comparationum* nicht möglich. Daher behelfen sich Untersuchungen wie die hier zu besprechende mit Auswahlen und müssen damit schon deswegen in eine selbst gestellte Falle laufen, weil ihre Auswahl nur dann repräsentativ sein könnte, wenn der Auswählende den Überblick über das Gesamtmaterial hätte. Den jedoch hat niemand und kann niemand haben.

Die Verfasserin dieser Dissertation kann also notwendigerweise nicht begründen, warum sie zu einer belastbaren Aussage über das allgemeine Verhältnis von Bibelauslegung und Bibelweiterdichtung (sie nennt es von Exegese und Poetik) kommen sollte, wenn sie vier ausgewählte Bibelrezipienten (die beiden Bibelexegeten Augustin und Hugo von Saint-Victor sowie die hochmittelalterliche deutsche Dichterin Frau Ava und das anonyme spätmittelalterliche Gedicht ‚Die Erlösung‘) untersucht und vergleicht und ein vages und variiertes *tertium comparationis* zur ihrerseits bereits heterogenen Bibel herstellt.

Prica versucht es mit folgender Begründung (S. 278): „Die Wahl dieses spezifischen Korpus ergab sich aus dessen Affinität zum Spannungsfeld zwischen Notwendigkeit der Wiederholung des Wortlauts und der Unvermeid-

lichkeit seiner Deutung im Sinne eines horizontalen Textzuwachses und der damit einhergehenden Vermutung einer gewissen Komplementarität der Textsorten im Überschreiten diskursiver Grenzen.“ Das ist brillant und modern formuliert, aber nichts anderes als das ehrliche Eingeständnis einer *petitio principii*; denn wenn man von vornherein nur das für eine Untersuchung auswählt, was zum intendierten Ergebnis passt, hat das eben keine Beweiskraft. Zahllose Bibelrezeptionen, etwa ein Epos über die Taten Josephs, ein Schauspiel über den Teufel und ein Lied über die Himmelfahrt Mariens, die in einem ganz anderen Spannungsfeld zur Heilsgeschichte stehen, weil sie keine ‚Notwendigkeit der Wiederholung des Wortlauts‘, also keine Texttreue zur Bibel verlangen, können so, obwohl sie zu dem von P. untersuchten Gegenstand gehören, nicht erfasst werden.

Ein zentraler Untersuchungsgegenstand der Dissertation ist die Medialität von allem, was sich auf verschiedene Weise mit biblischen Themen auseinandersetzt. Medialität wird hier im Sinne der Züricher germanistischen Mediävistik um Christian Kiening als konstitutiver, nicht nur äußerlicher Aspekt von Sinngestalten verstanden, dessen vorneuzeitlichen Erscheinungen Kiening und seine Doktoranden nachgehen. Nicht auf literarischem Gebiet, sondern auf dem Gebiet der ‚historischen Mediologie‘ (Kiening) liegen die beachtlichen Kompetenzen der Verfasserin. Ihre Untersuchungsergebnisse zu dieser Medialität fasst sie sehr kurz in zwei Sätze zusammen, die sich freilich erst dann voll erschließen, wenn man das ganze Buch gelesen hat (S. 282): „In einer Situation wie der heilsgeschichtlichen, in der jeglichem medialen Zugriff auf das Heilsereignis ein unüberwindliches mediales Grundproblem vorausgeht, hinsichtlich dessen das Phantasma der Überwindbarkeit gleichwohl aufrechterhalten werden muss, sind die exegetischen und die poetischen Bearbeitungsformen von vornherein auf eine vorausliegende Medialität bezogen, hinsichtlich derer ihre eigene Medialität immer nur sekundär sein kann. Das Postulat medial bedingter Verselbständigung bzw. – im konkreten Fall der heilsgeschichtlichen Texte – der Literarisierung im historischen Prozess, muss damit unter den Vorbehalt der Voraussetzung der Medialität des Heilsgeschichtlichen gestellt werden.“ (Das ‚damit‘ im letzten Satz ist wohl nicht als logische Ableitung eines neuen Tatbestandes aus der Aussage des vorausgehenden Satzes zu verstehen.)

Das Buch ist anregend, vor allem für Interessenten an der Literaturhaftigkeit von Literatur.

Jena

Susanne Daub

Hedwig Röckelein (Hg.): *Frauenstifte – Frauenklöster und ihre Pfarreien*, Essen: Klartext 2009 (Essener Forschungen zum Frauenstift 7), 260 S., ISBN: 978-3-83-750278-7.

Der vorliegende Sammelband fasst die Beiträge einer Tagung zusammen, die im November 2008 unter gleichem Titel in der Katholischen Akademie des Bistums Essen in Mülheim an der Ruhr stattfand. Die Beiträge sind in drei Themenblöcken zusammenzufassen. Ein erster Teil beschäftigt sich grundlegend mit dem Verhältnis von Frauenklöstern und -stiften und ihren Pfarrkirchen. Die Aufsätze des zweiten Teils beziehen sich unmittelbar auf die Zusammenhänge im Frauenstift Essen. Im dritten Teil schließlich werden Situationen anderer Stifts- und Klosterkirchen und ihren Pfarreien beschrieben.

Nachdem Hedwig Röckelein in ihrem Beitrag „Die Frauenkonvente und ihre Pfarreien – Aufriss eines Problems“ die Fragestellung skizziert hat, würdigt Enno Bünz in seinem Beitrag „Frauenstifte – Frauenklöster und ihre Pfarreien: Strategien zu ihrer Erforschung aus historischer Sicht“ zuerst die Arbeit Karl Heinrich Schäfers, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts zwei vielzitierte Untersuchungen vorgelegt hatte. Darüber hinaus fordert er weitere Untersuchungen zu einzelnen Klöstern oder Stiften, wobei Klosterbücher sehr hilfreich wären, von denen es in Zukunft weitere geben sollte.

Der Beitrag von Wolfgang Petke „Mittelalterliche Stifts- und Klosterkirchen als Pfarrkirchen“ zählt Beispiele von Kirchen auf, die gleichzeitig Kloster- oder Stiftskirche und Pfarrkirche waren. Anhand von schriftlichen Zeugnissen und Ausstattungstücken der Kirchen zeigt er verschiedene Formen des Miteinanders auf.

Thomas Schilp konkretisiert in seinem Aufsatz „Pfarreien des Frauenstifts Essen im Mittelalter“ das gemeinsame Thema am Beispiel des Essener Frauenstiftes. Er untersucht zunächst die räumlich benachbarten Kirchen St. Johann und St. Gertrud in Essen. Anhand schriftlicher Quellen zeigt er rechtliche Beziehungen zwischen den Essener Stiftsdamen zu weiteren Pfarrkirchen und beschreibt anhand der Kirchbauten architektonische Zusammenhänge.

Einen zentralen Beitrag liefert Klaus Gereon Beuckers unter dem Titel „Atrienkirche, Kanonikerkirche, Pfarrkirche: St. Johann in Essen“. Er rekonstruiert das Aussehen von St. Johann von seiner Gründung bis zum heute teilweise noch erhaltenen Bau von 1471. Kritisch hinterfragt Beuckers bisherige Theorien zur Genese der Kirche. Im Vergleich mit anderen Atrienkirchen in Fulda, Rom, Mainz

und Köln stellt Beuckers Gemeinsamkeiten und Unterschiede mit St. Johann heraus. Er interpretiert, dass ein erster Bau von St. Johann vor 1058, dem Todesjahr von Äbtissin Theophanu, kaum möglich gewesen sein dürfte und dass St. Johann nach der Mitte des 11. Jahrhunderts nicht als Pfarrkirche bezeichnet werden kann, sondern als Kirche für die am Damenstift tätigen Kleriker.

Die Fragen Thomas Schilps nach den existierenden Pfarreien des Frauenstifts Essen, setzt Barbara Welzel in ihrem Beitrag „Exkursionen nach Brechten und Huckarde“ fort. Sie stellt die beiden Kirchen St. Urbanus in Huckarde und St. Johann Baptist in Brechten im Essener Kontext vor und weist sie und ihre teils nicht mehr am Ort vorhandenen Ausstattungsgegenstände als kulturelle Erinnerungsorte aus. Am Beispiel einer mittelalterlichen Skulptur aus Huckarde zeigt Welzel deren Aktualisierung im 19. Jahrhundert durch eine Überarbeitung. Die Kirche St. Johann Baptist in Brechten nutzt sie, um den unterschiedlichen Umgang der Denkmalpflege mit Zeugnissen des Mittelalters im Laufe der Jahrhunderte bis zur Gegenwart zu zeigen.

Der Aufsatz „Zum Rangstreit vor den Augen der Äbtissin. *Ecclesia conventualis et ecclesia forensis* in Geseke (Westfalen)“ von Ulrich Lör beschreibt die Situation in Geseke. Nachdem es dort 1348 zu einem Streit über das Beerdigungsrecht zwischen der Äbtissin der Stiftskirche St. Cyriakus und dem Pfarrer von St. Peter kam, wurde das Verhältnis des Pfarrers von St. Peter zur Stiftskirche grundsätzlich und längerfristig geklärt.

Christian Popp beschreibt in seinem Beitrag „Pfarrseelsorge im Stift Gandersheim“ das Zusammenspiel der Gandersheimer Stiftskirche, die gleichzeitig Stifts- und Pfarrkirche war, und anderer Kirchen anhand des „*Registrum chori ecclesie maioris Gandershemensis*“, einer Handschrift, die er dem Typ des Liber ordinarius zuordnet. Popp beschreibt zwei fast identisch ablaufende Reliquienprozessionen ausgehend von der Stiftskirche Gandersheim zur Hauptpfarrkirche Gandersheims St. Georg und zur Pfarrkirche St. Stephanus in Ellierode.

Ein weiteres Beispiel für die Beziehungen zwischen Pfarr- und Klosterkirchen liefert Arnd Reitemeier mit seinen Ausführungen über „Nonnen und städtische Pfarrkirchen. Einfluss und Beziehungen“. Für den Zeitraum des 13. bis 16. Jahrhunderts beschreibt er verschiedene Berührungspunkte im täglichen Leben von Zisterzienserinnenkonvent und Stadtgemeinde in der Kirche und im Kirchspiel St. Laurentius in Itzehoe. Überzeugend kann Reitemeier die bauliche Aufteilung der Kirche zwischen Konvent und Stadtgemeinde für das Mittelalter rekonstruieren.

„Orte der Interaktion zwischen Frauenkonventen und Pfarrgemeinden: Das Beispiel der Taufsteine“ lautet der Titel des Beitrages von Katharina Mersch. Darin widmet sie den Taufsteinen des Frauenstifts Freckenhorst und des Benediktinerinnenklosters Lippoldsberg ihre Aufmerksamkeit, unterzieht bisherige Deutungen einer Kritik und stellt Bildprogramm, Pfarrgemeinde, Frauenkonvent und heilsgeschichtliche Bedeutung der Taufe in den liturgischen Kontext des Kirchenjahres. In der Theorie durchdenkt sie konkrete Aufstellungs-orte in der mittelalterlichen Kirche, die jedoch aufgrund fehlender Quellen nicht mehr eindeutig nachzuweisen sind.

Sandra Münzel versucht in ihrem Beitrag „Architektonische Einflüsse und Beziehungen zwischen Klosterkirchen und Pfarrkirchen. Das Beispiel Nürnberg und seine Umgebung“ zwischen der Zisterzienserinnenabtei Ebrach und weiteren Sakralbauten des 13. Jahrhunderts anhand von architektonischen Stilmitteln und verwandten Stücken der Inneneinrichtung einen Zusammenhang herzuleiten. Sie kommt zu dem Schluss, dass solche Abhängigkeiten unter Berücksichtigung von Auftraggeber, Stifter, Stadt und Bistum weiter erforscht werden müssen, um aussagekräftigere Rückschlüsse ziehen zu können.

Im Aufsatz „Das Zisterzienserinnenkloster Medingen und die mittelalterliche Kirchenausstattung in Wichmannsburg und Altenmedingen“ weist Thorsten Henke den gemeinsamen Ursprung zweier Antependien und des Wichmannsburger Altarretabels aus dem ehemaligen Zisterzienserinnenkloster Medingen nach. Alle drei Stücke finden sich heute in der Wichmannsburger Pfarrkirche und standen wohl bereits in der Kirche von Medingen in zusammenhängendem liturgischen Gebrauch.

Der Band beinhaltet auf 260 Seiten zwölf Beiträge, die bebildert sind. Ein Abbildungsverzeichnis findet sich am Ende des Bandes. Die Aufsätze fassen neueste Erkenntnisse in Bezug auf Frauenklöster und -stifte zusammen, nennen und eröffnen Ausblicke und Möglichkeiten weiterer Forschungsschwerpunkte. Besonders zentral sind die Ausführungen für Essen. Die ausgewählten Beispiele des dritten Teils machen deutlich, dass die Bearbeitung des Themas über die Grenzen von Essen hinaus ein wichtiges und ungenügend bearbeitetes Feld ist.

Bonn

Tobias Kanngießer

Heike Uffmann: *Wie in einem Rosengarten. Monastische Reformen des späten Mittelalters in den Vorstellungen von Klosterfrauen*, Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte 2008 (Religion in der Geschichte:

Kirche, Kultur und Gesellschaft 14), 382 S., ISBN 978-3-89534-654-5.

Die unter der Betreuung von Prof. Heinrich Rüthing entstandene Dissertation befasst sich mit den klostergeschichtlichen Aufzeichnungen aus Frauenklöstern des deutschsprachigen Raumes, die überwiegend zwischen 1470 und 1525 im Kontext der spätmittelalterlichen Observanzbewegung entstanden sind. Der Arbeit liegt die These zugrunde, dass sich in historiographischen Aufzeichnungen von Ordensschwwestern andere Sichtweisen der Klosterreformen niederschlagen als in den Chroniken von Männern. In Abgrenzung zu Constance Proksh (Klosterreform und Geschichtsschreibung im Spätmittelalter [Kollektive Einteilungen und sozialer Wandel im Mittelalter, NF 2], Köln/Weimar/Wien 1994) geht es U. darum, die eigenständigen Gattungselemente der Konventsgeschichten aus Frauenklöstern gegenüber jenen aus Männerklöstern, die Proksh zufolge antithetisch strukturiert sind, nachzuweisen.

Im einleitenden Forschungsüberblick stellt U. zu Recht heraus, dass die Erforschung der Reforminhalte für Ordensschwwestern und Tertiärinnen und der Wege der Vermittlung dieser Ideale ein Desiderat der seit den 1980er Jahren sehr regen Forschung von Germanisten und (Kirchen-)Historikern zu den monastischen Reformen des späten Mittelalters ist. Die Ermittlung, Edition und Auswertung der normativen Quellen wie Konstitutionen, Sendbriefe und Ordensregeln stehe noch am Anfang. Allerdings übersieht U. hier maßgebliche Untersuchungen (augustinischer) Regeltexte hinsichtlich ihrer Reforminhalte (vgl. u. a. Claudia Engler-Maurer, *Regelbuch und Observanz: der Codex A 53 der Burgerbibliothek Bern als Reformprogramm des Johannes Meyer für die Berner Dominikanerinnen*, Diss. [masch.-schr.], Bern 1998), so dass ihre sehr negative Einschätzung zu relativieren ist.

U. geht es darum, „die Geschichte der Klosterreformen des 15. Jahrhunderts aus der Perspektive von Nonnen zu betrachten“ (S.16). Anhand von insgesamt neunzehn von Ordensfrauen aufgezeichneten Klostergeschichten aus dem heutigen Niedersachsen und dem Südwesten des Deutschen Reichs möchte die Autorin erforschen, welche Reformvorstellungen die Schwestern festhielten und welche Deutungsmuster sie dafür wählten. Ihr Schwerpunkt liegt dabei auf der Auswahl von zwölf Chroniken, die ausdrücklich den Reformprozess ihrer jeweiligen Gemeinschaft skizzieren. Zur genaueren Konturierung der Reformideale wertet U. darüber hinaus Ordensregeln und Statuten aus.

Die Autorin umreißt im zweiten Kapitel die Geschichte der monastischen Reformen des späten Mittelalters, in deren Umfeld die historiographischen Aufzeichnungen entstanden sind. Aus der Sicht der Zeitgenossen war der Zustand zahlreicher Konvente vor der Reform desolat. Für die Frauenklöster wurde ordensübergreifend immer wieder die mangelhafte Einhaltung der Klausur, die Vernachlässigung der Tagzeitenliturgie, der klösterlichen Lesungen und des Schweigegebotes moniert. Aus der Sicht zweier zentraler Reformprogrammatiker des 15. Jahrhunderts, des Dominikaners Johannes Meyer und des Augustiners und Windesheimer Reformers Johannes Busch werden im dritten Kapitel die Vorstellungen von Observanz in weiblichen Konventen skizziert. Für Meyer, der für süddeutsche Dominikanerinnen schreibt, ist die Wiedereinführung der strengen Klausur der Schlüssel für eine erfolgreiche Durchsetzung der Observanz. Dem Augustinerchorherren Busch geht es allgemein um eine Vereinheitlichung sämtlicher Lebensgewohnheiten und um eine Pflege des Gemeinschaftslebens. Gerade die Reform der Liturgie, die Einheitlichkeit des Habits und der Verzicht auf Privatbesitz sind seine Ideale eines observanten Frauenklosters. Beide Autorinnen transportieren mustergültig antithetische Vorstellungsmuster, die sich – so U. – von den zeitgenössischen Vorstellungen der Schwestern deutlich absetzen: Auf eine Phase des Niedergangs folgt eine Periode der geistlichen Blüte durch die Reform.

Die Wahrnehmung des eigenen Reformprozesses ist unabdingbar verknüpft mit der frauenklösterlichen Bildungspraxis, dem Schwerpunkt des vierten Kapitels. Die Bildungsinhalte konzentrierten sich auf die Umsetzung der regelkonformen Konvents liturgie und des geistlichen Lebens, das durch eine ständige Lektürepraxis geprägt war. Das Verfassen eigener Texte war nicht vorgesehen, allenfalls das Kopieren von Traktaten. Allerdings schrieben die Klosterfrauen nichtsdestotrotz eigene historiographische Aufzeichnungen, die im fünften Kapitel beschrieben werden. Im Gegensatz zu den Mönchen waren diese Texte aber nicht für ein Lesepublikum außerhalb des Konvents vorgesehen, sondern für die eigenen Mitschwestern. Selten führte ein Exemplar einer Chronik aus einem Konvent heraus. Jenseits literarischer Formen, die im Gegensatz zu den Aufzeichnungen der Männerkonvente eher formlos gehalten sind, dokumentieren die historiographischen Schriften der Frauen das Bedürfnis, die Ereignisse der Gegenwart für die kommende Schwesterngeneration zu bewahren.

Das umfangreiche sechste Kapitel widmet sich der Analyse der Vorstellungen der Klos-

terreform in den Klostergeschichten der Ordensschwwestern, wobei die Konventschroniken aus den Heideklöstern Ebbsf, Lüne (beide Benediktinerinnen) und Wienhausen sowie Heiningen (Augustinerchorfrauen), aus dem Konvent der Franziskanertertiarinnen in Beselich und dem oberdeutschen Dominikanerinnenkloster in Kirchheim (unter Teck) – die beiden letzteren Quellen wurden bislang kaum von der Forschung beachtet –, sowie die Klostergeschichte aus St. Gallen schwerpunktmäßig in den Blick genommen werden. Die Autorin stellt die Quellen sowie die Chronistinnen vor und beschreibt dann den Widerhall, den die Reform unter anderem in Form der Erneuerung der Liturgie, der Verschärfung der Klausur, der veränderten Lektürepraxis und der Kontrolle der neuen Kommunikationsanforderungen an die Schwestern in einem laikal Umfeld in den Konventen genommen hat. U.s. profunde Quellenkenntnis besticht gerade hier: fast schon beiläufig erwähnt sie der Forschung nahezu unbekannte weitere biographische Zeugnisse von Ordensschwwestern, wie die Aufzeichnungen der Agnes von Holtfeld, einer Trierer Augustinerchorfrau, die ihren geistlichen Werdegang zwischen 1465 und 1536 in Form eines Tagebuchs aufzeichnet (S.157, Anm.196).

Die soziale Logik ihrer Entstehung prägt die Inhalte der Chroniken: da die Befürworterinnen der Reform ebenso im Konvent verblieben wie die Gegnerinnen, sollten die Texte „das friedfertige Beisammenleben auf relativ engem Raum“ (S.307) fördern. Daher beschreiben die Schwestern den Reformprozess ihrer Klöster auch weniger konfliktreich als die Konventualen in ihren Chroniken, in denen sich weit deutlicher antithetische Deutungsmuster finden. Das observante Ideal der „vita communis“, das insbesondere in der Feier einer gemeinsamen (Tagzeiten-)Liturgie und der strikten Einhaltung der evangelischen Räte, der Demut und der Klausur ihren Ausdruck findet, ist geradezu ein Synonym für observante Frauenklöster und prägt daher die Reform im Spiegel der untersuchten Konventsgeschichten.

Mit den zwischen 1533 und 1560 entstandenen Chroniken der Anna Roede, Benediktinerin im westfälischen Herzebrock, eröffnet U. im siebten Kapitel den Blick in die Reformationszeit. Roedes Aufzeichnungen bewerten die Klosterreform auf dem Hintergrund der Reformationszeit. Das 15. Jahrhundert als Epoche der Reform war die Phase der geistlichen und weltlichen Blüte der Gemeinschaft, während seit den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts durch den Abfall vom alten Glauben der Niedergang des Konvents und des religiösen Lebens allgemein einsetzte.

Eine Zusammenstellung der Codices mit historiographischen Quellen zur Klosterreform samt Inhaltsbeschreibung rundet das gut lesbare Buch ab, das für weitere Arbeiten zur Chronistik spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Frauenklöster unverzichtbar ist.

Hamburg

Thomas Brakmann

Hansjürgen Verweyen: *Anselm von Canterbury. 1033–1109*. Denker, Beter, Erzbischof, Regensburg: Pustet 2009, 182 S., ISBN 978-3-7917-2205-4.

Im Jahr des Anselmjubiläums 2009 erschien mit Hansjürgen V.s „Anselm von Canterbury“ eine gut lesbare Überblicksdarstellung zu Leben und Werk dieser herausragenden Figur des Hochmittelalters. V., der aus den Erkenntnissen seiner über 30jährigen, fundamental-theologisch ausgerichteten Anselmforschung schöpfen kann, richtet den vorliegenden Band an ein breiteres Publikum. In expliziter Anlehnung an Richard Southern's Vorgehen in „St. Anselm. A Portrait in a Landscape“ von 1990 verfolgt V. die Frage nach „dem inneren Zusammenhang von Spiritualität und Spekulation“ (S. 9) unter historischer Kontextualisierung der Gedanken Anselms, der zunächst als Prior und Abt des Klosters Bec und dann als Erzbischof von Canterbury wirkte.

Das Anfangskapitel („Anselm in seiner Zeit“) stellt den klösterlichen Kontext als Ort der Bildung, speziell der *artes*-Rezeption, dar und skizziert die normannische Herrschaft als politischen Rahmen des Klosterlebens in Bec.

Das erste Werk des Priors von Bec, dem V. ein eigenes Kapitel widmet, sind Anselms *Orationes sive Meditationes*, die im Unterschied zu seinen übrigen Schriften bereits im Mittelalter breit rezipiert – und nachgeahmt – wurden. Die Kapitelüberschrift „Ein neuer Stil der ‚Anrede‘: Anselms Gebete“ (S. 32) deutet einen Zusammenhang mit dem viel diskutierten *Proslogion* an. Ins Zentrum stellt V. hier das Maria Magdalena-Gebet, dessen Text er weitgehend für sich sprechen lässt.

Bereits der Umfang des folgenden, dritten Kapitels deutet darauf hin, dass V. das *Monologion* „in systematischer Sicht“ als „Anselms Hauptwerk“ (S. 93) beurteilt. In paradoxem Verhältnis zu Anselms Urteil über dieses Werk, wonach es im Gegensatz zum folgenden *Proslogion* primär aus einer Aneinanderreihung von Argumenten besteht, findet V. gerade hier den einen Grund-Satz von Anselms Theologie: „das Wort ist nämlich genau das, was es als Wort oder Bild ist, auf einen anderen hin, weil es nur Wort und Bild von jemandem ist.“ (S. 50; vgl. S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia I, hg. v.

Franciscus Schmitt, S. 56). Diese Aussage, mit der Anselm im 38. Kapitel des *Monologion* die Relation von Vater und Sohn bestimmt, legt V. unter Heranziehung des Johannesprologs auf ihren dialogischen Charakter hin aus. Als Schlüsselbegriff verdeutlicht er dabei das „auf Gott hin“. So ist auch der Mensch als Bild Gottes „auf Gott hin“ geschaffen und das Credo ein „Glauben in Gott hinein“, welches nicht von der Gottesliebe zu trennen ist.

Im anschließenden Kapitel wird mit dem *Proslogion* die Schrift des Priors von Bec behandelt, die in rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht als Anselms Hauptwerk anzusehen ist. In der bis heute vor allem zwischen Philosophen und Theologen stark umstrittenen Frage des Zusammenhanges von Gebet und dialektischer Argumentation im *Proslogion* positioniert sich V. zunächst mit der Maßgabe, „das Verhältnis von Beten und Denken im ‚Proslogion‘ so zu bestimmen, dass beide Seiten zu ihrem Recht kommen“ (S. 70f). Die Gebetsform des Textes erkennt er als konsequente Umsetzung des „auf Gott hin“. Durch die intertextuelle Lektüre des Künstlerbildes aus dem zweiten Kapitel des *Proslogion* (wo Anselm den Unterschied von *rem esse in intellectu* und *aliud intelligere rem esse* durch den Verweis auf einen Maler erklärt, der sein Werk während und nach dessen Erschaffung auf unterschiedliche Weisen kennt) und dem zehnten Kapitel des *Monologion* (wo der göttliche Schöpfungsakt mit dem Schaffen eines Künstlers verglichen wird) wird das „auf Gott hin“ im Zentrum des sogenannten ontologischen Gottesbeweises festgemacht; das „*aliquid quo nihil maius cogitari possit*“ des menschlichen Denkens ist demnach immer schon ein „pros-logion“. Als prominente Gegner der Argumentation Anselms werden sein Zeitgenosse Gaunilo von Marmoutiers, dessen *Liber pro insipiente* Anselm selbst samt seiner eigenen Erwiderung mit dem *Proslogion* gemeinsam abschreiben ließ, sowie Thomas von Aquin, Kant und Hegel zitiert, die sich aber nach V. alle nicht mit dem speziell Neuen des *Proslogion* auseinandersetzen. Dieses besteht gerade in der Überholung des Gottesbegriffs und –beweises durch die Wahrnehmung des Gottesgedankens als genuin „dialogischen Geschehens“, wie V. unter konsequenter Auslegung des „Streites der *cogitationes*“, den Anselm im Vorwort darstellt, zeigt.

Eine signifikante Bedeutung für den theologischen Weg Anselms wird den im fünften Kapitel untersuchten Dialogen des Abtes beigemessen, die von diesem selbst in strikter Reihenfolge präsentiert werden: *De veritate*, *De libertate arbitrii* und *De casu diaboli*. Die zwei ersten erkennt V. in ihren Aussagen als adäquate Weiterführung des *Monologion*, de-

ren Aussagen zu Gerechtigkeit (*De veritate*) und Freiheit (*De libertate arbitrii*) bereits dem kategorischen Imperativ und dem Freiheitsbegriff Immanuel Kants nahe kommen. Zwischen zweitem und drittem Dialog wird ein Bruch festgestellt, den V. darauf zurückführt, dass Anselm als Abt nicht mehr die Muße gehabt habe, „das Leben des Menschen aus dem dialogischen Leben des dreifaltigen Gottes selbst zu meditieren“ (S. 108). Diese Zäsur markiert die praktische Relevanz der formalen Verhältnisbestimmung von „Spiritualität und Spekulation“, die sich im Proslogionkapitel des Bandes findet: „Beten als notwendige Möglichkeitsbedingung adäquaten Philosophierens“ (S. 71 f).

Inhaltlich ausgeführt und auf seinen erkenntnistheoretischen Grund hin beleuchtet wird der Bruch im folgenden, sechsten Kapitel, das sich dem großen Werk des Erzbischofs von Canterbury zuwendet: *Cur deus homo*. Die Grundkategorien von Strafe und Genugtuung, von denen aus der Erzbischof hier seine in Theologenkreisen viel diskutierte „Satisfaktionslehre“ formuliert, werden als inkompatibel dargestellt mit der wesentlich dialogischen Struktur des Gottesverhältnisses, das die Schriften Anselms vor dem Bruch zeichnen. Den Grund des Bruches erkennt V. darin, dass bereits der Abt mit seinem *De casu diaboli* und nun der Erzbischof in großem Umfange die Grenzen des *sola ratione* Erkennbaren überschritten habe. Denn sowohl die Möglichkeit (*De casu diaboli*) als auch die Wirklichkeit (*Cur deus homo*) des „vom Vernunftgeschöpf selbst verschuldeten Bösen“ entziehen sich per se der „auf Gott hin“ geschaffenen Vernunft: „Das schlechthin wider den göttlichen Logos Gerichtete lässt sich nicht mit den diesem verdankten Mitteln aufhellen“ (S. 122).

Der etwas isolierte Charakter des abschließenden Kapitels, das Anselms Situation und Wirken als Erzbischof von Canterbury präsentiert, mag als literarischer Ausdruck dieses Bruches verstanden werden. Ausführlich werden hier der traditionsgeschichtliche Hintergrund des Verhältnisses von Kaiser und Papst

bis zur Kirchenreform des elften Jahrhunderts sowie die besonderen Umstände der entsprechenden normannisch-englischen Problematik referiert und Anselms Weg darin weitgehend auf den Linien Southern nachgezeichnet. Spannenderweise formuliert V. die Zusammenfassung des ganzen Buches nicht in einem neuen, sondern gerade im Rahmen dieses Kapitels. Die Überschrift des Schlussabschnittes greift in mancher Hinsicht auf den Anfang zurück: „Ein Mönch in der Welt“ (S. 155). Hatte das erste Kapitel das Mönchtum von seinem Bildungsaspekt her bestimmt und das zweite Kapitel die Gebete Anselms ohne expliziten Bezug auf die monastische Disziplin thematisiert, so wird beides zum Schluss zusammengeführt und so als lebensweltliche Entsprechung der denkerischen Methode Anselms verdeutlicht: Das benediktinische *ora* erscheint bei Anselm „als Versuch, in das Innerste seines Gott entfremdeten Ichs einzudringen, um dort der göttlichen Wahrheit näherzukommen“ (S. 156).

Eine Zeittafel und ein Personenregister unterstützen die Erschließung des Bandes.

V.s. „Denker, Beter, Erzbischof“ ermöglicht nicht nur einer breiteren Leserschaft einen deutschsprachigen ersten Zugang zu Anselm von Bec und Canterbury, es bietet auch Anselmkennern eine anregende Perspektive. Durch seine Beachtung des lebensweltlichen Kontextes und der intertextuellen Lektüre zentraler Stellen gelangt V. zu einer Neugewichtung des anselmischen Kanons und zur Beobachtung eines entscheidenden Bruches. Damit überwindet er eine eher statische Sicht auf das Werk Anselms, die gerade auch von Southern vertreten wurde, und weist auf eine Dynamik hin, die in ihrer Konsequenz zur Unterscheidung eines frühen von einem späten Anselm führt. Noch stärker vom spezifischen Inhalt ihrer „Anrede“ her einbezogen werden könnten die Gebete und Briefe Anselms, die V. selbst als wesentliche Quellen für die Spiritualität benennt.

Tübingen

Susanne Schenk

Reformation und Frühe Neuzeit

Matthieu Arnold (Hg.): *Johannes Sturm (1507–1589). Rhetor, Pädagoge und Diplomat*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 46), IX, 435 S.: Ill. ISBN 978-3-16-149917-3.

Der hier anzuzeigende Sammelband ist seines Gegenstandes würdig. Die teils französischen, teils englischen, teils deutschen Akten eines Kolloquiums über den humanistischen Autor und Straßburger Schulreformer Johannes Sturm (1507–1589) stammen von etablierten Gelehrten aus vielen Nationen. Sie kon-

zentrieren sich auf vier signifikante Aspekte seines Lebens: auf die lokalen und steten politischen Bezüge seiner Tätigkeiten als Rektor der Akademie, auf seine Rhetorik, vor allem auf seine Pädagogik und schließlich auf sein diplomatisches Engagement im konfessionellen Beruf.

So versammelt der Band zahlreiche, im besten Sinne klassisch gehaltene Studien zu Leben, Werk und Wirkung. Die Beiträge stoßen in zahlreiche Lücken vor, die eine neue, kontexttreue Biographie auszufüllen hätte, und akzentuieren in besonderer Weise Sturms politisches Handeln als Gelehrter – von Anfang an, obschon Francis Rapp in die geistigen und religiösen Straßburger Umstände ohne politik- oder sozialgeschichtliche Konkretisierungen und ohne Fußnoten einführt. Freilich gelingt es Thomas A. Brady Jr. dafür umso präziser, die gelehrten Profile Claus Kniebis', Jakob Sturms, Johannes Sturms und Johannes Sleidanus' in ihren innen- und außenpolitischen Bezügen zu skizzieren. Dass Sturms lokales Engagement in einer weiten Perspektive stand, wird überaus deutlich. Inwiefern dieser gerade im spannungsreichen Verbund mit Martin Bucer eine europäische Orientierung der Straßburger Reformation bewirkte, legt Stephen E. Buckwalter dar. Ohne sie als solche zu bezeichnen, stellt Bernard Vogler reichsstädtische Netzwerke vor, in denen Sturm zunächst mit beträchtlichem Erfolg, nach Jakob Sturms Tod aber ohne Protektion und Fortune agierte; ob sein frustrationsreiches Engagement für die Hugenotten mit dem Verlust der „Selbstkontrolle“ (45) trefflich bezeichnet ist, scheint darum fragwürdig. Zu bedauern bleibt just hier, dass man die Register der Schriften Sturms sowie der modernen Autoren nicht um *Indices Nominum et Rerum* ergänzt hat. Aufgrund der regionalen Identität Straßburgs hat es seinen guten Grund, dass gleich zwei Beiträge Sturms Lebensbeschreibung des Beatus Rhenanus thematisieren. Irena Backus erblickt darin nicht weniger als die „first early modern biography“ (76), die sich von der üblichen *Laudatio* distanziert und jede moralische Exempel-Aussage quellenkritisch zu belegen gesucht habe. Angesichts solch thesenhaltiger Beiträge zu Diskussionen, die teilweise erst noch zu beginnen sind, irritiert James Hirsteins Wertung jener Vita. Zahlreiche „weaknesses“ in Form und Inhalt, sodann: „does not reflect the reality“ (104) vorzuwerfen, ist nicht mit spürbarem Erkenntnismehrwert begabt.

Der zweite Teil des Sammelbandes, der Sturms Theorie und Praxis der Rhetorik behandelt, beginnt wiederum ausgewogen und kenntnisreich. Wie er vor dem Straßburger Ruf in Paris rasch eine beträchtliche

Reputation als Cicero-Kommentator erwarb, rekonstruiert Kees Meerhoff. Im Nachvollzug der Übersetzungstechnik macht Alexandra Trachsel zudem plausibel, inwiefern Sturm Ciceros Stil konsequent, aber dem Publikum uneingestanden imitiert habe. Einen tiefen Einblick in Sturms Schaffen ermöglicht auch Olivier Millets Untersuchung des Horaz-Kommentars – sie schärft die Kontur eines kenntnisreichen, weniger an allgemeinen Theorien denn an praktischen Folgerungen und einer „synthèse pédagogique“ interessierten Lehrers (152). Das gilt es umso mehr hervorzuheben, als Philippe Büttgen in einer eingehenden Analyse des Traktates „De amissa dicendi ratione“ (1538) nachweist, welche Funktion der Humanismus hier erfüllte: Im Spiegel einer wenig bekannten Jugendschrift Ciceros, „Pro Quinctio“, wusste der ebenfalls noch jugendliche Sturm seine eigene Relevanz trefflich zu inszenieren.

Der Pädagogik gelten die meisten Artikel des Bandes, angefangen mit Loïc Chalmels gleichwohl von störenden normativen Erwägungen begleiteter These, dass die Verbindung von Frömmigkeit, Wissen und Eloquenz die (nicht näher definierte) „utopie pédagogique“ (184) Sturms kennzeichne. Zeigt Édouard Mehl auf, dass sich Sturm nicht um grundlegende mathematisch-astronomische Debatten in Straßburg sorgte, so wendet sich Robert Weeda der Gesangkunst zu, auf deren Pflege Sturm die Schulen verpflichtete – namentlich in Psalmen und angeleitet von der Theaterlehre, die er zur Pädagogik rechnete. In eine ähnliche Richtung weist Anton Schindlings ebenso gründliche wie konzise Studie über Wirken und Wirkung Sturms an den Schulen in Hornbach und Lauingen; Parallelenentwicklungen zur unmittelbar konkurrierenden jesuitischen Universität Dillingen belegen eine weitere der zahlreichen „Grenzen der Konfessionalisierung“ (292). Teile einer Rezeptionsgeschichte der Sturm'schen Pädagogik schreiben zudem Anja-Silvia Göing, die Martin Crusius' publizierte Mitschriften der Kommentare Sturms thematisiert, Zdzisław Pietrzyk, der ein Schlaglicht auf die rund einhundertundzwanzig meist vermögenden Studenten aus Polen-Litauen wirft, die den berühmten Rektor in Straßburg besuchten, Martin Holý, der eine peregrinatio academica böhmischer Adelige an den Rhein bis 1620 nachweist, sowie Martin Klöcker, der mögliche, aber in den Quellen nicht eindeutig belegte Einflüsse auf das Bildungswesen in Livland anführt.

Dem Diplomaten und Religionspolitiker gilt schließlich der letzte Teil der Akten, die Sturms Engagement in der Formationsphase der Konfessionen thematisieren. Hugues Daussey berichtet von Versuchen Sturms, die französi-

schen Könige Franz I. und Heinrich II. für sein reformatorisches Anliegen einzusetzen, zugleich von deren erfolgreicher Versuchen, den gut vernetzten Gelehrten für den eigenen Machtgewinn zu instrumentalisieren. Er erscheint hier als „courroie de transmission“ (350) zwischen französischen Reformierten und protestantischen Fürsten im Reich, während Annie Noblesse-Rocher in seiner Korrespondenz mit Johannes Cochlaeus und dem Kurienkardinal Jacopo Sadoletto Gemeinsamkeiten in der Redeweise und Unterschiede in den beredeten Gegenständen gleichermaßen herausstellt. Im Bekenntnis reformiert und konfessionell engagiert (bis hin zur Übernahme von Bürgschaften), aber dogmatisch nicht festgelegt, um nicht zu sagen: desinteressiert, jedenfalls auch hier ganz pragmatisch erscheint Sturm in Irene Dingels Darstellung. Sein Einsatz für die Tetrapolitana in Straßburg ab den 1570er Jahren, der in der Tat als gelehrter, zugleich politischer „Generationskonflikt interpretierbar wäre“ (389), stellte Verständigung über theologische Vereindeutigung. Inwiefern Sturm im Konflikt mit dem Osmanischen Reich nach Lepanto (und vor Lipsius, wie zu ergänzen wäre) „richtig ‚revolutionäre‘ Ideen“ (399) zur Militärreform entwickelt hat, zeigt Nicole de Laharpe auf – und schafft so eine Basis für weitere Forschungen. Eben solche umreißt abschließend Marc Lienhard, dessen Beitrag auch als Einstieg in den Band dienen könnte. Ob nun zu fragen sei, „Was für ein Mensch war Sturm?“ (419), ließe sich zwar getrost bezweifeln. Nicht hingegen, dass Sturms vielseitige Werke und Aktivitäten zumal die unterschiedlichen geistigen und zugleich politisch-sozialen Interessenlagen der jeweiligen Adressaten reflektieren. Auf die Zusammenhänge zwischen seinen Lehrinhalten, seiner Lehre von der Lehre und seinen eminenten diplomatischen Aktivitäten weist der vorliegende Sammelband in verdienstvoller Weise hin. Er schafft weitaus mehr als nur eine tragfähige Grundlage für weitere Studien, die zudem von Neudrucken der Werke Johannes Sturms profitieren können.

Wuppertal

Georg Eckert

David J. Collins: *Reforming Saints. Saints' Lives and Their Authors in Germany 1470–1530*. New York: Oxford University Press 2008 (Oxford Studies in Historical Theology), XV + 227 S., geb., ISBN 978-0-19-532953-7.

Der Autor setzt sich zum Ziel, darzustellen, was von deutschen Humanisten verfaßte Heiligenviten über das geistige Klima aussagen, in dem sie geschrieben und gelesen worden sind, sowie über diese Autoren, ihre

Auftraggeber und ihre Leser. Freilich diskutiert er nicht schon in der Einleitung, was denn dazu berechtigt, einen Menschen, der an klassischen Autoren geschultes Latein schreibt, einen Humanisten zu nennen. Nur kurz geht er auf 'scholastische Humanisten' ein (25–28, vgl. 112), obwohl doch das spannungsvolle Verhältnis zwischen mönchischer Existenz, scholastischer Schulung und humanistischer Neigung gerade für viele von ihm behandelte Autoren kennzeichnend ist. Nochmals etwas später streift er die Frage, ob die Humanisten des ausgehenden fünfzehnten und beginnenden sechzehnten Jahrhunderts über ihre Begeisterung für die *bonae litterae* hinaus durch weitere gemeinsame Überzeugungen miteinander verbunden gewesen sind (32). Der Umgang humanistischer Autoren mit den mittelalterlichen Heiligenviten, die sie umarbeiteten, gibt ihm Anlaß, die *communes opiniones* kritisch zu beurteilen, die Humanisten hätten 'das Mittelalter' oder die Volksfrömmigkeit generell abgelehnt. Bewußt beschäftigt er sich sowohl mit Schriften, die am Ende des 'Spätmittelalters' verfaßt worden sind, als auch mit solchen, die zu Beginn der 'Frühen Neuzeit' entstanden, um an dem von ihm untersuchten Material zu überprüfen, wie brauchbar diese Periodisierung für die von ihm untersuchte Quellengattung eigentlich ist (10f.).

In seiner Einleitung (3–18) und im ersten Kapitel, das Bischofsviten behandelt, die aus kirchenreformerischer Zielsetzung heraus verfaßt worden sind (19–50), geht der Autor wiederholt auf die 1512 gedruckte Vita des heiligen Benno, eines Bischofs von Meißen des elften Jahrhunderts, aus der Feder des Hieronymus Emser ein. Zahlreiche andere von Humanisten verfaßte Heiligenviten mittelalterlicher Bischöfe dagegen erwähnt er nur vergleichsweise kurz und vergleicht sie häufig mit der Emsers. Angesichts seines Kenntnisreichtums erfahre man gerne mehr auch von diesen anderen Viten und deren Verfassern. Der Autor beobachtet scharf, wie die humanistischen Verfasser von Bischofsviten ihre eigenen Vorlieben und Abneigungen in ihre mittelalterlichen Helden projizieren (34), vergleicht die kirchenreformerischen Akzente, die sie setzen, mit denen, die vor ihnen Mönche und Domherren als Verfasser von Bischofsviten gesetzt hatten, und macht deutlich, wie ein heiliger Bischof in einer humanistischen Vita für sehr verschiedene Leserkreise anziehend gemacht wurde.

Das zweite Kapitel (51–74) ist zwölf Lebensbeschreibungen von Reklusen aus der Feder von sieben verschiedenen Autoren gewidmet. Anders als bei den humanistischen Bischofsviten sollte dadurch deren lokale Verehrung

unterstützt werden. Der Autor arbeitet heraus, wie Humanisten politisch anstößige oder einander widersprechende Aussagen älterer Viten bereinigt haben. An mehreren Fassungen von Sigismund Meisterlins Heiligenleben des Nürnbergers St. Sebald verdeutlicht er die miteinander konfligierenden an den Humanisten gestellten Erwartungen und Anforderungen (56–64). Der Vergleich mit zwei Viten der heiligen Ida aus der Feder des Albert von Bonstetten (65–72) ergibt, dass ein weniger humanistisch gebildeter Auftraggeber eine humanistisch stilisierte Vita Alberts bereitwilliger entgegennahm als der Rat der Stadt Nürnberg, von dem das eher zu erwarten gewesen wäre, die ebenfalls humanistisch gestaltete Sebald-Vita Meisterlins (73).

Im dritten Kapitel (75–97) wendet der Autor sich Texten zu, in denen Heilige im von ihm untersuchten Zeitraum Orten und sozialen Gruppen zugeordnet wurden, Versuchen historischer Topographie. So pries Prior Peter Blomevenna 1516 zugleich den Gründer des Kartäuserordens Bruno und die Stadt Köln, Johannes Kruysaer (Cincinnati) stilisierte eine Vita der heiligen Ida von Westfalen neu. Beide waren dabei auch daran interessiert, Minderwertigkeitsgefühle deutscher Humanisten gegenüber ihren italienischen Konkurrenten zu entkräften.

Das vierte Kapitel (99–122) fällt insofern aus dem Rahmen, als es den Viten einer einzigen Person gewidmet ist, und zwar denen des Nikolaus von Flüe (1417–1487), der schon zu Lebzeiten als Heiliger verehrt und beschrieben worden ist. Noch stärker als die im dritten Kapitel behandelten Heiligen für ihre jeweiligen Herkunftsorte wurde die Verehrung des Nikolaus für die Stiftung politischer und kultureller Identität zunächst Unterwaldens und später der ganzen Eidgenossenschaft instrumentalisiert.

Die Zusammenfassung (123–136) betont erneut die Bedeutung humanistischer Heiligenviten für die Stiftung von Identität und bietet einen Ausblick in die Bemühung um Heiligenviten nach 1530, insbesondere was die Acta Sanctorum der Bollandisten angeht.

Eine Bibliographie benutzter Manuskripte (195f.), Drucke von Heiligenviten zwischen 1470 und 1530 (197f.), von Legendaren (198f.) und von vor dem Jahr 1806 erschiener Primärliteratur (199–206) sowie ein ausführlicher Index (207–227) schließen das Buch ab. Eine Bibliographie der verwendeten Sekundärliteratur fehlt. Das ist deswegen besonders bedauerlich, weil der Autor in den ausgiebigen Endnoten (137–193), die fast halb so viel Raum einnehmen wie der Haupttext, die Fülle von relevanter Literatur anführt, die der Leser gerne auch bibliographisch erschlossen sähe.

Immerhin kann man die Erwähnungen mancher moderner Autoren in den Endnoten über den Index suchen. Die Verwendung von Endnoten anstelle von Fussnoten macht es unnötig mühevoll, Nachweise und die Auseinandersetzung des Autors mit der Sekundärliteratur zur Kenntnis zu nehmen. Bücher oder Aufsätze, die er bereits einmal vollständig bibliographiert hat, kürzt der Autor manchmal in den Endnoten ab, ohne auf diese erste Erwähnung hinzuweisen, was mühsames Suchen erforderlich macht. Irreführend ist es, dass er Herausgeber von Serien häufig direkt nach Buchtiteln nennt, so dass man sich zunächst fragt, ob sie das genannte Buch (beispielsweise als eine Aufsatzsammlung) ediert haben. Bei der Nennung schwieriger Werkteile geht der Autor sorgfältiger vor als bei relativ einfachen. Deutsche Wörter trennt er oft verkehrt.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen ist dieses Buch ein gewichtiger Beitrag zur Erforschung der von Humanisten verfaßten Heiligenviten. Um die in seiner Darstellung kurz gefaßten Lebensläufe mancher Humanisten schreiben und mit der jeweils neuesten Sekundärliteratur belegen zu können, hat der Autor sich intensiv eingearbeitet. Seine Kenntnis auch an eher entlegener Stelle publizierter Beiträge zur Forschung ist bewundernswert.

Amsterdam

Christoph Burger

Christian Feldmann: Martin Luther, Reinbek bei Hamburg 2009 (rororo Monographien), 160 S., ISBN 978-3-499-50706-9.

Kaum jemand, der des Lesens mächtig und an Persönlichkeiten der Geschichte interessiert ist, dürfte ohne sie ausgekommen sein: Die Monographien aus dem Hause Rowohlt sind in ihrer Knappheit, ihrer Informationsdichte, die Auswahl und Fülle zugleich darstellt, ihrem ausgewogenen Mix aus Quellen, Darstellung und Bild und nicht zuletzt in ihrem meistens gelungenen Versuch, auch komplexe Sachverhalte verständlich zu vermitteln, nicht weg-zudenken aus bürgerlichen Bücherregalen und Studierstuben im Aufbauatdium. Dass nun ein Klassiker der Reihe, die Darstellung Martin Luthers aus der Feder Hanns Liljes, 1965 erschienen, ersetzt worden ist durch eine neue, die der Journalist und Buchautor Christian Feldmann verfasst hat, zeigt, dass man bei Rowohlt darum bemüht ist, geschichtliche Rückblicke in vergegenwärtigender Absicht und mit Rücksicht auf neuere Interessen und neue Forschungsergebnisse zu präsentieren.

Am bewährten Aufbau ist nichts verändert worden. Einer der Chronologie folgenden Darstellung schließen sich eine Zeittafel sowie

Beurteilungen Luthers späterer Größen der Geistesgeschichte an, eine Auswahlbibliographie und ein Namensregister beschließen den Band. Das war es aber auch schon an Übereinstimmungen, wenn man einmal von den evidenterweise in beiden Darstellungen zur Geltung kommenden Fakten absieht, was festzustellen allerdings nicht einer gewissen Trivialität entbehrt. Aber schon wie diese Fakten präsentiert werden, wie sie ausgewählt und zusammengestellt werden, markiert die gänzlich differierenden Motive der beiden Autoren. Symptomatisch dafür ist das, was an Aussagen über Luther versammelt worden ist. Während Lilje durchweg positive Stimmen zu Wort kommen lässt, erscheint bei Feldmann ein Luther, der durchaus auch kritische bis abschätzige Rezeption erfahren hat und der nicht ein strahlender Held war, vielmehr mit besonderer Begabung, durchaus aber auch mit mehr als nur Schattenseiten aufwarten konnte.

Dieser Tenor durchzieht den gesamten Band. War es Lilje, die Erfahrungen des Kirchenkampfs lebendig im Gedächtnis und an vorderster Front beteiligt an Neuaufbau und Neuorientierung der Kirche nach dieser Schreckenszeit, darum zu tun, Luther als den Vorkämpfer, ja gleichsam als den Erfinder einer Theologie zu preisen, der sich gegen jedwede Bevormundung und Vereinnahmung zu wehren wusste, berücksichtigt Feldmann stark die neuere Forschungen, die Luther einbetten in einen Strom der Veränderung. Der Reformator begegnet mehrfach explizit als „Reformator wider Willen“ (etwa 78), als derjenige, der auf gar keinen Fall eine Kirchenspaltung wollte, und als einer, der wahrlich nicht nur als Sympathieträger gelten kann. Der Autor will Luther vor allem als Menschen wie Du und Ich zur Geltung kommen lassen, dem das Reformatorische eher zufällig „passiert“ ist. Es scheint Intention zu sein, den Leser sich mit diesem Mann identifizieren lassen zu können. Er soll, so deutet es die Einleitung an, eingeladen werden, hinter seine „postmoderne Fassade“ (9) zu blicken und dort ähnliche Fragen und Probleme zu entdecken, wie sie Luther im 16. Jahrhundert gehabt hatte. Und sich vielleicht auch seine Antworten etwas angehen zu lassen.

Dagegen ist grundsätzlich nichts einzuwenden, und die sehr flotte Sprache, die der Autor wählt, wird manchem gefallen. Die Frage ist eher, ob er die Sache immer recht trifft und ihm nicht bei allem Menschlich-Allzumenschlichem und dem, was Luther mit seinen Zeitgenossen gemeinsam hat, das Besondere Luthers zu sehr in den Hintergrund gerät. Erfreulich ist, wie er sich um eine verständliche Darlegung der Theologie Luthers bemüht und sie in den historischen Fluss einzubetten weiß. Indes will es ihm nicht recht gelingen, die

Pointen so sorgfältig herauszuschälen, dass die davon ausgehende tröstende, befreiende, gestaltende Kraft, die er ja irgendwie auch zu spüren scheint, plausibel begründet werden könnte. Beispiel: Auf den Seiten 78 ff. bemüht sich Feldmann, dem Kern der Lutherischen Theologie näher zu kommen. Hinderlich sei, dass Luther ein „schrecklich unsystematischer Mensch“ (78) gewesen sei; die Vielzahl der Schriften dieser „unentwegt Texte produzierenden Denkmachine namens Luther“ (ebd.) erleichtere das Geschäft nicht. Dann unternimmt Feldmann mehrere Anläufe, um „eine zentrale theologische Aussage herauszufiltern“ (ebd.): Freiheit (79), Vertrauen (79 f.), schließlich die Exklusivformeln *solus Christus, sola scriptura, sola gratia, sola fide* (wobei er – nicht weiter explizierend und nicht begründet – behauptet, die vierte sei häufig ausgeschlossen, 81). Wiederum ist das deutliche Bemühen spürbar, die Theologie Luthers aus ihrer Verdichtung herauszuholen und auf nachvollziehbaren Grund zu stellen. Doch bricht er dabei manchmal der Sache die Spitze ab, kommt um in seinem Sprachspiel zu reden – „nicht zu Potte“. Gleiches gilt etwa auch im Blick auf die Besprechung der Hauptschriften des Jahres 1520, wenn er erstens den „Sermon von den guten Werken“ völlig außer acht lässt; zweitens im Blick auf die Adelschrift zwar das Priestertum aller Gläubigen in populärer Weise darstellt, jedoch die Unterscheidung von Stand und Amt nicht; drittens den Sakramentsbegriff nur sehr oberflächlich erläutert; schließlich im Freiheitstraktat nicht weiter auf die anthropologischen Fundamentalunterscheidungen zu sprechen kommt. Das führt dann an anderen Stellen zu merkwürdigen Verzerrungen oder Verkürzungen: etwa im Blick auf den Bauernkrieg („Bis heute ist nicht ganz nachvollziehbar, welcher Teufel den Reformator da geritten hat“, 95), die Juden, schließlich die Türken. Überall ist zweifellos Richtiges festgehalten – und es ist lobenswert genug, dass diese eher „unbequemen“ Themen überhaupt vorkommen –, aber man hätte sich doch eine stärkere Differenzierung gewünscht. Enttäuschend ist, dass Feldmann meint, über Luther „in seinen letzten Lebensjahren“ gebe „es nicht mehr viel zu erzählen“ (130). So werden komplett die Disputationen und die späteren Bibelkommentare ausgespart. Überhaupt muss die Formulierung stutzig machen, als handle es sich bei dem Ganzen um eine „Erzählung“. Zwar liegt es im Interesse der Reihe, ein Lebensbild möglichst nah an den Leser und die Leserin zu bringen, und nicht selten lesen sich die rororo-Biographien spannend, so, als „wäre man dabei“. Doch würde man sich davon lösen, dass nur das spannend ist, was der Zeitgeist für spannend hält, könnte man wo-

möglich auch beim alten Luther noch eine Menge entdecken. Dafür wäre es auch nützlich gewesen, Luther ausdrücklich in den zeit-historischen Kontext einzubinden, wie Lilje das noch durch die Vorschaltung eines Kapitels „Die weltgeschichtliche Szenerie“ getan hatte. Der Schluss wirkt dann insgesamt etwas schnell gestrickt, und der Bogen ins 20. Jahrhundert – ohne sich um die Entwicklungen dazwischen auch nur ansatzweise zu kümmern – kommt dann arg plötzlich und unvermittelt. Vor allem wird am Schluss nicht recht klar, ob der Autor sich die Erfüllung der Vision wünscht, der deutsche Papst Benedikt XVI. könnte Luther rehabilitieren „und erklären, der Reformator habe die Kirche nicht spalten, sondern nur reinigen wollen“ (141). Denn würde der Papst dies für Luther konstatieren, wäre er offensichtlich sehr eng beim Ceterum censeo des Autors.

Ob nun dieses Werk aus der rororo-Reihe unbedingt in den bürgerlichen Bücherregalen und Studierstuben im Aufbaustudium anzutreffen sein muss – vielleicht eher nicht. Denn es gibt inzwischen zu viele andere Lutherbücher, die auf ähnlich kleinem Raum eine Gesamtdarstellung versuchen und Hilfen zum Überblick und zum Weiterstudium bieten, und es ist zu befürchten, dass es bis zum Reformationsjubiläum 2017 noch mehr werden. Wer zu Feldmanns Buch greift, macht nun keinen wirklichen Fehler. Aber mir scheint, es entgeht ihm etwas: das, was Luther bei allem, was über ihn gesagt werden muss, eben doch zu einem Großen macht. Damit das gelingt, bedarf es eines dann doch respektvolleren Umgangs. Es muss nicht unbedingt das Lilje'sche Pathos sein, aber doch ein wenig mehr Ernst und ein wenig mehr Tiefe, um die Feldmann sich immer wieder bemüht, aber die er nie ganz erreicht. Die würde man sich von einem Buch in dieser Reihe wünschen. Nicht um Luthers willen. Sondern um der Sache willen, für die Luther gekämpft hat.

Gießen

Athina Lexutt

Berndt Hamm: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 318 S. ISBN 978-3-16150-604-8.

Die vorliegende Studie reiht in lockerer Folge neun Kapitel „über den frühen Luther seit seinem Klostereintritt im Sommer 1505 bis zu seiner Schrift ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen‘ im Herbst 1520 aneinander“ (VII) und verfolgt auf der Basis einer Theologie der Frömmigkeit im Zusammenhang von Spätmittelalter und Reformation das Ziel, sich „dem jungen Luther vom Mittelalter

her an(zu)näher(n) und ihn in den Zusammenhang verschiedener spätmittelalterlicher Innovationen und Veränderungsdynamiken (zu) stellen“ (a. a. 0.). Dabei versteht der Verf. diesen Zusammenhang als ein „Ineinander von kontinuierlich fortlaufenden Einzelkomponenten und ‚Systembruch‘, der das gesamte Sinngefüge der kirchlichen Religiosität veränderte, als ‚Emergenz‘ der Reformation“ (a. a. 0.). Entsprechend ergibt sich der Zusammenhang der neun Kapitel des Buches daraus, „dass sie nicht dem – besonders von der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts geförderten – Interesse verpflichtet sind, biographisch und sachlich-theologisch bei Luther eine ‚reformatorische Wende‘ und ‚einen Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis‘ zu diagnostizieren“ (a. a. 0.), ein Interesse, von dem der Verf. eher geneigt ist, sich zu distanzieren. Entsprechend diesen Intentionen behandelt der Verf. im 1. Kap. das Thema „Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers – ein Beitrag zur Bußgeschichte“ und zeigt, wie der den Zusammenhang spätmittelalterlicher Frömmigkeit und Theologie bestimmende Zentralbegriff der Gottesliebe, aus der u. a. bei Luthers Lehrer Johannes von Staupitz die Buße wie die Heiligung des Lebens hervorgeht, abgelöst wird durch den Zentralbegriff des Glaubens. Wie das frömmigkeitsgeschichtlich beim frühen Luther zu verstehen ist, beschreibt das 2. Kap. zur Frage „Naher Zorn und Gnade: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung“ und stellt dar, dass es auf dem Hintergrund der frühen Klosteranfechtungen des jungen Mönches während des Übergangs von der 1. Psalmenvorlesung (1513–15) zur Römerbriefvorlesung (1615/16) mit Paulus und Augustin zur Abkehr von dem mittelalterlichen Modell der Balance zwischen Anfechtung und Trost, Furcht und Vertrauen, Demut und Glaube, Demut und Hoffnung kam. „Es ist der Bruch mit allen spätmittelalterlichen Maximal- oder Minimalprogrammen einer menschlichen Mitwirkung zum Heil“ (62). Luther verzweifelt an seinen eigenen Heilsmöglichkeiten und entdeckt die von außen ihm im Glauben geschenkte Gerechtigkeit Gottes in Christus. Diese Beobachtungen führen zum 3. Kap. zu der Frage „Warum wurde für Luther der Glaube zum Zentralbegriff des christlichen Lebens?“ Luther erkennt, dass wegen der Radikalität der Sünde Heil und Verdammnis des Menschen sich nicht an der Qualität seiner Seele und seines Handelns entscheiden. Die Radikalität der Sünde lässt sich nicht länger operativ, sondern nur durch die Teilhabe des Sünders im Glauben an der rettenden Gerechtigkeit Christi überwinden. „Damit aber kann die Liebe als qualitativer und operativer

Begriff für Luther nicht länger Zentralbegriff eines zum Heil kommenden christlichen Lebens sein“ (78). Der Heilsbezug des Menschen liegt nun im Glauben. „Glaube wird so – in seiner Verbundenheit mit dem biblischen Wort – zum christozentrischen Beziehungsbegriff der Anteilhabe an Christus schlechthin“ (84). Damit vollzieht sich in der Theologie des frühen Luther ein Umbruch vom Spätmittelalter und Reformation. Der Frage, warum die 1517 eine Kirchenreform eröffnenden 95 Thesen nicht explizit rechtfertigungstheologisch argumentieren, widmet sich der Verf. im 4. Kap. zu dem Thema „Die 95 Thesen – ein reformatorischer Text im Zusammenhang der frühen Bußtheologie Martin Luthers“ und zeigt, dass die 95 Thesen sich nicht aus dem vorhergehenden Zustand von Luthers Religiosität als kontinuierliche Modifikation herleiten, sondern im Kontext seiner rechtfertigungstheologisch neu begründeten Bußtheologie etwas qualitativ und überraschend Neues hervortreten lassen. Weil Luther inzwischen das Heilsvertrauen des Christen allein auf das freisprechende Vergebungswort Christi setzt, hat die Satisfaktion und mit ihr der Ablass keinen Stellenwert mehr in seiner Bußtheologie. Ähnlich beschreibt auch das 5. Kap. kenntnis- und umfangreich in „Luthers Anleitung zum seligen Sterben vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen *Ars moriendi*“ den Sachverhalt, dass in Luthers Anleitung zum seligen Sterben trotz Aufnahme traditioneller Motive und Bilder sich ein Bruch mit dem spätmittelalterlichen *cooperatio-* und *Tugendmodell* zur Überwindung der eschatologischen Gerichtsangst des Christen vollzieht, in der die exklusive Begründung der Seligkeit des Sterbenden im Kreuzestod Christi und die Heilsgewissheit des Glaubens von der Sorge um eine richtige und würdige Sterbevorbereitung befreit. Im 6. Kap. über „Martin Luthers Entdeckung der evangelischen Freiheit“ beschreibt der Verf. einen epochalen Umbruch im mittelalterlichen Freiheitsverständnis und deutet ihn als eine „prinzipielle Lösung vom traditionellen System heilsorientierter Selbstverwirklichung“. Diese „wurde da möglich, wo an die Stelle der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, des richtenden Urteils, die sich in Christus schenkende Gerechtigkeit, das zueignende Urteil, trat“ (175). Entsprechend ist der Christ frei im Glauben und zugleich tätig in der Liebe zum Nächsten, die nun aber eine Frucht und nicht mehr eine Bedingung der Rechtfertigung ist. Das 7. Kap. erörtert unter dem Titel „Freiheit vom Papst – Seelsorge am Papst. Luthers Traktat ‚Von der Freiheit eines Christenmen-

schen‘ und das Widmungsschreiben an Papst Leo X.: eine kompositorische Einheit“, dass die Freiheit der in der *communio sanctorum* miteinander verbundenen Christen auch die Libertät der Kirche gegenüber jeder kirchenrechtlichen Veräußerlichung begründet. Da Luther die Freiheit eines Christenmenschen unter Aufnahme von Motiven Bernhardinischer Brautmystik als fröhlichen Wechsel zwischen der Gerechtigkeit Christi und der Sünde der Seele beschreibt, stellt der Verf. im 8. Kap. die Frage „Wie mystisch war der Glaube Luthers?“ und kommt zu dem Ergebnis, dass die im Protestantismus immer wieder zu beobachtende Kritik an der Mystik von einem zu engen Mystikbegriff im Sinne einer spekulativen oder Introversionsmystik ausgeht. Mit der Mystik teilt Luther dagegen die Erfahrung der Passivität des Menschen im Blick auf das Heilshandeln Gottes (Tauler). Doch überträgt er in der *unio mystica* die ekstatische Funktion Liebe auf den lebendigen, am Heilswort Christi hängenden Glauben, der rechtfertigungstheologisch den Menschen extra se versetzt. Ein 9. Kap. über „Rechtfertigt allein aus Glauben – das Profil der reformatorischen Rechtfertigungslehre“ stellt abschließend das zentrale Paradigma der reformatorischen Theologie dar, das trotz vielfältiger Kontinuität mit der Frömmigkeitstheologie des Spätmittelalters zu einem Systembruch und zugleich zu einer neuen Architektur der Theologie führt. Indem das Buch von B. Hamm in dieser Weise Etappen der frühen Theologie Luthers beschreibt, zeigt er auf der Basis einer kompetenten Kenntnis spätmittelalterlicher Frömmigkeit Kontinuität und Diskontinuität von Luthers Theologie mit derselben auf. Ob man sich jedoch vom Begriff der „reformatorischen Wende“ bzw. des „reformatorischen Durchbruchs“ zugunsten eines Verständnisses der Theologie des frühen Luther als ein kontinuierliches Voranschreiten einerseits und wiederholter qualitativer Sprünge andererseits verabschieden sollte, bleibt m. E. eine offene Frage, zumal der Verf. auch von einem „Systembruch“ spricht, der auch mit jenen Begriffen intendiert war, die keineswegs nur einem systematisch-theologischen oder literarischen Konstrukt das Wort reden, sondern auf der Basis der zu Beginn des 20. Jahrhunderts wieder entdeckten frühen Autographen Luthers theologiegeschichtlich eine zentrale Veränderung seines theologischen Denkens im Lichte der paulinischen Theologie beschreiben, deren Folgen sich Luther allerdings erst Schritt für Schritt bis 1520 bewusst wurde.

Bonn

Karl-Heinz zur Mühlen †

Neuzeit

Verena Schmidt: *Das Bistum Essen und das Zweite Vatikanische Konzil*. Eine Untersuchung zum Rezeptionsprozess in den Pfarreien, Münster: Aschendorff 2011 (Quellen und Studien. Veröffentlichungen des Instituts für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen, Bd. 13), 272 Seiten, Leinen, ISBN 978-3-402-14620-0.

„Brauchen wir eine neue Synode?“ Dieser Ausruf steht in der Tradition von Martin Luthers Appell vom Jahre 1518 an ein allgemeines Konzil bis zu gelegentlichen Äußerungen zeitgenössischer, kirchennaher Unternehmensberater. Doch über den zeitgeschichtlichen und genauen Prozess der Rezeption des letzten „ökumenischen Konzils“, des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965), gibt es neben den diffusen Erinnerungen der letzten Zeiteugen nur wenig gesicherte Erkenntnisse, je weiter man von weltkirchlicher Ebene auf die kirchliche Basis hinabsteigt.

Da diese theologische Bochumer Dissertation (bei Prof. W. Damberg) am Beispiel des Ruhrbistums es gewagt hat, diese Thematik näher aufzugreifen, hatte sie mit allgemeinen und speziellen Besonderheiten zu ringen: Zum einen der allgemeinen Benutzungsgrenzen für Archivquellen in den katholischen Kirchenarchiven von 40 bzw. bei Bischofsnachsassen von 60 Jahren (Anordnung 1988, § 8.1 und 3a) und zum anderen dem sehr jungen Ruhrbistum Essen, das gerade 5 Jahre bestand und erst kurz zuvor zur Vereinheitlichung seiner Rechtstraditionen eine erste Diözesansynode (1961, S. 32f.) abgehalten hatte. Wie das differenziert gegliederte Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 261–269) belegt, wurden der Bearbeiterin im Essener Bistumsarchiv dankenswerterweise allgemeine und „Räte-Akten“ (Geistlicher Rat, Priesterrat, Seelsorgerat) bis Mitte der 70er Jahre zugänglich gemacht. Noch schwieriger war die Benutzung der Pfarrarchive im Bistum Essen, das in seiner frühen Blütezeit 354 Pfarreien (1981) umfasste, die in der sog. „Strukturreform“ unter Bischof Felix Genn ab 2002 auf „43 Großpfarreien komprimiert“ wurden. So hat die Autorin verdienstvollerweise und beispielhaft fünf reichhaltige, aber anscheinend nicht qualifiziert archivierte Pfarrarchive (in Duisburg, Gladbeck, Gelsenkirchen, Lüdenscheid, Mülheim/Ruhr) benutzt, wobei man eines aus der Metropole und Bischofsstadt Essen und die Erwähnung der 2007/08 durchgeführten Inventarisierung der 100 Pfarrarchive der sog. „weiteren“ (=geschlossenen) Kirchen mit ihren Zwischenergebnissen vermisst.

Im Hauptpunkt C stellt Verena Schmidt gut und anschaulich (nach den Amtsblättern, Hirtenbriefen, Konferenzen) das kirchliche Leben auf der Bistums- und der Gemeinde-Ebene (Pfarrausschüsse, Liturgische Erneuerung) in den Jahren von der Bistumsgründung bis zum Konzilsbeginn (1958–1962) dar. Unter der Fragestellung „erste sichtbare Zeichen“ geht sie im Kapitel D für die Konzilsjahre 1962 bis 1965 den direkten Wechselbeziehungen auf den beiden Ebenen des Bistums und der Gemeinden nach, wobei „in den Hirtenbriefen des Bischofs zunächst weiterhin der Aufbau und Ausbau der Diözese im Vordergrund stand“ (S. 109). Die besondere Bedeutung der Hirtenbriefe des ersten Bischofs Dr. Franz Hengsbach (+ 1991) vom II. Vatikanischen Konzil (S. 89–98) ist nun durch die neueren Forschungen von dem Eichstätter Liturgiewissenschaftler Prof. Dr. Jürgen Bärsch (2010/11) bestätigt und vertieft worden. Aus heutiger Sicht verdienstvoll ist in der angezeigten Studie die Nachzeichnung der „Veränderungen in Gestalt und Texten der Messfeier“ vom Altarraum bis hin zum „Andachtswesen“ (S. 118–136).

Unter der vorsichtig-euphemistischen Themenformulierung der Deutschen Bischofskonferenz „Die Kirche ist in einen neuen Abschnitt ihrer Entwicklung eingetreten, in den Abschnitt der Aufnahme und Aneignung des Konzils“ zeichnet Sch. in ihrem größten Kapitel E (S. 197–252) die besonderen Impulse zur Rezeption des Konzils in den neuen diözesanen Gremien und Räten (u. a. Priester- und Seelsorgerat) nach. Auf pfarrgemeindlicher Ebene waren die Schwerpunkte die Einrichtung der Pfarrgemeinderäte und die Umgestaltung des Altarraumes. Hierzu hätten die damals sehr populären „neuen“ (1967, 1969) und die „holländischen“ Orationen (1968, 1972) von Dr. h. c. Alfred Schilling einer Erwähnung bedurft.

Da die gut gegliederte Studie zudem durch ein Gesamtregister erschlossen ist, kann sie über die grundlegende bistumsgeschichtliche Bedeutung hinaus auch – wie es beispielhaft genannte Begriffe wie Handkommunion oder Laienapostolat zeigen – zu einer Fundgrube für die überdiözesane kirchliche Zeitgeschichte sowie zu einer Modellstudie für weitere Spezialstudien in „alten Diözesen“ werden. So wie der erste Essener Bischof Dr. Franz Hengsbach 1967 formuliert hatte, „nur einige wichtige Konzilsergebnisse sind erst im kirchlichen Leben sichtbar geworden, das eigentliche ‚Konzilsmassiv‘ harret noch der Aufarbeitung“,

hat die Autorin Sch. das Verdienst erworben, exemplarisch „die Aktivitäten des jüngsten Bistums“ in dieser Übergangsepoche vor, während und nach dem II. Vatikanum erstmals quellenmäßig fundiert erarbeitet zu haben.

Köln/ Essen

Reimund Haas

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Burkard, Dominik; Wolfgang Weiß* (Hg): *Katholische Theologie im Nationalsozialismus (Institutionen und Strukturen, 1/2)*. Würzburg: Echter 2011.
2. *Dingel, Irene*: *Der späte Bugenhagen (Schriften der Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, 13)*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst. 2011.
3. *Drews, Rüdiger*: *Ludwig Windthorst. Katholischer Volkstribun gegen Bismarck. Eine Biografie*. Regensburg: Pustet 2011.
4. *Frank, Günter; Herman J. Selderhuis*: *Reformierte Philosophie in der Frühen Neuzeit*. 1. Aufl. (Melancthon-Schriften der Stadt Bretten, 12). Stuttgart: frommann-holzboog 2012.
1. *Fürst, Alfons*: *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*. [Beiträge der Eröffnungstagung der „Forschungsstelle Origenes“ an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster] (Adamantina, 1). Münster: Aschendorff 2011.
6. *Hofmann, Johannes*: *Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte (Theologische Lehr- und Lernbücher, 4/1)*. Würzburg: Echter 2012.
7. *Jung, Martin H.*: *Reformation und Konfessionelles Zeitalter. (1517–1648). Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft (UTB, 3628 : Theologie)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.
8. *Müller, Heribert*: *Die kirchliche Krise des Spätmittelalters. Schisma, Konziliarismus und Konzilien (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 90)*. München: Oldenbourg 2012.
9. *Oestmann, Peter*: *Geistliche und weltliche Gerichte im Alten Reich. Zuständigkeitsstreitigkeiten und Instanzenzüge*. 1., neue Ausg. (Quellen und Forschungen zur Höchsten Gerichtsbarkeit im alten Reich, 61). Köln: Böhlau Köln 2012.
10. *Puschner, Uwe; Clemens Vollnhals*: *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte*. 1., neue Ausg. (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, 47). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.
11. *Rieger, Miriam*: *Der Teufel im Pfarrhaus. Gespenster, Geisterglaube und Besessenheit im Luthertum der Frühen Neuzeit (Friedenstein-Forschungen, 9)*. Stuttgart: Steiner 2011.
12. *Tippmann, Caroline*: *Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding (Marburger Theologische Studien, 114)*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011.
13. *Tatianus; Trelenberg Jörg* (Hg.): *Oratio ad Graecos. Rede an die Griechen*. 1., neue Ausg. (Beiträge zur historischen Theologie, 165). Tübingen: Mohr Siebeck 2012.
14. *Türck, Verena*: *Christliche Pilgerfahrten nach Jerusalem im früheren Mittelalter im Spiegel der Pilgerberichte (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins, 40)*. Wiesbaden: Harrassowitz in Kommission 2011.
15. *Voigt, Jörg*: *Beginen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich*. 1., neue Ausg. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen, 32). Köln: Böhlau Köln 2012.
16. *Wallraff, Martin; Michael Matheus u. Jörg Lauster* (Hg.) (Hg.) (2011): *Rombilder im deutschsprachigen Protestantismus. Begegnungen mit der Stadt im „langen 19. Jahrhundert“*. 1. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck (Rom und Protestantismus, 1).
17. *Williams-Krapp, Werner*: *Geistliche Literatur des späten Mittelalters. Kleine Schriften*. 1., neue Ausg. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 64). Tübingen: Mohr Siebeck 2012.
18. *Wulff, Patrick*: *Die Freiheit der Gläubigen. Umstrittene Tendenzen der Frömmigkeit in den Anfängen von Chassidismus und Pietismus (Kirche – Konfession – Religion, 58)*. Göttingen, Bochum: V&R Unipress 2012.

Perfekte Harmonie. Kardinal Stefano Conti und der Freskenzyklus bei SS. Quattro Coronati in Rom*

Matthias Thumser

Jürgen Petersohn gewidmet

Um Einlass bittet der Besucher an einer Wandöffnung neben der Pforte zur Klausur des römischen Augustinerinnenklosters SS. Quattro Coronati. Wird ihm sodann die Tür zur Silvesterkapelle geöffnet, bietet ein Freskenzyklus aus der Mitte des 13. Jahrhunderts mit den Taten des Heiligen sogleich einen überwältigenden Eindruck. Ins Auge fällt besonders ein Bild, auf dem Kaiser Konstantin kniefällig und barhäuptig Papst Silvester seine Herrschaftszeichen überreicht, das Phrygium, den Schimmel und den Schirm (Abb. 7). In der Fachliteratur wurde es wieder und wieder zitiert und zu deuten versucht. Hier sei die Unterwerfung des Kaisers zu sehen, der Verzicht auf all seine Machtansprüche gegenüber der Kirche. Dies sei die Überordnung der geistlichen über die weltliche Gewalt, Ausdruck eines päpstlichen Suprematiestrebens, entstanden in einer Situation, als die erbitterte Auseinandersetzung zwischen der römischen Kirche und dem staufischen Kaiser Friedrich II. in dessen formaler Absetzung 1245 kulminierte. So oder ähnlich die weit verbreitete Meinung bis hinein in die populären Darstellungen und die Reiseführer. Doch ist die Aussage des Freskos differenzierter und anders akzentuiert zu sehen. Denn gewiss nicht ohne Grund nimmt darauf die Stadt Rom erheblichen Raum ein, eine Architekturkulisse mit Mauer, einem zinnenbewehrten Tor und mehreren Türmen. Im Inneren sind fünf Männer dargestellt, auf die in diesem Beitrag – was die Forschung merkwürdigerweise noch nie getan hat – das Augenmerk in besonderem Maße gerichtet werden soll. Es sei die Hypothese aufgestellt, dass es sich bei ihnen um Römer handle, um die Bewohner der Stadt, die hier abgebildet ist. Dabei ist auch nach der Krone zu fragen,

* Der Beitrag resultiert aus Vorträgen, die ich am 8. Mai 2010 an der Universität Würzburg beim Colloquium zum 75. Geburtstag von Prof. Dr. Jürgen Petersohn und am 26. Jan. 2012 an der Humboldt-Universität zu Berlin beim Berliner Mittelalter-Colloquium gehalten habe. Ich danke Prof. Dr. Rainer Kahsnitz (Berlin), der als Kunsthistoriker meine Überlegungen kritisch nachvollzog. Dr. Martin Bertram (Rom) regte mich bereits vor über 25 Jahren zum Nachdenken über SS. Quattro Coronati an, was ich seither immer wieder getan habe.

die einer der Männer im Arm hält. Es wird also der Kreis der Akteure erweitert, indem dem Papst und dem Kaiser als dritte die Römer an die Seite treten, und in Konsequenz daraus sind Überlegungen zu führen, wie sich unter dieser Prämisse der Freskenzyklus neu deuten lässt.¹

Geweiht wurde die Silvesterkapelle im Jahr 1246 AD P(RE)CES D(OMI)NI / STEPH(AN)I · T(I)T(ULI) · S(AN)C(T)E · M(ARI)E · T(RA)NSTIB(ER)IM P(RES)-B(YTE)RI CARD(INALIS) · / Q(UI) CAPELLAM ET DOMOS EDIFICARI FECIT – so gibt eine darin angebrachte Inschrift zu wissen.² Damit ist Stefano Conti als ihr Stifter namhaft gemacht, der mit großer Wahrscheinlichkeit auch für die Aussage des Freskenzyklus verantwortlich war. Als Abkömmling einer römischen Adelsfamilie von seinem Onkel, Papst Innocenz III., 1216 zum Kardinaldiakon von S. Adriano erhoben, hatte er lange Zeit nur wenig Akzente in der Kirchenpolitik setzen können, dann aber, während des Pontifikats Gregors IX., an Einfluss gewonnen. Dieser beförderte ihn 1228 zum Kardinalpriester von S. Maria in Trastevere, seit 1234 ist er als Archipresbyter des Peterskapitels nachgewiesen. Stefanos vornehmliche Aktionsfelder wurden das päpstliche Gericht, wo er eine offenbar erhebliche Rechtskenntnis einbringen konnte, sowie die Verwaltung des Patrimonium Petri. Gegenüber Kaiser Friedrich II. scheint er trotz dessen mit der Zeit völlig zerrütteten Verhältnisses zur römischen Kirche eine relativ konziliante Haltung vertreten zu haben, ohne dass er deshalb als dezidiert staufferfreundlich bezeichnet werden könnte. Als nach der 1243 erfolgten Wahl Innocenz' IV. der Konflikt erneut eskalierte und der Papst als Konsequenz hieraus im Jahr darauf Italien verließ, um in Lyon Residenz zu beziehen, blieb Stefano als einer von vier Kardinälen zurück und füllte forthin in Rom das Amt eines päpstlichen Vikars aus. Anzunehmen ist, dass sich Innocenz IV. auch deshalb für ihn entschieden hatte, weil Stefano aufgrund seiner Herkunft fest in Rom verwurzelt war und schon aus diesem Grund eine effiziente Amtsführung erwarten ließ. Das römische Vikariat sollte Stefano noch bis 1251 beschäftigen und bedeutete wahrscheinlich den Höhepunkt seiner Aktivitäten als Kardinal. Im Jahr 1254 ist er gestorben.³

Am 9. März 1244, noch vor seiner Einsetzung als Vikar, erließ Stefano Conti *Rome apud ecclesiam Sanctorum Quatuor Coronatorum* einen Spruch.⁴ Damals scheint er

¹ Eingehend zum Freskenzyklus vgl. John Mitchell, St. Silvester and Constantine at the SS. Quattro Coronati, in: Angiola Maria Romanini (Hg.), Federico II e l'arte del Duecento italiano. Atti della III Settimana di studi di storia dell'arte medievale dell'Università di Roma [15–20 maggio 1978], Bd. 2, Galatina 1980, 15–32; Andreas Sohn, Bilder als Zeichen der Herrschaft. Die Silvesterkapelle in SS. Quattro Coronati (Rom), in: AHP 35 (1997), 7–47; Thomas Noll, Die Silvester-Kapelle in SS. Quattro Coronati in Rom. Ein Bildzyklus im Kampf zwischen Kaiser und Papst, Berlin u. a. 2011.

² Edition: Vincenzo Forcella (Hg.), Iscrizioni delle chiese e d'altri edifici di Roma dal secolo XI fino ai giorni nostri, 14 Bde., Roma 1869–1884, hier Bd. 8, 290 Nr. 718–719; Abbildung mit Transkription: Lia Barelli, Il complesso monumentale dei SS. Quattro Coronati a Roma, Roma 2009, 73.

³ Zur Person vgl. Werner Maleczek, Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216. Die Kardinäle unter Coelestin III. und Innocenz III., Wien 1984, 195 ff.; Matthias Thumser, Rom und der römische Adel in der späten Stauferzeit, Tübingen 1995, 87 f.; Jochen Johrendt, Die Diener des Apostelfürsten. Das Kapitel von St. Peter im Vatikan (11.–13. Jahrhundert), Berlin u. a. 2011, 73 f., 483.

⁴ Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 21, fol. 100^{rv}, Instrument des römischen Skriniaars Salustius de Gallucio als Insert in der Bestätigung des Spruchs durch Papst Innocenz IV. vom 30. Apr. 1244.

die Kirche am nördlichen Abhang des Celio, ungefähr auf halbem Weg zwischen dem Kolosseum und dem Lateran an der Via maior gelegen, bereits zu seiner Kardinalsresidenz erwähnt zu haben. Der Bau hatte zu jener Zeit eine lange Geschichte. Möglicherweise schon im 4. Jahrhundert befand sich dort eine christliche Kultstätte, unter Papst Leo IV. (847–855) erfolgte der Neubau zu einer mächtigen, dreischiffigen Basilika, der als Titelkirche im religiösen Leben Roms einige Bedeutung zukam. Im Zuge des Konflikts zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. fiel die Kirche, wie viele andere Gebäude der Stadt auch, 1084 den normannischen Zerstörungen zum Opfer. Einige Jahrzehnte später ließ sie Paschalis II. (1099–1118) wiederherstellen, nun allerdings in wesentlich kleineren Ausmaßen. Er richtete dort weiterhin eine Mönchsgemeinschaft ein, die 1138 der Benediktinerabtei von Sassovivo bei Foligno in Umbrien unterstellt wurde. Im 16. Jahrhundert waren kurzzeitig Kamaldulenser bei SS. Quattro Coronati angesiedelt, seit 1560 ist die Kirche im Besitz von Augustinerinnen.⁵

Stefano Conti hatte sich bei SS. Quattro Coronati niedergelassen und dort mutmaßlich seinen Kardinalshaushalt eingerichtet. Durch seine Einsetzung zum *vicarius Urbis* im Jahr 1244 dürfte eine intensive Bautätigkeit ihren Anstoß erhalten haben. Auf den Resten der karolingischen Basilika ließ er mehrere hochaufragende Gebäude errichten, darunter die Torre maggiore, die alle anderen noch einmal übertrifft. Auf diese Weise wurde die Kirche in einen ganzen Komplex von Gebäuden mit durchweg starken Außenmauern eingebunden, die sich von außen aufgrund der Hanglage auch heute noch ausgesprochen imposant ausnehmen.⁶ Nicht von ungefähr erinnern sie an jene befestigten Wohntürme, wie sie in den Städten Nord- und Mittelitaliens und auch in Rom damals vielfach entstanden. In ihrer Wehrhaftigkeit erfüllten die Bauten eine militärische Schutzfunktion, was bei den permanent unsicheren Verhältnissen in Rom gewiss als notwendig erachtet wurde. Stefano ließ eine ganze Reihe von Räumen einrichten und ausstatten, von denen jene im Bereich der Torre maggiore am bedeutendsten sind. Von einem Innenhof auf dem Niveau der Kirche gelangt man

Unvollständiges, wenig aussagekräftiges Regest: Les registres d'Innocent IV, hg. v. Élie Berger, Bd. 1, Paris 1884, 110 Nr. 643. Vgl. Lia Barelli, Il palazzo cardinalizio dei SS. Quattro Coronati a Roma nel basso medioevo, in: Zaccaria Mari u. a. (Hg.), Il Lazio tra antichità e medioevo: Studi in memoria di Jean Coste, Roma 1999, 111–124, hier 112 (irrig mit dem Datum der päpstlichen Bestätigung). Die ebd. geäußerte Vermutung, dass der Baukomplex bereits zur Zeit Innocenz' III. unter die Kontrolle der Conti gelangt sein könnte, ist spekulativ.

⁵ Zur Baugeschichte vgl. hier nur Richard Krautheimer/Spencer Corbett, SS. Quattro Coronati, in: Corpus basilicarum christianarum Romae. The Early Christian Basilicas of Rome (IV–IX Cent.), Bd. 4, Città del Vaticano 1970, 1–36; Walther Buchowiecki, Handbuch der Kirchen Roms. Der römische Sakralbau in Geschichte und Kunst von der althristlichen Zeit bis zur Gegenwart, Bd. 3, Wien 1974, 677–706; Barelli, Complesso (wie Anm. 2), 11 ff. Dazu Italia pontificia, Bd. 1: Roma, hg. v. Paul Fridolin Kehr, Berlin 1906, 40 ff.

⁶ Zu den Bauten des 13. Jh. vgl. Barelli, Palazzo cardinalizio (wie Anm. 4); Lia Barelli/Mara Falconi, Il palazzo cardinalizio dei SS. Quattro Coronati a Roma al tempo di Federico II, in: Alfonso Gambardella (Hg.), Cultura artistica, città e architettura nell'età federiciana. Atti del Convegno internazionale di studi, Reggio di Caserta – Cappella Palatina, 30 novembre–1 dicembre 1995, Roma 2000, 279–291; Giuseppina Filippi Moretti, Le vicende costruttive dell'Aula gotica nel complesso dei Santi Quattro Coronati, in: Draghi, Affreschi (wie Anm. 8), 391–405; Valentina Brancone, Le „domus“ dei cardinali nella Roma del Duecento. Gioielli, mobili, libri, Roma 2010, 75 ff.

in den Vorraum zur Silvesterkapelle, der wahrscheinlich als Sakristei bestimmt war. Darin ist als Fresko auf drei Wänden ein liturgischer Kalender angebracht, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts freigelegt wurde und nur noch schlecht erhalten ist. Aus der Zusammensetzung der darin aufgeführten Namen lässt sich schließen, dass er nach 1235 und damit im Zuge von Stefanos Bautätigkeit entstanden ist.⁷ Von der Stanza del calendario führt eine Tür in die Silvesterkapelle, eine andere, die heutige Klosterpforte, zu einer Treppe, über die man in die darüberliegende Aula gotica gelangt. Die exorbitante Bedeutung dieses Saals ist erst in jüngster Zeit offensichtlich geworden, als bei Restaurierungsarbeiten eine überreiche Ausmalung zum Vorschein kam. Die Fresken folgen einem komplexen Bildprogramm, das unter anderem die Monate, die Jahreszeiten, die freien Künste, die Tugenden und die Laster einschließt. Kaum ein Zweifel kann bestehen, dass es sich hier um einen Repräsentationsraum handelt, der auf öffentliche Anlässe ausgerichtet war. Als *Terminus post quem* für die Bemalung ist das Jahr 1234 anzusehen.⁸ Die verschiedenen Bauteile, die Stefano Conti kurz nacheinander errichten ließ, waren eng aufeinander bezogen. Dem Gebäudekomplex eignete zugleich eine militärische, eine religiöse und eine repräsentative Funktion. Die Torre maggiore war Zentrum einer Festungsanlage und barg einen religiösen Zwecken dienenden Raum sowie einen ganz auf Wirkung angelegten Saal in sich.⁹ Dass sich ein Kardinal in Rom eine Residenz ausbauen ließ, bedeutet nichts Außergewöhnliches, dass er sie in einer solchen Weise ausstattete, ist allerdings bemerkenswert und steht gewiss im Zusammenhang mit seinen Aufgaben als päpstlicher Vikar in Rom.¹⁰

Mit der Kapelle schuf sich Stefano Conti innerhalb seiner Residenz einen Sakralraum, der das Patrozinium des heiligen Silvester erhielt. Sie ist architektonisch schlicht gehalten, einschiffig mit einfachem Tonnengewölbe, allerdings ausgestattet

⁷ Vgl. Antonio Muñoz, *Il restauro della Chiesa e del Chiostro dei SS. Quattro Coronati*, Roma 1914, 129ff.; Theodor Klauser, *Ein Kirchenkalender aus der römischen Titelnkirche der heiligen Vier Gekrönten*, in: ders., *Gesammelte Arbeiten zur Literaturgeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie*, hg. v. Ernst Dassmann, Münster 1974, 46–70 (1935), hier 53ff. mit vollständiger Edition der erhaltenen Partien; Sohn, *Bilder* (wie Anm. 1), 14ff.; Barelli, *Complesso* (wie Anm. 2), 67ff. Klauser, 68f., stellt fest, dass beim 19. Nov. Elisabeth von Thüringen verzeichnet sei, der Kalender also nach ihrer Kanonisation 1235 angelegt worden sein müsse.

⁸ Vgl. Andreina Draghi, *Gli affreschi dell'Aula gotica del Monastero dei Santi Quattro Coronati. Una storia ritrovata*, Milano 2006, 17–107 (allgemeine Betrachtung und Interpretation), 109–351 (Dokumentation der Bilderzyklen); außerdem als eine Art Zwischenbericht dies., *Il ciclo di affreschi rinvenuto nel Convento dei SS. Quattro Coronati a Roma: un capitolo inedito della pittura romana del Duecento*, in: *Rivista dell'Istituto nazionale d'archeologia e storia dell'arte* 54 (1999), 115–166; weiterhin dies., *L'Aula gotica nel complesso dei Santi Quattro Coronati: considerazioni sul ciclo dei mesi*, in: Alessio Monciatti (Hg.), *Domus et splendida palatia. Residenze papali e cardinalizie a Roma fra XII e XV secolo. Atti della giornata di studio*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 14 novembre 2002, Pisa 2004, 43–58 u. Abb. 15–35. Da der hl. Dominikus in den Fresken erscheint, werden sie von Draghi, *Affreschi*, 70, nach 1234, dem Zeitpunkt seiner Kanonisation, datiert, was gut mit der erschlossenen Datierung des liturgischen Kalenders übereinstimmt.

⁹ Dies dürfte in der Folgezeit Kardinal Ottaviano Ubaldini, die Senatoren Emanuele Maggi, Karl von Anjou und Heinrich von Kastilien sowie Kardinal Benedetto Caetani veranlasst haben, den Baukomplex bei SS. Quattro Coronati zumindest zeitweise als Residenz zu nutzen; Sohn, *Bilder* (wie Anm. 1), 43ff.; Barelli, *Palazzo cardinalizio* (wie Anm. 4), 113; Brancone, *Domus* (wie Anm. 6), 76ff.

¹⁰ Vgl. in diesem Sinne Sohn, *Bilder* (wie Anm. 1), 40ff.

mit einem aufwendig gestalteten Kosmatenfußboden. Zugänglich war sie ursprünglich allein durch eine Tür von der Stanza del calendario aus. Erst im 16. Jahrhundert wurde an der rechten Wand ein weiterer Eingang durchgebrochen. Ein einziges Fenster nach Süden beleuchtet das Schiff vornehmlich um die Mittagszeit. An seiner Stirnseite schließt sich leicht erhöht ein rechteckiger Altarraum mit zwei Bogen- und einem Rundfenster an, der zum ursprünglichen Baubestand gehört, wenn er auch später überformt wurde.¹¹ Von großem Interesse ist die bereits erwähnte Inschrift, die auf zwei Tafeln ursprünglich wohl unter den Bogenfenstern des Altarraums angebracht war und nachträglich an die Südwand des Schiffs versetzt wurde. Darin wird erklärt, dass die Kapelle 1246 am Freitag vor Palmsonntag, dem 30. März, von Kardinal Rinaldo da Jenne auf Bitten Stefanos geweiht worden sei. Es folgt eine Aufzählung der zahlreich in der Kapelle aufbewahrten Reliquien, und schließlich wird ein Ablass von einem Jahr und 40 Tagen all jenen gewährt, die sie am Jahrestag der Weihe und in der darauffolgenden Woche besuchen.¹²

Die Bau- und Stiftungstätigkeit Stefano Contis richtete sich neben den eigenen religiösen Bedürfnissen, die kaum in Zweifel gezogen werden können, gewiss auch auf seine Familie. Beredtes Zeugnis hierfür ist der liturgische Kalender im Vorraum der Silvesterkapelle, auf dem sich zwischen den Heiligen und diversen Personen, denen das Gebetsgedenken zukommen sollte, zum 24. April der Name seines Vaters findet, teilweise verwittert und epigraphisch stark verkürzt, aber mit einiger Sicherheit identifizierbar: O(BIIT) R(ICCARDUS) COMES PAT(ER) S(TEPHANI) C(ARDINALIS).¹³ Angenommen werden darf, dass auch Stefanos päpstlicher Onkel,

¹¹ Zur Silvesterkapelle vgl. Muñoz, *Restauro* (wie Anm. 7), 103ff. (im Anschluss an die durchgreifende, vom Verfasser geleitete Restaurierung von 1912–1914); Buchowiecki, *Handbuch* 3 (wie Anm. 5), 701ff.; Barelli, *Complesso* (wie Anm. 2), 70ff.; Noll, *Silvester-Kapelle* (wie Anm. 1), besonders 15ff. – Das Schiff der Kapelle wurde auf Resten des karolingischen Vorgängerbaus errichtet, dem hinteren Ende des rechten Seitenschiffs und dem Nordwesteck des vorgelagerten Quadriportikus, wobei die alte Kirchenwand an dieser Stelle wegfiel. Der Altarraum nimmt, daran anschließend, einen Teil des nördlichen Arms des Quadriportikus ein. Vgl. Krautheimer/Corbett, in: *Corpus basilicarum* 4 (wie Anm. 5), 17, 31 mit 9 Abb. 6; Barelli, *Complesso*, 70 mit Abb. 103. Muñoz, 103, nahm an, dass die Wand zwischen Schiff und Altarraum im 16. Jh. geöffnet und dieser erst zu jener Zeit errichtet worden sei, was in der Literatur vielfach aufgegriffen wurde.

¹² Wie Anm. 2. – Nicht eindeutig ist das in der Inschrift angegebene Weihedatum: + IN NO(MIN)E D(OMI)NI AM(EN) · ANNO D(OMI)NI · M^O · CC^O · / XLVI · INDICTIO(N)E · IIII · FERIA · VI · ANTE / PALMAS · T(EM)P(OR)E D(OMI)NI INNOCE(N)TII QUA/RTI · P(A)P(E) · ANNO IIII^O. Während die 4. Indiktion (in Rom von Sept. 1245 bis Aug. 1246) mit dem Inkarnationsjahr 1246 übereinstimmt, verweist das 4. Pontifikatsjahr Papst Innocenz' IV. auf 1247. Sohn, *Bilder* (wie Anm. 1), 10 Anm. 15, versucht den Widerspruch aufzulösen, indem er mit Blick auf die Praxis der römischen Kurie den *Calculus Florentinus* mit Jahresbeginn am 25. März zu Grunde legt und auf diese Weise zu einem vermeintlich eindeutigen Datum 22. März 1247 gelangt; zur Angabe der 4. Indiktion, die damit nicht in Einklang zu bringen ist, äußert er sich nicht. Dem ist entgegenzuhalten, dass die Datierung der Inschrift formal nicht etwa dem feierlichen Privileg der Kurie entspricht (und nicht einmal darin wurde zu jener Zeit einheitlich der *Calculus Florentinus* angewandt), sondern, einschließlich der voranstehenden *Invocatio*, der römischen *Skriniarsurkunde*, die durchweg dem Weihnachtsstil folgt. Soll lediglich an einer statt an zwei Stellen emendiert werden, bleibt nur, beim Pontifikatsjahr III^O statt IIII^O zu lesen. Das korrekte Datum ist somit der 30. März 1246.

¹³ Die Identifikation gelang Marc Dykmans S. J., *Les obituaires romains. Une définition suivie d'une vue d'ensemble*, in: *Studi medievali*, ser. 3a 19 (1978), 591–652, hier 633. Abbildung des Monats April mit dem betreffenden Eintrag: Draghi, *Affreschi* (wie Anm. 8), 21 Abb. 10. Die Auflösung der

Innocenz III., in dem Kalender aufgeführt war, doch ist dieser im Bereich von dessen Todestag, dem 16. Juli, völlig zerstört.¹⁴ Das umfassende Reliquienprogramm weist aber weit über die Funktionen einer Privat- oder Familienkapelle hinaus. Hier handelte ein Kardinal, der seine Stiftung in einer Weise ausstattete, die seinem hohen geistlichen Rang entsprach. Der Sakralraum innerhalb der kardinalizischen Residenz wurde auf diese Weise in seiner Bedeutung gesteigert. Bemerkenswert ist, dass Stefano nicht nur bei SS. Quattro Coronati eine derartige Reliquienliste anlegen ließ. Bereits 1228 war er an der Anbringung einer entsprechenden Weiheinschrift in seiner damaligen Diakonie S. Adriano am Forum Romanum beteiligt,¹⁵ und am 26. März 1246, nur vier Tage vor der Silvesterkapelle, weihte Bischof Theodinus von Ascoli im Auftrag Stefanos den Altar des Klosters S. Cosimato in Trastevere, wozu auf einer Inschrift ebenfalls die Reliquien verzeichnet und ein Ablass von einem Jahr und 40 Tagen verkündet wurden.¹⁶ Auch in diesen beiden Fällen ging es um die Aufwertung geistlicher Einrichtungen, denen sich Stefano verbunden gefühlt haben dürfte. Den Termin für den Ablass, der den Besuchern der Silvesterkapelle zuteil werden sollte, die Karwoche, hatte der Conti möglicherweise auf die großen Gottesdienste in der nahegelegenen Lateranbasilika ausgerichtet, die zu ebendieser Zeit abgehalten wurden, und war dabei von der Hoffnung geleitet, von den Strömen der Gläubigen zu profitieren.¹⁷ Allerdings ist SS. Quattro Coronati keineswegs als eine der prominenten Anlaufstationen für Rompilger bekannt, so dass fraglich ist, ob der Ablass viele Menschen in die Kapelle lockte. Ein öffentlicher Charakter dürfte weitaus stärker aus der engen Verbindung mit der Aula gotica im darüberliegenden Stockwerk resultiert haben.¹⁸ Stefano Conti scheint seine Amtsführung als *vicarius Urbis* zum erheblichen Teil von SS. Quattro Coronati aus wahrgenommen zu haben, wobei der repräsentative Saal wohl einen besonderen Stellenwert einnahm. Fast zwangsläufig dürfte der Kardinal aufgrund dessen in den Mauern der Torre maggiore ein offenes Haus geführt haben. Kleriker wie Laien, vornehmlich wohl Römer, die gerade mit dem Stadtregment Stefanos zu tun hatten, gingen ein und aus und konnten sich dort wahrscheinlich einigermaßen frei bewegen. Dabei hatten sie auch Zutritt zur Silvesterkapelle, die gewiss kein permanent verschlossenes Kabinett war, und erhielten Gelegenheit, die gewiss damals schon faszinierende Ausmalung zu bewundern.

Die Kapelle wurde bei ihrer Erbauung mit Fresken ausgestattet. Unterhalb der Darstellung der Silvesterlegende befanden sich einst zahlreiche Medaillons mit

Kürzungen erscheint auch deshalb plausibel, weil die Söhne Riccardos in weltlichem Stand, Paolo und Giovanni, am 3. Mai 1226, nur kurze Zeit nach dem mutmaßlichen Todestag Riccardos, ein Abkommen über die Teilung des väterlichen Erbes abschlossen; vgl. Thumser, Rom (wie Anm. 3), 85f. mit Anm. 360. Zur Lesung des Eintrags vgl. auch Klausner, Kirchenkalender (wie Anm. 7), 57.

¹⁴ Klausner, Kirchenkalender (wie Anm. 7), 59.

¹⁵ Forcella, Iscrizioni 2 (wie Anm. 2), 49 Nr. 139.

¹⁶ Archivio di Stato di Roma, Perg. di SS. Cosma e Damiano, cass. 17 bis, 261, neuzeitliche Abschrift der Inschrift auf Pergament.

¹⁷ Vgl. Sohn, Bilder (wie Anm. 1), 21f.

¹⁸ Die enge Verbindung zeigt sich in besonderem Maße in zwei aus der Zeit des Neubaus stammenden Terrakottarröhren zwischen den beiden Räumen, mittels derer Personen in der Aula gotica den Gottesdiensten in der Kapelle folgen konnten. Vgl. Muñoz, Restauro (wie Anm. 7), 116f. mit 119 Abb. 157ff.

Brustbildern von Gestalten des Alten Testaments und mit Spruchbändern, die heute größtenteils zerstört sind, sich anhand von Nachzeichnungen des Malers Antonio Eclissi von 1637 aber weitgehend rekonstruieren lassen. Gut erhalten ist ein großes Weltgericht in der Lunette über dem rückwärtigen Eingang. Die Decke ist mit Sternen geschmückt.¹⁹ Die gesamte Ausmalung erscheint wie aus einem Guss und steht in einem engen ikonographischen Zusammenhang, denn die Silvestergeschichte ist eingebettet zwischen der alttestamentarischen Vergangenheit und der Erwartung des Jüngsten Gerichts. Die barocken Nachzeichnungen lassen erkennen, dass auf der linken Seite der Eingangswand und angrenzend an der Südwand die drei Erzväter Abraham, Isaak und Jakob mit Tiaren ausgestattet waren, auf der rechten Seite die Könige David und Salomon mit Kronen. Damit wird gleich am Eingang der Kapelle auf das Nebeneinander von geistlicher und weltlicher Macht verwiesen. Die Kopfbedeckungen sind, jeweils mit ihren besonderen Implikationen, als Herrschaftssymbole anzusehen.²⁰ Auf die stilistisch ganz unterschiedlichen Fresken der *Aula gotica* muss hier nicht näher eingegangen werden. Ob Verbindungen zu jenen in der Kapelle bestehen, bleibt noch zu klären.²¹ Gegenstand dieser Untersuchung ist allein der Silvesterzyklus.

Es handelt sich um zehn Bilder, die durch Ornamentbänder voneinander getrennt sind und um das gesamte Schiff laufen, unterbrochen lediglich durch die breite Öffnung zum Altarraum. Zumindest bei einem Teil der Bilder wurden am unteren Rand Tituli angebracht, von denen heute nur noch Fragmente erhalten sind. Gegenstand ist die Silvesterlegende, wobei der Schwerpunkt auf der Bekehrung Konstantins zum Christentum und ihren Folgen liegt. Ohne weiteres lassen sich die Bilder, die in ihrer Anordnung an der Kapellenwand der Erzählung folgen, mit zwei Quellen in Verbindung bringen. Zuvorderst sind die sogenannten *Actus Silvestri* zu nennen, die in ihrer ältesten Fassung im 5. Jahrhundert entstanden sind. In dieser Heiligenvita werden relativ ausführlich, zum Teil fast schon episch breit und durchzogen von wörtlicher Rede, Leben und Wunder Silvesters berichtet, wobei die Konstantinsge-

¹⁹ Zu den Medaillons vgl. Johannes Zahlten, *Barocke Freskenkopien aus SS. Quattro Coronati in Rom: Der Zyklus der Silvesterkapelle und eine verlorene Kreuzigungsdarstellung*, in: *Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana* 29 (1994), 19–43, hier 22ff.; Sohn, *Bilder* (wie Anm. 1), 24ff.; Noll, *Silvester-Kapelle* (wie Anm. 1), 21ff. Zum Weltgericht vgl. ebd. 58ff. Zu den Ornamenten vgl. Muñoz, *Restauro* (wie Anm. 7), 110f.

²⁰ Eine integrale Interpretation der Ausmalung der Silvesterkapelle versucht, freilich mit kaum nachvollziehbaren Bezügen, Gunnar Danbolt, *Visual Images of Papal Power: The Legitimation of Papal Power in the Thirteenth and Fifteenth Centuries*, in: Allan Ellenius (Hg.), *Iconography, Propaganda, and Legitimation*, Oxford 1998, 147–171, hier 148ff. Noll, *Silvester-Kapelle* (wie Anm. 1), 28f., 59f., 95, 104f., bringt die Medaillons mit der priesterlichen und königlichen Macht des Papstes und das Weltgericht mit dessen Binde- und Lösegewalt in Verbindung, womit er den Konnex zum Silvesterzyklus herzustellen meint. Angesichts der Ergebnisse des vorliegenden Beitrags wird dies zu überdenken sein. Zurückhaltender und dabei überzeugender argumentiert hier Sohn, *Bilder* (wie Anm. 1), 27: „Zwischen der alttestamentlichen Vergangenheit und der ins Eschatologische verlagerten Zukunft ist die visualisierte Papstgeschichte angesiedelt, die freilich in die Gegenwart des Duecento verweist.“ Er erkennt in den Kopfbedeckungen der Erzväter allerdings irrig Mitren; ebd. 26. Zur Funktion der Tiara bzw. des Phrygiums siehe Anm. 46 auf S. 157.

²¹ Vgl. Andreina Draghi, *Il ciclo dei mesi nell'Aula gotica dei Santi Quattro Coronati a Roma: considerazioni sull'iconografia del mese di Marzo e sulla Cappella di San Silvestro*, in: *Bollettino d'arte*, ser. 6.128/89 (2004), 19–38, hier 30ff.

schichte einen nicht unerheblichen Raum einnimmt.²² Zwei der zehn Bilder stehen in enger Beziehung zum *Constitutum Constantini*, jener berühmten Urkundenfälschung aus dem 8. oder 9. Jahrhundert. Ein als Confessio bezeichneter erster Teil des *Constitutum* betrifft die Bekehrung und Taufe Konstantins und beruht im wesentlichen, wenn auch weitaus knapper in der Darstellung, auf den *Actus Silvestri*. Dem schließt sich, von diesen ganz unabhängig, als zweiter Teil die Donatio an. Darin werden die Geschenke und Vorrechte aufgeführt, die der Kaiser aus Dankbarkeit Papst Silvester angeblich zukommen ließ.²³ Das *Constitutum Constantini* war zur Entstehungszeit der Fresken fast ausschließlich aus dem *Decretum Gratiani* bekannt, in das die Donatio, nicht aber die Confessio, nachträglich als eine Palea mit dem Initium *Constantinus* aufgenommen worden war.²⁴ So ist der Bilderzyklus als Ganzes hybrid, indem darin beide Texte ihren Niederschlag gefunden haben. Inwieweit diese bei seiner Konzeption wirklich herangezogen wurden und wo die bildliche Umsetzung eher aus einer mehr oder weniger diffusen Kenntnis ihres Inhalts resultierte, lässt sich wohl kaum definitiv entscheiden. Entsprechendes gilt für die Rezeption durch die Besucher der Silvesterkapelle. Eine exakte Kenntnis der beiden Textvorlagen kann nicht durchweg vorausgesetzt werden. Vielfach verfügten sie wohl lediglich über ein ungefähres Wissen von der Silvestergeschichte, und im Übrigen mussten die Bilder aus sich selbst heraus sprechen.²⁵ Dieses Problem darf gerade bei der Interpretation der beiden Bilder, die sich auf die Donatio beziehen, nicht außer Acht gelassen werden.

Die Bilderreihe beginnt links über dem ursprünglichen Eingang.²⁶ In ihrem Anfangsteil nehmen sich die Fresken fast schon wie Illustrationen zu den *Actus*

²² Eine kritische Edition fehlt. Herangezogen wird statt dessen die Ausgabe von Boninus Mombritius, *Sanctuarium seu vitae sanctorum*, Bd. 2, Parisiis 1910 (Neudruck der Inkunabel von ca. 1477/1478), 508–531. Vgl. zuletzt ausführlich Tessa Canella, Gli 'Actus Silvestri'. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore, Spoleto 2006.

²³ Das *Constitutum Constantini* (Konstantinische Schenkung), Text, hg. v. Horst Fuhrmann (MGH.F 10), Hannover 1968. Vgl. zuletzt ausführlich Johannes Fried, 'Donation of Constantine' and 'Constitutum Constantini'. The Misinterpretation of a Fiction and its Original Meaning, Berlin u. a. 2007.

²⁴ D. 96 c. 14 (mit c. 13 als Vorbemerkung). Vgl. Johanna Petersmann, Die kanonistische Überlieferung des *Constitutum Constantini* bis zum Dekret Gratians. Untersuchung und Edition, in: DA 30 (1974), 356–449, hier 389 ff.; Rudolf Weigand, Fälschungen als Paleae im Dekret Gratians, in: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica, München, 16.–19. September 1986, Bd. 2, Hannover 1988, 301–318, hier 310 f.; Fried, Donation (wie Anm. 23), 19; Jürgen Miethke, Die 'Konstantinische Schenkung' in der mittelalterlichen Diskussion. Ausgewählte Kapitel einer verschlungenen Rezeptionsgeschichte, in: Andreas Goltz u. a. (Hg.), Konstantin der Große. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten, Köln u. a. 2008, 35–108, hier 45 ff. Im folgenden wird die Edition von Petersmann, 428 ff., mit den betreffenden Lesarten herangezogen.

²⁵ Letzteres, verstanden als kollektives Gedächtnis, ist zentraler Gedanke bei Fried, Donation (wie Anm. 23), explizit 24: „[...] and so the omnipresent 'Donation of Constantine' was only a vague, but nonetheless dangerous figure in the collective memory of the later Middle Ages.“

²⁶ Den Zyklus beschreiben Bild für Bild mit sehr unterschiedlicher Relevanz für die Interpretation, mehrheitlich aus kunstgeschichtlicher Sicht, Joseph Wilpert, Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert, 4 Bde., Freiburg i. Br. 1916, hier Bd. 2, 1008 ff.; Guglielmo Matthiae, *Pittura romana del medioevo*, Bd. 2: Secoli XI–XIV, Roma 1966, 146–153, 171, hier 147 ff.; Werner Goetz, Ein Konstantin- und Silvesterzyklus in Rom, in: Helmut

Silvestri aus. Das erste Bild zeigt Kaiser Konstantin vor den klagenden Müttern (Abb. 1). Der Kaiser ist vom Aussatz befallen. Die Geschwüre an Gesicht, Hals und Händen sind hier wie auch auf den folgenden Bildern deutlich erkennbar. Wollte er geheilt werden, so müsse er im Blut unschuldiger Kinder baden, so raten ihm die heidnischen Priester des Kapitols, deren Tempel mit Säulen und Bögen die linke Seite des Bildes einnimmt. Doch Konstantin besinnt sich und lässt sich nicht zur Untat hinreißen.²⁷ Auf dem zweiten Bild erscheinen dem kranken Kaiser die Apostel Petrus und Paulus im Schlaf (Abb. 2). Sie fordern ihn auf, nachdem er vor dem Vergießen unschuldigen Blutes zurückgeschreckt sei, Boten auf den Monte Soratte zu entsenden, wohin sich der Papst vor den Verfolgungen Konstantins zurückgezogen habe. Silvester könne ihn heilen, indem er ihn dreimal in das Bad der Frömmigkeit taucht. Danach müsse der Kaiser von seinem Götzenglauben ablassen und den einzigen und wahren Gott anbeten. Die recht ausführliche Rede der Apostel ist in den *Actus Silvestri* wiedergegeben.²⁸ Das dritte Bild ist durch die Ecke des Raumes zweigeteilt. Während in den anderen Ecken die Bilder herumgeführt werden, erscheinen hier zwei Episoden, die zueinander in engem Bezug stehen (Abb. 3 und 4). Der Kaiser hat auf den Rat der Apostel gehört. Auf dem linken Bildteil reiten seine Boten durch eine stilisierte Landschaft. Rechts sind sie auf dem Monte Soratte angelangt und bitten den Papst, nach Rom zurückzukehren.²⁹ Auf dem vierten Bild lässt sich Konstantin vom Papst, welcher der Bitte Folge geleistet hat, die Bilder der Apostel Petrus und Paulus zeigen (Abb. 5). Um zu erfahren, wer ihm im Schlaf erschienen sei, hatte er Silvester danach gefragt, und nun erkennt er die Gesichter der beiden wieder.³⁰ Auf dem fünften Bild ist die Taufe des bekehrten Konstantin durch Silvester dargestellt (Abb. 6). Sie bewirkt die Heilung des Kaisers vom Aussatz, an seinem Körper sind nun keine Geschwüre mehr zu erkennen. Flankiert wird der Taufakt von vier Klerikern und drei Laien aus dem Gefolge des Papstes beziehungsweise des Kaisers. In letzteren sind am ehesten Angehörige des kaiserlichen Hofstaats zu sehen, die während der Zeremonie das Gewand und die Krone Konstantins halten. Damit wird aufgezeigt, wie der Kaiser für die Zeit des Reinigungsbades all seiner Würden entsagt. Er ist nur noch ein nackter Mensch.³¹ Insgesamt lassen sich die fünf Bilder der Bekehrungsgeschichte gut mit den *Actus Silvestri* in Verbindung bringen, auch wenn sie deren teilweise recht ausführliche Darstellung mediengerecht ver-

Altrichter (Hg.), *Bilder erzählen Geschichte*, Freiburg 1994, 133–148, hier 135ff.; Roberto Giordani, *Fenomeni di astrazione prolettica in un ciclo pittorico medioevale: gli affreschi dell'Oratorio di San Silvestro ai Santi Quattro Coronati a Roma*, in: Gioacchino Barbera u.a. (Hg.), *Scritti in onore di Alessandro Marabottini*, Roma 1997, 41–48; Jan Rüttinger, *Die Einseitigkeit von Information: Die Silvesterkapelle von SS. Quattro Coronati und ihre päpstliche ‚Propaganda‘*, in: Andres Laubinger u.a. (Hg.), *Text–Bild–Schrift. Vermittlung von Information im Mittelalter*, München 2007, 65–82, 191–194, hier 70ff.; Noll, *Silvester-Kapelle* (wie Anm. 1), 30ff.; Ronald B. Herzman/William A. Stephany, *Dante and the Frescoes at Santi Quattro Coronati*, in: *Speculum* 87 (2012), 95–146, hier 99ff.

²⁷ *Actus Silvestri*, ed. Mombricitus, *Sanctuarium* 2 (wie Anm. 22), 510 Z. 34–511 Z. 28.

²⁸ *Actus Silvestri* (wie Anm. 22), 511 Z. 28–40.

²⁹ *Actus Silvestri* (wie Anm. 22), 511 Z. 40–56.

³⁰ *Actus Silvestri* (wie Anm. 22), 511 Z. 56–512 Z. 19.

³¹ *Actus Silvestri* (wie Anm. 22), 512 Z. 53–513 Z. 12.

knappen. Nicht aussagen lässt sich freilich, ob Stefano Conti und sein Künstler für die Planung wirklich eine Handschrift hinzuzogen.

Das sechste Bild ist deutlich dreigeteilt, links der Papst, in der Mitte der Kaiser, rechts Rom (Abb. 7). Der Aufbau wird durch die Tituli auf der Leiste unterhalb des Bildes verdeutlicht: S. SILU(ESTE)R, CONSTANTINVS und, heute kaum noch erkennbar, CAPITOLIV(M).³² Konstantin ist nun wieder in vollem Ornat, freilich immer noch ohne die Krone, die von einem der fünf Männer in der Stadtkulisse gehalten wird. Kniend überreicht der Kaiser dem Papst, der eine Mitra trägt, die Insignien seiner Macht, das Phrygium, den Schimmel und den Schirm. Die bildliche Darstellung bezieht sich jetzt ausschließlich auf das *Constitutum Constantini*, denn die Erzählung in den *Actus Silvestri* nimmt nach der Taufe einen ganz anderen Verlauf. Allerdings sind die Entsprechungen hinsichtlich der verschiedenen Geschenke eher locker. Zwar wird im *Constitutum* ausdrücklich das Phrygium genannt, keine Rede ist aber vom Schimmel und vom Schirm. Eklatante Abweichungen gibt es weiterhin bei den anderen Geschenken, die Silvester nach Aussage des *Constitutum* empfangt. Das Pallium, dort bezeichnet als *superhumerales*, trägt der Papst hier wie auf den anderen Bildern des Zyklus, hat es also nicht vom Kaiser. Konstantin wiederum hat seine kaiserlichen Gewänder behalten, obwohl er sie im Text dem Papst übergibt. Die dort aufgeführten Zepter, Feldzeichen und Banner erscheinen im Bild überhaupt nicht, ebensowenig die Reitergarde und die Prozessionsordnung des Kaisers, und vor allem fehlt der Lateranpalast, der im *Constitutum* die Reihe der Geschenke anführt.³³ Selbst die eindruckliche Szene, in der Silvester die ihm von Konstantin angebotene Krone ablehnt und sich statt dessen das Phrygium aufsetzen lässt, wird nicht wiedergegeben, denn auf dem Fresko überreicht ihm der Kaiser das Phrygium nur, und die Krone wird derweil in Rom aufbewahrt.³⁴ Eine bildliche Umsetzung der betreffenden Textpassagen ist dies nicht. Im Grunde erscheint aus der Vielzahl der Geschenke des *Constitutum Constantini* lediglich das Phrygium. Es handelt sich demnach um eine sehr freie, kaum textorientierte Adaption. Dass zu jener Zeit die Vorstellung von den Geschenken Konstantins variabel war, bezeugt ein Fragment aus dem Umkreis der *Mirabilia urbis Romae*, jenes seinerzeit vielrezipierten Werks, in dem die antiken Bauwerke Roms mit den Augen des Mittelalters betrachtet werden. Dort heißt es, besser mit dem Fresko korrespondierend: [...] *donavit beato Silvestro frigium, equos albos et omnia imperialia quae ad honorem et dignitatem romani imperii pertinebant*.³⁵

³² Der Titulus CAPITOLIV(M) ist bei Wilpert, Die römischen Mosaiken 4 (wie Anm. 26), Taf. 269, erkennbar; als Reproduktion stark verkleinert bei Noll, Silvester-Kapelle (wie Anm. 1), Taf. II nach 60. Dazu Wilpert 2, 1012. Noll, 46, weist den Titulus irrig dem darauf folgenden Bild mit dem Einzug in Rom zu. Abb. 8 dieses Beitrags zeigt die Unterschrift auf einem Foto von 2010. Für die digitale Bildbearbeitung danke ich Dr. Alexander Steinhilber (Hamburg).

³³ Ed. Petersmann, Überlieferung (wie Anm. 24), 434ff. Z. 216–227.

³⁴ Ed. Petersmann, Überlieferung (wie Anm. 24), 439f. Z. 249–257.

³⁵ Roberto Valentini/Giuseppe Zucchetti (Hgg.), *Codice topografico della città di Roma*, Bd. 3, Roma 1946, 12f., mit Zitat aus Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 636 (12./13. Jh.). Dazu Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti, *Codices Vaticani Latini*, Bd. 1: *Codices 1–678*, hg. v. Marco Vattasso/Pio Franchi de' Cavalieri, Romae 1902, 484f.

Auf dem siebten Bild erfolgt die Einlösung bestimmter Privilegien, die dem Papst im *Constitutum Constantini* zugestanden werden (Abb. 9). Dessen Wortlaut entsprechend leistet Konstantin den Stratordienst und Silvester trägt auf einer Prozession das Phrygium.³⁶ Auch die beiden anderen Herrschaftszeichen hat der Papst in Empfang genommen; er reitet auf dem Schimmel, der Schirm wird über ihn gehalten. Konstantin führt in vollem Ornat und mit der Krone auf dem Haupt das Pferd des Papstes am Zügel – es handelt sich hier um die erste bildliche Darstellung des Stratordienstes. Dabei reitet Silvester in einem als Adventus dargestellten Zug, der von links nach rechts große Teile des Bildes einnimmt. Ihm folgen, ebenfalls zu Pferd, drei Geistliche mit Mitren, außerdem eine nicht sichtbar tonsurierte Person, also wohl ein Laie, mit dem Schirm.³⁷ Konstantin und ein Soldat in Legionärstracht mit einem geschulterten Schwert gehen zu Fuß. Den Zug führt ein reitender Kleriker mit der Ferula an. Ebenfalls nach dem Wortlaut des *Constitutum* überlässt Konstantin dem Papst die Stadt Rom.³⁸ Der Text spricht Silvester außerdem noch alle Provinzen, Orte und Städte Italiens und der westlichen Regionen zu, in der Kapelle aber wird nur die Stadt Rom gezeigt, durch deren Tor der Zug führt. Gleichwohl weist dieses Bild weitaus mehr Textnähe auf als das vorangehende. Vielleicht hatten seine Schöpfer bei der Konzipierung wirklich eine Handschrift des Dekrets mit der *Palea Constantinus* vor sich und ließen sich davon inspirieren.

Die noch verbleibenden Bilder des Zyklus weisen keinen Zusammenhang mit der Konstantinischen Schenkung auf. Auf dem achten Bild wird gezeigt, wie Silvester im Verlauf einer Disputation mit Juden, die von Helena, der Mutter Konstantins, angeregt worden war, einen Stier wieder zum Leben erweckt (Abb. 10). Das Bild ist auf der linken Seite zerstört, wodurch vom Papst nur der linke Arm erhalten ist. Zwei als Richter eingesetzte Personen, Craton und Zenophilus, sind in Senatorentracht mit dem typischen Kragen dargestellt.³⁹ Das neunte Bild zeigt die Auffindung des Kreuzes Christi durch Helena, woran Silvester nicht beteiligt ist (Abb. 11). Heute weitgehend verloren ist das zehnte und letzte Bild mit der Erzählung, wie Silvester die

³⁶ Ed. Petersmann, Überlieferung (wie Anm. 24), 440 Z. 257 f.: „[...] et tenentes frenum equi ipsius pro reverentia beati Petri stratoris officium illi exhibuimus; statuentes, eodem frigio omnes eius successores singulariter uti in processionibus ad imitationem imperii nostri.“

³⁷ Die Figur mit dem Schirm wird in der heute nahezu oder gänzlich zerstörten, aber bei Wilpert, Die römischen Mosaiken 4 (wie Anm. 26), Taf. 269 (Reproduktion bei Noll, Silvester-Kapelle [wie Anm. 1], Taf. II nach 60), erkennbaren Unterschrift als SERVVS bezeichnet. Damit korrespondieren die Ordines der Papstweihe aus jener Zeit, so der Ordo XIII B aus dem 13. Jh., wo an letzter Stelle der Prozession *servius qui portat umbraculum* aufgeführt wird; ed. Michel Andrieu, Le pontifical romain au moyen-âge, Bd. 2: Le pontifical de la curie romaine au XIII^e siècle, Città del Vaticano 1940, 377 Nr. 34. Den Hinweis verdanke ich Dr. Walter Koller (München/Zürich).

³⁸ Ed. Petersmann (wie Anm. 37), 441 f. Z. 263–270 (unter Einbeziehung der Lesarten des Dekrets): „[...] ecce tam palatium nostrum quamque Romanam urbem et omnes Italiae sive occidentalis regionum provincias, loca, civitates beatissimo pontifici et universali papae Silvestro concedimus atque relinquimus et ab eo et a successoribus eius per pragmaticum constitutum decernimus disponenda atque iuri sanctae Romanae ecclesiae concedimus permanenda.“

³⁹ Vgl. Carlo Cecchelli, La vita di Roma nel medio evo, Bd. 1,2: Le arti minori e il costume, Roma 1960, 1168, 1171 f. mit 1173 Abb.

Stadt Rom von einem Drachen befreit.⁴⁰ Nachzeichnungen von der Hand des Antonio Eclissi bieten gegenüber dem heutigen Zustand einige weitere Details und lassen erkennen, dass der Papst in beiden Fällen, nach vollzogener Donatio, das Phrygium trägt.⁴¹ Das Stierwunder und das Drachenwunder sind Gegenstand der *Actus Silvestri*.⁴²

Auch wenn sich der Freskenzyklus auf die Vita des heiligen Silvester insgesamt bezieht, scheint es Kardinal Stefano Conti doch zuallererst um die Geschichte von der Bekehrung Konstantins gegangen zu sein. Um seine besonderen Vorstellungen hierüber bildlich ausdrücken zu können, hatte er sich einen geweihten Raum geschaffen. Das Silvesterpatrozinium wurde mutmaßlich beim Ausbau der Kapelle begründet und dürfte auf sein Betreiben zurückzuführen sein. Untrennbar ist es mit den Aussagen des Zyklus verknüpft, der wohl kaum lange vor der durch die Inschrift bezeugten Weihe entstanden ist. Eine Reihe von Fragen bleibt. Möglicherweise nachrangig ist das Problem, warum Silvester mehrheitlich mit Nimbus dargestellt wird, nicht aber auf dem Monte Soratte und beim Einzug in Rom.⁴³ Wohl niemals wird sich abschließend klären lassen, ob der Zyklus an den Seitenwänden des Altarraumes fortgeführt wurde. Forschungsbedarf besteht hinsichtlich der Einordnung der Fresken in eine ikonographische Tradition. Bislang ließen sich keine Vorbilder ausmachen. Beim Vergleich mit drei Silvesterzyklen aus der Zeit um 1200, den verlorenen Mosaiken im Portikus der alten Lateranbasilika, dem Marmorarchitrav der abgegangenen Kirche S. Silvestro in Pisa sowie den Apsisfresken von S. Silvestro in Tivoli, wurden keine Verbindungen zu SS. Quattro Coronati gesehen. Trifft dies für den Lateran und Pisa gewiss zu, so weisen die Darstellungen von Tivoli wenigstens gewisse Ähnlichkeiten hinsichtlich der Anordnung der dargestellten Personen auf. Dort finden sich, einbezogen in ein umfassendes Bildprogramm, Konstantin vor den klagenden Müttern, Konstantins Taufe, das Stier- und das Drachenwunder, also immerhin vier der zehn Szenen bei SS. Quattro Coronati.⁴⁴

⁴⁰ Die Darstellung des Drachenwunders in der Apsis von S. Silvestro in Tivoli vermittelt einen ungefähren Eindruck, wie das entsprechende, weitgehend zerstörte Fresko in der Silvesterkapelle ausgesehen haben könnte.

⁴¹ Die betreffenden Zeichnungen von 1637 bei Zahlten, Barocke Freskenkopien (wie Anm. 19), 25f. Abb. 5 u. 7 (mit verfehlten Unterschriften).

⁴² *Actus Silvestri*, ed. Mombritus, *Sanctuarium* 2 (wie Anm. 22), 516–530.

⁴³ Die Erklärung von Helmut Kluger, Päpstliches Recht und päpstliche Selbstdarstellung. Die Fresken der Silvesterkapelle von SS. Quattro Coronati in Rom, in: Stefan Weinfurter (Hg.), *Päpstliche Herrschaft im Mittelalter. Funktionsweisen–Strategien–Darstellungsformen*, Ostfildern 2012, 301–312, hier 311, dass es sich beim Einzug in Rom nicht mehr um Silvester, „sondern um den zeitgenössischen Papst oder das Papsttum der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts“ gehandelt habe, ist nicht nachvollziehbar, zumal hier die Darstellung auf dem Monte Soratte nicht berücksichtigt wird.

⁴⁴ Zu den drei Zyklen vgl. in der Zusammenschau Devis Valenti, *L'iconografia di Costantino nell'arte medioevale italiana*, in: Miša Rakocija (Hg.), *Niš and Byzantium. Fifth Symposium*, Niš, 3.–5. June 2006. *The Collection of Scientific Works V: 1700. Anniversary of the Proclamation of Constantine as Emperor, 306–2006*, Niš 2007, 331–355, hier 337ff.; Noll, *Silvester-Kapelle* (wie Anm. 1), 112ff. Speziell zu Tivoli vgl. Federico Hermanin, *La leggenda di Costantino imperatore nella chiesa di S. Silvestro a Tivoli*, in: *Nuovo bullettino di archeologia cristiana* 19 (1913), 181–203; Hanspeter Lanz, *Die romanischen Wandmalereien von San Silvestro in Tivoli. Ein römisches Apsisprogramm der Zeit Innocenz III.*, Bern u. a. 1983, 103ff. Beziehungen der Fresken von SS. Quattro Coronati zu Tivoli verneinen Mitchell, *St. Silvester* (wie Anm. 1), 22; Sohn, *Bilder* (wie Anm. 1), 28; Noll, 118ff., wobei

Wirklich singulär sind in Stefanos Silvesterkapelle hingegen die beiden Bilder mit der Schenkung und dem Einzug in Rom. Sie dürften ganz und gar auf den Kardinal zurückzuführen sein.

Phrygium, Schimmel und Schirm, dies sind die drei Herrschaftszeichen, die Silvester als Geschenk erhält.⁴⁵ Zweifellos sind sie auf den Darstellungen in der Kapelle als Symbole der kaiserlichen Macht anzusehen, kommen sie doch von Konstantin (Abb. 7 und 9). In diesem Sinne wurde das Phrygium, auch als *corona* oder *regnum* bezeichnet, bereits im frühen Mittelalter verstanden. Seit dem 12. Jahrhundert begegnet zunehmend die Bezeichnung ‚Tiara‘, und damals wurde auch die funktionelle Unterscheidung zur Mitra, der bischöflichen Kopfbedeckung, deutlicher. Innocenz III. brachte dies dann auf den Punkt: Als Zeichen des *imperium* benutze der Papst die Tiara, als Zeichen des *sacerdotium* die Mitra.⁴⁶ Bemerkenswert ist, dass sich in den Bildern des Silvesterzyklus der untere Rand des Phrygiums wandelt. Besteht er bei der Schenkung aus einem Goldreif, so ist er beim Einzug in Rom mit Elementen der Mitra Silvesters versehen, nämlich der diademartigen Borte und den beiden Bändern, was dem Gebrauch der Zeit entspricht.⁴⁷ Der Schimmel war schon in der Antike ein Zeichen der kaiserlichen Macht. Als ein solches wurde er im Hochmittelalter vom Papsttum vereinnahmt, das sich auch auf diese Weise in eine imperiale Sphäre stellte. Der reitende Papst versinnbildlichte den Machtanspruch der Kirche.⁴⁸ Am undeutlichsten erkennbar ist die Funktion des Schirms. Wohl auf einer süditalienisch-normannischen Tradition beruhend, ist dieses heute merkwürdig anmutende Objekt seit dem späten 12. Jahrhundert im Umkreis des Papsttums nachzuweisen. Die wenigen überlieferten Zeugnisse aus der Folgezeit erlauben keine exakte Zweckbestimmung, allein die Fresken der Silvesterkapelle stellen den Schirm in eine imperiale Sphäre.⁴⁹ Die drei kaiserlichen Geschenke stehen in enger Ver-

die beiden letzteren lediglich auf den politischen Gehalt abheben. – Zur künstlerischen Form der Fresken in der Silvesterkapelle und ihrer Nähe zu jenen in der Krypta des Doms von Anagni vgl. zuletzt Noll, Silvester-Kapelle (wie Anm. 1), 107ff.

⁴⁵ Vgl. insgesamt Arnaldo Marcone, Ancora su iconografia e storia. Gli affreschi costantiniani nella chiesa romana dei Quattro Coronati (XIII secolo), in: *Rivista storica italiana* 118 (2006), 912–932, wieder in: Giorgio Bonamente u. a. (Hg.), *Costantino il Grande tra medioevo ed età moderna*, Bologna 2008, 295–318, der die Fresken in den großen Zusammenhang der Rituale und Symbole stellt. Der Ansatz wäre weiterzuverfolgen. Vgl. auch Kluger, Päpstliches Recht (wie Anm. 43), 306ff.

⁴⁶ Predigt zum Silvesterfest; ed. Migne PL 217, 481 C-D. Vgl. Gerhart B. Ladner, *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters*, Bd. 3, Città del Vaticano 1984, 270–307; Agostino Paravicini Bagliani, *Le chiavi e la tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Roma ²2005, 71ff.

⁴⁷ Vgl. Ladner, *Papstbildnisse* 3 (wie Anm. 46), 300 mit Anm. 3; zum Wandel des Phrygiums Kluger, *Päpstliches Recht* (wie Anm. 43), 307.

⁴⁸ Vgl. Jörg Traeger, *Der reitende Papst. Ein Beitrag zur Ikonographie des Papsttums*, München 1970, besonders 9ff., 15, 67ff.; Paravicini Bagliani, *Chiavi* (wie Anm. 46), 70f.

⁴⁹ Vgl. Percy Ernst Schramm, *Der Schirm. Herrschafts-, Würde- und Rangzeichen in drei Erdteilen*, in: *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. September 1971*, Bd. 3, Göttingen 1972, 567–593, hier besonders 582ff. Dort nicht erwähnt ist die Szene in der Chronik des Pseudo-Nikolaus von Jamsilla, als Konrad IV. nach seiner Landung im Königreich Sizilien 1252 zum Zeichen seiner königlichen (nicht kaiserlichen) Würde (*ex consuetudine Regiae dignitatis*) unter einem Schirm nach Siponto zog; ed. Ludovico Antonio Muratori, in: *Rerum Italicarum scriptores*, Bd. 8, Mediolani 1726, 493–584, hier 505 B-C.

bindung mit dem Stratordienst, den Konstantin anlässlich des Einzugs in die von nun an päpstliche Stadt Rom leistet. Wie im *Constitutum* vorgegeben, führt der Kaiser das Pferd Silvesters am Zügel. Für das hohe Mittelalter ist dieses Ritual verschiedentlich belegt, wobei wiederholt auch von einem Schimmel des Papstes die Rede ist. Damals herrschte eine gewisse Ambivalenz in seiner Einschätzung, inwieweit nämlich diese Ehrenbezeugung eine Unterwerfung und damit Rangminderung des Kaisers bedeuten mochte, und auch das Argument des Vasallendienstes konnte mitschwingen. Bis zur Entstehung der Fresken in der Silvesterkapelle war das Problem vielleicht noch nicht zur Gänze ausgeräumt, doch hatte es seine Brisanz verloren. Eine Erniedrigung des Kaisers sollte hier wohl kaum dargestellt werden.⁵⁰ Es fehlt noch das wichtigste Geschenk, Rom. Obwohl im *Constitutum Constantini* außerdem von Italien und der ganzen westlichen Welt die Rede ist, wird auf den Bildern in der Kapelle lediglich Rom dargestellt, keineswegs ein umfassender Herrschaftsanspruch des Papstes, der bei der Anlage des Zyklus nicht interessiert zu haben scheint. Dass die Stadt symbolisch für das Reich stünde, ist nicht ersichtlich. Rom ist das Hauptgeschenk des Kaisers, dort darf der Papst künftig imperiale Rechte wahrnehmen.

Dies alles ist nicht selbstverständlich. Denn keinesfalls steht der Freskenzyklus von SS. Quattro Coronati in einer ausgeprägten Tradition von Konstantinsbezügen, die auf die weltlichen Herrschaftsansprüche der römischen Kirche abzielen würden. Obwohl die *Palea Constantinus* mittlerweile massenhaft zugänglich war, sind aus den Jahrzehnten zuvor im Umkreis des Papsttums nur relativ wenige entsprechende Schriftzeugnisse bekannt, und diese argumentieren eher zurückhaltend mit dem spätantiken Kaiser. Auf eine allgemeine Stimmung an der Kurie kann daraus nicht geschlossen werden. So wichtig seit Beginn des 13. Jahrhunderts die Etablierung und Festigung der weltlichen Herrschaft der Kirche auch genommen wurde, so nachdrücklich die Gründung und Konsolidierung des Patrimonium Petri die Politik aller Päpste bestimmte, die Konstantinische Schenkung wurde zur rechtlichen Begründung nur sporadisch und mit großer Zurückhaltung beansprucht. Dies muss nicht verwundern, denn eine derartige Argumentation barg die Gefahr, dass die Übertragung imperialer Rechte an den Papst als verpflichtend angesehen wurde. Die Kirche, nahm sie Geschenke an, machte sich vom Wohlwollen der weltlichen Macht abhängig, wurde zur Institution von Kaisers Gnaden. So verstanden, war die Konstantinische Schenkung ein Danaergeschenk.⁵¹ Gerade Papst Innocenz IV. zeigte hier

⁵⁰ Vgl. Achim Thomas Hack, Das Empfangszeremoniell bei mittelalterlichen Papst-Kaiser-Treffen, Köln u. a. 1999, passim, zum Stratordienst 504 ff., ohne die Berücksichtigung der Fresken von SS. Quattro Coronati; Jürgen Miethke, Rituelle Symbolik und Rechtswissenschaft im Kampf zwischen Kaiser und Papst. Friedrich Barbarossa und der Konflikt um die Bedeutung von Ritualen, in: Franz J. Felten u. a. (Hg.), Ein gefüllter Willkomm. Festschrift für Knut Schulz zum 65. Geburtstag, Aachen 2002, 91–125, besonders 122 ff. zur Fortentwicklung des Stratordienstes im Spätmittelalter; Roman Deutinger, Sutri 1155. Mißverständnisse um ein Mißverständnis, in: DA 60 (2004), 97–133, 98 ff. Ablehnung der Deutung als Lehnstdienst.

⁵¹ Zur Rezeption des *Constitutum Constantini* zu jener Zeit vgl. Gerhard Laehr, Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, Berlin 1926, 73 ff.; Domenico Maffei, La donazione di Costantino nei giuristi medievali, Milano 1964, 25 ff.; Mario Conetti, L'origine del potere legittimo. Spunti polemici contro la donazione di Costantino da Graziano a Lorenzo Valla, Parma 2004, 24 ff.; Fried, Donation (wie Anm. 23), 19 ff.; Miethke, Konstantinische Schenkung (wie Anm. 24), 47 ff. – In extremer Weise zieht Gregor IX. den

Zurückhaltung. Zwar wurde die Konstantinische Schenkung in der Anfang 1246, praktisch zeitgleich mit dem Bilderzyklus, wohl in seiner Umgebung entstandenen Streitschrift *Eger cui lenia* thematisiert, doch geschah dies auf eine sehr eigene Art und Weise. Danach habe der Papst die weltliche Gewalt gar nicht von Konstantin erhalten, sondern sie stehe ihm vorab von Natur aus zu. Christus, der nach der Ordnung des Melchisedech wahrer König und wahrer Priester zugleich war, habe die priesterliche und die königliche Herrschaft auf dem Apostolischen Stuhl eingerichtet. Konstantin hingegen habe nur auf seine unrechtmäßige, tyrannische Gewalt verzichtet und statt dessen von der Kirche eine geordnete Gewalt empfangen, die er forthin rechtmäßig ausgeübt hätte. Damit vertritt *Eger cui lenia* eine ausgesprochen radikale Version des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Universalgewalt, die bald Schule machen sollte. Mit SS. Quattro Coronati aber hat das nichts zu tun. In den Fresken der Silvesterkapelle wird ein wirklicher Schenkungsakt dargestellt.⁵² Außerdem spielt hier das Verhältnis zwischen dem Papst und der Stadt Rom eine gewichtige Rolle.⁵³

Der starke Bezug auf Rom wird bereits in der Stadtarchitektur erkennbar, wie sie auf den verschiedenen Bildern erscheint (Abb. 2, 5–7, 9). Der schlafende Konstantin liegt vor einer idealisierten Architekturkulisse, die gewiss Rom zeigt. Einzelne Bauwerke sind freilich nicht zu identifizieren. Gleiches gilt für die Weisung der Apostelbildnisse wie auch für die Taufe. Jedesmal sind es unspezifische Kulissen.⁵⁴ Bei der Schenkung nimmt Rom fast die Hälfte des Bildes ein. Deutlich ist die Stadt vom Raum vor den Mauern abgegrenzt, der durch eine Blumenwiese gekennzeichnet ist. Die Gebäude innerhalb der Mauer entsprechen von ihrer Anlage her jenen auf den anderen Bildern. Wenn auf dem Schriftband unter dem Bild das Wort CAPITO-

päpstlichen Herrschaftsanspruch des Constitutum in einem Schreiben an Kaiser Friedrich II. vom 23. Okt. 1236 heran; ed. Karl Rodenberg (MGH Epp. saec. XIII, 1), Berlin 1883, 604 Nr. 703. Es handelt sich um einen Einzelfall, der keine breitere Rezeption erfuhr und später auch nicht in den Liber Sextus einging; vgl. besonders Miethke, 53f. Überliefert ist das Stück aber in mehreren Briefsammlungen des späteren Mittelalters, nämlich in den eng verwandten Handschriften Florenz, Bibl. Naz. Landau Finaly 17 und Wolfenbüttel Helmst. 298 sowie in Turin H. III. 38; verzeichnet im Handschriftenverzeichnis zur Briefsammlung des Petrus de Vineia, bearb. v. Hans Martin Schaller unter Mitarbeit v. Bernhard Vogel, Hannover 2002, Nr. 71 ep. 34, Nr. 235 ep. 33, Nr. 207.

⁵² Ed. Peter Herde, Ein Pamphlet der päpstlichen Kurie gegen Kaiser Friedrich II. von 1245/46 („Eger cui lenia“), in: DA 23 (1967), 468–538, hier 508 ff. (unter Berücksichtigung von drei Redaktionen). Vgl. Miethke, Konstantinische Schenkung (wie Anm. 24), 55 ff.; noch deutlicher ders. in seiner ausführlichen, als Replik formulierten Rezension zu Johannes Fried, „Donation of Constantine“, in: H-Soz-u-Kult, 30.8.2007, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2007-3-159>, hier mit der Schlussfolgerung: „Man wird vielmehr eine deutlich unterschiedliche Auffassung der Bedeutung der DC [= Donation of Constantine] in Rom und an der Kurie um die Mitte des 13. Jahrhunderts erblicken dürfen, ja müssen. Der Auftraggeber der Fresken, der Kardinal und Vikar des Papstes in der Stadt Rom, hatte sich die Auffassung Innozenz' IV. jedenfalls (noch) nicht zu eigen gemacht.“

⁵³ Bereits Innocenz III. konzentrierte in seiner Predigt zum Silvesterfest, einem der wenigen Zeugnisse des Papsttums zum Constitutum Constantini aus jener Zeit, die weltlichen Herrschaftsansprüche ganz auf die Stadt Rom, wo Silvester *ex potestate* [...] *regali* Senatoren, Präfecten, Richter und Notare eingesetzt habe; ed. Migne PL 217, 481 C. Vgl. Miethke, Konstantinische Schenkung (wie Anm. 24), 51 f.

⁵⁴ Wilpert, Die römischen Mosaiken 2 (wie Anm. 26), 1009 ff., hält die Gebäude ohne weitere Begründung für den Lateranpalast.

LIV(M) steht (Abb. 8), so bezieht sich dies sicher nicht auf ein konkretes Gebäude oder das ganze Ensemble, sondern ist im übertragenen Sinne zu interpretieren. Beim Einzug von Papst und Kaiser in die Stadt ist Rom hauptsächlicher Gegenstand des Geschehens. Bezieht man den Bildteil an der Stirnwand mit ein, so entspricht die Ansicht der Stadt weitgehend jener auf dem vorausgehenden Bild. Und selbst im nahezu zerstörten Bild mit dem Drachenwunder lässt sich die übliche Architekturkulisse noch einigermaßen erkennen. Stets ist es Rom. Wo immer es die Silvester-geschichte zulässt, wird die Stadt in die bildliche Umsetzung einbezogen. Rom ist in dem Freskenzyklus allgegenwärtig.

In Rom, da sind die Römer. Dem zeitgenössischen Betrachter musste eigentlich auf den ersten Blick klar sein, dass es sich bei den fünf Gestalten, die bei der Schenkung zugegen sind, um die Bewohner der Stadt handle, um Römer (Abb. 7).⁵⁵ Rom ist auf diesem Bild keine Geisterstadt, sondern belebt. Die fünf Männer sind einheitlich mit einer Chlamys gekleidet, einem Obergewand, das seinen Ursprung im antiken Griechenland hatte, wo es von Kriegerern getragen wurde. Besonderes Kennzeichen der Chlamys ist die Fibel an der rechten Schulter, die einst die Bewegungsfreiheit bei der Führung der Waffe ermöglichte. Auf Abbildungen des späteren Mittelalters ist die Chlamys in Italien Zeichen einer herausgehobenen Stellung, das Gewand des Adels.⁵⁶ Die präsumtiven Römer unterscheiden sich mit ihrer Kleidung deutlich vom Träger des Schirms, der neben ihnen, aber außerhalb der Stadt steht. In dieser Figur mit einem über der Brust geschlossenen Obergewand und einer tiarenartigen Kopfbedeckung ist vermutlich ein Angehöriger des kaiserlichen Hofes zu sehen. Derartige Kopfbedeckungen tragen auch, so sie nicht barhäuptig sind, die Begleiter Konstantins bei der Weisung der Apostelbildnisse und der Taufe. Die Chlamys begegnet innerhalb des Freskenzyklus – abgesehen vom Kaiser, der ohnehin Chlamys trägt – noch auf einem weiteren Bild, bei den drei Boten, die dem Papst die kaiserliche Botschaft auf den Monte Soratte überbringen. Sowohl zu Pferd als auch auf dem Abhang sind ihre Chlamides mit der Fibel an der rechten Schulter gut erkennbar (Abb. 3 und 4). Zumindest vermuten lässt sich demnach, dass hier, wie bei der Schenkung, adlige Römer dargestellt werden, die Konstantin zum Papst schickt, und zwar unbewaffnet – ganz im Gegensatz zu den *Actus Silvestri*, wo ausdrücklich von *milites*, also von kaiserlichen Soldaten, die Rede ist, durch die sich der Papst zunächst in seinem Leben bedroht fühlte.⁵⁷

So gilt es, nach der Funktion der Römer im Rahmen des Freskenzyklus zu fragen, nach der Intention des Stifters, mit der sie in das Bildprogramm einbezogen wurden. Zum einen wohnen sie als Bürger der Stadt, die eben nicht auf eine Ansammlung von Gebäuden reduziert ist, der Übergabe der kaiserlichen Insignien an den Papst bei,

⁵⁵ Fast durchweg wurden die fünf Personen von der Forschung zu Angehörigen des kaiserlichen Hofstaats erklärt, wobei mehrfach die Krone mit ihrer Zurückweisung als Geschenk durch Silvester in Verbindung gebracht wurde, so z. B. von Wilpert, *Die römischen Mosaiken 2* (wie Anm. 26), 1012; Sohn, *Bilder* (wie Anm. 1), 31; Noll, *Silvester-Kapelle* (wie Anm. 1), 46. Auch letzteres erschließt sich aus dem Bild nicht.

⁵⁶ Vgl. Cecchelli, *Vita 1,2* (wie Anm. 39), 1159f., insgesamt zur Kleidung der Personen auf den Fresken in der Silvesterkapelle 1165ff.

⁵⁷ Die Behauptung von Wilpert, *Die römischen Mosaiken 2* (wie Anm. 26), 1010, die Boten seien durch ihre Kleidung als Soldaten gekennzeichnet, ist nicht nachvollziehbar.

was dessen Herrschaft über die Stadt impliziert (Abb. 7). Über dem Verhältnis zwischen dem Papsttum und Rom war es in der Vergangenheit zu schier unendlichen Konflikten gekommen. Seit alters her beanspruchte der Papst als Bischof von Rom die Stadtherrschaft. Dies wurde virulent, als sich um die Mitte des 12. Jahrhunderts in Rom eine Kommune konstituierte, die sich erklärtermaßen gegen die päpstlichen Rechte auf die Stadt stellte. Später forderte der Papst den Zugriff auf das Führungsorgan der Kommune, den Senat, einschließlich des Untertaneneids der Stadtbevölkerung und konnte sich damit über lange Zeit hin durchsetzen.⁵⁸ Dennoch blieb die politische Situation schwierig, auch als seit den ausgehenden 20er Jahren des 13. Jahrhunderts einige Adelsfamilien den Senat dominierten, die Geschicke der Stadt bestimmten und dabei eine regelrechte Senatsoligarchie etablierten. Die politische Haltung dieser Familien war ambivalent. Die meisten ihrer Angehörigen verfolgten eine Politik der unbedingten kommunalen Autonomie, was keineswegs im Sinne des Papsttums war. Gleichzeitig bewiesen sie aber auch eine gewisse Kompromissbereitschaft und erkannten zumindest zeitweise die päpstliche Stadtherrschaft an. Seit 1239, in der heißen Phase des Konflikts zwischen Friedrich II. und dem Papsttum, komplizierte sich die Lage noch einmal, und es kam zu erbitterten Konfrontationen auch innerhalb der Mauern Roms, wobei sich die Familien der Senatsoligarchie als ausgesprochen stauferfeindlich erwiesen. Erst 1244, nach dem Weggang Papst Innozenz IV. nach Lyon, beruhigte sich die Situation wieder, und das Klima in der Stadt wurde in Maßen papstfreundlich. Das Zentrum der Auseinandersetzungen hatte sich verlagert, das Konfliktpotential in Rom dadurch verringert. Außerdem war der Papst für eine Zeitlang weit fort. Die politische Führung konnte nun viel unabhängiger agieren, der Adelssanat hatte seinen Wunsch nach Autonomie zumindest für den Moment nahezu verwirklicht.⁵⁹ So dürfen die auf den Zinnen dargestellten fünf Personen als *cives Romani* angesehen werden, sicher nicht als Senatoren, denn sie tragen nicht deren typisches Gewand, wohl aber als Adelige, die gegen eine lockere, möglichst unverbindliche päpstliche Stadtherrschaft nichts einzuwenden haben und deshalb dem Schenkungsakt beiwohnen.⁶⁰ Diese Römer scheinen die Übergabe ihrer Stadt zu akzeptieren, tragen aber nichts weiter dazu bei. Sie sind einfach da.

Zum anderen sind die Römer in ihrer engen Verbindung zum Imperium zu sehen. Einer der Betrachter der Schenkung hält die kaiserliche Krone in seinem Arm, was zunächst der Stellung der Römer als Untertanen des Papstes zu widersprechen scheint, hat Konstantin doch seine Führungskompetenzen in der Stadt aufgegeben.

⁵⁸ Zur Frühzeit der römischen Kommune vgl. hier nur Knut Schulz, „Denn sie lieben die Freiheit so sehr ...“ Kommunale Aufstände und Entstehung des europäischen Bürgertums im Hochmittelalter, Darmstadt ²1995, 133–161; Romedio Schmitz-Esser, „In Urbe, quae caput mundi est.“ Die Entstehung der römischen Kommune (1143–1155). Über den Einfluss Arnolds von Brescia auf die Politik des römischen Senats, in: Innsbrucker Historische Studien 23/24 (2004), 1–42; Jürgen Petersohn, Kaisertum und Rom in spätsalischer und stauferischer Zeit. Romidee und Rompolitik von Heinrich V. bis Friedrich II., Hannover 2010, 80 ff.

⁵⁹ Vgl. insgesamt Thumser, Rom (wie Anm. 3), passim, 339 ff. zusammenfassend, 323 ff. zu den Verhältnissen seit 1244.

⁶⁰ Stärker betont wird der „Anspruch des Papsttums auf die Alleinherrschaft in Rom“ im Freskenzyklus von Jürgen Petersohn, Heinrich Raspe und die Apostelhäupter oder: Die Kosten der Rompolitik Kaiser Friedrichs II., Stuttgart 2002, 85 f.

Doch ist der Verzicht nicht vollständig. Die Darstellung zeigt, dass Rom durch seine Bewohner in einer imperialen Sphäre verbleibt. Die Römer haben sich künftig zwar dem Papst zu unterwerfen, halten sich aber auch weiterhin an das Reich, das immer noch ein Imperium Romanum ist. In diesem Sinne bewahren die Römer die Krone, nachdem sie der Kaiser bei der Taufe für die Zeit seiner Reinigung abgesetzt hat. Ein zeitgenössisches Privileg des Senats für das Kapitel der Peterskirche bezeichnet das städtische Führungsorgan in römischrechtlicher Terminologie als *pars [...]* *corporis imperialis*. Rom und sein Senat sind demnach auf das Imperium ausgerichtet. Sie sind Teil des kaiserlichen Leibes, mit ihm untrennbar verbunden. Vereint beherrschen sie die Welt.⁶¹ Vermutlich liegt hier auch ein Anklang an den kirchlichen Bereich vor, wo sich gerade zu jener Zeit die Kardinäle als *pars corporis papae* im Sinne einer gemeinsamen Leitung der Kirche verstanden.⁶² Freilich sollte die Darstellung in der Silvesterkapelle nicht allzu radikal interpretiert werden. Was nicht gezeigt wird, ist eine Kaiserkrönung durch die Römer, wie sie über die Jahrhunderte hin verschiedentlich gefordert wurde. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts boten sie dies zunächst Konrad III. und dann Friedrich Barbarossa an – vergeblich. König Manfred von Sizilien sollte, durchdrungen von imperialen Vorstellungen, in der dramatischen Spätphase seiner Herrschaft einen solchen Krönungsakt von den Römern explizit fordern – kurz darauf fiel er auf dem Schlachtfeld. Ludwig der Bayer aber setzte es dann durch, als einziger. Er ließ sich 1328 in der Peterskirche unter maßgeblicher Beteiligung des stadtrömischen Adels zum Kaiser krönen.⁶³ Doch das ist sicher nicht die Intention des Freskos in der Silvesterkapelle. So weit ging man hier nicht.

Die Bewohner Roms als Bürger der Stadt und als Glieder des Imperiums zu kennzeichnen ist das eine, gleichzeitig scheint sich das Bildprogramm sehr konkret auf die Ereignisse um den Fortgang Innocenz' IV. aus Rom und das erste Konzil von Lyon zu beziehen, so dass es sich geradezu als eine Parabel deuten lässt.⁶⁴ Ein weiterer Gang durch den Freskenzyklus legt dies nahe. Konstantin steht generell für das Kaisertum, nicht etwa für einen bestimmten Kaiser, auch nicht den Staufer Friedrich II. Das Bild mit den klagenden Frauen am Beginn des Zyklus zeigt ein Kaisertum, das krank ist und die Menschheit aufs schwerste bedrängt. Hier wird die von der Kirche als äußerst kritisch betrachtete Situation vor Lyon reflektiert (Abb. 1). Aus diesem Grund hatte sich der Papst ins Exil zurückgezogen. Wie Silvester auf den Monte Soratte ausgewichen war, hatte Innocenz IV. Lyon als Zufluchtsort gewählt.

⁶¹ 25. Mai 1244, mit Bezug auf Cod. 9.8.5; ed. Franco Bartoloni, *Codice diplomatico del Senato Romano dal MCXLIV al MCCCXLVII*, Bd. 1, Roma 1948, 178 Nr. 108. Vgl. Petersohn, Heinrich Raspe (wie Anm. 60), 81 f.; mit fehlerhafter Übersetzung und problematischer Interpretation Jürgen Strothmann, *Kaiser und Senat. Der Herrschaftsanspruch der Stadt Rom zur Zeit der Staufer*, Köln u. a. 1998, 395 ff.

⁶² Vgl. Jürgen Dendorfer/Ralf Lützelshwab (Hgg.), *Geschichte des Kardinalats im Mittelalter*, Stuttgart 2011, 195 f. (Andreas Fischer).

⁶³ Vgl. hier nur Petersohn, *Kaisertum* (wie Anm. 58), 98 ff., 135 ff.; Eugenio Dupré Theseider, *Roma dal comune di popolo alla signoria pontificia (1252–1377)*, Bologna 1952, 115 ff., 423 ff.

⁶⁴ Zu den Ereignissen vgl. hier nur Wolfgang Stürner, *Friedrich II.*, Bd. 2: *Der Kaiser 1220–1250*, Darmstadt 2000, 518 ff. Sohn, *Bilder* (wie Anm. 1), 29, will hingegen die Interpretation des Freskenzyklus nicht auf den unmittelbaren politischen Kontext jener Jahre verengen.

Auch die römischen Boten – eben nicht Soldaten wie in den Silvesterakten – haben ihre Entsprechung in der Realität jener Zeit (Abb. 3 und 4). Nach einigen Jahren ohne Papst in den eigenen Mauern scheint in Rom der Wunsch laut geworden zu sein, dass er aus seinem Exil zurückkehren möge. Bekannt ist ein Schreiben des Senats an den Papst aus der ersten Hälfte des Jahres 1246, das dies explizit ausdrückt. Inständig und mit deutlichen Worten wird Innocenz IV. darin gebeten, möglichst schnell nach Rom zurückzukehren. Selbst wenn es sich, wie vermutet wurde, bei dem Schreiben um eine Stilübung handeln sollte, so drückt es doch eine allgemeine Stimmung aus, die auch in Rom geherrscht haben mag.⁶⁵ Die Taufe Konstantins steht sodann für die Wende im Verhältnis zwischen Papsttum und Kaisertum. Das Kaisertum erlebt seine Reinigung, wird vom Makel befreit. Friedrich II. als Element der Schlechtigkeit wurde durch die Lyoner Sentenz entfernt, danach soll ein neuer, ein reiner Herrscher die Kaiserwürde innehaben (Abb. 6). Momentan, führt man die Parabel weiter aus, im März 1246, als die Silvesterkapelle geweiht wurde, war das Kaisertum in den Augen der Kirche vakant. Friedrich II. war abgesetzt, ein Nachfolger noch nicht gewählt. So ist hier die Hoffnung zu erkennen, die man mit einem neuen Kaiser verband, die Hoffnung, dass sich alles zum Guten wenden werde. Der Rest ist Utopie. Das Verhältnis zwischen Papsttum und Kaisertum soll nun ganz neu gestaltet werden. Der Kaiser möge nach Rom kommen, auf die Stadtherrschaft verzichten und den aus Lyon zurückgekehrten Papst in die Stadt führen (Abb. 9). In der Realität sollte sich die Hoffnung nicht erfüllen, denn der im Mai 1246 unter tätiger Mithilfe des Papstes zum römischen König gewählte thüringische Landgraf Heinrich Raspe konnte dies nicht leisten.⁶⁶

Die Fresken von SS. Quattro Coronati sind demnach in engem Zusammenhang mit der politischen Realität um das Jahr 1245 zu sehen. In der politischen Theorie hingegen reflektieren sie abstrakt den Herrschaftsanspruch des Papstes auf die Stadt Rom und bringen dabei alle drei Gewalten, den Papst, den Kaiser und Rom, gleichberechtigt miteinander in Verbindung (Abb. 7 und 9). Dies zeigen schon die Unterschriften auf dem dreigeteilten Bild mit der Schenkung. S. SILU(ESTE)R steht für die erste Gewalt. Der Papst empfängt die Herrschaftszeichen, wobei er leicht erhöht über dem Kaiser thront, aber eben nicht allzuviel. Keineswegs soll die absolute Vormachtstellung des *sacerdotium* über das *imperium* aufgezeigt werden. Die Aussage des Bildes ist nicht hierokratisch – wie auch immer dieser Begriff zu verstehen ist. Es geht vielmehr zuallererst um Rom. CONSTANTINVS steht für die zweite Gewalt. Der Kaiser darf nach seiner Läuterung die Herrschaft über das Reich behalten, vermindert freilich um Rom. Das Bild mit dem Adventus zeigt, dass er nicht demontiert wurde, sondern im Besitz all seiner herrscherlichen Würden verbleibt. Die Krone hat er nach dem Schenkungsakt wiederaufgesetzt. Sein Schwerträger schreitet hinter dem Geist-

⁶⁵ Das Brief- und Memorialbuch des Albert Behaim, hg. v. Thomas Frenz/Peter Herde (MGH – Briefe des späteren Mittelalters 1), München 2000, 117ff. Nr. 36. Vgl. Paolo Brezzi, *Roma e l'Impero medioevale (774–1252)* (Storia di Roma 10), Bologna 1947, 456f.; Thumser, *Rom* (wie Anm. 3), 324f.

⁶⁶ Hierzu passt, dass damals die traditionelle Darstellung Roms auf der Rückseite der Goldbulle Heinrich Raspes, wohl auf päpstlichen Druck, um die Apostelköpfe erweitert wurde, um auf diese Weise den Charakter Roms als päpstlicher Stadt einsichtig zu machen; vgl. Petersohn, *Heinrich Raspe* (wie Anm. 60), besonders 85ff.

lichen mit der Ferula her, wobei ihre parallel aufgerichteten Attribute ein einträchtiges Zusammenwirken der geistlichen und der weltlichen Gewalt veranschaulichen.⁶⁷ Der Stratordienst wurde traditionell als eine Ehrenbezeugung gegenüber dem Papst verstanden. Schließlich steht CAPITOLIV(M) für die dritte Gewalt. Rom und die Römer sind bei der Schenkung den beiden anderen gleichberechtigt an die Seite gestellt, sie schweben sogar gewissermaßen über der Szene. Die Situation der Römer ist auf mehreren Ebenen zu sehen. Zum einen sind sie Herrschaftsobjekt, Untertanen des Papstes und der römischen Kirche. Zum anderen aber gehören sie zum Reich, bewegen sich in einer imperialen Sphäre und bewahren, wenn sich dies als notwendig erweist, die Krone. Der Titulus unter dem Bild bestätigt dies. Der Papst erhebt Anspruch auf die Stadtherrschaft und damit auf die Einsetzung des Senats, der seinen Sitz auf dem Kapitol hat. Gleichzeitig stellt das Kapitol symbolhaft das Haupt der Welt dar, von wo aus der Erdkreis regiert wird. *Capitolium, quod erat caput mundi, ubi consules et senatores morabantur ad gubernandum orbem*, so belehren die *Mirabilia urbis Romae*.⁶⁸ Insgesamt unterscheidet sich damit das Programm des Bilderzyklus in mehrerer Hinsicht erheblich von den Vorstellungen, wie sie aus dem Bereich der Kurie bekannt sind. Es führt eine wesentlich weichere Ausprägung des päpstlichen Vormachtstrebens vor. Von jenem aggressiven, alle Bereiche umfassenden Papalismus, der in *Eger cui lenia* offensichtlich wird, ist in der Silvesterkapelle nichts erkennbar.⁶⁹ Dabei ist es eine positive Sicht, die auf den Fresken bildlich umgesetzt wird. Jeder Part muss Abstriche machen, darf aber Ansprüche, die für ihn fundamental sind, wahrnehmen, der Papst auf die Stadt, der Kaiser auf das Reich und die Römer auf die Idee von einer Vormachtstellung in der Welt. Auf diese Weise behalten alle drei ihre Existenzberechtigung und finden zu einem Modus des Zusammenlebens. Die Fresken von SS. Quattro Coronati vermitteln ein glückliches Gleichgewicht zwischen den drei Universalgewalten. Es ist die perfekte Harmonie.

⁶⁷ Dass die parallel gehaltenen Insignien „die oberste geistliche und weltliche Herrschaft des Papstes“ bezeichnen, wie Noll, Silvester-Kapelle (wie Anm. 1), 49f., feststellt, erschließt sich aus dem Bild nicht; der Schwerträger ist eng an den Kaiser herangerückt, die beiden gehen als einzige zu Fuß. Gleiches gilt für seine Interpretation, dass sie „im Sinne der Zwei-Schwerter-Lehre“ zu sehen seien, denn es ist ja nur ein Schwert abgebildet.

⁶⁸ Ed. Valentini/Zucchetti, Codice topografico 3 (wie Anm. 35), 51.

⁶⁹ Hingegen tendierte der wissenschaftliche Diskurs bislang zu einer Interpretation, die auf eine starke Vormachtstellung des Papsttums gegenüber dem Kaisertum abzielte, wobei wiederholt die Nähe der Bilder zu *Eger cui lenia* angeführt wurde. Hier einige Positionen: Mitchell, St. Silvester (wie Anm. 1), 27, bringt die Aussagen des Freskenzyklus mit der Streitschrift in Verbindung, wobei er „a state of mutual, but unequal harmony“ konstatiert. Sohn, Bilder (wie Anm. 1), 39, gelangt nach einer ausführlichen Beweisführung zu der sehr allgemein gehaltenen Schlussfolgerung: „Die päpstliche Superiorität und Eigenständigkeit lassen sich an bildlicher Deutlichkeit kaum überbieten.“ Dass, wie ebd. 40 festgestellt, ein derartiges Bildprogramm auch 40 Jahre früher während des Pontifikats Innocenz' III. hätte ausgeführt werden können, ist angesichts der völlig veränderten politischen und sozialen Verhältnisse in Rom nicht einleuchtend. Noll, Silvester-Kapelle (wie Anm. 1), besonders 94ff., entsprechend bereits 7 im ersten Absatz des Vorworts, erkennt im Bildprogramm der Silvesterkapelle als Ganzem „einen Suprematsanspruch des Apostolischen Stuhls gegenüber der kaiserlichen Herrschaft“ und bezieht es eng auf *Eger cui lenia* (Zitat 94). Wenn Herzman/Stephany, Dante (wie Anm. 26), 122, die Fresken gar mit der Bulle *Unam sanctam* Bonifaz' VIII. (1302) in Verbindung bringen, die beide die uneingeschränkte päpstliche Macht verlaublich ließen, so resultiert diese Einschätzung nicht zuletzt aus der Nichtbeachtung nahezu der gesamten einschlägigen Fachliteratur.

Das ist die Botschaft, die neben einigen Pilgern wohl vornehmlich Bewohnern Roms geistlichen und weltlichen Standes nahegebracht werden sollte, wenn sie anlässlich eines Besuchs der Kardinalsresidenz in die Kapelle kamen. Es ist davon auszugehen, dass diese Interpretation der Silvesterlegende bei den zeitgenössischen Betrachtern auf erhebliches Interesse stieß und im Sinne des Auftraggebers Stefano Conti verstanden wurde. Für einen Römer jener Jahre muss auf Anhieb klar gewesen sein, wer ihm da von den Mauern seiner Stadt entgegenblickte, nämlich seinesgleichen. Er konnte, so er versiert genug und mit der Materie einigermaßen vertraut war, die politischen Vorstellungen vom Verhältnis zwischen Papst, Kaiser und Rom aufnehmen und ließ sich von ihnen gewiss auch bewegen. Der Bilderzyklus mit seiner dezidiert auf Rom bezogenen Aussage war zweifellos geeignet, agitatorisch zu wirken, vielleicht mehr noch, als dies bei den elaborierten propagandistischen Schreiben der Fall war, die von päpstlicher und kaiserlicher Seite auch in Rom gestreut wurden. So sind die Fresken von SS. Quattro Coronati nicht zuletzt ein Zeugnis mittelalterlicher Propaganda, die auf eine wenn auch beschränkte Öffentlichkeit ausgerichtet war.⁷⁰

Kardinal Stefano Conti, der Stifter der Silvesterkapelle, dürfte den Freskenzyklus unter dem unmittelbaren Eindruck der Lyoner Absetzungssentenz von 1245 in Auftrag gegeben haben. Im Zusammenhang dieses schon damals viel beachteten Ereignisses stand er vermutlich hinter Innocenz IV., wie er auch als dessen Vikar in Rom augenscheinlich stets loyal handelte. Er befolgte die Direktiven des Papstes, ohne dass Auseinandersetzungen hierüber bekannt wären. So agierte Stefano in Rom als Mann des Papstes, wenn er auch die Haltung der Kurie zum Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Macht nicht uneingeschränkt für sich angenommen zu haben scheint – wie diese überhaupt zu jener Zeit keineswegs einmütig war.

Doch beim Ausbau und bei der Ausstattung seiner Kardinalsresidenz scheint sich Stefano nicht nur als geistlicher Würdenträger gezeigt zu haben, sondern gleichermaßen als Mitglied einer aufstrebenden römischen Adelsfamilie. Die Conti waren in Rom keineswegs alteingesessen. Nur wenige Jahrzehnte zuvor war Stefanos Vater Riccardo aus dem Umland nach Rom gekommen, um sich dort niederzulassen und möglichst rasch möglichst viel Einfluss und Besitz in und außerhalb der Stadt an sich zu reißen. Dass er hierbei Erfolg hatte, ist nicht nur auf seinen skrupellosen Einsatz von Gewalt zurückzuführen, sondern auch auf die tatkräftige Unterstützung durch seinen päpstlichen Bruder, den großen Innocenz III. Stefano Conti gehörte der zweiten Generation dieser Familie an, die sich gerade erst formierte und bald ein Glied der Senatsoligarchie wurde.⁷¹ Sein Bruder Giovanni übernahm das väterliche Erbe vornehmlich innerhalb der Mauern Roms und wurde der eigentliche Stadtdadige

⁷⁰ Zu diesem Aspekt vgl. Rüttinger, Einseitigkeit (wie Anm. 26), besonders 81f., ohne allerdings den Begriff der Propaganda zu problematisieren. Anders Hans-Joachim Schmidt, Streit um den Vorrang: Papst und Kaiser im Mittelalter. Die Kirche Quattro Coronati in Rom, in: Volker Reinhardt u. a. (Hg.), Stationen europäischer Geschichte. Was Kunstwerke erzählen, Darmstadt 2009, 63–70, hier 65, der davon ausgeht, dass nur Geistliche Zugang zu der Kapelle gehabt hätten.

⁷¹ Vgl. Thumser, Rom (wie Anm. 3), 75ff., 80ff. – Die Vermutung von Rüttinger, Einseitigkeit (wie Anm. 26), 79, dass durch die Darstellung der Schenkung auch der Anspruch der Conti auf die ihnen 1221 von Friedrich II. entfremdete Grafschaft Sora visualisiert werden sollte, ist ganz und gar spekulativ.

in der Familie. Seit 1232 ist er mehrfach als Senator nachgewiesen und verfocht dabei den politischen Kurs der senatstragenden Familien. Giovanni Conti handelte, wie-wohl Emporkömmling, als Adliger, doch zeigte er sich in seiner Haltung gegenüber Kaiser Friedrich II. nicht so strikt ablehnend wie andere Adlige der Stadt. Er unterhielt Kontakte mit beiden, mit dem Papst und mit dem Kaiser, von dem er zeitweise als Ansprechpartner gesucht und in jungen Jahren sogar mit einer militärischen Operation betraut wurde.⁷² Die Biographie Stefanos kann fast schon als komplementär zu der seines Bruders bezeichnet werden. Er war wohl von vornherein für den geistlichen Stand bestimmt und wurde frühzeitig von seinem päpstlichen Onkel Innocenz III. zum Kardinal kreiert. Damit ist er zu jenen römischen Adelskardinälen zu zählen, die ihren Familien in einer Zeit enormer sozialer Mobilität den Aufstieg gewährleisteten.⁷³ Stefano gab als Geistlicher die Beziehungen zu seinen Angehörigen nie auf, sondern muss sich ihnen auch weiterhin eng verbunden gefühlt haben. Nicht zuletzt die Aufnahme seines Vaters Riccardo in das Totengedenken auf dem liturgischen Kalender im Vorraum der Silvesterkapelle steht hierfür als Zeugnis. Seine politische Haltung Rom betreffend unterschied sich nicht grundsätzlich von der seines Bruders Giovanni. Auch Stefano war gewiss kein Anhänger des Staufers, scheint aber eher zurückhaltend gehandelt zu haben und bemühte sich in der ersten Zeit Innocenz' IV. nachweislich um den Ausgleich. Als er nach dem Weggang des Papstes das römische Vikariat übernahm, trug seine Einbindung in das Netzwerk der führenden Adelsfamilien gewiss dazu bei, dass sich die Situation in Rom beruhigte, was für die Zukunft hoffen ließ. Nichts spricht dagegen, dass Stefano mit seinen guten Beziehungen eine vermittelnde Rolle einnahm. Die relative Ruhe in Rom und das entspannte Verhältnis zu dem abwesenden Papst seit 1244 dürften auch sein Werk gewesen sein.

Wiewohl die Quellen schweigen, erscheint doch plausibel, dass Stefano Conti als Angehöriger einer der führenden Adelsfamilien Vorstellungen vom besonderen Rang Roms verinnerlicht hatte, die im Umkreis des Senats vertreten wurden und keineswegs mit jenen des Papsttums konform gingen. Immer noch, wenn auch in der Überlieferung nur bruchstückhaft nachvollziehbar, wurde Rom als eine alles überragende, universale Gewalt verstanden. Die Vorstellungen aus der Frühzeit der Kommune 100 Jahre zuvor, als man das antike Rom als Haupt der Welt erneuern wollte, waren nie gänzlich aufgegeben worden. Dies dürfte der geistige Rahmen gewesen sein, in dem Stefano Conti weniger als Kardinal denn als römischer Stadtadliger, der er immer blieb, seine ureigene, seinerzeit ganz ungewöhnliche Version des *Constitutum Constantini* konzipierte. Die besondere Spielart der Konstantin Geschichte war stark auf die in Rom herrschenden Vorstellungen ausgerichtet. Sie sieht eine lockere Oberherrschaft des Papstes über die Stadt vor, belässt den Kaiser in seinen herrscherlichen Funktionen und ist im übrigen von der universalistischen Doktrin der Senatsoligarchie gekennzeichnet. Damit bediente der Freskenzyklus die Ansprüche des Papsttums, mehr noch aber jene der Führungselite Roms. Zwar hat

⁷² Vgl. Thumser, Rom (wie Anm. 3), 88f.

⁷³ Vgl. Sandro Carocci, *Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel Duecento e nel primo Trecento*, Roma 1993, 29ff., besonders 34; Thumser, Rom (wie Anm. 3), 227.

der Papst vordergründig die Stadt in seiner Hand, kann aber eigentlich nicht viel damit anfangen. Denn die senatstragende Adelsoligarchie, dargestellt durch die fünf Männer über den Zinnen, hat hierdurch keine wesentlichen Einbußen hinzunehmen. Unter diesen Prämissen musste Stefano keine Reserven gegenüber dem *Constitutum Constantini* haben, wie dies bei den Angehörigen der römischen Kurie der Fall war. Den Römern wird in den Fresken nichts weggenommen, sondern sie behalten unvermindert ihren hohen Rang. Dies meinte er den Römern, die in seine Kardinalresidenz kamen, wohl mitteilen zu müssen.

Stefano Conti agierte bei der Ausstattung der Silvesterkapelle als römischer Adliger und als Kardinal zugleich. Nie war er aus seiner Familie, die sich eben erst richtig formierte, ausgeschieden. In diesem Rahmen war er Angehöriger der Adelsoligarchie, deren politische Vorstellungen er offenbar angenommen hatte. Ansonsten handelte er als Kardinal, der seine Erfahrungen in diesem Amt gemacht hatte, der als *vicarius Urbis* mutmaßlich loyal zu seinem päpstlichen Auftraggeber stand, daneben aber politisch so realistisch gewesen zu sein scheint, dass er die Notwendigkeit eines funktionstüchtigen Kaisertums anerkannte. Und nicht zuletzt war er ein Geistlicher, dem bei seiner Stiftungstätigkeit trotz allen politischen Engagements eine tiefe Frömmigkeit nicht abgesprochen werden sollte.

So ergibt sich aus der Hypothese, dass es sich bei den fünf Herren auf der Stadtmauer um Römer handle, eine Neuinterpretation des Freskenzyklus bei SS. Quattro Coronati. Ein aus Rom stammender und in Rom tätiger Kardinal lässt in einer römischen Kapelle eine Bilderreihe anbringen, die sich in besonderem Maße auf die Stadt bezieht und die drei Universalgewalten Papst, Kaiser und Rom in einem harmonischen Zusammenspiel aufeinander bezieht. Schade, dass dies Utopie geblieben ist.

Abstract

This article provides a new interpretation of the well-known fresco cycle in the Chapel of St. Silvester in the SS. Quattro Coronati in Rome. The starting point for this discussion is that the five men, who feature on the city wall and who preside over Emperor Constantine's transfer of his symbols of authority to Pope Silvester, are Romans. It can be concluded that the Papal Vicar Stefano Conti, a native of Rome and the founder of the chapel, developed a particular version of the *Constitutum Constantini*. His version was strongly linked to the prevailing ideas in Rome and sought to demonstrate that the Romans, now subject to the loose authority of the Church, continued to move in an imperial sphere while the emperor retained his kingdom, but a kingdom with no authority in Rome. Therefore this fresco cycle presents a harmonious interaction between the three universal forces of the Pope, Emperor and Rome.

Abbildungen



Abb. 1: Die klagenden Mütter

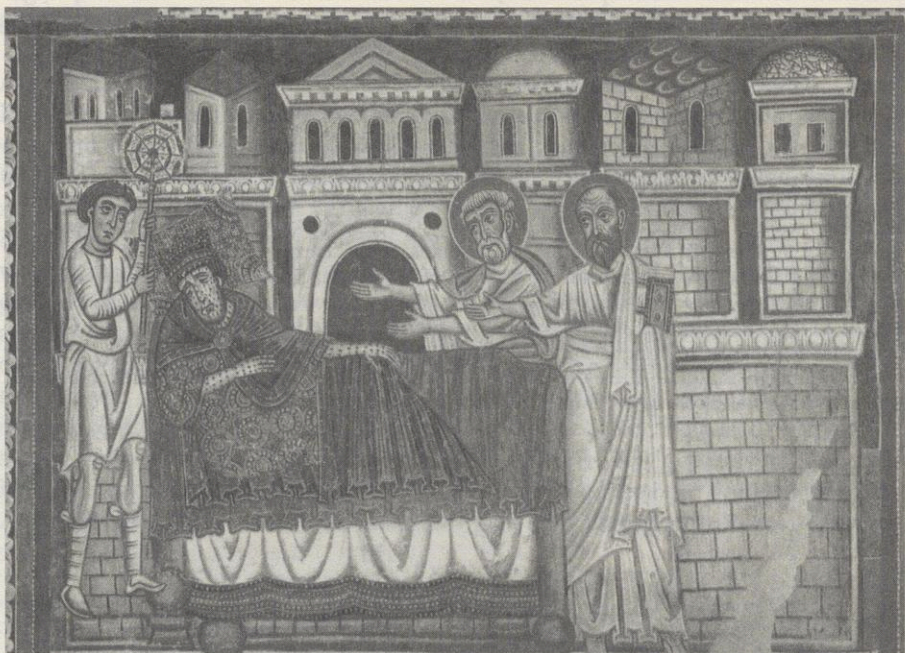


Abb. 2: Erscheinung der heiligen Petrus und Paulus



Abb. 3 und 4: Botschaft zum Monte Soratte



Abb. 5: Weisung der Apostelbildnisse



Abb. 6: Taufe



Abb. 7: Schenkung



Abb. 8: Schenkung (Detail)



Abb. 9: Einzug in Rom



Abb. 10: Stierwunder



Abb. 11: Auffindung des Kreuzes

Abb. 1–7, 9–11: Bildarchiv des Kunsthistorischen Instituts der Freien Universität Berlin.

Abb. 8: Digital bearbeitet auf Grundlage eines freundlicherweise von André Fischer (Berlin) zur Verfügung gestellten Fotos.

Preaching and the Shaping of Public Consciousness in Late Sixteenth-Century Tübingen: Martin Crusius' *Corona Anni**

Charlotte Methuen

I. The context and making of the *Corona Anni*

In 1603, Martin Crusius, Professor of Greek and Rhetoric in the Arts Faculty of the University of Tübingen,¹ published a four-volume collection of sermons. He entitled his work “the crown of the year,” *Corona anni*, “that is, an explication of the gospels and epistles, as they were preached on Sundays and feast days in the Church at Tübingen by the professors of theology and others.”² The title was a reference to a verse from Psalm 65 (11): *Coronas annum benignitate tua: & vestigia tua stillant pinguedinem*, “You crown the year with your benevolence; your tracks overflow with richness.” Crusius intended his collection to show and make known the riches of the church year as it was preached in the *Stiftskirche* in Tübingen.³ Just as the agricultural

* This article is based on a paper presented at the conference “Paul’s Cross and the Culture of Persuasion in England 1520–1640” held at McGill University, Montreal 16–18 August 2012. I am very grateful to Professor Torrance Kirby for his invitation to attend the conference, and to the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada for funding my participation. The research was made possible by the generosity of the Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, which granted me the status of Guest Researcher, and by financial support from the University of Glasgow. I would also like to thank Dr. Hannah Cleugh, Professor Dr. Johannes Helmraath and the anonymous peer reviewers at ZKG for their helpful comments and suggestions.

¹ For the life of Martin Crusius (1526–1607), see articles Karl August Klüpfel, in: ADB 4 (1876), 633f.; Hans Widmann, in: NDB 3 (1957), 433f. and Albrecht Weyermann (ed.), *Nachrichten von Gelehrten, Künstlern und andern merkwürdigen Personen aus Ulm*, Leipzig 1798; facsimile edition: *Neustadt an der Aisch* 1999, vol. 1, 128–136; Erhard Cellius, *Imagines Professorum Tubingensium*, facsimile edition ed. by Hansmartin Decker-Hauff/Wilfried Setzler, Sigmaringen 1981, vol. 2, 133f.

² The full title of Crusius’ work in Latin reads: *Corona anni: Hoc est, explicatio evangeliorum et epistolarum, quae diebus dominicis et festis in Ecclesia proponuntur: è Tubingensium, et aliorum Theologorum Concionibus*. As discussed below, the work was printed in Wittenberg; only one edition seems to have been published (cf fn. 16).

³ Tübingen was Württemberg’s university town, and the *Stiftskirche* its main church. The Reformation had been introduced into Württemberg in 1534, and the university of Tübingen played a very significant role in implementing it. For the introduction of the Reformation in Württemberg,

year brings forth different fruits in different seasons, he explained in his introduction to the first volume, so too does the church year.

Crusius' work was effectively a postil, a collection of sermons on the Sunday lectionary readings.⁴ Württemberg's *Große Kirchenordnung* (1559) instructed that the traditional pericopes continue to be used as the basis for preaching,⁵ and also that on Saturdays teachers in Latin schools should explicate the following day's gospel reading in Greek and Latin.⁶ In his *Corona anni*, Crusius provided a resource for this

the transformation of Württemberg's monasteries and convents into schools and hospitals, and the role of Tübingen's *Stift*, see: Hans Mayer, 'cum patria statque caditque sua'. Das evangelische Stift als württembergisch-kirchliche Bildungseinrichtung, in: Joachim Hahn/Hans Mayer (eds.), *Das evangelische Stift in Tübingen: Geschichte und Gegenwart zwischen Zeitgeist und Frömmigkeit*, Stuttgart 1985, 11–102, and particularly 11–29; Heinrich Hermelink, *Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart: das Reich Gottes in Württemberg* Stuttgart 1949, 60–84; Gunther Lang, *Geschichte der württembergischen Klosterschulen: von ihrer Stiftung bis zu ihrer endgültigen Verwandlung in evangelisch-theologische Seminare*, Stuttgart 1938, 3–180, esp. 25–36.

⁴ Crusius recognises that this is the genre to which his work belongs, although he is more interested in the cyclical nature of the Church year than in defining his work. He explains that the lectionary, like the church year, is intended to reflect not only the stages of Christ's life but also the phases of human life: "Quod item queadam Majores Evangelia, qualitati partium anni accommodant: sapienter itidem factum est. Ut, temporis sationis, quatuor genera seminis: temporis esuritionis, cibatum per quinque panes: temporis passionis, bonum Pastorem Christum: temporis morbis obnoxio, aegrotantem Regii ministri filium, & excitationem filij viduae a morte. Eadem ratione, singulis quoque Evangelii Dominicis, suae Epistolae congruentes subiunctae sunt. Cum ergo sic aliud post aliud sit ordinatum: hoc post illud: factum est, ut propterea talis liber, barbaro vocabulo, POSTILLA appellari soleat. Quae res cum quotannis in orbem redeant: Graece liber nuncupatur // περίοδος εὐαγγελική, Circuitus Evangelicus." (*Corona anni* vol. 1: aiiv^v.) Hans-Christoph Rublack includes in his list of Lutheran postils both the *Corona anni* and another work, apparently published by Crusius in the same year: *Erklärung der Evangelien*. See Hans-Christoph Rublack, *Lutherische Predigt und gesellschaftliche Wirklichkeiten*, in: idem. (ed.), *Die lutherische Konfessionalisierung*, Gütersloh 1992, 344–395; here 384. John Frymire also includes the *Corona anni* in his catalogue of early modern postils: John Frymire, *The primacy of the postils. Catholics, Protestants, and the dissemination of ideas in early modern Germany*, Leiden 2010, 462, 478, with brief discussion 478f. n. 58. Frymire has been unable to trace a separate *Erklärung der Evangelien*, and I suspect that this is simply a German translation of the opening words of the subtitle of the *Corona anni* – *hoc est explicatio euangeliorum*[...] – rather than a reference to a separate work.

⁵ *Württembergische Große Kirchenordnung 1559*, Tübingen 1559 (facsimile edition: Stuttgart 1968), lxxxvii^v: "[Wir] achten auß allerley bedencken / für nutzlich / das auff die Sontag die gewonlichen Evangelien für vnnd für gepredigt / vnd außgelegt werden / beuorab an denen orten / da am Sontag oder Feiertag nu rein Predig gethon würdt." Consequently preachers in Tübingen, as in many other Lutheran areas, retained the use of the traditional lectionary, although, as discussed below, they clearly also preached on other passages. Hermelink asserts that the lectionary readings were soon complemented by continuous readings of the gospels and other biblical books, although he gives no evidence for this. Hermelink, *Geschichte der evangelischen Kirche* (cf fn. 3), 75. For the use of pericopes, their relation to postils, their persistence in German Lutheran churches, and Lutheran arguments for their antiquity, see Frymire, *The primacy of the postils* (cf n. 4), 7, 11–18, 29, 185–195, and compare also Rublack, *Lutherische Predigt* (cf fn. 4), 345–348. There was little regional variation in the late medieval period, and this consistency seems to have persisted in those areas where Protestants continued to use the traditional lectionary. Thus, the pericopes used in Tübingen and those included in Thomas Cranmer's 1549 Book of Common Prayer are strikingly similar.

⁶ *Große Kirchenordnung*, cxxxiii^f, and compare Charlotte Methuen, *Securing the Reformation through Education. The Duke's Scholarship System of Sixteenth Century Württemberg*, in: *Sixteenth*

task: he offered a selection of sermons, usually three or four, for every gospel and one, or sometimes two, for each of the epistles set by the lectionary for Sundays and major feast days; his work also included a number of sermons on Old Testament texts related to particular themes. Most of these sermons had originally been preached in the *Stiftskirche* in Tübingen, the town's main parish church but also the University Church, attended by the students. In general the preachers were the Professors of Theology of the University of Tübingen, who were also responsible for ministry at the *Stiftskirche*,⁷ although the published sermons were reconstructed from notes taken by Crusius and his students. Over a period of nearly fifty years (he was Professor for Greek in Tübingen from 1559 until 1607, appointed also Professor of Rhetoric in 1564), Crusius made notes on the sermons preached in the *Stiftskirche*.⁸ In the preface to an earlier collection of catechetical sermons, *Civitas coelestis*,⁹ Crusius explained that he shared the task of recording sermons with his students, some of whom took notes in Latin and others in German, the language in which the sermons were preached. Those taking notes in German, he thought, benefitted from the opportunity to gain some understanding of "German eloquence", which was not otherwise part of the curriculum. Crusius himself took notes in his favourite language – which, he wrote, is "to me a delight" – Greek.¹⁰ From these notes Crusius produced the published sermon texts in both Latin and Greek.¹¹

Century Journal 25 (1994), 841–851, here 846. The *Große Kirchenordnung* is ambiguous as to whether it was the Gospel text or the explication itself which was to be in Greek or Latin, but in the Latin schools, both were probably the case.

⁷ Sabine Holtz describes this arrangement and its further development during the seventeenth century. Sabine Holtz, *Theologie und Alltag: Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750*, Tübingen 1993, 16–20. For an account of who held these roles during this period see p. 178 below.

⁸ It is apparent from the extant volumes of Crusius' diary that he normally attended church on Sundays, Thursdays, and on other feast days, and he generally recorded occasions when he was unable to do so. Thus on 25 January 1596, he noted: "maiore frigore. Coactus sum domi manere, ut conciones non audirem: quoniam heri mane coepit corpus mihi supra coxam sinistram dolere: ut me erigere et flectere sine cruciatu non possim." By Thursday it was still too cold for him to go to church: "Vt nec die Domenico, ita nec hodie, concionibus interfui: frigori non audens meum dolorem committere." See *Diarium Martini Crusii*, ed. by Wilhelm Göz/Ernst Conrad, vol. 1: 1596–1597, Tübingen 1927, 18f. On other occasions, the cold church made it impossible for him to take notes during the service, and he wrote them up afterwards. Thus on Sunday 15 February 1596, he commented: "Concionum 2 summam domi Graece notaui: quia nondum possum meum tergum in Templo ad scribendum flectere commode: et manus in frigore scabiosae, οὐχ ἐν φερωνται." See *Diarium Martini Crusii*, vol. 1: 29.

⁹ *Civitas coelestis, seu catecheticae conciones*, first published in Tübingen in 1578, with a much expanded version appearing in 1588.

¹⁰ Crusius, *Civitas Coelestis* (cf fn. 9), A3^r: "Facit idem hoc mecum studiosa iuuentus: sed eorum partim, sermone Latine: alij populari linguae, qua habentur: idque recte, vt mihi quidem videtur: quo scilicet quia Concionatores futuri sunt: cum multiplici piarum & optimarum rerum cognitione, simul etiam Germanicam eloquentiam, qua huius seculi Theologi plurimum pollent, imbibant: posteaque eodem modo ipsi quoque alios diserte perispicueque docere possint. Mihi vero, quia non modo Latinos, sed Graecos etiam scriptores, in hac Academia, pro mea mediocritate iam multos annos explico: Graece in templo scribendi Conciones perpetua consuetudo est: quod ea lingua, deliciae meae sint."

¹¹ Some of the sermons included in *Corona anni* were also published separately in German. A comparison of these with the versions included in *Corona anni* has not yet been possible; it may well

Crusius' choice of Greek and Latin for the published sermons reflected not only his personal love of the Greek language, but also the fact that this work was in part intended as a contribution to ecumenical endeavour. During the 1570s and 1580s, Crusius was closely involved in the theological discussions between the Württemberg theologians and the Patriarch of Constantinople,¹² and translated Jacob Heerbrand's *Compendium Theologiae* into Greek. Together with a Greek translation of the *Confessio Augustana* this was sent to the Greek theologians in order to demonstrate the gospel truth of the Lutheran faith.¹³ Crusius had compiled his first collection of sermons, the catechetical *Civitas Coelesti*, in part as a contribution to these discussions.¹⁴ Although by 1602, when he was writing the prefaces for the *Corona anni*, the correspondence with Constantinople lay twenty years in the past, Crusius nonetheless presented the *Corona Anni* as a further attempt to support the Greek church in its resistance to the Turks and to demonstrate the strengths of evangelical preaching. The use of Latin and Greek for the texts of the sermons was intended in part to make the gospel insights of the Tübingen theologians – the “bread of Christ” – accessible beyond the linguistic boundaries of the German-speaking lands, “to Europe and indeed the whole world.”¹⁵ However, Crusius' decision to compose his dedicatory

prove instructive in assessing Crusius' sermon summaries, although it must be assumed that many of the individually published German sermons will also have been produced from notes taken by listeners.

¹² Crusius published documents relating to this encounter in: *Acta et scripta theologorum Wirtembergensium, et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae: quae utrique ab anno MDLXXVI. usque ad annum MDLXXXI. de Augustana Confessione inter se miserunt*, Wittenberg 1584. The exchange has been examined by Dorothea Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581*, Göttingen 1986; see also George Masstrantonis, *Augsburg and Constantinople: The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession*, Brookline (MA) 1982, and Constantine N. Tsirpanlis, *The historical and ecumenical significance of Jeremias II's correspondence with the Lutherans (1573–1581)*, Kingston (NY) 1982.

¹³ The *Confessio Augustana* was originally translated into Greek by Paul Dolscius, but the translation exists only in a form revised by Philip Melancthon. For a discussion of the strengths and weakness of the translation and its role in the encounter with the Greek church, see Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie* (cf fn. 11), 155–162.

¹⁴ Crusius lists the letters exchanged with Constantinople and the texts sent to the theologians there in his preface to the second volume of *Corona anni* vol. 2:)(iij^r-^v. The Greek translation of Heerbrand's work is mentioned *passim* by Holtz, *Theologie und Alltag* (cf fn. 7), 33. Duke August of Saxony, to whom Heerbrand had dedicated his *Compendium Theologiae*, bestowed 60 Thaler on Crusius for the translation, which, he said, would “not only be very useful to the young people in Germany who study theology, but would also bear fruit in foreign nations” – “Das nicht allein der Jugend in Teutschlandt / so Theologiam studieren / sehr dienlich: sondern auch bei frembden Nationen / viel frucht schaffen.” See *Corona anni* 2: (iij^r-^v). Oddly, Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie* (cf fn. 11) only discusses the Greek translation of the *Confessio Augustana*, and does not seem to know of Crusius' translation of Heerbrand's theological compendium; although she mentions that Crusius had published the *Civitas Coelestis* and the *Corona Anni*, she does not connect them to the negotiations with the Greeks.

¹⁵ *Corona anni* vol. 2:)(iij^r-^v. “Habet nostra Tybingae Theologos, & Doctores Ecclesiasticos (vt de caeteris aliarum scientiarum & Professionum praestantissimis viris nihil iam dicam []), quales ne dum GERMANIA, verum ipsa quoque Europa, imo universus nunc Orbis, vix habet. Illis cum CHRISTVS Sacros panes in Ecclesia distribuendos dedit.”

epistles in Latin would suggest that he did not really expect his main audience to be the Greeks.

Crusius also explained in his dedicatory epistles that his choice of dedicatees – the Elector of Saxony, Christian II, who had recently reached his majority, and Christian's younger brothers Johann Georg and August, with honourable mention of their mother Sophie von Brandenburg and their sister Sophie – together with the fact that the work was being printed in Wittenberg, were intended to demonstrate that the theology contained within it was properly orthodox (in the Lutheran sense).¹⁶ Crusius' *Corona anni* thus claimed the authority of Luther's Wittenberg, and with it mantle of an orthodox Lutheran theology, for Tübingen and its theologians: Lutheran Orthodoxy would become the description which that university's theology would enjoy for much of the seventeenth century. More mundanely, Crusius also thought it useful for students and preachers to have access to sermons by those *praestantissimi viri*, Tübingen's Professors of Theology, which they could use to inform their own preaching. To that extent his work, despite its choice of languages, was indeed a postil. Although they preached in German, pastors who had studied at the University of Tübingen, which included most of those who ministered in Württemberg,¹⁷ would have received virtually their entire education in Latin and a minimum of six years of Greek.¹⁸ Latin and Greek were the languages of the elite, in the late sixteenth and early seventeenth centuries, this was, therefore, an elite to which the majority of Württemberg's pastors belonged.

Of the 518¹⁹ different sermons collected in the *Corona Anni*, the vast majority, 458 (88%), were preached between 1573 and 1586.²⁰ The highest number of sermons from any one year was represented by a collection of 80 sermons from 1583; at least 45 sermons were included from each of the years 1578, 1581, 1582 and 1585; the years 1573–1576, 1584 and 1586 each supplied a minimum of twelve. Most of these were preached in the *Stiftskirche* in Tübingen, although Crusius also includes two of

¹⁶ For instance *Corona anni* 4:)(4^r: "Excusum omne est VVITEMBERGAE: excusum est in officina Seelfischiana vrbis & Academiae nobilissimae VVITEMBERGAE: ubi initio (ante annos LXXXIII. Verbum verum Dei, sincera religio Dei, mirabili misericordia & beneficio Dei, per S. Virum, D. MARTINUM LUTHERUM, per virum Spiritu & fortitudine Dei plenum: ex impudentibus figmentis humanis, ex Idolomania horrenda, ex tenebris Pontificijs crassissimis: quibus ubique terrarum involuta & obruta jacuerat: in clarissimam laetissimamque lucem reducta fuit."

¹⁷ Tolley observes that by 1550, "more than 75 percent of [Württemberg's] clergy were former stipend holders of the Tübingen Stift," and that "from 1581 to 1621 the Tübingen clergy were predominantly, and the Tutlingen clergy almost exclusively, of Württemberg origin." Those born outside Württemberg had all studied in Tübingen. Bruce W. Tolley, *Pastors & parishioners in Württemberg during the late Reformation: 1581–1621*, Stanford 1995, 10f.

¹⁸ For the curriculum in Württemberg schools, see Methuen, *Securing the Reformation* (cf fn. 6), 845–848.

¹⁹ Crusius recorded that three of these sermons had been preached twice, so that when looking at dates and at preachers, the total number of sermons preached is 521. It is not possible to know whether these double dates show that an identical sermon was preached twice by the same preacher or whether Crusius took the decision to synthesise two (perhaps very similar) sermons by the same person on the same text.

²⁰ The numbers of sermons from each of these years are: 1573: 12; 1574: 12; 1575: 17; 1576: 19; 1577: 23; 1578: 44; 1579: 29; 1580: 20; 1581: 50; 1582: 47; 1583: 80; 1584: 38; 1585: 53; 1586: 14.

his own “house meditations” and a few sermons preached elsewhere. The remaining 12% of the sermons contained in Crusius’ work were made up of 53 sermons dating from 1529 to 1572, including eleven preached by Crusius’ father, another Martin, between 1529 and 1553 in “Noriberga” (apparently Nuremberg, although Martin Crusius senior had in fact moved from there before 1529),²¹ three sermons from 1587–8, one undated sermon ascribed to All Saints; a series of synoptic accounts of the passion of Christ, synthesising all four gospels; a life of Martin Luther, probably written by Crusius; and an undated sermon attributed to Luther himself on the occasion of the dedication of a church.²² The overwhelming majority of the sermons represented in the collection – 433, or 83% – was constituted by those preached by Tübingen’s theologians: Jakob Andreae, first *ordinarius* in theology, chancellor of the university and ducal advisor from 1562 until his death in 1590 (76 sermons); Jakob Heerbrand, second *ordinarius* in theology, first superintendent of Tübingen’s *Stift*, and dean of the *Stiftskirche* from 1556 until 1590, and subsequently first *ordinarius* until 1599 (107 sermons); Theodore Schnepf, third *ordinarius* in Theology from 1557 until his death in 1586 (165 sermons); Johannes Brenz the younger, *extraordinarius* in theology and second superintendent of the *Stift* from 1562 until 1590 and then third *ordinarius* until 1591 or 1592, when he became the Abbot of the *Klosterschule* in Hirsau (22 sermons); Johannes Vesembeck, *supernumerarius* from 1576 until 1579 (9 sermons); Stephan Gerlach, *supernumerarius* from 1580 until 1587, and subsequently third *ordinarius* until 1590 and second *ordinarius* until his death in 1612 (45 sermons); and Johannes Georg Sigwart, *supernumerarius* from 1576 until 1590, subsequently *extraordinarius* until 1612 and third *ordinarius* until 1618 (9 sermons).²³ The collection therefore offers the researcher a remarkably dense sample of the regular congregational preaching offered in this late sixteenth-century Lutheran town.²⁴

²¹ For the life of Martin Crusius senior, see Weyermann, *Nachrichten von Gelehrten* (cf fn. 1), vol. 1: 127f.

²² Luther’s sermon is for the dedication of a church; it is on the same text (Luke 19) as the three sermons by dedication sermons by Luther found in the WA (1514, in Latin WA 4: 670–674; 1527, in Latin WA 17.2: 507–514; in German WA 17.2: 496–507), but is not identical with any of them.

²³ For the holders of the Tübingen professorships in theology, see Holtz, *Theologie und Alltag* (cf fn. 7), 282f. and compare Charlotte Methuen, *Kepler’s Tübingen: Stimulus to a Theological Mathematics*, Aldershot 1998, 225, both drawing on Ernst Conrad, *Die Lehrstühle der Universität Tübingen und ihre Inhaber 1477–1927*, Tübingen 1960 (all of whom use the German form of Theodore Schnepf’s name: Dietrich). Holtz dates the end of Heerbrand’s position as first *ordinarius* to 1605, but since he died in 1600 this cannot be correct.

²⁴ The density is apparent by a comparison with the sermons used by Holtz in her study of preaching in Tübingen between 1550 and 1750. Holtz asserts that for this period of two hundred years, “liegen für den Untersuchungszeitraum rund 1000 Predigten vor.” This figure includes *Leichenpredigten*, but it does not include the sermons reproduced by Crusius in *Corona anni*, of the existence of which Holtz seems to be unaware. Around 150 of the sermons considered by Holtz fall in the period 1550–1600, and some of these are probably also to be found in Crusius’ work, although it has not yet been possible to check this. The first edition of Crusius’ *Civitas coelestis* includes a further twenty-five undated catechetical sermons, of which 15 were preached by Theodore Schnepf, four by Jakob Andreae, the Chancellor of the University, two by Johannes Dachtler, two by Jakob Heerbrand, and one each by Aegidius Hunnius and Johannes Liebler. The expanded 1588

II. Preaching the church year in Tübingen

Tübingen was a university town. Attendance at the *Stiftskirche* was expected of students, although for some of the townspeople this was also their parish church. We have no way of knowing how many local people attended the *Stiftskirche*, and how many went to the other parish churches in the town. Württemberg's *Große Kirchenordnung* (1559) laid down that two sermons should be preached on Sundays and on feastdays,²⁵ and that on these days the people "should attend the sermon and the distribution of the holy sacrament."²⁶ Crusius' diary indicates that this was indeed normal practice in the *Stiftskirche*.²⁷ The *Corona anni* suggests that a sermon was given on the gospel at the Sunday morning service and on the epistle in the evening service, or Vespers. There were exceptions: at Pentecost 1596 Crusius (in accordance with the instructions of the *Große Kirchenordnung*)²⁸ records hearing a morning sermon on Acts 2.²⁹ His diary shows that there was also regular preaching on Thursdays,³⁰ sometimes on an epistle (perhaps read continuously)³¹ but probably also on passages from the Old Testament. There were also two sermons on feast days,

edition included an additional 23 dated sermons, all but one of which had been preached at one of the major festivals. Of these, five each were preached by Theodore Schnepf, Jacob Heerbrand and Jacob Andreae; four by Christoph Staehelin, three by Stephan Gerlach and one by Johannes Brenz; all were preached between 1563 and 1586. Allowing for the possibility of some duplication, taken together Crusius' collections thus offer access to approximately 475 sermons preached at Tübingen between 1573 and 1586, including some by preachers from whom no other printed sermons seem to have survived. Schnepf, for instance, is well represented in Crusius' collections with around 170 sermons, but Holtz lists no sermons by him in her bibliography, and other than a funeral address, no German texts of his sermons appear to be extant.

²⁵ *Große Kirchenordnung* (cf fn. 5), lxxxix^v-xc^f.

²⁶ *Große Kirchenordnung* (cf fn. 5), lxxxviii^f.

²⁷ On Sundays, Crusius regularly recorded: "conciones 2 in Templo graece scripsi" (Sunday 11 January 1596); "duas conciones Graece excepi" (Sunday 11 July 1596); "duas conciones Graece scripsi" (Sunday 26 September 1596). See *Diarium Martini Crusii* (cf fn. 8), vol. 1: 5, 129, 195. He seldom gave any indication as to the scriptural passages. Unfortunately the volumes of his diary for the years from which the sermons in *Corona anni* are drawn are not extant.

²⁸ *Große Kirchenordnung* (cf fn. 5), lxxxviii^f: "Auff den Pfingstag vnnd Feiertag hernach / soll man das ander Capitel in Actis Apostolicis predigen."

²⁹ *Diarium Martini Crusii* (cf fn. 8), vol. 1: 101.

³⁰ The *Große Kirchenordnung* laid down that there should be regular preaching on two days each week in towns and on one day each week in villages. See *Große Kirchenordnung* (cf fn. 5), xc^f. Presumably the "alle Wochen zwen Tag" was held to include the Sunday preaching.

³¹ For example, in spring 1596, chapters 4 and 5 of Paul's Epistle to the Romans seem to have been the subject of the Thursday sermons. Crusius records: "Ianu. 22. Die. [Iovis]. Concionem Rom. 4. ex parocho siguardo Graece Scripsi." "April. 22. Die [Iovis]. Concionem Parochi D. Siguardi, ex Rom. 5. Graece expio." "April. 29. Die [Iovis]. Concionem Rom. 5. Graece scripsi." *Diarium Martini Crusii* (cf fn. 8), vol. 1: 10, 73, 78.) Crusius uses planetary symbols to identify the weekdays; however, the key given by the editors of his diary confuses the symbols for Jupiter and Mars. See *Diarium Martini Crusii* (cf fn. 8), vol. 1: xix. And thus makes Tuesday the dies Jovis and Thursday the dies Martii (they should be the other way round). In addition, the edited text sometimes incorrectly uses the symbol for Venus instead of the symbol for Mercury to identify Wednesday. These mistakes have been silently corrected in quotations from Crusius' diary.

when communion seems also to have been celebrated.³² The composition of the *Corona anni* suggests that the set gospel passages often formed the basis for regular preaching. It includes 251 sermons on passages from the gospels (75 on Matthew, 17 on Mark, 86 on Luke, and 73 on John), and 134 on the Epistles, the bulk of which (100) were preached on passages drawn from Romans (21), 1 Corinthians (23), 2 Corinthians (10), Galatians (11), Ephesians (21), Philippians (8) and Colossians (6). 25 sermons on passages from Acts and 6 from Revelation completed the sermons on New Testament passages. Almost all these sermons were indeed based on the lectionary pericopes, so that the choice of reading, whether Gospel or Epistle, was not the preacher's.³³ A series of sermons on the passion and the resurrection complete the preaching on the New Testament.³⁴

Sermons on the Old Testament seem to have been less frequent. Crusius included in the *Corona anni* just 63 sermons based on Old Testament passages, and a further six on the Apocrypha. He presented these sermons in such a way as to underline a Christological interpretation of Old Testament passages, entitling these sections of his work "Predictions of the coming of the Messiah chiefly from the Old Testament" and "Predictions of the Passion chiefly from the Old Testament" and "The resurrection in the Old Testament". With the exception of a sermon on the Lucan

³² This was in accordance with the instruction of the *Große Kirchenordnung*, lxxxvii^r (text cited in fn. 40), and contradicts Hermelink, who suggests that communion was to be celebrated four times each year. See Hermelink, *Geschichte der evangelischen Kirche* (cf fn. 3), 75.

³³ Preaching on 12 November 1577, Heerbrand explicitly commented on his decision not to preach on the passage set for the day, the account of the healing of the woman with a haemorrhage and the raising of Jairus' daughter, but on a comet which had recently appeared in the night sky. This was justified, he said, because in the comet God had sent a different preacher for that Sunday: "Explicandum sane nunc erat ad utilitatem animis nostris, pulcherrimum hoc Euangelium: in quo est historia filiae Iairi, & fluentis sanguine mulieris. Nunc vero, alium nobis praeconem in coelo statuit Deus: hunc recens apparetur horribilem Cometam: de quo nunc verba faciemus." (*Corona anni* 1: 22.) In this case a German version of the sermon is also extant: „Ich solte ietzo / geliebte im Herren Christo / etwas sagen vnnd predigen von dem heutigen Euangelio / in wo^lchem vns zwey schoⁿe vnnd herrliche Wunderwerck vnser Herren Jhesu Christi werden fu^rgehalten / eines von dem arbeitseligen Weiblin / wo^lches zwölff Jar lang ein beschwerliche Kranckheit gehabt / darauff jr auch alle jr Haab vnd Gut gegangen / vnd jr doch von keinem Artzet mocht geholffen werden. Aber der Herr Christus / als sie jme auß Glauben seines Kleides Saum anru^ret / macht sie alsbald gesund. Das ander / von deß Obersten der Schülen / mit namen Jairus / To^cchterlin / wo^lches der Herr Jesus Christus / als es schon gestorben / von dem Tod / als auß einem sieffen [= süßen] schlaff / erwo^ccket / dadurch sein Allmacht / vnd gegen den ellenden vnd betru^bten / so zu im lauffen / sein leutseligkeit / gnad / gu^te / barmhertzigkeit vnnd hu^lff / in allerley Beschwerden / Creutz vnd leiden erzeiget. Wolches zu disen ku^mummerlichen zeitten vnnd geschwinden Leuffen / ganz tro^stlich / damit wir lehren / vnd wissen / zu wem wir vnser zuflucht in aⁿgsten vnd no^tten haben sollen. So hat uns aber der Allma^chtig vnnd gerechte Gott / ein andern Prediger diser tagen erwecket / vnd auff ein sehr hohe Cantzel / an den Himmel / aufgestellt / Nemlich das erschrockenlich / groß vnd gewrelich Wunderzeichen am Himmel / den Cometen / oder wie mans nennet / den Pfawenschwanz / dadurch er der gantzen Welt / ein andere Predig thut / vnnd fu^helt / den wir sollen anschawen / vnnd ho^ren / was er uns predige.“ (Jakob Heerbrand, *Ein Predig von dem erschrockenlichen Wunderzeichen am Himel / dem neuen Cometen / oder Pfawenschwanz*, [Tübingen 1577], 1–2.) Even a cursory comparison of the two texts reveals the extent to which Crusius has summarised Heerbrand's words. For a more detailed discussion of Heerbrand's sermon, see Methuen, Kepler's Tübingen (cf fn. 23), 132–136.

³⁴ The preaching of Holy Week and Easter will be considered in a larger study of *Corona anni*.

genealogy which Crusius somewhat surprisingly dates to 27 August 1584, those in the first group seem to have been preached during Advent; some of the predictions of the passion and resurrection were preached in Lent, and others in Advent. Unsurprisingly, given Crusius' (and perhaps also the preachers') unashamedly Christological interest in the Old Testament, Isaiah and the Psalms were the most frequent passages chosen, with 18 sermons on the former and 15 on the latter. Isaiah seems to have been a popular text in Advent and also at New Year. The remaining sermons include four on German hymns (three of which were preached by Theodore Schnepff at major festivals: "Ein Kindlein so lobiglich" at Christmas 1583, "Christus is erstanden" at Easter 1573, and "Nun bitten wir den Heiligen Geist" at Pentecost 1579, the fourth, on the hymn "Mitten wir im Leben sind" appears to be an address given at the funeral of Crusius' first wife in 1561) and three on events in the natural world (all preached by Jacob Heerbrand, on the loss of vineyards to frost in April 1576, the comet of November 1577, and the effects of a great storm in June 1579). Crusius' selection of sermons thus reveal some of the particular approaches and concerns of individual preachers: Schnepff's use of popular hymns, for example, or Heerbrand's interest in the way that God speaks through the natural world, or (as will be seen below) Jacob Andreae's interest in the place and role of women. The juxtaposition of sermons by different preachers on the same text – or even of sermons by the same preacher on the same text – makes it possible to identify differences in emphasis as well as common themes.³⁵

As published, the sermons are not particularly long: in Latin their lengths range between 800 and 1200 words. However, it is clear from Crusius' preface to the second volume that the sermons as preached must have been considerably longer. Apparently responding to criticism, Crusius denied that what he is offering are "fragments"; rather, he had sought to present in textual form – and therefore without the need for repetition – the central truths offered by Tübingen's preachers.³⁶ He noted the positive reception of his *Civitas coelestis*, in which he had applied the same technique, reporting that the work had been used in Tübingen's *Pädagogium*.³⁷ He

³⁵ Attention to difference and the possibility of historical development are somewhat lacking in Holtz's otherwise excellent study, in that she presents the content of sermons without paying much – if any – attention to the date they were preached. Given that she is considering sermons from a period spanning two hundred years, from 1550 to 1750, this methodology is in danger of yielding a somewhat a-historical homogenisation of attitudes across the period.

³⁶ *Corona anni* 2:)(v: "Fragmenta: respectu concionum prolixarum, esse concedo: respectu vero sui ipsarum, fragmenta esse nego. Fragmenta na[m]que (proprie accepta voce) non cohaerent inter se, sed res disiectae sunt. Unaquaeque vero harum concionum, habet non disiectas res, sed partes inter se Oratorie cohaerentes. Inest unicuique concioni, primo Exordium: deinde Propositio, aut Partitio: tum diligens propositionis, membrorum[q]ue partitionis singulorum, explicatio, & solida ex Divinus scriptis (testimoniis fideliter ad verbis recitatis) confirmatio. Quod sic quid in prima Textus declaratione non est: id in altera, aut tertia, concio reperitur. Refutantur & illa, quae aliquis Haereticus obiecit, aut obicere potest. Concluduntur demum demum omnia Epilogo brevi: etsi hunc saepe, studio brevitationis omisi: quod ex ipsis in confirmatione tractatis rebus, haud difficile sit, vel mediocriter docto, Epilogum attexere."

³⁷ *Corona anni* 2:)(v: "[Na[m]que si meae coelestis civitatis conciones reiecta non sunt: sed eam laudem invenerunt: ut iuxta summi etiam Attici Oratoris orationes, in Pädagogio Tybing. iuventuti explicantur (ut in praefatione primi Tomi dictum est) non possunt nec hae Coronae Anni conciones, quae non alio modo, nec celerius, quam illae Catechistica conciones, perscriptae sunt, rejici."

conceded that it was indeed the case that these texts were not the sermons as preached and heard; instead they were intended to be read and studied. A closer comparison of extant German texts with Crusius' Latin and Greek versions will be revealing as to his approach, and will demonstrate the extent to which Crusius imposed his own ideals of content and structure, theology and rhetoric on what he was hearing.³⁸ However, it must be borne in mind that the extant printed versions of many, if not most, sixteenth-century sermons – whether in the vernacular or in Latin – were reconstructed from the notes of their listeners, so the same caveat must apply, even if the process of redaction is not always acknowledged as openly as it is by Crusius.

As would be expected in a work of this kind, the sermons collected in *Corona anni* were ordered according to the ecclesiastical year. Volume 1 covered the period from Advent through to Lent, with a strong focus on the preaching at Christmas, New Year (an indication that New Year was held to fall on 1 January), Epiphany, and on Lenten penitential discipline. Volume 2 covered Palm Sunday, Holy Week (including sermons for Maundy Thursday, Good Friday, Holy Saturday, Easter Sunday, Easter Monday and Easter Tuesday; Crusius also offered a unified passion narrative synthesising the accounts of all four gospels), until the Sunday after Ascension. Volume 3 covered Pentecost to the end of the ecclesiastical year, including all the twenty-five possible Sundays after Trinity. The final volume included sermons for festivals and feast days, most but not all of which are biblical: those that were not included the assumption of Mary (for which Crusius included what seems to be the sermon preached at the funeral of his first wife in 1561), All Saints, and the feasts of St Martin (featuring a life of Martin Luther) and St Catherine (including sermons on virginity and the funeral sermon for Crusius' second wife, Catherine, in 1566).³⁹

At first sight, the structure of the *Corona anni* suggests a cycle of preaching tightly governed by the lectionary and by a reduced but still quite full set of feast days, including a number that were not laid down Württemberg's 1559 *Große Kirchenordnung*.⁴⁰ However, a closer look at the dates when some of the sermons were preached

³⁸ This has not yet been possible, but that such a comparison can be expected to yield interesting results is evident from the two texts from the beginning of Heerbrand's sermon on the comet discussed in footnote 33 above.

³⁹ Crusius' list of festivals and saints' days marks St Andrew (30 November), St Thomas (21 December), St Stephen (26 December), St John the Evangelist (27 December), the conversion of Paul (25 January), the purification of Mary (2 February), St Matthew or Matthias the Apostle (24 February), the annunciation to Mary (25 March), SS. Philip and James (1 May), St John the Baptist (24 June), SS. Peter and Paul (29 June), the visitation of Mary (29 August), St Mary Magdalene (22 July), St James (25 July), St Laurence (10 August), the assumption of Mary (15 August), St Bartholomew (24 August), St Matthew the Evangelist (21 September), St Michael (29 September), SS. Simon and Jude (28 October), All Saints (1 November), St Martin (11 November) and St Catherine (unspecified).

⁴⁰ The *Große Kirchenordnung* instructed that on the *Feiertage*, the people should "bestimte zeit wisse / die Predig vnd die außtheilung der heiligen Sacrament zubesuchen / Und die gemeinen Weltlichen Recht / zū beweisung ihres gehorsamen Diensts gegen Christo dem Son Gottes und seiner Kirchen." The *Feiertage* comprised: "Alle Sonntagen, Der Christag, Der na'chst Tag darnach. Der Jars tag. Der o'berst Epiphania genant. Der ostertag sampt dem na'chsten darnach. Die Himmelfahrt Christi. Der Pfingstag samt volgendem Monntags. Die Liechtmeß Purificationis Mariae. Verkündigung Mariae / genant Annunciationis. Aller Aposteln tag. Joannis Baptiste." *Große Kirchenordnung*, lxxvii^r.

reveals that in some cases Crusius was imposing a liturgical calendar which did not in fact reflect the practice of the *Stiftskirche*. For instance, whilst five of the seven sermons collected for St Bartholomew's Day were indeed preached on 24 August (in 1566, 1573, 1574, 1580, and 1585) the remaining two were preached on 1 May 1568 and 21 December 1570; Crusius has simply assigned them to St Bartholomew. However, in this case it is clear from Crusius' diary that the general rule was for two sermons to be preached on 24 August, indicating that it was considered a feast day.⁴¹ It can therefore be concluded that St Bartholomew continued to be marked in Tübingen.

The saints' days which were preserved were generally those of the apostles or the Marian festivals which related specifically to Christ. Thus the dates on which the relevant sermons in the *Corona anni* were actually preached imply that the *Stiftskirche* was keeping the days of St Andrew, St Thomas, St Stephen, St John the Evangelist, the conversion of Paul, the purification of Mary (albeit with a strong focus on the presentation of Christ), St Matthias the Apostle, the annunciation to Mary, SS. Philip and James, St John the Baptist, SS. Peter and Paul, St James, St Bartholomew, St Matthew the Evangelist, SS. Simon and Jude, and possibly St Michael.⁴² In contrast, whilst Crusius included the heading "*In festo visitationis Mariae semper virginis*", and one sermon preached on this theme by Jacob Andreae was indeed given on that feast day, 29 August 1563, the remaining four, although expounding the same gospel, were preached at other times of the year, suggesting that the visitation was no longer being kept.⁴³ Similarly, none of the three sermons gathered under the heading "*In festo Mariae Magdalенаe*" was preached on 22 July, although two of them were on the relevant passage, Luke 7:36-50.⁴⁴ The feast of Mary Magdalene was no longer being observed. Neither, it seems, were St Laurence's Day,⁴⁵ the assumption of Mary,⁴⁶ or

⁴¹ Crusius explicitly commented on his attendance at or transcription of two sermons for St Bartholomew's Day in 1598, 1599, 1602, 1603 and 1604. *Diarium Martini Crusii* (cf fn. 8), vol. 2: 98, 336; 3: 473, 623, 738. He also transcribed two sermons, indicating a feast day, on 24 August in 1596 and 1600. *Diarium Martini Crusii* vol. 1: 165; 3: 147. On 24 August 1597, a Wednesday, he recorded that his wife was given communion at home in the afternoon by the deacon, and that he transcribed one sermon, possibly in church in the evening. See *Diarium Martini Crusii* vol. 1: 385; this was his third wife, Catherine Vetscher, who seems to have died in 1599. He also recorded hearing a sermon at vespers on 24 August in 1601 (a Monday). See *Diarium Martini Crusii* vol. 3: 324, 473. All this suggests that St Bartholomew's Day was being kept as a feast day in Tübingen.

⁴² Only two out of the six sermons included by Crusius under the heading St Michael were preached on 29 September, but one was preached on 30 September. In his diary, however, although he made entries for 29 September in every year from 1597 to 1602, Crusius only records one sermon on this day, at vespers on Saturday 29 September 1599, when he explicitly names the day as „S. Michaelis“. See *Diarium Martini Crusii* (cf fn. 8), vol. 2: 367.

⁴³ Jacob Andreae also preached on Luke 1: 412-445 on 12 September 1563 and on 17 October 1563; the encounter between Mary and Elizabeth was apparently a theme which interested him that autumn. The fourth sermon was preached by Jacob Heerbrand on 3 July 1578.

⁴⁴ These two were both preached by Jacob Andreae in 1569, on 24 April and 8 May. The third was preached by Johannes Georg Sigwart on Proverbs 31 on an unspecified date in 1586.

⁴⁵ Of the two sermons listed under St Laurence (10 August), one was preached on 27 January 1566, the other on an unspecified date in 1586.

⁴⁶ None of the four sermons collected under the Assumption was preached on 15 August; nor do they any of them discuss the assumption of Mary. Two – by Christoph Hermann, 10 February 1572 and by Jacob Andreae, 2 June 1574 – consider the account of Mary and Martha (Luke 10:38-42); in a

All Saints' Day.⁴⁷ Crusius' diary seems to indicate that he continued to keep St Martin's Day privately with his family, but that it was not a church festival.⁴⁸ The heading "In die S. Catharinae" does not specify which St Catherine is meant, but the arbitrary collection of sermons suggests that this too was Crusius' invention.⁴⁹

In conclusion, Crusius' list of saints' days, particularly those involving Mary and other women, does not entirely represent the reality of the liturgical calendar as it was kept in Tübingen. Moreover, an examination of the dates on which sermons were actually preached shows that there was more deviation from the Sunday lectionary pericopes than Crusius' ordering would initially imply, although here Crusius has made fewer adjustments. In the case of the feasts and festivals, the dates on which sermons were preached demonstrates that the liturgical calendar of the *Stiftskirche* was much closer to that laid down in the *Große Kirchenordnung* than Crusius' headings would suggest. It is, however, also apparent that Crusius was still familiar enough with the pre-Reformation calendar to use it as a means of categorising the sermons he heard, particularly those relating to Mary and to biblical accounts of women. This may indicate that the restriction of saints' days to the apostles – and thus to days celebrating the lives of men – was felt by some to have excluded traditional themes for preaching, particularly about women.⁵⁰

lengthy marginal note on the gospel passage, Crusius appends a note on Jerome's views on the location of Mary's grave. *Corona anni* 4: 258f. The third, by Theodore Scheppf on 19 July 1573 discusses the "regina sapientia", Sirach 24: 1–19. The fourth, dating from 17 August 1561, was given at the burial of Crusius' first wife, Sybilla Rhoner.

⁴⁷ Of the four sermons included under All Saints, only two were preached by Tübingen theologians, both by Jacob Heerbrand, and neither on 1 November. The first of Heerbrand's sermons, from 22 November 1573, was "de attributionibus beatitudinis." See *Corona anni* 4: 339–343; the second, "contra idola", was preached on 5 March 1584 in which he argues that images of saints be removed by magistrates, not by Zwinglians. Compare *Corona anni* 4: 369ff. Crusius appears to use the rubric "All Saints" to offer what he views as a correct understanding of saints and images.

⁴⁸ Under the heading "In die S. episcopi Martini," Crusius includes a sermon on the giving of alms preached by Johannes Dachtler on 11 November 1585; the other text is not a sermon but a brief life of Martin Luther: "Additamentum, sive corollarium, de Martino Luthero: Apostolico Germaniae novissimis temporibus Doctore" (*Corona anni* 4: 373–374). St Martin's Day was also Crusius' name day (although not his birthday, which was on 19 September). In his diary, Crusius records celebrating the day with family or friends in 1597 and 1600 See *Diarium Martini Crusii* (cf fn. 8), vol. 1: 408; vol. 3: 192. In 1598, he had a busy but worrying "die. S. Martini": "Laboriosissimus mihi dies. So vil überlauffs, unkostens, Flaisch zukauffen, Zimmerman zuzalen, Wescherin zalen, candelas kauffen, Iunckern und knecht haben. Etiam Reihingae F. Vrbanum ettlch wochen: quia tarde huc rediit sein tischhaerr Waidelich. Morgen soll er bei ihm im amn tisch anstehn. Es ist mir dess abtraessens vonn leuten kain aend. Ich kans nit erschwigen." *Diarium Martini Crusii* vol. 2: 132. In 1599, 11 November fell on a Sunday on which two sermons were preached as normal. *Diarium Martini Crusii* vol. 2: 398. In 1602, 11 November fell on a Thursday and he records attending a sermon and that some of his friends wrote eulogies to the name Martin. *Diarium Martini Crusii* vol. 3: 509. In 1596, 1601 and 1603, his diary entries for 11 November make no mention of St Martin's Day or of attendance at church, although 11 November 1596 was a Thursday and there would normally have been a sermon. See *Diarium Martini Crusii* vol. 1: 239; vol. 3: 360, 650.

⁴⁹ Two of the five sermons included under the heading "St Catherine" discuss virginity, one is on grace, and the remaining two are funeral sermons for Crusius' second wife, Catherine Vogler, and his mother, Mary Magdalene Trumer. Crusius dates both these latter sermons in November 1566, but other sources suggest that his mother died in 1560.

⁵⁰ Crusius published several orations on women in the Bible and in history, which suggest that he was interested in the role of women: *Orationes 3, de illustriss. foeminis tribus. 1. Peri pammēteros*

III. Themes and content

So what was being preached in late sixteenth-century Tübingen (to rephrase the title of Bernd Moeller's seminal article)?⁵¹ The *Große Kirchenordnung* laid down themes for preaching through the church year;⁵² a larger study will be necessary to examine the extent to which these themes set the tone for preaching in the *Stiftskirche*. A initial survey of the sermons collected in the *Corona anni* indicates some frequent theological themes: the Eucharist, and in particular the affirmation of a Lutheran position as opposed to a Zwinglian position (still thus labelled over fifty years after Zwingli's death); discussions of images and who is responsible for removing them; questions of idolatry (including pilgrimages and processions); reflections on the church and the saints; discussions on vocation; and sermons on the role of preaching. The preachers were concerned with the family, including the role of the paterfamilias and the role of women: in a sermon assigned by Crusius to the feast of Mary Magdalene, but actually preached on an unknown date in 1586, the proper role of women was described on the basis of a critical reading of Proverbs 31. The structures of society were an important theme. So too was the need to bear one's own cross: suffering was treated as an inevitable part of life that needed not only theological explanation but also encouragement.⁵³ However, these sermons include relatively little on directly doctrinal questions such as the nature of the Trinity or on Christology, even on Trinity Sunday.⁵⁴ This initial summary concurs with Holtz's conclusion that "the sermon of Lutheran orthodoxy is never merely dogmatic, never purely apologetic, never only an explanation of history, never only an interpretation of the lived environment and its experiences; it is not adequately described in terms of social discipline or indoctrination."⁵⁵

There is still much to discover from this collection about what was being preached in one late sixteenth-century German town. The remainder of this paper will offer some initial observations about the view of society that is being put forward in these sermons. How did the preachers envisage the relationship between men and women,

Euas: De prima generis humani matre, Heva. 2. De fidelium in Dei ex genere humano ecclesia, foeminarum matre, Sara. 3. De infidelium nempe Agarenorum, et Turcarum matre, Agara (Tübingen 1601), *De speciosa et pia Esthera, Judaea, Persarum magnificentissima regina, populi Dei conservatrice oratio* (Tübingen 1602); *Orationes duae una de Abigaila [...] altera de Bathsaeba ... quae ambae fuerunt Davidis Israelitarum regis uxores: ad Ill. Saxoniae Ducis Joannis Georgii laetas nuptias info* (Tübingen 1604).

⁵¹ Bernd Moeller, Was wurde in der der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt? in: ARG 75 (1984), 176–193; reprinted in: Bernd Moeller, Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationgeschichte, Göttingen 1984, 91–107, English translation in: C. Scott Dixon (ed.), *The German Reformation: The Essential Readings*, Oxford 2004, 33–52.

⁵² *Große Kirchenordnung* (cf fn. 5), lxxxvii^v–lxxxviii^r.

⁵³ That suffering was a key theme in early-modern Protestant preaching is apparent from Ronald K. Ritters, *The Reformation of Suffering: Pastoral Theology and Lay Piety in Late Medieval and Early Modern Germany*, Oxford 2012.

⁵⁴ This is somewhat surprising, since the *Große Kirchenordnung* expects that Trinity Sunday "soll fürnemlich dahin gebraucht werden / das man darauff predige / wie nu rein Gott sey / und doch in disem einigen Go^tttlichen wesen / seien drey unterschiedlich Personen / na^emlich vatter / Son vnnd heiliger Geist." Compare *Große Kirchenordnung* (cf fn. 5), lxxxviii^v.

⁵⁵ Holtz, *Theologie und Alltag* (cf fn. 7), 372.

lord and subject, temporal and spiritual, and how did they present this view to their listeners? It will focus on two themes. The first is the preachers' understanding of marriage, drawn primarily from sermons on the wedding at Cana (John 2:1-11), and the second is the reading of Christ's command to "render unto Caesar what is Caesar's" (Matthew 22:15-22).

(a) *The wedding at Cana*

The theory and practice of Protestant marriage in the sixteenth century have been well researched,⁵⁶ and the presentation of marriage in early-modern Lutheran sermons has also received attention, particularly by Rublack and Holtz.⁵⁷ Württemberg's *Große Kirchenordnung* included paragraphs on aspects of marriage and the household: husbands, wives, parents, children, servants and workers, and the head of the household.⁵⁸ Much of Holtz's discussion of marriage is based on wedding sermons; however, as Rublack notes, the traditional point in the church year at which marriage was the subject of parish preaching was the second Sunday of Epiphany, for which John's account of the wedding at Cana (John 2:1-11) was the set gospel.⁵⁹ In the *Corona anni*, Crusius offered five sermons for this Sunday, which on closer inspection turn out to be only four, since the first pair of sermons are in fact one long exposition of this text by Jakob Heerbrand, preached on two successive Sundays, 17 and 24 January 1580. Two more were by Theodore Schnepf, from 17 January 1575 and 14 January 1582.⁶⁰ The final sermon, by Jakob Andreae, was preached on 15 January 1587.

⁵⁶ On Reformation understandings of marriage, see Susanna Burghartz, *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der frühen Neuzeit*, Paderborn 1999; Richard van Dülmen, *Fest der Liebe. Heirat und Ehe in der frühen Neuzeit*, in: idem (ed.), *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, Frankfurt am Main 1988, 67–106; Heide Wunder, „Er ist die Sonn', sie ist der Mond“. *Frauen in der frühen Neuzeit*, Munich 1992, especially 57–80; Lyndal Roper, *The holy household: women and morals in Reformation Augsburg*, Oxford 1989; Merry Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge 1993, esp. 56–63; compare also: Gerald Strauss, *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore–London 1978, 110–116. As Holtz notes, views of marriage were intimately bound up with understandings of the household, "[das] das zentrale Stukturmerkmal der frühneuzeitlichen Gesellschaft schlechthin gebildet hat". Compare Holtz, *Theologie und Alltag* (cf fn. 7), 187.

⁵⁷ Rublack, *Lutherische Predigt* (cf fn. 4), 348–364; Holtz, *Theologie und Alltag* (cf fn. 7), 187–200.

⁵⁸ *Große Kirchenordnung* (cf fn. 5), lxi^v–lxii^v.

⁵⁹ Rublack, *Lutherische Predigt* (cf fn. 4), 348 n. 11.

⁶⁰ They reveal that Schnepf was happy to draw on his earlier sermon when preparing the later one; he probably felt safe in doing so given the seven year gap and had not reckoned with Crusius who placed the two sermons next to each other in his volume. However, Frymire points to the conviction of some preachers that the same content should be preached on the same reading every year, so as to familiarise the congregation with the texts and their correct interpretation. Frymire, *The Primacy of the Postils* (cf n.4), 187–191. As noted in footnote 19 above, Crusius gave two dates of preaching for three sermons in the collection. This could indicate repetition of the same sermon, but this certainly seems not to have been a standard pattern at Tübingen. It is also possible that Crusius in these cases incorporated notes from two sermons by the same preacher on the same text.

As might be expected, all these sermons affirmed the importance of marriage. Schnepf suggested that the marriage at Cana depicted in John 2 must have been a noble marriage: the quality of wine and entertainment show this. What is important, though, is not the nobility but the fact of the marriage. The presence of Christ – and above all of Mary – at the celebration demonstrates the value of marriage as an institution.⁶¹ Schnepf explains that Mary was a virgin and that she had been blessed with the conception of Christ in her virginity, but he argues that this did not cause her to reject marriage; indeed, he said, she later married.⁶² In his later sermon, he notes that important figures in the Old Testament, such as Abraham and Moses, were not only married, but also fathers, and thus clearly sexually active with their wives.⁶³ Schnepf concludes that as a way of life, marriage is holy and pure, and of the angels, far superior to virginity.⁶⁴ Those who privilege monastic life, he contends, are in error.

Schnepf's sermon contains no surprises for anyone familiar with the Reformation praise of marriage as one of the orders of creation. However, his affirmation of the pleasures of marriage are not entirely characteristic of a milieu in which attitudes towards marriage have been characterised by the motto *Ehestand ist Wehestand*.⁶⁵ Moreover, Schnepf's affirmation that marriage was superior to monasticism seems odd in a context in which monasticism had been abolished with the introduction of the Reformation nearly half a century earlier. However, it is a theme that is also central to the argument of the double sermon preached by Jakob Heerbrand in 1580.

Heerbrand argued that marriage is not a human invention, but instituted by God.⁶⁶ Monasticism is not the highest ideal, he suggests, but rather marriage achieves all that monasticism or the life of a hermit could attain. Monasteries have either an abbot or an abbess, but a family has a *paterfamilias* and a *materfamilias*. Monks and nuns were known as sons and daughters, as brothers and sisters – terminology which was drawn from family life.⁶⁷ The message is clear. Marriage and the life of the family form the basic unit of society, but interestingly Heerbrand is less immediately critical of monastic life than Schnepf. In a second step, however, Heerbrand argues that the monastic rule is a vain, human invention; marriage, in contrast, is laid down by God. The believer should do penance, believe the gospel, serve God with holiness and righteousness, pray (directly to God, the Lord's Prayer, morning and evening, and before and after meals). Husbands should love their wives, and wives be subject to their husbands. All should work to earn their daily bread – *paterfamilias* and *materfamilias* and the servant-girls – unlike the pattern of monastic life, Heerbrand argues, in which monks have too much free time and are lazy. All the members of a household should serve one another faithfully. Children should be properly educated.

⁶¹ *Corona anni* 1: 230.

⁶² *Corona anni* 1: 230.

⁶³ *Corona anni* 1: 233–234.

⁶⁴ *Corona anni* 1: 232; 234.

⁶⁵ For example, Rublack, *Lutherische Predigt* (cf fn. 4), 349, but see also the discussion in Strauss, *Luther's House of Learning* (cf fn. 56), esp. 113–116.

⁶⁶ *Corona anni* 1: 224.

⁶⁷ *Corona anni* 1: 225f.

These are the rules by which marriage should be regulated.⁶⁸ Heerbrand went on the following week to argue that everyone, including married people, had to carry their cross, and that marriage and family life did not prevent this, citing a long list of disastrous children from the Old Testament to buttress his point.⁶⁹ However, he concluded that marriage brought not only the cross but also consolation.⁷⁰ Here too Heerbrand contrasted the advantages of married life to what he viewed as the problems of monasticism and in particular its failure to offer consolation.⁷¹

Andreae, in contrast, was concerned with more practical questions. Marriage, he reminded the congregation, must be undertaken in a public ceremony;⁷² it was “not to be praised” if a couple slept together before marriage;⁷³ nor was it advisable for a couple to marry without the consent of their parents.⁷⁴ A newly married couple need people’s prayers as they establish their life – including their sexual life – together.⁷⁵ Marriage is a way of turning the water of two single people into the wine of a vocation to married life.⁷⁶ Andreae too criticises the emphasis on monasticism found in teachings of the pope, commenting that it is the work of the devil to criticise marriage or baptism.⁷⁷

All three preachers argue from scripture and adduce no other source of authority. Given that Württemberg’s monasteries and convents had been closed in the mid to late 1530s, nearly half a century earlier, the continuing concern to affirm marriage over monasticism is somewhat unexpected. Was this a particular theme in the early 1580s, or was it simply part of the rhetoric of the later Reformation, perhaps derived from Luther’s Large Catechism? Heerbrand’s presentation of marriage as representing almost a new monasticism is particularly interesting, suggesting as it does some degree of knowledge of monastic life. Born in 1529, he was certainly never himself a monk; he was the last of the Tübingen professors to have been a student at Wittenberg, taught by Luther and Melanchthon. The members of the Tübingen congregation – if they were listening to these sermons – would have received the message that marriage, and with it the household, was the context of piety, that it was a way of life given and blessed by God, that it would almost certainly bring with it experiences of the cross, but would also offer consolation.

⁶⁸ *Corona anni* 1: 226f.

⁶⁹ *Corona anni* 1: 228. The list includes Adam’s son Cain, Abraham’s son Ishmael, Isaac’s son Esau, Jacob’s children Reuben and Dinah, and David’s son Absalom.

⁷⁰ *Corona anni* 1: 228: “Dolores igitur & cruciatus, in coniugio sunt, crucibus insignitum vestimentum spinosum tribulis asperum. Non igitur vera est crux: quam Monasticae professores sibi sumpserunt.”

⁷¹ *Corona anni* 1: 229.

⁷² *Corona anni* 1: 240.

⁷³ *Corona anni* 1: 240f.: “Non enim laudabile est, ante diem nuptiarum congregri.”

⁷⁴ *Corona anni* 1: 241.

⁷⁵ *Corona anni* 1: 241: “ut publicae pro ipsis preces fiant: non aunt ideo solum, ut sit contradicendi spatium: si quis illos non posse legitime coniungi, sed copulationem dirimendam esse, existimet.”

⁷⁶ *Corona anni* 1: 241f.

⁷⁷ *Corona anni* 1: 242: “Ita Diabolus infamat & coniugium, & Baptisma.”

Interestingly, there is little about the specific roles of men and women in the sermons on the wedding at Cana, except for Heerbrand's affirmation that wives should be subject to their husbands. Heerbrand was, however, concerned with other aspects of women's lives. In a sermon on Matthew 4:18-22, preached on St Andrew's Day (30 November) 1581, he explored the theme of vocation, reminding the congregation that they – and particularly the women – could follow Christ by staying at home; they – men, but particularly women – did not need to join a monastery.⁷⁸ Here again the negation of monasticism plays an important role. The role of wives was also a theme. As has already been seen, Cruius included feast days no longer kept in Tübingen under which he categorised sermons about women. One of these – allocated to the feast of Mary Magdalene (22 July) – was a sermon preached some time in 1586 by Georg Sigwart. Sigwart took as his text Proverbs 31, and used this passage to extol the characteristics of a good wife.⁷⁹ However, the sermon is particularly interesting for Sigwart's critique of the biblical text. That the wife of Proverbs 31 is involved not only in making clothes but also selling them at the market place is a step too far, he argues, for women should not be involved in commerce.⁸⁰ Sigwart's views on the role of women override what he reads in Scripture.

Jakob Andreae seems to have been particularly interested in biblical accounts of women. Crusius categorises three sermons by Andreae under the heading "the Visitation." The first was indeed preached on that feast, 29 August, in 1563. Here Andreae argues that the encounter between Mary and Elizabeth was the first synod or council of the Church,⁸¹ concluding that the "council of these women" had been the work of the Holy Spirit, and not the product of human pride.⁸² In a second sermon on this text, preached two weeks later, on 12 September, Andreae suggests that Mary's reaction to Elizabeth's words "Blessed are you amongst women" showed that she was indeed full of grace, although her help should not be invoked; Andreae cites Mary as an example that justification comes only by faith.⁸³ That Elizabeth's child leapt in her womb, Andreae takes as evidence that Elizabeth's child was already very wise: this he saw as support for the practice of infant baptism, although he was at

⁷⁸ *Corona anni* 4: 6: "Dum oeconomiae praeest: liberosque educat probe, mulier, conservatur: modo maneat in fide, & sanctificatione cum castitate, 1. Tim 2."

⁷⁹ *Corona anni* 4: 223–226. For Sigwart, these characteristics include: her work and her ruling of the house; her faithfulness to her husband; her care for her children and maidservants; her support of the poor; her care of the house; her supervision of work in the fields and vineyards and the production of food and wine; her mode of dress; and her support of her husband and family. He also thinks that it is an additional attribute if she is beautiful.

⁸⁰ *Corona anni* 4: 224: "Sicut enim nihil magis decet hominem: quam permanere intra carceres & metam suae stationis: ita e contrario perquam turpe est, extra eos terminos vagari. In hoc autem non peccat matrona, qui diligenter domestica curat: sed in suas operationes incumbit." The marginal note to this section reads: "Si qua mulier domi manet: necesse eam est. Bonam esse. Si foris vagatur: improbam."

⁸¹ *Corona anni* 4: 197.

⁸² *Corona anni* 4: 198: "Postremo, concilium harum foeminarum: ac Decretum rei maximae. Ibi, verbo Dei assentiendum esse: non autem elatae & fumosae hominum dignitati."

⁸³ *Corona anni* 4: 200f.

pains to emphasise that this should not be done by a woman.⁸⁴ In the final sermon in this series, on 17 October, Andreae expounded the Magnificat, again explaining that Mary should not be adored, but should be admired as an exemplary disciple.⁸⁵ On Easter Sunday, 19 April 1584, Andreae asked why women, rather than men, had been the first witnesses to the resurrection: by sleeping instead of watching in Gethsemane, he concluded, the male disciples had showed themselves to be women; at the crucifixion and resurrection, the women therefore had to take the place of men.⁸⁶

The sermons by Sigwart and Andreae suggest that the proper role of women in church and in society was being discussed in this period in Tübingen, and that some preachers at least felt it necessary to respond.

(b) *Render unto Caesar what is Caesar's*

Another important socio-political theme in the late sixteenth century was that of attitudes towards political authority.⁸⁷ The preachers' attitudes in this area can be illustrated by a consideration of sermons on Matthew 22: 15-22, which included the text "render unto Caesar what is Caesar's, and unto God what is God's," the gospel reading set for the 23rd Sunday after Trinity. Crusius includes three sermons: by Theodore Schnepff, preached on 2 November 1578 (not being kept as All Souls' Day, a point which Schnepff makes explicitly in his sermon, and which Crusius underlines with a marginal note),⁸⁸ by Jakob Heerbrand, preached on 18 November 1582, and by Jakob Andreae, preached on 14 November 1585. All three preachers take this as an opportunity to emphasise the importance of civic authority in general and of the Duke of Württemberg in particular.⁸⁹

Schnepff describes the principles "render unto Caesar what is Caesar's and unto God what is God's" as defining the two laws by which people's lives should be lived:

⁸⁴ *Corona anni* 4: 198f.: "Sapientior est Elizabethae infans in rebus spiritualibus" (quotation on pl. 198). In contrast to Andreae's comments about baptism by women, the *Große Kirchenordnung* recognised that midwives had "in times of emergency and in the absence of men" ("zür zeit der not / in abwesen der Ma'nner") baptized babies. Affirming that women "are also co-inheritors of Christ's kingdom" ("in ansehung das auch die Weiber Miterben des Reichs Christi seind") the *Kirchenordnung* judged that this practice should be allowed to continue, but laid down the situations in which this was allowed and the form it should take. Nonetheless, baptism by men should be regarded as the norm and was deemed more desirable. Compare *Große Kirchenordnung* (cf fn. 5), lviii^{f-v}.

⁸⁵ *Corona anni* 4: 202-205.

⁸⁶ *Corona anni* 2: 160: "Ac tribus rem indicavit mulieribus: Mariae Magdalenae, & Mariae Iacobi, & Salomae. Dicat aliquis: Cur non insignibus & fide dignis viris? Cur miseris mulierculis, nulla autoritate praeditis? At diffugerant Discipuli: & tantummodo impij milites aderant, iique somnolenti. Viri, mulieres facti erant: mulieres, viri. Ministrae fuerant Domino mulieres, cum viveret: earumque unae, ipsum optima & preciosa nardo unxerat, viris id indignantibus. Cum iudicium fieret de Domino: sequebantur misericordia motae mulieres: viri contra, ad crucem affigendum esse, vociferantur: & nusquam comparebant Discipuli."

⁸⁷ The *Große Kirchenordnung* instructed obedience, including the payment of taxes, to the temporal authorities and respect for judges. See *Große Kirchenordnung* (cf fn. 5), vxi^{f-v}.

⁸⁸ *Corona anni* 3: 430: „Refutatio obiter, Festi Sanctorum & animarum omnium.“

⁸⁹ At this time, the Duke of Württemberg was Ludwig (the Pious) who had succeeded his father Christoph in 1568, aged 14, and ruled until his death until 1593.

the civil law (*regula civili*) and the spiritual law (*regula civili*).⁹⁰ Monasteries have many complicated laws, he says, but these are the only two laws that we actually need.⁹¹ Fear, honour and tributes (i. e. taxes) should be given to the magistrates (and here Schnepff comments that this is in opposition to the position of the Anabaptists, who, he says, do not fear the magistrates);⁹² the magistrates are "the protectors of us all and the keepers of the peace."⁹³ They must be given the means to do that. To God should be given humility and fear; faith and prayer; love, charity, and patience – body and soul.⁹⁴ Schnepff does not expand on what all this means in terms of behaviour, and he does not mention the church.

Heerbrand takes a similar line to Schnepff. He affirms that to the magistrates should be given honour, obedience and tributes,⁹⁵ emphasising the "great usefulness" of the magistrates, and condemns those who rise up against them, "as Thomas Münzter did in Thüringen fifty-seven years ago."⁹⁶ Heerbrand points out, though, that the magistrates and princes must rule justly and not as tyrants.⁹⁷ He adds a short eulogy to the Duke of Württemberg.⁹⁸ What people owe to God is obedience, their talents, even in times of adversity. Obedience to God is not shown through masses or the invocation of saints, but through a good conscience and devout piety.⁹⁹ Taking Job as his model, Heerbrand argues for patience in adversity, and acceptance that "the Lord gives, the Lord takes away, blessed is the name of the Lord."¹⁰⁰

In contrast, Andreae uses this text as a springboard to discussing the role and responsibilities of ministers in the church, who should "love truth and freely and courageously teach the way of God."¹⁰¹ His focus is on the behaviour of the Pharisees in trying to entrap Jesus,¹⁰² and on Jesus's wisdom in avoiding the trap.¹⁰³ Andreae does mention obedience to the magistrates,¹⁰⁴ but unlike his colleagues he indicates that this should not be at the cost of obedience to God.¹⁰⁵

⁹⁰ This would appear to be a paraphrase of Luther's theology of the two kingdoms.

⁹¹ *Corona anni* 3: 430.

⁹² *Corona anni* 3: 431.

⁹³ *Corona anni* 3: 431: "Ipsi enim, salutis nostrae protectores sunt, & communis omnium pacis custodes."

⁹⁴ *Corona anni* 3: 432.

⁹⁵ *Corona anni* 3: 433f.

⁹⁶ I.e. in 1525: *Corona anni* 3: 434.

⁹⁷ *Corona anni* 3: 434: "Attamen vicissim, iuste ipsi potestate uti debent: non autem ad tyrannidem & rapinas."

⁹⁸ See *Corona anni* 3: 434. The marginal note reads: "Eulogium Illustrissimi maxissimique Ducis nostri."

⁹⁹ *Corona anni* 3: 435: "Nunc vero multi, qui se placere volunt potentioribus, accedunt ad Pontificias Missas: aut Sanctos defunctos invocant talibusque factis conscientias suas vulnerant. Sed o beatum, cui bona conscientia est. Hic modus est colendae adversus Deum pietatis."

¹⁰⁰ *Corona anni* 3: 435: "Sed tamen & pietate praestans vir Iobus, bonis suis spoliatus est: & corpori eius ulcera undique inflicta. Nihilominus est patienter & grate ait: Dominus dedit, Dominus abstulit. Sit nomen Domini benedictum."

¹⁰¹ *Corona anni* 3: 436: "Hoc animo sint omnes Ecclesiarum ministri: ut veritatem ament, DEIque viam libere & animose doceant. Natura enim comparatum est, ut homines mendacii delectentur."

¹⁰² *Corona anni* 3: 435.

¹⁰³ *Corona anni* 3: 438.

¹⁰⁴ *Corona anni* 3: 438.

¹⁰⁵ *Corona anni* 3: 438f.

These sermons suggest that themes of obedience and resistance were articulated in very different ways by the preachers at Tübingen. Luther's theology of the two kingdoms seems to offer a useful interpretive framework, but so too do questions of conscience. Further research will be needed to explore the complexities of this central sixteenth-century theme.

IV. Conclusion

This article presents the initial results of what promises to be a rich exploration of these sermons. In their different ways, Tübingen's preachers encouraged their listeners to order their lives in obedience to God and sought to prepare them for the trials that life could bring. The *Corona Anni* offers evidence for the patterns of preaching through the church year in this late sixteenth century university church, showing how the calendar of the late-medieval church was being changed by the discipline of preaching more closely on the biblical text. The texts of the sermons indicate the very different ways that preachers approached this task. Certain opponents can be identified: Anabaptists and Calvinists, and, in questions of the Eucharist, "Zwinglians". However, the primary adversaries, even fifty years after the introduction of the Reformation into Württemberg, are Catholics, not infrequently characterised as "papists": it is striking that Tübingen's preachers were still concerned to assert the divine order of society, manifest in the household over and against the "false rules" offered by monasticism. It remains to be discovered through a further examination of these sermons and their context whether this is simply a carry-over of the rhetoric of the early Reformation or evidence of the slow pace of change in Württemberg's Reformation.¹⁰⁶ What is certain is that Crusius' *Corono anni* offers a wealth of insights into the culture and practice of preaching in late sixteenth-century Tübingen.

Abstract

From 1559 until 1607, Martin Crusius, Professor of Greek and Rhetoric at the University of Tübingen, regularly took notes of the sermons preached in Tübingen's *Stiftskirche* by the University's Professors of Theology. In 1603, he published a four-volume work, the *Corona anni*, which included over 500 sermons, including more than 400 preached in Tübingen between 1573 and 1586. The first part of this article describes the context of preaching at Tübingen and considers Crusius's practice of note-taking. On the basis of the *Corona anni*, and drawing also on Crusius's diary and Württemberg's *Große Kirchenordnung* (1559), the second part explores what the *Corona anni* reveals about the pattern of preaching and the shape of the church year. In a third part, two examples of the content of this preaching are investigated: sermons on the wedding of Cana (John 2:1-11), focussed on the virtues of marriage over a monastic life; considering "render unto Caesar what is Caesar's" (Matthew 22:15-22), preachers emphasised the responsibilities and duties of Christian subjects to the Duke of Württemberg, but also the need to be obedient to God.

¹⁰⁶ During the 1580s, Heerbrand also presided over several disputations in the theology faculty of the University of Tübingen which engaged the definition of the term Catholic and the practices of Catholicism.

In den Jahren 1559 bis 1607 erstellte Martin Crusius, Professor für Griechisch und Rhetorik an der Universität Tübingen, regelmäßig Mitschriften von Predigten, die Tübinger Theologieprofessoren an der Stiftskirche gehalten hatten. Im Jahr 1603 veröffentlichte er eine vierbändige Predigtsammlung, *Corona anni*, die mehr als 500 Predigten enthält. Über 400 von ihnen sind in Tübingen zwischen 1573 und 1586 vorgetragen worden. Der Aufsatz geht im ersten Teil auf den Tübinger Kontext ein und erörtert die Entstehungsbedingungen der Mitschriften. Im zweiten Teil werden Predigtrhythmus und das Kirchenjahr auf der Grundlage der *Corona anni* und des Tagebuch des Crusius' sowie der Württembergischen *Großen Kirchenordnung* (1559) rekonstruiert und analysiert. Im dritten Teil werden anhand von zwei Perikopen die Predigten exemplarisch untersucht. Dabei wird deutlich, dass die Predigten über die Hochzeit zu Kana (Joh. 2,1–11) die Ehe als Lebensstil vor dem Mönchtum bevorzugen. Bei der Auslegung der Stelle „gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist“ (Mt. 22,15–22) unterstreichen die Prediger sowohl die besondere Verantwortung als auch die Pflichten der christlichen Untertanen dem Herzog von Württemberg gegenüber, aber auch ihre Pflicht zum Gehorsam gegenüber Gott unterstreichen.

Evangelical Reactions to the 1848 Revolution in Germany

Nicholas M. Railton

Interest in the role of religious forces within revolutionary movements has intensified since churches and churchmen helped contribute to the demise of communism in Poland and the German Democratic Republic.¹ Such openness amongst German Protestants to anti-government protests on the streets is a recent phenomenon in Germany and points to the theological shifts that have taken place in the country over the course of the last century and a half. For the studies to date on Protestant reactions to the 1848 revolution² have uncovered much evidence to support the view

¹ The literature on this is vast. Readers are referred to the following works that focus on the GDR: Jörg Swoboda, *The revolution of the candles. Christians in the revolution of the German Democratic Republic*, Macon 1996; John P. Burgess, *The East German church and the end of communism*, New York–Oxford 1987; Arnd Brummer (ed.), *Vom Gebet zur Demo. 1989 – Die Friedliche Revolution begann in den Kirchen*, Frankfurt a. M. 2009; Christian Führer, *Und wir sind dabei gewesen. Die Revolution, die aus der Kirche kam*, Berlin 2009.

² Ernst Schubert's study of sermons delivered during the revolutionary period is still well worth reading: *Die evangelische Predigt im Revolutionsjahr 1848. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt wie zum Problem der Zeitpredigt*, Gießen 1913. Two journals have dedicated whole issues to the topic of German Protestantism and the 1848 revolution: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus* 5 (1979) and the *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* 62 (1993). The latter volume is a collection of papers delivered at a symposium in Schweinfurt in 1993. There are a number of regional studies related to the topic of this article: Tamara Citovics, *Zwei Geistliche in der Revolution von 1848/49: Kaplan Pfähler aus Tettngang und Pfarrer Uhlmann aus Kluftern*, Friedrichshafen 1985; Bernd Caesar, *Johann Baptist Uhlmann, Klufterner Pfarrer in den Revolutionsjahren 1848 und 1849*, Kluftern 1995; Ludger Syré, *Karl Mez (1808–1877). Fabrikant und Sozialpolitiker aus christlicher Verantwortung*, in: Gerhard Schwinge (ed.), *Protestantismus und Politik. Zum politischen Handeln evangelischer Männer und Frauen für Baden zwischen 1819 und 1933*, Karlsruhe 1996, 167–175; Bettina K. Dannenmann, *Die evangelische Landeskirche in Baden im Vormärz und während der Revolution 1848/49*, Frankfurt a. M. 1996; Stefan J. Dietrich, *Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848–1852*, Paderborn et al. 1996; Paul Sauer, *Gottlieb Rau und die revolutionäre Erhebung in Württemberg im September 1848*, Stuttgart 1998; Klaus Schmidt, *Kanzel, Thron und Demokraten. Die Protestanten und die Revolution 1848/49 in der preußischen Rheinprovinz*, Cologne 1998; Sebastian Prüfer, *Reformierter zwischen Reaktion und Revolution. Der Königsberger Pfarrer Louis Detroit und Preußens Hugenotten im 19. Jahrhundert*, Bad Karlshafen–Bad Emden 1999; Thomas K. Kuhn, *Der Streit um die Zukunft. Religion und Revolution in Baden 1848/49*, in: *ZNThG/JHMTh* 7 (2000), 20–65. On pietism and the revolution of 1848/1849 one should consult Josef Moser, *Religion und sozialer Protest. Erweckungsbewegung und ländliche Unterschichten im Vormärz am Beispiel*

expressed shortly afterwards by the Jewish proselyte Friedrich Stahl that there were only two parties left in Germany – the party of revolution and the party supporting the alliance of throne and altar. In this scenario the orthodox evangelicals were at the time seen, as Hans Hugo von Kleist-Retzow said of the Pomeranian pietists, as having successfully rallied the forces loyal to the Prussian monarchy under Frederick William IV, a man who has himself been referred to as a “true believer in Christ on the throne of Prussia”.³ William Graham, Irish Presbyterian missionary to the Jews at Bonn, put it like this: the “three Rs” – royalty, religion and respectability – joined hands, naturally enough, in a show of strength to smash the “fierce violence of a godless democracy”. Democrats had by their insolence and insubordination taught princes to fear God.⁴

Evangelical Alliance

This study seeks to shed some new light on the role played in 1848 by evangelicals who were associated in some way with the Evangelical Alliance.⁵ This organisation, which sought to institutionalise the unity of evangelicals all around the globe, but which immediately after its establishment in London in 1846 – the same year as the abortive church conference held in Berlin aimed to provide German Protestantism with a single unitary form – turned into a European organisation, a precursor of the modern ecumenical movement. Many of the men discussed in this essay travelled to England for the founding conference, not least because England, the home of the evangelical revival, was perceived as leading the way in the ongoing march of evangelicalism through the institutions and cultures of Europe. Eight were founder members of the Alliance: Eduard Kuntze, Leopold Schultze, Jakob Theodor Plitt,

von Minden–Ravensberg, in: Heinrich Volkmann/Jürgen Bergmann (edd.), *Sozialer Protest. Studien zu traditioneller Resistenz und kollektiver Gewalt in Deutschland vom Vormärz bis zur Reichsgründung*, Opladen 1984, 304–324; Josef Mooser, *Kirche, Erweckungsbewegung und politischer Konservatismus in der Revolution 1848/49. Das Beispiel Westfalen in sozialgeschichtlicher Perspektive*, in: ZBKG 62 (1993), 98–115; Dieter Ising, *Eine „Weckstimme durch alle Völker“*. Die Revolution von 1848/1849 und die Anfänge der Inneren Mission in der Sicht Johann Christoph Blumhardts, in: PuN 24 (1998), 286–308; Albrecht Stammeler, *Die Brüdergemeine in Deutschland im Umfeld der politischen Krise von 1848*, in: *Unitas Fratrum* 48 (2001), 47–69; Jürgen Kampmann, *Die Minden–Ravensberger Erweckungsbewegung und die Revolution von 1848/49*, in: Christian Peters/Jürgen Kampmann (edd.), *Fides et pietas. Festschrift Martin Brecht zum 70. Geburtstag*, Münster 2003, 139–159; David L. Ellis, *A War of Words: The Prussian Awakened in the Revolution of 1848*, in: Lucian Hölscher/Michael Geyer (edd.), *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland*, Göttingen 2006, 86–111.

³ William O. Shanahan, *German Protestants Face the Social Question*, vol. 1: *The Conservative Phase 1815–1871*, Notre Dame 1954, 192, 195; Erich Beyreuther, *Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland*, Wuppertal 1969, 25.

⁴ William Graham, *The Jordan and the Rhine; or, the East and the West. Being the Result of Five Years Residence in Syria and Five Years Residence in Germany*, London 1854, 522.

⁵ Gerhard Lindemann's recent work covers the response of Evangelical Christendom, the press organ of the British Evangelical Alliance, but fails to discuss the reactions of German members of the organisation. Gerhard Lindemann, *Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879)*, Berlin 2011, 152–158.

August Gottreu Tholuck, Christian Gottlob Barth, Johann Gerhard Oncken, Wilhelm Hoffmann and Karl Reinthaler. Reinthaler, Hoffmann, Tholuck and Barth also signed the original invitation (15 July 1848) to gather for a conference in Wittenberg in September 1848 which was sent out by a Committee on which sat another co-founder of the Alliance, Jean Louis Bonnet, minister of the French Reformed Church at Frankfurt am Main. The presence of a number of high-profile evangelicals at the Kirchentag of 1848 signified a willingness to deliberate upon the widespread apostasy of the toiling masses, but not a readiness to call for a root and branch reform of an economic system whose values and effects undermined the religious foundations of society and church adherence. Other men discussed here were not founder members but did become associated with the Alliance movement during its early years. The Württemberg evangelical Sixt Carl Kapff had his prize-winning essay on the causes and results of the 1848 revolution⁶ reprinted in the organ of the British Evangelical Alliance, *Evangelical Christendom*. In 1855 Kapff also gave the lecture on the religious state of Germany at the Paris Conference of the Alliance; this appeared the following year as a book. Friedrich Wilhelm Krummacher, whose devotional writings had already made him well-known throughout the English-speaking world, sent an address to the founding conference and became one of the German Alliance's most tireless workers in the 1850s. Theodor Fliedner had collected large sums of money in England since 1824 and his work with prisoners and the sick was much encouraged by the Alliance. His work was highlighted at the 1855 Alliance Conference at Paris. Christoph Hoffmann, younger brother of the above-named Wilhelm Hoffmann, was also present at the Paris conference as well as the great follow-on conference in Berlin in 1857. The Evangelical Alliance provided a forum for men of differing denominational and national backgrounds to meet and share their vision of a strong, united and truly catholic corpus evangelicorum, ready and able to meet the demands of the modern age.

Johann Hinrich Wichern (1808–1881) became a member of the Alliance before 1852, but he remained sceptical and lukewarm about the “English” organisation, the meetings of which he seems to have particularly disliked.⁷ Its president, Sir Culling Eardley, nevertheless recognised the importance of Wichern's work for the world-wide church. Wichern – who admitted his own debt to English evangelicalism – had sought to respond to the effects of the industrial revolution in urban areas of Germany by setting up his *Rauhes Haus* in Hamburg in 1833. Charitable enterprises, organised with zeal and dedication, sought to alleviate the poverty and deprivation experienced by the most vulnerable sections of the population. Evangelical Christendom reported regularly and extensively on the work. Wichern's clarion call on

⁶ Sixtus C. Kapff, *Die Revolution, ihre Ursachen, Folgen und Heilmittel*, Hamburg 1851.

⁷ Martin Gerhardt, *Ein Jahrhundert Innere Mission. Die Geschichte des Central-Ausschusses für die Innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche*. Tl. 1, Gütersloh 1948, 193. In August 1851 Wichern wrote to his wife from London, where he had attended a meeting of the Evangelical Alliance: „Im Allgemeinen scheinen die christlichen Engländer [...] Deutschland als ein mit Heidentum und Tyrannei bedecktes Land anzusehen, dem sie Freiheit und Evangelium zu bringen haben“, Martin Gerhardt, *Johann Hinrich Wichern. Ein Lebensbild*, Bd. II: *Höhe des Schaffens 1846–1857*, Hamburg 1928, 263.

22 September 1848 at Wittenberg for a fully-fledged Innere Mission financially supported by the German Protestant Churches is the best-known response to the social and political upheavals of that year. The opening lines of his 1848 article on the Communist threat –

“Communism – the very name has a similar effect as Medusa’s head. It spreads fear and the blood in the veins of bourgeois society is turned to stone. And quite rightly so.”⁸

– suggests reflection on the Communist Manifesto. His Wittenberg speech built on this reflection and provided an explicitly conservative reply to Wilhelm Marr, Heinrich Heine and Ludwig Feuerbach. It was a call to save the bourgeois world from the clutches of socialists and communists.

Bremen

Wichern had already read Friedrich Engels’ *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* and may well have met Friedrich Engels in the house of his “intimate friend”, Georg Gottfried Treviranus (1788–1868). From 1838 to 1841 Engels lived in the Treviranus home in Bremen, a town the “young German” called “the capital of North-German fundamentalism”.⁹ Georg Treviranus and his colleague Friedrich Ludwig Mallet were the chief spokesmen of the Bremen pietists.¹⁰ Treviranus, who was a founder member of the Alliance, and Mallet, who had been invited to attend but was unable to do so, became Foreign Corresponding Members. During Engels’ stay in the town the two ministers along with twenty other pastors issued a declaration expressing their undiminished support for all elements of traditional evangelical doctrines and protesting against all attempts to undermine their truth and validity.¹¹ Not that this impressed Engels, a former evangelical. He had little more than contempt for his landlord’s sentiments. Given Engels’ background this is perhaps rather surprising. The Engels family was rooted in the Wuppertal region – in Engels’ words “the Zion of the obscurantists”¹² – and had supported Fliedner’s Rhenish-Westphalian Prison Society for the Moral and Civic Improvement of

⁸ „Kommunismus – der Name wirkt jetzt wie ein Medusenhaupt. Die Furcht geht vor ihm her und lässt das Blut in den Adern der bürgerlichen Gesellschaft erstarren. Und mit Recht“, see Johann Hinrich Wichern, *Kommunismus und die Hülfe gegen ihn*, in: Johann Hinrich Wichern, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1: *Schriften zur sozialen Frage*, ed. Karl Janssen, Gütersloh 1979, 89–110, here 89.

⁹ Gerhardt, *Ein Jahrhundert Innere Mission* (cf fn. 7), 19; Karl Kupisch, *Recht und Unrecht der theologischen Kritik am Verein seit 1919*, in: *Die Innere Mission* 50 (1960), 249f.; Walter Schäfer, *Georg Gottfried Treviranus. Wicherns Freund. Beitrag zu einem Lebensbild aus der Erweckungszeit*, Verden 1963, 46, 52; Helmut Hirsch, *Friedrich Engels in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1971, 14f.; *Morgenblatt für gebildete Leser*, 17 October 1840, in: *Karl Marx/Friedrich Engels, Collected Works*, vol. II, London 1975, 126.

¹⁰ Marx/Engels, *Collected Works* (cf fn. 9), 157. There are a good number of references to the Treviranus family and to Mallet’s Bremer Kirchenbote in the *Collected Works*.

¹¹ Karl Heinz Voigt, *Georg Gottfried Treviranus. Mitbegründer der Evangelischen Allianz in London*, in: *HosEc* 8 (1973), 69; *Bekenntnis bremischer Pastoren in Sachen der Wahrheit*, Bremen 1840.

¹² Marx/Engels, *Collected Works* (cf fn. 9), 7.

Prisoners as well as other missionary societies,¹³ but Friedrich was in the process of turning from Christianity to Communism. Angered by what he saw as the greed and hard-heartedness of evangelical businessmen in his home region, Engels represented a younger generation who failed to see the Countenance Divine in the dark Satanic mills of the Wuppertal region. This ideological development does not seem to have interested Engels' landlord in the slightest. Not even Rhenish wines which the two men drank together in the Ratskeller in Bremen seem to have loosened Treviranus' tongue.

Treviranus was occupied during the revolutionary period with resisting the activities of a liberal theologian, Rev Rudolf Dulon. Dulon, referred to by Heinrich von Treitschke as "an apostle of extreme radicalism",¹⁴ had been appointed to a parish in Bremen. He was one of the few clergymen who praised the revolution as a 'work of the Lord'. Democracy, he believed, was preparing the way for the Kingdom of God on earth. Such ideas were bound to awaken the ire of Treviranus, who continued this struggle at the Wittenberg Kirchentag. An attempt was made by a small minority of his hearers to persuade the Senate to remove Dulon. They claimed he directly opposed the essential doctrines of Christianity, denying the credibility and authority of the Scriptures and "scoffing at and deriding the truths therein contained". The attempt failed. Treviranus no doubt breathed a sigh of relief when finally in 1851 the Hanoverian General Jacobi was sent to Bremen as a Commissar. Although clearly acceptable to the vast majority of his parishioners, Dulon was removed from his post and imprisoned. The decision was justified by the University of Heidelberg as necessary to protect the congregation from his anti-Christian doctrines.¹⁵

Yet even Treviranus was affected by the new atmosphere in the north German republic. The revolution seems to have led Treviranus, who had until then, as his wife Mathilde wrote to Wichern in 1844/45, spent little time talking to the lodgers and servants, to seek to involve non-family members in the daily devotions.¹⁶ As far as attendance at his church, St. Martin's, was concerned, the revolution undermined its strength. Church attendance dropped off noticeably after 1848, as did the number of communicants. Under his predecessor Gottfried Mencken there had been on average 200 communicants up to 1811. After his arrival in 1813 Treviranus attracted on average 445 communicants, but this number fell in the years after 1848 back to 200.¹⁷

¹³ Christopher M. Clark, *The politics of conversion. Missionary Protestantism and the Jews of Prussia 1728–1941*, Oxford 1995, 104.

¹⁴ Heinrich von Treitschke, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Fünfter Theil: Bis zur März-Revolution*, Leipzig 1894, 360.

¹⁵ *Evangelische Kirchenzeitung* 28 Oct. 1848, 857; Fritz Fischer, *Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert*, in: *HZ* 171 (1951), 473–518, here 486; Veit Valentin, *Geschichte der deutschen Revolution von 1848–49. Zweiter Band: Bis zum Ende der Volksbewegung von 1849*, repr. [1931], Aalen 1968, 389–390; *Evangelical Christendom*, 1851, 201–202.

¹⁶ Walter Schäfer, *Georg Gottfried Treviranus* (cf fn. 9), 53.

¹⁷ *Neue Evangelische Kirchenzeitung* 26 Dec. 1868, 826.

Hamburg

In the other city-republic, the Freie Hansestadt Hamburg, worked another co-founder of the Evangelical Alliance, the Baptist Johann Gerhard Oncken, a man sent there originally by the London-based Continental Society for the Diffusion of Religious Knowledge over the Continent of Europe. The revolutionary movement on the continent in 1848 began to change the socio-political context of the Baptist mission to Germany. All non-Lutherans, including Jews, rejoiced at the creeping emancipation movement. At a congregational meeting on 3 April 1848 the Baptists of Hamburg debated whether members should be free to parade the national colours of black, red and gold; the resolution was passed. In a letter dated 25 April 1848 to Simon Wilkin in England, published in the June 1848 issue of the "Baptist Magazine", Oncken spoke of liberty "descending like an angel of peace from heaven". He added: "True, the events are awful; awfully grand I would call them, at least as far as Germany and the Continent generally are concerned". Furthermore, "the cruel chains of spiritual oppression", borne for twenty-five years, had been broken and the "oppressor is oppressed as a just recompense". Guns and barricades had "knocked down a wretched system of tyranny", he told the same journal, and "delightful" meetings had taken place in Baptist chapels ever since.¹⁸ In a letter from Hamburg dated 25 July 1848, Oncken wrote of "the great and glorious revolution through which we are passing". It had, he said, placed the Baptists – the "sect everywhere spoken against" – in a "new state of existence". "We can now move freely and fearlessly in every direction, circulate the Holy Scriptures among the adherents of Rome, supply the millions with tracts, and preach the blessed gospel in regions where Satan reigned in undisturbed repose".¹⁹ The "first and the greatest result of our revolution", he wrote in a letter to Boston on 24 May 1849, was "the sentence of death passed on all State churches by the representatives of the nation".²⁰ "Civil and religious despotism, always linked together, must also fall together", he had exulted in July 1848. "Our great revolution" had, he hoped, put an end to all the "vexations" of the past and had indeed brought a great measure of religious liberty.²¹ In the letter of 24 May 1849 written to the committee of the American Baptist Missionary Union in Boston Oncken reiterated the joy felt by members of the Free Church at experiencing God's "sentence of death on all State churches by the representatives of the nation". He could triumphantly tell his American brethren that "the Lord has turned our captivity; the fetters of civil and ecclesiastical despotism were broken".²²

¹⁸ The Baptist Magazine, May 1848, 292.

¹⁹ The Baptist Missionary Magazine (Boston), Oct. 1848, 387.

²⁰ The Baptist Missionary Magazine (Boston), August 1849, 302.

²¹ The Baptist Magazine, May 1848, 292.

²² The Baptist Missionary Magazine (Boston), August 1849, 302.

Baptist Responses

The Lord was seen to have smashed an evil system. In a remarkably symbolic moment the new place of Baptist worship in Neander Street in Berlin was “inaugurated under the cannonade of the 19 March”, when few other religious services were held.²³ Gottfried Wilhelm Lehmann, the pastor of the Baptist church in the capital, wrote to the General Secretary of the Baptist Union of America Missionary Board, Rev Solomon Peck: “On the 19th March, the day of our political emancipation we began the first service, when scarcely the smoke of the cannons was dissolved”. The political liberation was even seen as a clear answer to prayer. For five weeks before the events of 18/19 March 1848 the Baptists in Berlin had been holding prayer meetings every morning of the week to invoke the divine help. Lehmann told Peck: “the Lord has answered in his own peculiar way” (underlined in the original). He later wrote of 19 March as “the day when the victory of the people was completed”. On 26 March 1848 the first completely free meeting, i. e. one which had not been registered with the police, took place in the new chapel. His son, Rev Joseph Lehmann, who became a lecturer at the Baptist Seminary in Hamburg, spoke of how God had answered prayer “in a voice of thunder” in 1848.²⁴ He wrote in 1887:

“The revolution although by nature a godless action, from which the Baptist fellowship therefore most carefully kept well away, was nevertheless in the hand of God the means of putting to an end the police state of Prussia; it was the flood which brought destruction over the face of the earth, but which lifted the ark and brought it to rest again on a better earth”.²⁵

In another piece of symbolism a Baptist leader whose family had deep roots in Lissa Jewry in West Prussia, Julius Köbner (1806–1884), published in 1848 his “Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk”, calling for total separation of church and state and freedom for those with or without religion. Without specifically mentioning the Baptists, Köbner’s manifesto attacked the “distorted” and “lifeless” forms of Christianity that reigned supreme in Germany.²⁶

Baptist leaders like the Jewish proselyte Köbner had nothing but contempt for the “political” sermons of a “fanatical and highly reactionary” tone which fellow believers in Berlin (Friedrich Wilhelm Krummacher is specifically mentioned) and Halle (Tholuck is presumably meant) dished up in churches in 1848. Blinded by their fear of a more democratic constitution Lutheran and Reformed brethren condemned the Frankfurt and Berlin parliaments and one unnamed “dear brother and divine” was even accused by nonconformists of identifying the kingdom of God with the

²³ The Baptist Magazine, September 1849, 564–565.

²⁴ Letter from Gottfried Wilhelm Lehmann (Berlin) to Solomon Peck (Boston), 4 April 1848 (American Baptist Archives Center, Valley Forge, Pennsylvania).

²⁵ Joseph Lehmann, Gottfried Wilhelm Lehmann. Gründer und erster Prediger der Baptisten-Gemeinde in Berlin, in seinem Leben und Wirken dargestellt von seinem Sohne, Hamburg 1887, 36: „Die Revolution, wiewohl ihrer Natur nach eine gottlose Handlung, von der sich daher auch die Gemeinde aufs sorgfältigste fernhielt, war doch in der Hand Gottes das Mittel gewesen, wodurch Er dem Polizeistaat Preußen ein Ende machte; sie war die Sündflut, die über die Welt verheerend erging, aber die Arche hob und auf eine bessere Erde hinübertrug“.

²⁶ The Baptist Magazine, September 1848, 551; Ruth Baresel, Julius Köbner. Sein Leben, Kassel 1930, 67f.

kingdom of Prussia. Baptists had no time for an alliance of reactionary politics and orthodox Christianity. The only worry Oncken had was that the Holy Alliance of Austrian and Russian autocrats would "direct their bayonets against Germany, in its present struggle for liberty".²⁷

Oncken believed that the huge additions to Baptist churches in the wake of the revolution were providential, proof that the events of 1848 were of divine origin. From January 1848 to May 1849 108 members were added to the Hamburg congregation and 57 to the Berlin congregation.²⁸ At Aalborg 70 were added in six months. Stettin gained 22 new adherents in 1848, Rummelsburg in Pomerania 53. Thirteen new colporteurs and missionaries, supported by the American Board of Missions, were employed within the twelve-month period to May 1849, of whom seven were members of the Hamburg congregation:

"We have seen the arm of the Lord made bare, for his time was come to favour his Zion – to gather in many of his chosen ones and to beautify his spiritual temple by adding to it many chosen, living stones".²⁹

The constitutions drawn up on 5 December 1848 and 31 January 1850 guaranteed Baptists and other independent religious groups freedom of religious belief and association – in the event, promises never kept by governments under the influence of orthodox-pietistic churchmen like the Gerlach brothers, Gerhard Friedrich Strauss, Theodor Kliefoth, Friedrich Julius Stahl and Ernst Hengstenberg. In Hamburg at least the authorities were encouraged to grant freedoms because the Baptist fellowship had had "a very beneficial impact on the lower classes". Senator Nicolaus Binder had noted with satisfaction and not a little surprise that the Hamburg church had "kept away from all revolutionary activities" in 1848. From being a hostile enemy of the Baptists Binder was led by the 1848 revolution to becoming Oncken's best friend amongst the senators. Oncken certainly claimed that "not a single member of the fellowship had joined the revolt". Of all the religious groups in Hamburg at the time the Baptists were, in his opinion, the only one which remained aloof even though they, more than most, yearned for political and religious freedoms. "Christians are not allowed to revolt", he wrote in his notes at the time. Those Jews and heathens and "every Tom, Dick and Harry" who had rebelled against the authorities – that-be, he called the "party of Satan". Baptists had, admittedly, been granted the freedom by their elders to wear the colours of the revolution if they so wished and nobody had the right to judge them for doing so. This fellowship ruling, already alluded to, was fully in accord with the Baptist respect for the individual's conscience. Oncken himself had not used the pulpit to preach political sermons and had even been a corporal in command of a local militia unit during the crisis.³⁰

²⁷ The Baptist Magazine, September 1849, 565.

²⁸ Joseph Lehmann, *Geschichte der deutschen Baptisten*. Zweiter Teil, Kassel 1912, 55; Statistics of Baptist Churches in Prussia in the Year 1848 (Reel FM-88, American Baptist Archives Center, Valley Forge, Pennsylvania).

²⁹ The Baptist Missionary Magazine, August 1849, 303.

³⁰ „Als der politische Topf auch in Hamburg überkochte, als sich Juden und Heiden, Krethi und Plethi gegen die bestehende Obrigkeit auflehnten und dadurch zeigten, daß sie eine Partei des Satans seien, wurden alle Bande zerrissen und alle menschliche Ordnung mit Füßen getreten. Wir Baptisten

An Irish Voice

A second missionary in Hamburg who rejoiced over the revolution was James Craig, born in County Derry, Ireland. Ordained and commissioned by the General Assembly of the Presbyterian Church in Ireland, Craig had arrived in the city in 1845 as a missionary to the Jews. Like Oncken he too had initially used the facilities placed at his disposal by the minister of the English Reformed Church, which had been granted limited freedoms to assemble in 1818. The revolutionary movement also came to the aid of his missionary work.³¹ Craig's preaching had till 1848 only been tolerated "merely by the remission of the authorities in the discharge of their duties". In a letter of 3 January 1848 Craig had described how the police had recently broken into a meeting of the Friends of Light which met in a street adjoining the road where Craig had gathered a small congregation. This was a body of "acknowledged atheists or infidels", Craig said, and their persecution – the police had arrested and imprisoned their leading members – was all the more surprising to Craig as he believed the Government had "strong sympathy" with this Free Church. Equally surprising to him was the fact that his meetings had not been raided: "It is the doing of the Lord, and wondrous in our eyes". The continual fear of being arrested and the administrative and bureaucratic difficulties which had stood in the way of the mission were suddenly broken away in the course of the revolution. Dr Craig was permitted for the first time in 1848 to conduct regular worship services in a suitable and "exceedingly convenient" public hall rented for that purpose. Many new opportunities they would not otherwise have enjoyed were given to the Irish missionary by the revolution. Attendance at the services improved. "Our missionaries", the editorial in the June 1848 issue of the *Missionary Herald* read, "enjoy the same privileges as members of the Established Church do". "The political commotions, instead of interfering with our work, are giving us many new opportunities we could not otherwise have enjoyed". God, by means of the revolution, was opening a door for the gospel on the continent. Craig's mission now seemed to enjoy a degree of influential support. Several powerful individuals, who had looked upon the mission with indifference or suspicion, began to attend his services and take a deep interest in the work. Rev William Hart, one of Craig's assistants, in a letter of 2 May 1848, now felt encouraged to ask the Mission directors in Belfast to seriously consider establishing an institution in which inquiring Jews might be given temporary employment while receiving religious instruction,

waren damals die einzige unter den Religionsgemeinschaften, die sich von der Revolte fernhielt, obgleich wir auch nach Freiheit strebten, Christen dürfen eben nicht revoltieren [...] Inmitten des Aufruhrs, als alles kopfunter ging, da war ich Corporal unter der Bürgergarde. Der Umstand, daß die Obrigkeit ganz genau wußte, daß nicht ein einziges Mitglied der Gemeinde sich der Revolte angeschlossen hatte, führte dahin, daß Binder mein bester Freund im Senat wurde. Er hat wiederholt mit mir beraten", Hans Luckey, Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus, Kassel 1934, 210.

³¹ The *Missionary Herald* of the Presbyterian Church in Ireland (hereinafter cited as MH) Feb. 1848, 529; July 1848, 567; Nov. 1848, 616f.; Dec. 1848, 620f.; June 1849, 668; Sixth Annual Report of the Assembly's Jewish Mission, presented to the Assembly at its meeting in July, 1848, MH August 1848, 580-583; Seventh Annual Report of the Assembly's Jewish Mission, July 1849, in MH August 1849, 703; Letter from John J. Given, MH Sept. 1848, 598f.

for the lawmakers of Hamburg, who would not have countenanced such an enterprise prior to 1848, were now far more flexible. No decision, however, was taken by the directors that year. Nor did the revolution open a way for Craig to take the gospel to the Jews of Russia, as the Mission Board's directors had initially hoped. The Irish Presbyterians felt it would be also unwise in 1848 to attempt to open a further mission station. The freedoms granted to Jews had namely undermined the willingness on the part of some families to send their children to the Mission Schools to receive a Christian education. On 8 June 1848 Craig wrote to Belfast saying that "we have made a beginning, and the girls school is already very promising; the boys school is likely to be large". Another colleague of Craig's, John J. Givan wrote on 1 August 1848 that attendance at the boys' school was fluctuating, while the girls' school was "on the increase". The experiment, aimed at attracting children away from the Jewish Free School, was admitted to be a failure by Craig on 8 May 1849, when he said that attendance at the two schools "did not warrant us in continuing the expense". "Opposition came in the way, and secret influences were against us" and his many visits to Jewish families proved to be in vain. Sporadic attacks were made on Craig's mission in the press. Craig seems to have believed Jews were mainly responsible. The Irish missionary wrote on 6 October 1848 that "the men who prepared the way for the present revolutions are well known to have been Jews" and that "the most influential men at the head of all the political movements in this land are Jews". "The men who are now striving", he said, "and in many cases successfully, to overthrow the last feelings of respect for the Bible and the morality of the Bible are Jews". After a missionary journey to Halberstadt in August 1848 he once again emphasised that "here, as usual, the Jews are guiding all political movements" and "they have the press in their hands". Such exaggerations, which no doubt reflected contemporary opinion not only in the press but also in the Christian circles which Craig frequented, helped to justify the presence of the Presbyterian mission station in Hamburg: "At no time, perhaps, has the importance of the Jewish Mission been so much felt as in this year of tumult". In spite of what was perceived to be some anti-Christian and anarchic excitement unleashed by the revolution, William Hart nevertheless expressed confidence on 6 October 1848 that "under the control of the Almighty and All-wise Ruler of nations, these political tempests will have the effect of purifying the political and social atmosphere, and teaching wholesome lessons to both rulers and ruled".

Berlin

Eduard Kuntze (1799–1862) was another evangelical leader appalled not only by the ideological changes, but especially by the working-class responses to a developing capitalist economy. Kuntze, who had worked during 1826–29 as a minister at the German Lutheran Church of St. Mary's in London, was familiar with the early impact of the English industrial revolution. His time in London also gave him a far greater understanding and appreciation of the Baptist and Methodist movements than all of his fellow Prussian ministers. At a meeting in his parsonage in 1851, Kuntze arranged for a number of well-known Berlin church figures – Friedrich Wilhelm Krummacker,

Karl Immanuel Nitzsch, Ernst Wilhelm Hengstenberg,³² Christian Ludwig Couard, Friedrich Strauß and Count von Schlippenbach – to talk to two English Baptists, John H. Hinton and Edward Steane, who were visiting Germany as representatives of the Evangelical Alliance ostensibly to inform themselves about the progress of the Innere Mission since 1848.³³ Like Kuntze, Hinton and Steane were founder members of the Alliance. Kuntze used the occasion to criticise the Baptists of Hamburg for the “bad part” they had played in the revolution of 1848 when, he claimed, they had not only taken sides with “the rebels against all authority, ecclesiastical and civil”, but also published pamphlets supporting the rebellion. Hinton and Steane were perplexed by Krummacker’s public assertions that the king of Prussia had not been bound by morality to keep his promise of giving his country a new constitution, for, in his view, that promise had been made under duress during the disturbances of 1848. They expressed understanding for Oncken’s joy at the prospect of civil and religious liberty being granted to himself and his Baptist brethren at a time when the Berlin clergy “supported an absolute despotism”.

In his account of the journey to the continent in 1851 Hinton refers to the Prussian king as “this imbecile monarch” who was “now coquetting with the Harlot of the Seven Hills, and indulging the dream of a legislative union between the Romish and the Protestant churches in his dominions”. If the religion of the ruling classes in Prussia appeared to the English Baptists to be too tolerant of Catholicism, the political character or, at least, political manipulation of the revival of evangelical religion within the Lutheran and Reformed Churches was also anathema to them. Evangelicalism in Prussia, in their view, had been taken hold of by politicians “as a prop for tottering thrones, and a barrier against threatening revolution”. If that *mésalliance* benefitted a despotic government, it would also be a “source of great mischief to religion”. Oncken was doing his German brethren a great service, they reported, in showing how “religion can be found in other company than that of absolutist politicians” and was “in harmony with other social institutions than a stern and crushing despotism”.

Foreigners seem to have had a far clearer understanding of these relationships.

Another observer of the work of the Kirchentag, the Scottish Seceder John Cairns (1818–1892) of Berwick, used the occasion of the September 1853 conference to criticise the political “fetters” and “Court influence” over the churches. The clergy, he said, and above all their superiors, were seen by the population to be instruments of the state. The Kirchentag had thus acquired “a Jesuitical look in the eyes of the revolutionary masses, which are totally alienated from Christianity”. In fact the whole church had long gained such a reputation. Since his first stay in Germany in 1843 (he had accepted an appointment as *locum tenens* in the English Independent Chapel in Hamburg) Cairns had criticised the connection between the reviving evangelistic endeavours and conservative politics. “The cause of true Christianity”, he wrote of German religion, “if it does not actually degrade itself by a secondary preaching of

³² Hengstenberg interpreted the Gog and Magog prophecy in the book of Ezekiel as referring to the democrats of 1848. See Adolf Hausrath, *Richard Rothe und seine Freunde*. Zweiter Band, Berlin 1906, 184.

³³ John Howard Hinton, *Letters written during a Tour in Holland and North Germany in July and August 1851*, London 1851, 44f., 60–64, 125.

divine right, affords colour to the reproach that pietism, to gratify its own intolerance, is willing to become the slave of despotism".³⁴

Kuntze politicised his sermons in 1848 in the interests of that despotism. One of Kuntze's conservative sermons preached that year is mentioned in a letter to Ludwig von Gerlach from his brother Friedrich on 29 March 1848: "Last Sunday Kuntze and Orth"³⁵ are supposed to have spoken out with great hostility against the revolution; Kuntze said that whether or not one mourned the deaths of those killed one should always remember that they remained rebels. Orth read out the thirteenth chapter of the Epistle to the Romans and preached on it".³⁶ The leader of the Alliance in Berlin could not understand the dissatisfaction amongst the masses with the paternal efforts undertaken by pastors like himself and his predecessor at St. Elizabeth's, Otto von Gerlach, to alleviate their suffering. The revolution evoked in him a monarchical-patriotic response: he and his assistant in 1848, Pastor Gustav Eduard Meuß, patrolled the streets of their parish throughout the night of 18/19 March, encouraging his parishioners to "remain faithful to their royal family".³⁷ Later he would claim that if he had only had half a dozen courageous men at his side "not a single barricade would have been erected in the Voigtland parish". On 22 March, following a prayer meeting at seven in the morning, he and his assistant were later threatened with execution if they dared to pray for the Prince of Prussia again. On 30 March the flag of the revolution – black, red and gold in colour – was tied to the crosses on the roof of Kuntze's church as well as to his own house door. The hostility of the masses to Kuntze's politics found repeated expression in calls to burn down his house. However, Kuntze did not blame the poor for their own alienation from the two main pillars of Prussian society. In his speech at the Wittenberg Kirchentag in 1848, he aroused loud protests against his assertion that a "confederation of German churches" was not possible (in contrast to a union of individual believers) for the simple reason that ninety-nine per cent of the congregations in Germany had already "allied themselves with the Enemy". In the struggle to foster Protestant unity, Kuntze argued, the ecclesiastical generals in Germany had "no army" to lead into battle. This was, in his view, the fruit of industrialisation as well as of theological liberalism and rationalism within the churches.³⁸

³⁴ Alexander R. MacEwen, *Life and letters of John Cairns*, London 1898, 158, 167, 373.

³⁵ Ernst Rudolph Orth, preacher at the Friedrichswerder Church in Berlin, was also Vice-President of the Berlin Committee of the Central Missionary Association for China.

³⁶ Von der Revolution zum Norddeutschen Bund. Politik und Ideengut der preußischen Hochkonservativen 1848–1866. Aus dem Nachlaß von Ernst Ludwig von Gerlach. 2. Tl.: Briefe, Denkschriften, Aufzeichnungen, ed. Hellmut Diwald, Göttingen 1970, 497.

³⁷ Eugen Bethke, *Hundert Jahre St. Elisabeth–Berlin 1835–1935. Bilder aus dem Wachsen und Werden einer evangelischen Kirchengemeinde der Großstadt*, herausgegeben vom Gemeindekirchenrat von St. Elisabeth, Berlin n.d. [1935], 27f.: Kuntze „ermunterte seine Leute, ihrem angesammlten Königshause die Treue zu halten“.

³⁸ Christian Friedrich Kling, *Die Verhandlungen der Wittenberger Versammlung für Gründung eines deutschen evangelischen Kirchenbundes im September 1848*, Berlin 1848, 14f.; Johann Hinrich Wichern, *Ausgewählte Schriften*. Bd. 1: *Schriften zur sozialen Frage*, ed. Karl Janssen, Gütersloh 1979, 116, 292 (cf. fn. 25); *Evangelische Kirchenzeitung*, 11 Oct. 1848, 806; 21 Oct. 1848, 839; *Evangelical Christendom*, 1848, 375; *Kurzgefaßte Geschichte des Methodismus von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, ed. John L. Nuelsen/Theophil Mann/J.J. Sommer, Bremen 1920, 533.

His colleague and fellow worker in the cause of the Evangelical Alliance in Germany, Friedrich Wilhelm Krummacher (1796–1868), had immediately joined the “holy brethren” of the German Burschenschaft on arriving as a student at the University of Jena and given support to a German-Christian regeneration of the fatherland in the State, the Church, and the family.³⁹ Though longing for a united, free Germany his thoughts had always been far from overturning the throne of any of the German rulers. The “fatal” 18 March 1848, he writes in his autobiography, “brought a dark eclipse over our land” (Mond- und Geister-Verfinsterung). Yet God had sent the calamity upon Germany as a “merited judgement” (wohlverdientes Gericht). God had wished to “make us feel His chastening hand upon us, and at the same time to open up to our view the depths of moral and social ruin into which a great part of the ungrateful and reprobate people had fallen”. The “armed rabble” and “wild excited masses of the people” had dared to erect barricades under the reign of “the most amiable, benevolent, and most paternal of kings”: “My house was full of weeping and lamentation”. Pure and diabolical hatred seemed to Krummacher to be the only explanation for the attacks on the “faithful clergy” of the city. Lawlessness, frivolity and gross materialism replaced faith, piety, and respect for divine and human authority. His own name had on several occasions found a place on “insolent placards” posted at the corners of the streets and a daughter, who had sought to tear down such a poster, had been fined several groschens for the attempt. There followed, in Krummacher’s description, “nine long months of anarchy and terrorism”, during which aristocrats felt compelled to remove even their coats of arms from their carriage doors.⁴⁰

The turmoil, however, ended and his family were “overpowered with joy when we saw the faithful soldiers busily engaged in removing the barricades”.⁴¹ With few exceptions, the Berlin clergy took part in the funeral procession for the 183 victims to Friedrichshain cemetery and Krummacher confessed that he had allowed himself to be included in the proceedings by the example of the highest dignitaries of the Church and of the large majority of his brethren in office. The bishop and court preachers had marched at the head of the procession. The fact that several members of his own parish had fallen as “heroes of the barricades” would have normally prevented him from accompanying their remains to the grave. It later pained him that he had also been persuaded by several friends to abstain from using the

³⁹ Friedrich Wilhelm Krummacher, *An Autobiography*. Edited by his daughter. Translated by Rev. M.G. Easton, A.M., Edinburgh 1869, 65–73, 183, 255–265; Friedrich Wilhelm Krummacher. *Eine Selbstbiographie*, Berlin 1869, 47f., 202–210.

⁴⁰ „Unsere Bestürzung war groß, aber größer noch unsere Trauer, daß solches dem leutseligsten, wohlwollendsten und väterlichst gesinnten aller Könige bereitet werden konnte! [...] Mein Haus war voll Weinens und Schluchzens. [...] endlich eine neunmonatliche Anarchie, vor deren Terrorismus die Aristokratie die Wappen von ihren Wagenschlägen löschte [...] Gott wollte uns seinen strafenden Arm empfinden lassen und zugleich die Verderbenstiefe uns enthüllen, in welche ein großer Theil unseres undankbaren und vom Glauben abgefallenen Volkes versunken sei [...]“, Krummacher, *Eine Selbstbiographie* (cf fn. 39), 204f.

⁴¹ „Welche Freude übermannte uns, als wir da die treuen Soldaten emsig und lustig mit der Wegräumung der Barrikaden beschäftigt sahen“, Krummacher, *Eine Selbstbiographie* (cf fn. 39), 204.

accustomed prayers of intercession for each member of the royal family (named separately) in favour of a more summary prayer for "the King and the whole of his kingdom". Fear that special prayers on the Sunday after the insurrection for each and every member of the royal family might well lead to "a public manifestation of hatred on the part of those attending the church" won the day. Krummacker found it difficult to come to terms not only with his own cowardice during "those days of terror". The year of revolution turned out, in the providence of God, to be a year of salvation since it unveiled the "anti-Christianity growing up luxuriantly around us" in the "wounds and bruises and putrefying sores of society".⁴² Such behaviour was unbecoming to "Germany, the Israel of the New Covenant times"⁴³ and seemed to go against the grain of the German character. He felt that Berliners lacked the courage and love of freedom necessary to make a revolution. Even the violent democrats "could not altogether conceal a certain love to their King; and when he rode through the city after the storm, many of them regarded themselves as fortunate in being permitted to touch his horse".⁴⁴ He never really accepted that Berliners could do such a thing as revolt against a pious monarch and his search for answers led him into the murky waters of a nationalist conspiracy theory. In his analysis of the 1848 revolution Krummacker became convinced that "the revolution would never have broken out among the people of Berlin, if they had not been prompted thereto by the swarms of foreign emissaries who had stealthily insinuated themselves amongst them, chief among whom the Poles are to be named". Krummacker's statements reveal the profound shock felt by the Berlin clergy on witnessing an attempt to change what they believed to be the divinely ordained order of society. The democratic masses seemed to bear the mark of the Beast on their foreheads as an eschatological struggle between the forces of good ("the brilliance of the court and of fashionable society") and the forces of evil ("plebeian plainness") was unfurling before their eyes.⁴⁵

⁴² „Bei einer kirchlichen Conferenz nannte später einmal Jemand zu augenblicklicher Bestürzung Vieler auch das Jahr 48 ein Jahr des Heils; und es war's, insofern nämlich, als es Schäden und Fäulnisse aufdeckte, die alle Ahnung überstiegen. [...] und so geschah es, daß [...] unsere Unternehmungen gegen das um sich wuchernde Antichristenthum nicht ungesegnet blieben“, see Krummacker, *Eine Selbstbiographie* (cf fn. 39), 209f.

⁴³ „Deutschland das Israel der neuen Bundeszeit!“, see Krummacker, *Eine Selbstbiographie* (cf fn. 39), 141.

⁴⁴ „Selbst arge Demokraten konnten doch eine gewisse Liebe zu ihrem Könige nicht verleugnen, und als derselbe nach dem Sturm die Stadt durchritt, haben Viele sich glücklich geschätzt, nur sein Pferd streicheln zu können“, Krummacker, *Eine Selbstbiographie* (cf fn. 39), 207.

⁴⁵ „Der Glanz des Hofes und der vornehmen Welt, der sonst darüber ausgebreitet lag, war gänzlich erloschen und hatte einer plebejischen Wirthschaft Platz gemacht“, see Krummacker, *Eine Selbstbiographie* (cf fn. 39), 208.

Kaiserswerth

Elsewhere in Germany evangelicals were aghast at the insubordination of the masses. Theodor Fliedner (1800–1864), whose name, like that of Wichern, stands for an awakened Christian social conscience, had enjoyed for some time the royal patronage of the king of Prussia.⁴⁶ On 24 October 1833 the Prussian Crown Prince visited the nursing facilities set up by Fliedner in Kaiserswerth. On entering the town the entourage was welcomed to the sounds of *Heil unserm Kronprinzen*, *Heil, Heil Friedrich Wilhelm, Heill!* This patriotic-monarchist song, especially composed by Fliedner to honour his monarch, gave expression to the spirit of strict authoritarianism which characterised not only Fliedner's establishments, but also other evangelical enterprises in Germany too: Wilhelm Hoffmann, director of the missionary seminary at Basle was, like Fliedner, hostile to the idea of rule by the majority. Fliedner's biographer goes as far as to say that he had no objections to military rule and control of politics. Royalty represented the extraordinary, the divine, and the presence of royals was always awaited with baited breath.

On 5 March 1848 Fliedner arrived at Ludwigswunsch in Silesia where he was welcomed by Graf Stolberg and his wife Charlotte. He inspected the quarters for orphan girls that had been established on the count's estate under the direction of deaconesses. Fliedner hoped to open a home there and returned home to Kaiserswerth with four girls "from well-bred families" who were to be educated at his own expense. On 12 March he met Wichern in Breslau who was also inspecting the living and working conditions in the area. The two men seem to have disagreed about solutions to the social crisis; Wichern certainly remained critical of the deaconesses experiment. Both men had long known, however, that human beings would not long tolerate such degrading circumstances. Fliedner arrived in Berlin on 14 March and wrote to his wife: "Pray for me. What difficult times are going to befall our German lands, Prussia and probably our own establishments! The saints will require much faith and patience".⁴⁷ The revolution against royal authority erupted the same day Fliedner arrived back in Kaiserswerth.

Fliedner had long since metamorphosed from a Nassauer into a Prussian and, although by no means surprised, was nevertheless shaken to the core by the "humiliation suffered by his royal lord". He could only perceive the demonic, anti-Christian forces at work against which he had prophesied for many years. On 21 May 1848 he travelled to England one more time to collect money in London, Manchester and Liverpool. He seems to have been particularly piqued by the contemptuous manner in which his English hosts spoke of the Prussian monarch's weakness during the March days. Fliedner was given a cool reception. Even his good friend Christian Carl Josias Bunsen, the Prussian envoy to London, seemed nervous, surly and aloof. If

⁴⁶ Martin Gerhardt, *Theodor Fliedner. Ein Lebensbild*, Bd. 2, Düsseldorf–Kaiserswerth 1937, 106 (fn.), 260–275; Joachim Cochlovius, *Bekenntnis und Einheit der Kirche im deutschen Protestantismus 1840–1850*, Gütersloh 1980, 279f.

⁴⁷ „Betet für mich. Welch eine schwere Zeit bricht herein über unser Deutschland, Preußen, wohl auch über unsere Anstalten! Da ist Glaube und Geduld der Heiligen Not“, see Gerhardt, *Theodor Fliedner* (cf fn. 46), 260.

the unrest of 1848 encouraged Carl Bunsen to become more Whiggish than the Whigs, it made the Rhinelander Fliedner more Prussian than the Prussians.

Concerned about the fate of the divided Protestant churches in Germany Fliedner was one of those who signed the invitation to clergymen to appear in Wittenberg on 21 September 1848. His wife's illness prevented him from actually attending the gathering. The discussions did not lead to any questioning of what all the clergymen held dear, but to a rather self-righteous defence of the old order. Fliedner's own sermons in September that year gave expression to similar sentiments. He spoke on 24 September of the "fruits of the flesh" that had grown in France since the February Revolution, how all talk of freedom, equality and brotherhood had been shown to be a lie. He referred to the "beautiful promises" made in the Frankfurt National Assembly while deliberations were drowned in "squabbling and discord" and "the rabble had proceeded to carry out cowardly murders". Of the National Assembly members Fliedner found similar words of judgement: "These people are governed by the flesh, not by the Spirit, not by Christ". He attacked suggestions that the schools be made independent of the churches so that democrats could "teach the children to be heathens". That was the reason, he said, that Jews were now being employed as headmasters of Christian grammar schools. Religious groups were being made equal before the law so that "any open profession of Christ and His Word is decried as pietistic machinations (Pietisterei) or Protestant Jesuitism".⁴⁸ The radicals and democrats were deceiving the people and running up debts with their dissoluteness.

That the luxury and materialism of the ruling classes at a time of bitter poverty for the majority of the population might have fuelled anger and led to the eruption does not seem to have been a consideration for Fliedner. On 6 October 1848 the king and his wife gave Fliedner an audience which lasted over one and a half hours. Though full of gloomy expectations as to the future of his country, the monarch still seemed to be at ease and full of faith in God's Providence. The meeting in Berlin left deep impressions of royal piety on the man from the Rhineland. He called on his employees and family members to pray for the monarch and his counsellors for they, indeed the whole of Berlin and Prussia, were sitting on "a volcano".⁴⁹

Baden

On 13 April 1848 the volcano erupted in Baden when Hecker led a brief uprising against an authoritarian government in the Grand Duchy. Pastors became a favourite target for the attacks of the democrats for most continued to pray faithfully for the Grand Duke and his whole family in spite of the revolution and new republic. In

⁴⁸ „Das Fleisch regiert diese Leute, nicht der Geist, nicht Christus. Darum wollen sie die christlichen Schulen von der christlichen Kirche losreißen, damit die Kinder [...] als Heiden auferzogen werden, weil der Glaube an Christus nicht nötig sei. Darum werden jetzt Juden als Direktoren von christlichen Gymnasien eingesetzt. [...] jedes offene Reden für Christus und sein Wort wird für Pietisterei, für protestantische Jesuitisterei erklärt“, see Gerhardt, Theodor Fliedner (cf. fn. 46), 269f.

⁴⁹ „Er steht allerdings auf einem Vulkan, und Berlin und Preußen mit“, see Gerhardt, Theodor Fliedner (cf. fn. 46), 271.

Munzingen the congregation stamped with its feet, whistled and jeered when the pastor chose as his text "Give to Caesar what is Caesar's". In another church "Hecker hoch, sein Name schalle durch das ganze deutsche Land" was sung as soon as the pastor called for a hymn. Even the mention of the Grand Duke during services often led to disturbances.

Many years later Adolf Hausrath argued that nothing of a supposed pietist zeal to support the throne could be proven either before or during the revolution in Baden; there had been no public pronouncements against the revolution, he claimed. On the contrary, he noted that the most well-known pietist families in Stuttgart, Heidelberg and Freiburg were "tinged with sympathy for the reds" and even had family members who were openly radicals.⁵⁰ Wilhelm Stern, the pietist director of the teacher training establishment in Karlsruhe, seems to have had no scruples about swearing allegiance to the new provisional government in May 1849 and one ecclesiastical newspaper drew attention on 4 January 1850 to the relatively large number of students at the seminary who had "fanned the flames of revolution".⁵¹ Certainly, there was much grass-roots support among pietists for the goals of the revolution. Hausrath was, however, overstating his case. There were no doubt generational differences that split even pietist families and it is equally certain that the insurgents viewed the church apparatus in Baden as an arm of government. During this time several Protestant clergymen were arrested, however, and Heidelberg Prison was renamed the "Pfarrhaus" because during the revolution it became the new home to seven clerics.⁵² One of the men who were arrested and imprisoned for three days at Lahr was Carl Daniel Justus Rein (1800–1865), pastor at Nonnenweier.⁵³ He was accused of speaking disdainfully of the new provisional government and corresponding with the Grand Duke Leopold; the second charge he denied. For a man who insisted his family and servants pray daily for the Grand Duke, his patron and their families, the revolution was seen as an unmitigated disaster for his country, an expression of the spirit of the age in which "people could think about God without fearing Him, about Christ without loving Him, about the world without loathing it and about hell without dreading it".⁵⁴ The attacks on pietists (Rein felt they were the special targets of the revolution) revealed the anti-Christian spirit of the time. The arrival of the troops at Offenburg commanded by the Prince of Prussia and his adjutant von Savigny was heralded as a divine intervention. In response to Savigny's comment that the pastors in the province must have completely neglected their professions for matters to have

⁵⁰ „Vor und während der Revolution hatte man von besonderem Eifer der Pietisten, den Thron zu stützen, nicht das Mindeste wahrgenommen. Gerade die bekanntesten süddeutschen Pietistenfamilien in Stuttgart, Heidelberg, Freiburg waren röthlich angehaucht und zählten offene Radicale zu ihren Mitgliedern“, Hausrath, Richard Rothe und seine Freunde (cf fn. 32), 201.

⁵¹ Hausrath, Richard Rothe und seine Freunde (cf fn. 32), 201 f.

⁵² Hermann Rückleben, Theologischer Rationalismus und kirchlicher Protest in Baden 1843–1849, in: PuN 5 (1980), 76 f; Hausrath, Richard Rothe und seine Freunde (cf fn. 32), 145.

⁵³ W.G.W. Brandt, Carl Daniel Justus Rein, Pfarrer zu Nonnenweier. Erinnerungen und Fragmente, Gotha 1867, 88–95.

⁵⁴ „Der Geist unserer Zeit ist so: Man kann an Gott denken ohne Ehrfurcht, an Christum ohne Liebe, an die Welt ohne Abscheu, an die Hölle ohne Grauen“, see Brandt, Carl Daniel Justus Rein (cf fn. 53), 91.

deteriorated so far, Freiherr Böcklin von Böcklinsau, patron of the parish of Nonnenweier, singled out Rein as proof that pastors had done their duty. Böcklin had Rein collected by a carriage and brought to the Prince that same day. Rein's biographer notes that in their conversation Rein had calmly interpreted the events of that year as a fulfilment of the prophecies of the second chapter of the Book of Daniel and that worse things were bound to happen in accordance with chapter three of the Second Letter of Timothy. In his understanding of the divine eschatological plan Rein believed that Prussia, precisely because it was not one of the ten kingdoms foreseen by the prophet Daniel as developing out of the Roman Empire, still had a glorious future in God's plan for the world. Prussia would soon extend its borders right up to the edges of the old Roman Empire. The country was on God's side. Rein blessed the Prince before leaving: "The great man was visibly moved".

Jakob Theodor Plitt (1815–1886), co-founder of the Evangelical Alliance, was not one of the inmates at Heidelberg Prison though he had made no secret of his loyalty to the old regime.⁵⁵ Nor was Karl Mann (1806–1869), with whom Plitt wrote the official German report on the founding conferences of the Alliance in Liverpool and London. Mann and his fellow helpers were, however, driven out of the Kinderbewahranstalt in Leutesheim. "The evil spirit" (W.G.W. Brandt) that controlled whole areas of the countryside in 1848/49 put an end to Mann's services for the children who had to be evacuated to Langenwinkel, near Nonnenweier, in the middle of the revolutionary unrest. Two other well-known evangelicals – Karl Friedrich Ledderhose and Aloys Henhöfer – were also forced to flee their parishes and go to Württemberg.

Württemberg

The conservatism and eschatology of another pastor, Christian Barth (1799–1862), prevented him from expecting any positive changes in the Württemberg polity to result from revolution.⁵⁶ Rumours that the French had moved 1,600 troops to Nagold or that Gernsbach had been burnt to the ground led to intense preparations in Calw that the Man of Sin was about to appear. The "evil spirits" of rebellion and hostility to throne and altar, to Church and faith, spread horror in evangelical minds. Word that a "pyramid of the skulls of aristocrats, pietists and parsons" was to be erected in the region poured oil on to the fire.⁵⁷ Valuables were buried, cases packed. Refugees

⁵⁵ On Plitt and the revolution see Nicholas M. Railton, *Pietismus und Revolution. Der badische Pfarrer Jakob Theodor Plitt (1815–1886) und seine Beziehung nach England, Heidelberg 2012.*

⁵⁶ Karl Werner, *Christian Gottlob Barth. Doktor der Theologie, nach seinem Leben und Wirken gezeichnet*, Bd. 3, Calw–Stuttgart 1869, 189f., 194–197, 407ff.; Gottlieb Weitbrecht, *Dr. Christian Gottlob Barth nach seinem Leben und Wirken geschildert*, Stuttgart 1875, 58ff., 106–112; Gerhard Schäfer, *Die evangelische Kirche in Württemberg und die Revolution 1848/49*, in: *PuN* 5 (1980), 39–65.

⁵⁷ „Ein böser Geist des Umsturzes, der Feindschaft gegen Thron, Altar, Kirche, Glauben ging damals auch durch das Württemberger Land [...] In Calw hatte die Demokratie einen starken Anhang, und das berühmte Wort von der „Schädelpyramide aus den Köpfen der Aristokraten, Pietisten und Pfaffen“ konnte auch an der Nagold gehört werden“, see Weitbrecht, *Dr. Christian Gottlob Barth* (cf fn. 56), 109.

arriving from Baden increased fears. Barth had the financial assets of the publishing enterprise and the missionary society put into safekeeping. Insurgents and politicians from the National Assembly passed through the town of Calw where Barth had set up his publishing business. In 1849 there was an enthusiastic demonstration of the populace of Calw in favour of the revolution in Baden. The democratic movement had considerable support in the town and at one time citizens sought to have a corporal from Baden, who had sought refuge in the town, put on trial for opening fire on citizens in that state.

The monarchist Barth sympathised, too, with his neighbours in Baden, but not in the same way. At Easter he decided not to attend a missionary event in Königsfeld after hearing of the revolt in Paris. In the middle of summer, however, he attended festivals in Basle, Beuggen and Wiesloch, near Heidelberg, where both the Protestant and Catholic churches were opened to accommodate the numbers who wished to hear the talks. The annual conference in Beuggen initially had to be postponed because insurgents were active in the region. Barth was preoccupied with the exigencies facing his fellow ministers, particularly those who had refused to swear allegiance to the new authorities and had decided to flee their country. A battalion of the 4th Regiment restored the authority of the government in Calw and calmed pietist worries that the end was nigh. Barth rejoiced when Prussian troops crushed the democratic revolution.

Wars and rumours of wars reminded him of the approaching end of time. At the end of August 1848 Barth wrote down his views on the turn of events. Developments had caught him by surprise. In line with traditional interpretations of prophecy Barth saw revolution as an initial fulfilment of the evils talked about by Christ in the twenty-fourth chapter of Matthew. "In my opinion", he wrote, "we are now living in the middle of verse 7 in Matthew Chapter 24". More worrying for him than a separation of church and school – which he also opposed, together with 24,000 believers in Baden and Württemberg – was the belief that the "man of sin" was soon to appear to "unite all nations". All true believers would have to face persecution. Together with Wilhelm Hoffmann, Barth expected the "spirit of the age" to be pointing, not to a free church but an outlawed church. The Frankfurt Parliament, even if it were meeting in a house of God, could not be relied upon to give God the glory: "Those days are over", Barth commented. He felt confirmed in his views when that parliament refused to accept the bishop of Münster's motion that it open its sessions with a time of prayer. He was convinced, moreover, that it was a "vain hope" to expect the Church, as then ordered, to revive in such troubled times. Those who called for free churches to be established were, he said, "deceiving themselves". Political turmoil in Germany, which he too saw as originating in France, would not leave believers the time to set up new ecclesiastical structures. He called on true believers to keep "their lamps burning brightly". The day when the invisible church would be clearly distinct from the visible was soon coming. The goal of Christians should be to save as many individuals as possible, for the whole of society was no longer to be cured. The night of darkness was approaching and believers had to work as long as it was day. Politics was not the work to be done by Christians. "We should remain passive now, not active, as long as we are not called upon by virtue of our office to make a public confession and testify to our faith". As a direct result of this

interpretation of the signs of the time Barth said he did not expect much to come of the Wittenberg conference which he had helped to initiate and, taking the advice of Wilhelm Hofacker, had his name deleted from the list of prospective participants.⁵⁸

Though appalled by the sight of revolutionaries Barth nevertheless later came to support the national goals of the revolution. In April 1859 he exhorted German youth to "remain German in character" and "stay united, as hard as steel and iron".⁵⁹ He published patriotic-militaristic poems calling on Germany to arise. In 1860 he called out:

Deutschland, Deutschland wache auf,
Schlag an deines Schildes Knauf!
Auf! und halt dein Schwert parat,
Wo sich ein Verräter naht!
Nimm dein Kleinod wohl in Acht,
Blick umher und halte Wacht,
Wehre dich; laß nie dir rauben
Deinen Rhein und deinen Glauben.⁶⁰

In 1848, however, Barth was in no mood for such nationalistic sentimentalities. 1848 was not only about national unification, but civil and political liberties and such concepts were still largely lacking from the Biblical world-view of Württemberg pietism.

A central role in organising millennialist feeling in the middle of the nineteenth century was played by another Württemberger, Gottlob Christoph Jonathan Hoffmann (1815–1885).⁶¹ A deep longing for apocalyptic change shaped the Hoffmann family in particular. His brother, Wilhelm, worked for renewal of German Protestantism. Christoph Hoffmann eventually gave up the hope that the Evangelische Kirche could be reformed from within. Christoph Hoffmann grew up in Korntal. It was here that his world view was formed. Pastor Johann Jakob Friederich (1759–1827) of Korntal had written *Glaubens- und Hoffnungsblick des Volkes*

⁵⁸ „Ich halte es für eine eitle Hoffnung, wenn man in unsern Tagen ein Wiederaufblühen der Kirche erwartet, oder sich etwa mit dem Neubau einer freien Kirche Illusionen macht, denn nach dem ganzen Geist der Zeit erwarte ich zwar mit dem lieben Hoffmann in Basel eine freie Kirche, aber eine vogelfreie. [...] Nach meiner Ansicht stehen wir jetzt in Matth. 24 in der Mitte des 7. Verses, wobei ich freilich voraussetze, was ich zu erweisen zu können glaube, daß das ganze Kapitel von der letzten Zeit und gar nicht von der Zerstörung Jerusalems handelt. [...] Wir sollten uns, dünkt mich, jetzt passiv, nicht aktiv verhalten, so lange uns nicht von Amtswegen ein Zeugniß und Bekenntniß abgefordert wird“, Werner, Christian Gottlob Barth (cf fn. 56), 189.

⁵⁹ „Im April-Heft [der „Jugend-Blätter“] 1859 findet sich eine Ermahnung an's deutsche Volk und an die deutsche Jugend, fest wie Stahl und Eisen zusammenzuhalten“, see Werner, Christian Gottlob Barth (cf fn. 56), 408.

⁶⁰ Werner, Christian Gottlob Barth (cf fn. 56), 408.

⁶¹ Christoph Hoffmann, *Mein Weg nach Jerusalem. Erinnerungen aus meinem Leben*, Erster Theil, Jerusalem 1881, Zweiter Theil, Jerusalem 1884; Friedrich Lange, *Geschichte des Tempels*, Jerusalem 1899; Paul Sauer, *Uns rief das Heilige Land. Die Tempelgesellschaft im Wandel der Zeit*, Stuttgart 1985. See also Gerhard Schäfer, *Die evangelische Kirche in Württemberg* (cf fn. 56), 53, 55f, 64; Walter Delius, *Die evangelische Kirche und die Revolution 1848*, Berlin 1948, 45.

Gottes in which Jerusalem and Palestine were described as the future centre of Christian worship and the kingdom of God on earth. As a child he read "with delight" Stilling's *Chrysäon*, which impressed upon him the joys of Christ's millennial rule. His father soon taught him the eschatological interpretations of Revelation which the founder of Württemberg pietism, J.A. Bengel, had worked out. He was acquainted with the pietist separatists who emigrated to Russia in 1827 looking for refuge from the Antichrist.

Christoph, like his older brother Wilhelm, studied at the Tübingen Stift. His brother and Sixt Karl Kapff (1851–1879) were the only pietists among the tutors (Repetenten) at the seminary in the mid-twenties. One of Wilhelm's contemporaries was David Friedrich Strauß (1808–1874), also a tutor at the seminary, who was to play a role in Christoph's own life. Of the 140 students at the time only about 20 to 25 were known to be pietists, but they evangelised regularly. The conversion of Hermann Mögling (1811–1881), a future co-founder of the Alliance, caused a great stir in the seminary for Hermann was as infamous for the practical jokes he played on people as was his brother, Theodor Mögling (1814–1867), who later played a significant role in the revolution in Baden in 1849. After finishing his studies Christoph Hoffmann became a teacher, initially in the boys school in the Korntal colony, then in Stetten and later in the Ludwigsburg institution called the Salon which included pupils from England.

Hoffmann won great influence over Württemberg pietism through his journal *Süddeutsche Warte* (established in 1845), where he developed his eschatological ideas and his hopes for an evangelical union. The revolution proved to be a catalyst of change in his thinking. He changed from being a supporter of the state church to a champion of religious liberty. Initially, however, the revolution was perceived to be a catastrophe that suggested the end-times had truly begun.⁶² On hearing of the flight of Louis Philippe and the fall of Metternich his mind was tormented by the victory of a party which he considered to be disastrous, politically as well as religiously, for Germany. The king's proclamation of freedom of the press on 1 March 1848 and the forced resignation of Johannes von Schlayer's government, replaced by liberals under the headship of Friedrich von Römer (1794–1864), were welcomed by an editor like Hoffmann, even though he could not accept that these necessary changes had to be brought about in a revolutionary manner. He too wished to see Germany united politically and the powers of the police curtailed, but as yet he had not abandoned the "childish" principle held dear by most of his friends that kings and princes and dukes had a divine right to govern. The *Süddeutsche Warte* expressed loyalty to its monarch and Fatherland. The fears that the French would soon cross the Rhine nourished the widespread pietist sentiment – conditioned by the writings of Johann Albrecht Bengel (1687–1752) – that the rule of Antichrist was about to begin. It took some

⁶² "Zunächst aber lebten auch in mir und meinen Freunden die apokalyptischen Weissagen vom Reiche des Thieres und die Warnungen der Apostel vor dem Antichristenthume [...] jetzt stärker wieder auf, und da solche Ideen seit der Zeit des Prälaten Bengel die Seele des württembergischen Pietismus gebildet hatten und erst seit 1836 ihren Boden verloren hatten, so erwachte bei Vielen die eine Zeit lang beiseite gelegte Ueberzeugung jetzt mit neuer Kraft", see Hoffmann, *Mein Weg nach Jerusalem* 2. Theil (cf fn. 61), 202.

time before pietists like Hoffmann realised the liberals and democrats were far from hostile, but rather indifferent to religious professions of faith.

For a while Christoph Hoffmann hoped to achieve German unity through political action. In an astonishing moment of symbolism in 1848 the man described often as a “pietist fanatic” stood against and defeated (mainly due to the preponderance of rural votes in his favour) the rationalist theologian David F. Strauß in the Ludwigsburg election of 1848. The press had favoured Strauß and the clergy, opposed to both candidates, generally remained aloof from the election campaign. Hoffmann was elected by a majority of 2,500 votes to the Frankfurt Parliament. On 30 April black ribbons and weeping willows were left at the well in Ludwigsburg and draped over public buildings; funeral music was played at various times of the day from the church tower. Hoffmann received anonymous death threats⁶³ and there were rumours that his educational establishment would be raided.

On 18 May Hoffmann entered St. Paul’s Church in Frankfurt where the meetings of the Parliament took place. Now that the revolution had achieved one of its goals Hoffmann felt free to adorn his hat with its colours, even though he was well aware that other pietists would interpret such an action as opportunism and accepting the mark of the Beast. As a parliamentarian he put forward a proposal to abolish all oaths in the political realm. He called for the separation of Church and State while upholding the right of the Church to control or supervise the education of children. He wanted the Bible to remain the main object of the educational process in schools. 300,000 signatures of people were gathered who opposed the secularisation of schools. Of these Hoffmann put before the Parliament a form (published by the *Warte* in July 1848) with over 24,000 signatures from Württemberg and Baden alone. Sixt Carl Kapff of Herrenberg criticised this initiative of Hoffmann’s and had his response published in the neutral *Merkur* rather than in the *Warte* itself. Kapff seems to have persuaded many pietists in his own parish not to sign the petition – a “declaration of war”, in Hoffmann’s opinion – because the situation in Germany could not be painted in the dark colours preferred by Hoffmann. In particular, Kapff believed the Church had nothing to fear from the new political situation. Another pietist leader, Burk in Bottwar, expressed displeasure with Hoffmann’s emphatic support for a future in which the Church was free from the trammels of the State. Such inter-pietist rivalries in Württemberg, all the more surprising in that Burk had initially supported Hoffmann’s election and Kapff had been pastor at the Korntal community, were an impediment to attempts to come to terms with constitutional democracy.

Though desiring changes in the social and political realm, Hoffmann remained throughout this parliamentary interlude in his career a staunch conservative. He felt, like his brother Wilhelm, that constitutional, representative government was an English concept alien to the German character. Such a borrowed system had an innate tendency towards republicanism and could not possibly unite the disparate German interests – something the Hoffmann brothers longed to bring about. The working class unrest in Frankfurt on 16–19 September 1848 during the debates on

⁶³ Hoffmann, *Mein Weg nach Jerusalem* 2. Theil (cf fn. 61), 225.

education and the murder of two members of the parliament, Prince Felix von Lichnowsky and Hans Adolf Erdmann von Auerswald, led to him questioning the whole democratic process. Hoffmann welcomed the show of Prussian and Austrian military might. A few months later, in March 1849, Christoph Hoffmann decided to give up his seat in the Frankfurt Parliament.

1848 was a watershed for the editorial staff of the *Süddeutsche Warte*. Hoffmann saw that the Christian State in Germany was but an empty shell, that the Protestant Church was "a corpse without life, dressed up in pious phraseology". The Christian State and the Christian Church would simply crumble and fall as soon as all outward supports were taken away.⁶⁴ Disappointed, moreover, by the compromises politicians made in Frankfurt, Christoph left politics the following year and turned to apocalypticism. This is precisely the step his father had taken decades previously when he had decided to establish the Korntal community. From now on the Church took on the garb of the modern Babylon and Palestine metamorphosed into the country where God had predestined to plant a pure form of Christian communal life, a "Sammlung des Volkes Gottes". Undergirding the endeavour was a belief that that the German nation had a divine calling to complete the work of restoration on earth; the whole world would be saved by this German intervention.⁶⁵ In 1854 he and his adherents, particularly the Ludwigsburg businessman and ex-revolutionary Georg David Hardegg (1812–1879) – he had spent many years in prison for political activities in 1830–1831 – called a meeting of the "Society for the bringing together of God's people in Jerusalem" or the "Friends of Jerusalem". The experiment eventually led the group to emigrate to Palestine to start a new society based on Christian freedom and Christian brotherhood. He lacked the support of other influential pietists – Christian Barth, Sixt Carl Kapff, Samuel Gobat and Christoph Blumhardt all attacked the project – and his public meetings to publicise the plan, held, for example, during the international conferences of the Evangelical Alliance in Paris (1855) and Berlin (1857), failed to evoke much response in Germany at least.

One of Hoffmann's life-long opponents was Sixt Carl Kapff, like Hoffmann one of the few pietists who actually became heavily involved in the political struggles of the revolutionary years.⁶⁶ He failed to win the election in Herrenberg, Horb and Nagold for the prize of representing the constituency in the Frankfurt Parliament. A Preachers Conference in Stuttgart on 9 July 1849 later called on Kapff to stand for election in Leonberg to the constituent Provincial Assembly in Württemberg. He was duly elected to represent the constituency. Initially Kapff too found himself attracted to

⁶⁴ „Das Jahr 1848 war übrigens für die Warteschreiber selbst eine Zeit der Entscheidung. Es hatte sich gezeigt, daß der christliche Staat nur ein Schein war, und auch vor diesem Jahr nicht existiert hatte; es hatte sich gezeigt, daß das Christentum der Kirche nur ein mit frommen Redensarten aufgeputzter Leichnam ohne Leben ist, der keinen anderen Bestand hat, als die Macht der Gewohnheit, und der deshalb widerstandslos zusammenbricht, sobald er seine äußeren Stützen verliert“, Friedrich Lange, *Geschichte des Tempels* (cf fn. 61), 3.

⁶⁵ Paul Sauer, *Uns rief das Heilige Land* (cf fn. 61), 23.

⁶⁶ Sixtus C. Kapff, *The Revolution: Its Causes, Results, and Remedies*. A Prize essay, Published by the Central Committee for the Inner Mission of the German Protestant Church, in: *Evangelical Christendom*, 1851, 234–236; Article on Sixt Carl Kapff (1805–1879), in: *ADB* 15 (1882), 99–102; Gerhard Schäfer, *Die evangelische Kirche in Württemberg* (cf fn. 56), 51 ff., 60–65.

certain aspects of the revolution, but became its avowed enemy. Kapff spoke openly of his hostility to freedom of the press, to freedom of movement and to the right to engage in any business. Freedom could only be experienced by those who controlled themselves. Only piety provided a basis for welfare. Only an absolute monarchy truly represented Christ's rule on earth and people, in his view, would only be happy if ruled by a monarch. He had already outlined this strictly conservative ideology in the "Ansprache evangelischer geistlicher Württembergs an das Volk" from March 1849. His words clearly carried weight, not only with his own pietist community, and it has been argued, with some justification, that he had largely contributed to keeping Württemberg out of the Baden revolution.⁶⁷ Aware of the deplorable social evils in his country, he interpreted the revolutions of 1848–1849 as God's judgement on a backsliding and sinful people. His prize-winning essay of 1851 began by comparing the revolution of 1848 with the earthquake of 1755 which ruined Lisbon and then proceeded to describe how one emperor, six kings and six other potentates had lost their crowns within the space of six months. A number of causes of the revolution are listed. The first was widespread poverty, intensified by poor harvests between 1840 and 1847 and the increase in population. Two hundred thousand people in Berlin alone were said to be living from hand to mouth. In Elberfeld 8,000 labourers were out of work. In Vienna 150,000 out of 380,000 people were without property and 15,000 survived by begging. Great distress had been caused in eastern Prussia by floods and in Silesia by epidemics. In one state alone there had been 6,000 bankruptcies in a single year. All measures required to combat unemployment and extravagance had been neglected by municipal authorities. Thousands were ready to support any revolt that promised even momentary relief. Secondly, in contrast to the class of labourers who "had nothing more than their hands to help them", Kapff refers to the thirst for profit and the passion for all kinds of luxuries among the rich. Their indifference to the sufferings of their poor neighbours and their neglect of the responsibilities which God attached to the ownership of property had exasperated the masses against them. The rich had "done nothing to arrest the disorganisation which was going on" and had "contributed largely to it themselves". Those who had tried to alleviate suffering had gone about the task in the wrong way and had done more harm than good. The revolution brought to them a deserved "hour of retribution". Thirdly, Kapff refers to the important role played by the 60,000 German mechanics and labourers who lived in Paris and had imbibed socialist and communist principles spread there. Through them "the vices and infidelity of the French capital were diffused throughout Germany" and the rebellious spirit and inflammatory appeals of socialists had led the masses to throw off "all restraints of law and order". In addition, he blames the ignorance of the leaders of the democratic movement. Driven by their passions and folly, men "without a single accurate idea either of law or government had set about remodelling the whole structure of society and so thrown everything into chaos and confusion". The spirit of education in Germany was partly guilty for this state of affairs. All avenues of learning had become infected with "wild speculations" and "extravagant theories". Thousands of students were leaving German

⁶⁷ Gerhard Schäfer, *Die evangelische Kirche in Württemberg* (cf fn. 56), 60.

universities "totally unfurnished with any principle for the right guidance of heart and life". Fourthly, the prevailing immorality, the prevalence of drinking and the passion for gambling had ruined innumerable families and so contributed to the revolutionary mania. There were, he reported, 14,000 people in the houses of correction in Prussia alone. In Augsburg one in three children was illegitimate, in Leipzig one in four and in Berlin, Lübeck and Hamburg the figure was one in five. A large percentage of civil servants and trades people spent their Sundays in taverns and alehouses and there they learned "the infidelity and the contempt of sacred things entertained by the higher classes throughout the country". Fifthly, even those who emphasised the importance of morality and respectability lacked religion and faith in God. People had as much regard for their superiors as the latter displayed towards Heaven. Government officials had experienced in 1848 the fulfilment of the warning: "They that despise, shall be lightly esteemed". Subordination to authority for its own sake and for the sake of God had thus been destroyed. The ultimate outcome of this process, the hatred of the very name of God, had been reached by 1848. Kapff quoted from Heinrich Heine's *Die schlesischen Weber* (1844), claiming it was a specimen of the "frightful impiety" into which communists had plunged themselves. The appearance of such poems reflected a revolution in thinking about life on earth. For pietists they heralded the coming of the Antichrist.

Christoph Hoffmann's older brother Wilhelm, like most of the pietists of Württemberg, was appalled that eschatology could be taken to such extremes, and as far as the *Sammlung des Volkes Gottes* in Palestine was concerned, he was "totally certain" that emigration would lead to misery and destitution for the families involved. The idea that believers should choose to leave Germany for ever was anathema for a man who saw his nation as "the people of God under the New Testament" and, more than other nations, "the people of the Bible".⁶⁸ His brother's call for a separation of Church and State, in the interests of both, was for him an attack on the religious underpinnings of the German monarchies. Since the 1830s Wilhelm Hoffmann had been sceptical about the purported socio-political advantages of a constitutional, representative system of government. He did not accept that the English parliamentary system or the French cameral system could be transposed successfully onto the German situation. Such a change would, in his view, lead inexorably to a republic being established in Germany. Constitutionalism was for him something contrary to Germanic ideas and character. Wilhelm Hoffmann championed a patriarchal-aristocratic form of government and he managed the missionary seminary at Basle accordingly. Though a conservative in essence and in favour of a social order based on privilege, Hoffmann was far from championing an absolute, unlimited power of the monarchy. Yet the experience of the revolutionary years, particularly in Baden, a state which had had for some time a written constitution, confirmed him in his belief that a political democracy rooted in the

⁶⁸ „Auf Grund dieses lebendigeren und darum freieren Verständnisses der heiligen Schrift gerade in der deutschen Theologie hielt er das deutsche evangelische Volk für berufen, „das Bibelvolk“ zu sein, oder, wie er es kühn ausdrückte, „das Volk Gottes im Neuen Bunde“ [...]“, Carl Hoffmann, *Leben und Wirken des Dr. Ludwig Friedrich Wilhelm Hoffmann*, Bd. 2, Berlin 1880, 98.

principles of equality and freedom was simply “un-German”.⁶⁹ In 1868 he wrote of how the Church had resisted the revolutionary movement of 1848, seeing in that movement’s most noticeable leaders an attempt to undermine the very religious basis, and not merely the form or constitution of the Church.⁷⁰ Pastors had, in his experience, sought to protect their flocks from the excitement of those years. As a friend of many of the leading spokesmen of the conservative party, he initially welcomed that party’s embrace of the Church as an ally in the counter-revolution. After 1848 he noted how Church-State relations became much warmer than they had been. Yet the revolution also had a catalytic impact on his thinking, as it did on his brother’s, for the attempt in 1848 to dissolve centuries-old ties with the political order in Germany made clergymen from different denominational backgrounds look for ways of drawing closer to one another and bringing about more unity amongst the Christian churches. While somewhat softening denominational rivalries and hostilities, it also led Hoffmann to see the need to put some more distance between Church and State, two entities that had become ‘essentially fused’ over the course of time. A *Scheidung ohne Trennung* had become important for the sake of the kingdom of God in Germany.

Thuringia

A number of the founders of the Alliance had impeccable royalist credentials. Karl Reinthaler, who had always been a fervent adherent of monarchy, wrote and published in that year patriotic songs and royalist tracts expressing sympathy and admiration for the Prussian royal family.⁷¹ Bible verses (2 Pet. ii. 10, 19; Jude 11) were used as weapons in this campaign to warn his political opponents of the judgement coming upon them for their rebellion against authority and for following “the way of Cain”. In a tireless and idiosyncratic campaign he distributed these publications himself and spoke at numerous gatherings all over the country. On more than one occasion stones were thrown at him, yet he continually sought to channel the political movement into calmer waters. A religious interpretation was given to the colours of the democratic movement – from the night of sin through the blood of Christ to the glorious freedom of the children of God⁷² – as Reinthaler proclaimed the need for the

⁶⁹ Hoffmann, *Leben und Wirken* (cf fn. 68), 166.

⁷⁰ Wilhelm Hoffmann, *Deutschland Einst und Jetzt im Lichte des Reiches Gottes*, Berlin 1868, 321; Hoffmann, *Leben und Wirken* (cf fn. 68), 161 f.

⁷¹ Neue Evangelische Kirchenzeitung, 26 September 1863, 613; Friedrich Zange, Karl Christian Wilhelm Reinthaler und das Thüringische Rettungshauswesen. Denkschrift der Thüringer Konferenz für Innere Mission zum Gedächtnis des hundertjährigen Geburtstages K. Reinthalers 22 August 1894, Erfurt 1894; Katharina Trutz, Karl Christian Wilhelm Reinthaler, in: *Mitteldeutsche Lebensbilder IV.*, Magdeburg 1929, 229–241; Paul Reinthaler. Karl Reinthaler. Königl. Rektor des Martinusstiftes in Erfurt und seine Familie. Aus dessen Aufzeichnungen und nach eigener Erinnerung dargestellt, Hamburg 1897.

⁷² „Das „Schwarz-Rot-Gold“, in dem die politischen Bestrebungen damals ihr Symbol fanden, deutete er einfach so: Aus der Nacht der Sünde durch das Blut Christi zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“, see Paul Reinthaler. Karl Reinthaler (cf fn. 71), 61.

nation to first experience a moral and religious rebirth as the only sure foundation for any attempt to unify the German provinces.

The failed attempt to solve the German Question in 1850 also impacted Reinthaler's work as a pioneer of the Innere Mission in Germany. The various charitable and educational establishments which he directed in the Martinsstift, opened in November 1821, were partially closed down in the spring of 1850 to provide rooms for the Erfurt Parliament of the German Union, which held its sessions in the renovated Augustinerkirche. Reinthaler's patriotic sentiments and convictions led him to joyfully vacate his own lodgings as a freewill offering to his Fatherland. He reissued a patriotic liturgy (*Einig und frei in dem Herrn*) for the occasion.

Halle

Many evangelicals associated or even identified theological rationalism with the areligious and antireligious aspects of the Enlightenment and the French Revolution and saw the 1848 disturbances as the legitimate child of that stream of thought. At Halle University, Julius Müller, a vocal opponent of liberalism and with an aversion to modern forms of constitutionalism, worried that a Landeskirche in the hands of a government minister under the influence of a democratically elected parliament could be allied against the monarch he loved and respected.⁷³ Separation of the Church from an atheistic state was preferable. At Wittenberg in September he expressed such views and championed the freedom of the Church to administer itself. Though filled with the foreboding of expressions of the national will on ecclesiastical affairs, Müller's personality prevented him from actually becoming involved in politics in that year. His biographer, Leopold Schultze (1827–1893), a founder member of the Alliance, was “nauseated” the whole summer of 1848 by the “coarse” and “cowardly” nature of the democratic rioters. The pious patriot was angered by the wavering, irresolute attitude shown by the government's troops.⁷⁴

Schultze had been taken to London for the founding of the Alliance by Müller's colleague at Halle, August Tholuck (1799–1877), who wrote and privately published sermons against the revolution in that town.⁷⁵ Tholuck had started preaching against the “ideas of 1789” after the February revolution in Paris. He recognised the just claims and indeed the “divine intention” of the movement while decrying and condemning the “dark paths” taken by it. Changes might be necessary, he argued, but would become a curse not a blessing if they were bought with blood. The revolution had “unfurled its red flag”, unleashing the “powers of hell” to make the nations drunk with the “dangerous enthusiasm for freedom”. Anarchy was threat-

⁷³ Leopold Schultze, D. Julius Müller. *Mitteilungen aus seinem Leben*, Bremen 1879, 54f.

⁷⁴ „Im März 1848 kamen dann andere Eindrücke über den frommen und vaterländisch gesinnten Jüngling. Er sah den Aufruhr. Und den Sommer über ekelte ihn die Wüstheit und zugleich die Feigheit der Demokratie an. Das Schwanken des Regiments bereitete ihm Schmerzen“, see Wilhelm Baur, *Lebensbild des weiland ersten Generalsuperintendenten der Provinz Sachsen D. theol. Leopold Schultze*, Magdeburg 1894, 12.

⁷⁵ Dr. Tholuck, *Probable Influence of the Revolutions upon Ecclesiastical Affairs*, in: *Evangelical Christendom*, 1848, 158f.

ening to shake society to its core. Tholuck was one of those who publicly resisted the wave of "wild, selfish passions" unleashed by the excitement. "Public meetings have become their worship services and the State is the idol before which they bow their knee", he wrote. He asked what the pious king and noble aristocrats had done to deserve such ingratitude and provided the answer himself: the rich had neglected the poor; the wealthy had clung on to their assets and not shared them. In his diary he wrote on 24 March 1848: "Berlin is in open revolution; the King has granted everything". When the citizenry of Halle called on the king on 10 March to grant freedom of religion and speech, equality before the law, a wider franchise and German unity, Tholuck's sermons (*Predigten über die neuesten Zeitbewegungen*) are said to have helped to keep the town calm.⁷⁶ For him numbers did not signify any right: "The king's name is more than 40,000 signatures". The rule of the "coarse" masses filled Tholuck with fear and trepidation.

The majority of the 700 students at Halle took no part in the action, a reflection of the impact, perhaps, of Tholuck's work among them. Nevertheless, three students (Pösche, Ehrlich and Kaulfuß), one probationer (Weißgerber) and a wine-dealer (Rowald) organised public meetings calling for thorough-going changes.⁷⁷ The development of the movement in Halle reflected how far the neo-pietists had distanced themselves from the mass of the people. Tholuck himself was singled out for punishment by a crowd of journeymen. His home was to be attacked on 20 March and the chief of the constabulary requested Tholuck and his family to leave the town for their own safety. "My greatest apprehension had been the loss of my library", he wrote on 8 April 1848 to Evangelical Christendom. In the event, no such attack took place. Soldiers had stamped out meetings of the "agitators" and "insurrectionists".

Once news of the events in Berlin had reached the country regions, peasants joined forces, wrote Tholuck on 8 April, with "the lower classes of the smaller cities" to attack not only government buildings and the castles of noblemen but also the homes of pietists, including the castle of "that excellent Christian", the Silesian Prince von Schönburg. Fears abounded. He believed that a republic (called for by some of the Halle students) would soon legislate for a separation of church and state with all the financial insecurities that would likely bring for professors of theology as well as clergymen. The prospect of democratically elected synods filled with laymen whose views might be rationalistic or even pantheistic arose in his mind. Evangelical professors and pastors might be forced to resign. Marriage would become a completely private affair. Incest and adultery could be removed as crimes from the statute books. There were no more than 8,000 evangelical laymen in Saxony, Tholuck reported, and these could not by themselves financially support a theological faculty; lecturers in divinity could well be forced to emigrate. Nor did the 15 July 1848 "appeal to all friends of the Protestant Church" to assemble in Wittenberg inspire in him any more confidence. He saw it as a utopian attempt to resurrect the corpus evangelicorum and he was noticeably absent from the first three Kirchentage. In

⁷⁶ Leopold Witte, *Das Leben D. Friedrich August Gotttreu Tholuck's*, vol. II, Bielefeld–Leipzig 1886, 446.

⁷⁷ Witte, *Das Leben Tholuck's* (cf fn. 76), 439.

contrast to Wichern and Kapff, he remained pessimistic about the prospects of the Kirchentag actually producing enough balm to heal the wounds in the German body politic that the revolution of 1848 had opened up.⁷⁸

Conclusion

This essay has drawn attention to the variety of responses by evangelicals to revolutionary unrest in a number of German states. Two (Wichern and Kapff) were particularly aware of the socio-economic causes of revolutionary sentiments, but even their response was limited to a call for more personal and charitable action to counteract the deleterious effects of industrialisation in Germany. Two (Barth and Tholuck) were doubtful of the benefits and even antagonistic to the programmes developed by the Kirchentag. A restructuring of the ecclesiastical apparatus or a confederation of the different denominations seemed to them to be too little, too late. Two (Christoph Hoffmann and Kapff) joined in the political struggles as members of parliament, yet they did not see eye to eye on particular policies, nor did they draw similar conclusions from the few steps taken by the March governments. Another two (Barth and Müller) remained deliberately inactive. Most of the pietists studied here sought to interpret events in the light of God's Word and, in particular, in the light of prophecy. Bible verses were juxtaposed with tenets of conservative ideology. The revolution was damned as a great sin against God and his authorities on earth; that the song "Jesus, meine Zuversicht" had become the 'hymn of the revolution', in Berlin at least, made no difference to the pietist interpretation. The personal attacks on a number of them were proof to them – not that they needed proof – that anti-Christian forces were at work in the movement for greater freedoms. The socio-political order was generally seen as being sanctioned by the Divine Being, even if the disorganising and destructive effects of the capitalist system of economy developing around them were acknowledged as requiring radical treatment. The use of troops to put an end to rioting and restore the law and order of the princes and dukes was welcomed by pietists around the country. Another co-founder of the Alliance, Johann Ludwig König, the chaplain at the large garrison in Mainz, thanked the Prussian and Austrian troops at the funeral service on 25 May 1848 for punishing the "crime" and "outrage" in that town three days earlier.⁷⁹ While König was willing to blame soldiers for causing bitterness by mocking and scornful comments made by some prior to the disturbances (without realising, perhaps, that it was drunken soldiers who had first attacked and wounded citizens on 21 May), he nevertheless sided with the Prussian forces in their test of strength with the armed defenders of the new freedoms in Mainz, the Bürgerwehr. König's support for the forced disarming of the citizens' army in order to prevent, as he put it, "unspeakable evil" occurring, revealed his

⁷⁸ Witte, *Das Leben Tholuck's* (cf fn. 76), 447.

⁷⁹ Johann Ludwig König, *Rede an den Gräbern der am 21. Mai 1848 von bewaffneten Bürgern getödteten vier Preußischen Soldaten, gehalten bei deren feierlichen Bestattung den 25. dess. M. u. J.* [Mainz 1848]. On the troubles at Mainz in May 1848, see Valentin, *Geschichte der deutschen Revolution* (cf fn. 15), Bd. 2, 18ff.

patriotic regard for the "dear king" of Prussia and the political system he represented. König made no mention of the three citizens of Mainz who had been killed or of the ten who had been wounded.

Democracy and constitutionalism, accepted by some as being in conformity with Christianity (Craig and Oncken), were rejected as "un-German" by others (Wilhelm Hoffmann). Only dissident evangelists like the Baptist Johann Oncken and James Craig of the Irish Presbyterian Mission to the Jews could see the pro-active hand of God at work in the middle of the events. The revolution was, for them, not merely being permitted by God as a punishment for all kinds of social infidelities but, rather, willed by God to facilitate the spread of freedom for the gospel. Their response was essentially one of optimism. Elsewhere, however, a pessimistic apocalypticism and a premillennialist understanding of eschatology shaped opinions, most noticeably in Baden and Württemberg. Here the signs were interpreted as signalling the end of an historical epoch. The evangelical responses to the revolutionary political demands, in particular to the demand to end the state-Church link, were therefore anything but uniform. Moreover, the revolution led to even its most determined enemies rethinking aspects of the Church-State relationship and fostered a mood amenable to a closer union of the provincial churches and denominations.

Abstract

At a time of growing interest in the relationship between religion and politics this essay focuses on the responses of a number of high-profile evangelicals to the revolutionary events of 1848. Most of the figures discussed here were key actors in the Revival and were all linked with the pan-denominational Evangelical Alliance, established in London in 1846. The views and attitudes of German Lutherans and Reformed pastors as well as Irish and British Free Church clergy are considered in a comparative manner, revealing significant regional and theological differences of opinion and approach.

Seit geraumer Zeit ist ein zunehmendes Interesse zum Verhältnis von Religion und Politik zu konstatieren. Dieser Aufsatz rückt vor diesem Hintergrund die Reaktionen bekannter Evangelikaler zum revolutionären Geschehen von 1848 in den Mittelpunkt seiner Analyse. Die meisten der behandelten Personen waren nicht nur Schlüsselfiguren in der Erweckungsbewegung, sondern auch alle mit der überkonfessionellen „Evangelical Alliance“, die 1846 in London gegründet worden war, verbunden. Die Positionen und Meinungen der deutschen Lutheraner und Reformierten sind ebenso wie die Ansichten mancher irischer und britischer Freikirchler und Pastoren der „British Free Churches“ im Fokus des vergleichenden Ansatzes. Durch ihn können signifikante regionale und theologische Unterschiede in den Ansichten und Zugriffen der Figuren offen gelegt werden.

Patronage und Nepotismus beim Aufstieg und Fall einer kirchlichen Bausparkasse: Personalia zur Deutschen Evangelischen Heimstättengesellschaft (Devaheim)*

Jan Körnert und Klemens Grube

I. Einleitung

Nachdem auf dem Betheler Kirchentag 1924 von Seiten der evangelischen Kirche die große Wohnungsnot zunächst nur angemahnt wurde, sah der Deutsche Evangelische Kirchenausschuss ein Jahr später in der Bekämpfung der Wohnungsnot den Ausgangspunkt jeglicher sozialer Fürsorge.¹ Um der Wohnungsnot aktiv entgegen zu treten, wurde die Gründung einer evangelischen Bausparkasse angestrebt. Unter Federführung des Centralausschusses der Inneren Mission der Evangelischen Kirche (CA) gründete sich 1926 die Deutsche Evangelische Heimstättengesellschaft (Devaheim) als eine der ersten deutschen Bausparkassen.² Innerhalb kürzester Zeit gehörte sie zu den größten Bausparkassen des Deutschen Reiches und rangierte 1931 nach Anzahl der abgeschlossenen Bausparverträge an siebter Stelle. Die Gründung der Devaheim fällt damit in die kurze Entspannungsphase einer nicht nur wirtschaftspolitisch turbulenten Zeit: Einerseits hatten wenige Jahre zuvor Millionen Sparer ihr Vermögen durch die Hyperinflation 1923 verloren. Andererseits standen mit der Weltwirtschaftskrise Ende der 1920er Jahre und der Bankenkrise 1931 große Belastungen vor der Tür. Diese Herausforderungen musste auch die seinerzeit neue Idee

* Hier sei all denjenigen gedankt, die das Projekt mit ihren Informationen, Hinweisen und Ermunterungen unterstützten und so zu dessen erfolgreichem Abschluss beitrugen. Besonderer Dank gebührt den anonymen Gutachtern, den Mitarbeitern der in Anspruch genommenen Archive, den Ahnen der beiden Hauptangeklagten und den Teilnehmern der kirchengeschichtlichen Sozietät an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald unter der Leitung von Prof. Dr. Thomas K. Kuhn. Unverzichtbar waren für uns die detail- und kenntnisreichen Hinweise von Dr. Irmfried Garbe, der uns uneigennützig an seinem umfangreichen Wissen teilhaben ließ (vgl. auch Anm. 4 u. 29).

¹ Herbert Kleinschmidt, *Geschichte, Ideengehalt und sozialökonomische Bedeutung des Bausparkassenwesens*, Leipzig 1934, 69.

² Jan Körnert/Klemens Grube, *Die Deutsche Evangelische Heimstättengesellschaft (Devaheim). Aufstieg und Fall einer kirchlichen Bausparkasse von 1926 bis 1931*, in: *Zeitschrift für Unternehmensgeschichte* 56 (2011), 3–28, hier 3–7. Die ersten beiden deutschen Bausparkassen waren die Gemeinschaft der Freunde Wüstenrot, GdF, (1924) und die Deutsche Bau- und Siedelungsgemeinschaft (1925).

„Bausparkasse“ bewältigen und konnte sich dabei vielfach auf einen zwar stark idealistisch motivierten, kaufmännisch jedoch nur unerfahrenen Gründerkreis stützen.

Bereits bei einer ersten flüchtigen Durchsicht der Devaheim-Quellen wird das Interesse unmittelbar auf die ungewöhnliche Häufung gleicher Familiennamen beim Führungspersonal der Devaheim gelenkt.³ Da zwischen den Angeklagten im späteren Devaheim-Prozess – wie sich rasch zeigt – vielfältige verwandtschaftliche Beziehungen bestanden, begründet das einen starken Verdacht auf Nepotismus (Vetterwirtschaft). In unmittelbarem Zusammenhang hiermit stellt sich sogleich die Frage, ob die wenigen, nicht in einem Verwandtschaftsverhältnis stehenden Angeklagten ihre Positionen in der Devaheim durch Patronage (Günstlingswirtschaft) erlangten.

Der vorliegende Beitrag setzt sich daher zum Ziel, die Personalien auf den Führungsebenen der Devaheim näher zu untersuchen. Hierbei steht nicht nur die Rolle einzelner Führungspersonen im Gefüge der Devaheim-Krise im Mittelpunkt, sondern auch die Frage, inwieweit Patronage und Nepotismus den Aufstieg und Fall der evangelischen Bausparkasse begleiteten und beeinflussten. Während sich die jüngeren Untersuchungen zur Devaheim bisher mit der institutsgeschichtlichen Seite, den diakonisch-kirchlichen und gemeinwirtschaftlichen Ansatzpunkten oder der Reflexion in den zeitgenössischen Medien befassten,⁴ will der vorliegende Beitrag das Augenmerk auf die handelnden Personen und deren Biographien lenken. Mit Blick auf die Quellenlage ist zu bemerken, dass neben den Geschäftsbüchern des Devaheim-Konzerns auch die Akten des späteren Devaheim-Prozesses und die des Konkursgerichtes durch Kriegseinwirkungen vernichtet wurden.⁵ Dennoch fußen die nachfolgenden Ausführungen auf vielfältigen Archivalien.⁶

Um das gesteckte Ziel zu erreichen, wird zunächst ein Überblick über die Entwicklung der Devaheim von ihrer Gründung bis zu ihrem Zusammenbruch gegeben. Nach einer kurzen Bestimmung und Abgrenzung der beiden Schlüsselbegriffe Patronage und Nepotismus konzentriert sich der dritte Abschnitt des Aufsatzes vor dem

³ Körnert/Grube, Devaheim (wie Anm. 2), 27.

⁴ Die jüngsten Beiträge umfassen hierbei: Körnert/Grube, Devaheim (wie Anm. 2); Mark Spoerer, Die Devaheim. Eine „evangelische“ Bausparkasse (1926 bis 1931), Vortrag auf dem 33. Wissenschaftlichen Symposium der Gesellschaft für Unternehmensgeschichte e. V. „Religion und Unternehmen“, Düsseldorf 8.10.2010; Irmfried Garbe, Kirche und Kredit. Eine Beziehung am Beispiel der Devaheim-Korruptionsaffäre 1931/32, in: ders. (Hg.), Kirche im Profanen. Studien zum Verhältnis von Profanität und Kirche im 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2009, 189–219; Ute Siepermann, „Hüter und Mehrer des Erbes“? Gründung und Ausbau der Bausparkasse Devaheim durch den Centralausschuss für die Innere Mission, Heidelberg 2006.

⁵ Aktenvermerk bezüglich Nachfrage der Berliner Redaktion des Spiegels v. 18.12.1958, ADW CA 1277 IIa.

⁶ Den umfangreichsten Bestand zur Devaheim besitzt das Archiv des Diakonischen Werkes der EKD in Berlin-Dahlem (ADW). Zum Archivgut gehören unter anderem Bilanzen, Niederschriften der Aufsichtsratssitzungen und der Gesellschafterversammlungen, Briefwechsel sowie in Teilen Abschriften der Gerichtsakten. Das Evangelische Zentralarchiv in Berlin (EZA) ist im Besitz allgemeiner Rundschreiben und einer umfangreichen Sammlung von Presseartikeln. Im selben Haus sitzt das Evangelisch Landeskirchliche Archiv Berlin (ELAB); es verfügt über die Personalakten Paul Cremers. Das Nordelbische Kirchenarchiv in Kiel (NEK) ist ebenfalls im Besitz einiger Akten über Paul Cremer sowie einer vollständigen Berichterstattung des Devaheim-Prozesses. Von großem Gewinn ist das Archivgut des Wirtschaftsarchivs Baden-Württemberg in Stuttgart-Hohenheim

Hintergrund des Verdachts auf Patronage und Nepotismus auf die beiden Hauptangeklagten im Devaheim-Prozess: Pastor Paul Cremer und Wilhelm Jeppel sowie mit ihnen verbundene Personen. Der Beitrag schließt mit einem Fazit und Ausblick.

II. Grundlagen zur Entwicklung der Devaheim und zwei Schlüsselbegriffe im Überblick

1. Entstehung und Gründung der Devaheim

Die Devaheim existierte nur rund fünf Jahre: vom 20. Mai 1926 bis zum 10. August 1931. Sie firmierte als Gesellschaft mit beschränkter Haftung (GmbH) und verfügte anfänglich über ein Gesellschaftskapital von 68500 RM, das im Juni 1930 auf 69500 RM erhöht wurde.⁷ Größter Gesellschafter war anfänglich der CA mit einem Anteil von 50000 RM – rund 72 Prozent. Er verringerte im Januar 1931 seinen Anteil auf 9500 RM (13,7 Prozent).⁸ In der Satzung der Devaheim ist folgender *Zweck* definiert:

„Gegenstand der Gesellschaft ist die Beschaffung von Mitteln zur Förderung und Errichtung des Baues oder Erwerbes von Eigenheimstätten, Altersheimen oder anderen gemeinnützigen Bauwerken [...] und zwar für die evangelische Bevölkerung Deutschlands. [...] Die Gesellschaft sucht die genannten Zwecke in erster Linie durch die Anregung der Spartätigkeit zu fördern. Ihr [...] Zweck ist ausschließlich gemeinnützig und dient wesentlich der Förderung minderbemittelter Volkskreise.“⁹

(WABW). Es geht auf die Bestände der Gemeinschaft der Freunde (GdF) zurück und beinhaltet die kompletten Akten zur Abwicklung der Devaheim. Dazu gehören sowohl die Akten der „Rat und Tat“ Bausparkasse, in die die Devaheim-Sparer überführt wurden, wie auch Schreiben und Verhandlungen mit den Notgemeinschaften. Darüber hinaus liefert es einen interessanten Einblick in das Wissen, das die GdF über ihren Konkurrenten Devaheim besaß. Das Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland in Düsseldorf (AEKR) ist im Besitz der Akten zur Baugenossenschaft Mülheim. Im Bundesarchiv in Berlin-Lichterfelde (BArch) befinden sich die ministeriellen Korrespondenzen der Devaheim. Das Landeskirchliche Archiv Hannover (LkAH) beherbergt allgemeine Rundschreiben der Devaheim und Angelegenheiten mit regionalem Schwerpunkt. Das Archiv der Universität Greifswald (UAG) ist im Besitz der Akten zur Verleihung der Ehrungen an Cremer. Nachfahren Paul Cremers verfügen über seinen persönlichen Nachlass, der jedoch keine Aufzeichnungen zur Devaheim enthält. Nachfahren Wilhelm Jeppels lieferten hilfreiche Informationen zu Einzelfragen, verfügen aber über keinen persönlichen Nachlass.

⁷ Beglaubigte Abschrift der Registereintragung beim Amtsgericht Berlin–Mitte v. 8.6.1931, Archiv des Diakonischen Werks der EKD in Berlin (ADW) CA Wi 226; Niederschrift der Gründungsversammlung v. 20.5.1926, ADW CA 1277 I; Niederschrift der Aufsichtsratssitzung v. 20.5.1926, ADW CA 1277 I.

⁸ Hermann Schumacher, *Devaheim, Innere Mission und Kirche*, Berlin 1931, 23f. Laut Cremer schwebt über dieser Quelle ein „geheimnisvolles Dunkel“: „Siehe hat [...] Teile des Heftes geschrieben, aber seinen Namen für die Veröffentlichung nicht habe hergeben wollen. Schumacher hat zugegeben, dass er nur als Strohmännchen gezeichnet habe.“ War der Konkurs der Devaheim nötig? ADW CA 1277 XII. Im späteren Devaheim-Prozess kam zu Tage, dass der frühere Devaheim-Geschäftsführer Kurt Siehe umfangreiche Materialien zu dieser Schrift geliefert hat. Bericht des CA zum 21. Verhandlungstag (6.7.1932) im Devaheim-Prozess, Nordelbisches Kirchenarchiv in Kiel (NEK) 33.05 Nr. 13.

⁹ Der Devaheimkonzern, Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland in Düsseldorf (AEKR) IOB 002 937.

Der unternehmerische Schwerpunkt der Devaheim lag somit auf ihren Geschäften als Bausparkasse, wobei ihr Aktionsradius konfessionell eingengt war. Im Kern ging es ökonomisch darum, von Bausparern im Rahmen von Bausparverträgen Gelder einzusammeln und diese an die bauwilligen vormaligen Sparer als Baukredite herauszulegen.

Der Ansparzinssatz der eingesammelten Gelder und der Zinssatz für den später herausgegebenen Kredit lagen für jeden Bausparer bereits mit Abschluss seines Bausparvertrages – also von Beginn an – fest. Dies sorgte für größte Planungssicherheit bei den Bausparern, den Kreditnehmern sowie bei der Bausparkasse. Insbesondere immunisierte es die Beteiligten gegen Turbulenzen an den Finanzmärkten. Beispielsweise führte dieses Geschäftsmodell aus Sicht der Devaheim bei sorgfältiger Anwendung zu einer festen und planbaren Gewinnspanne, da die positive Differenz zwischen Kreditzinsen (= Ertrag für die Bausparkasse) und Ansparzinsen (= Aufwand für die Bausparkasse) schon mit Vertragsabschluss festgelegt wurde. Bei der Festlegung der Höhe der Zinsspanne ließ man sich aber nicht nur von rein ökonomischen Überlegungen und den Marktbedingungen leiten, sondern war auch offen gegenüber konfessionellen und wohlfahrtspflegerischen Argumenten und Einflüssen.

Zu bedenken ist jedoch, dass die Devaheim mit diesem Geschäftsmodell und ihrer konfessionellen Ausrichtung Neuland betrat, denn nur zwei Jahre zuvor war mit der Gemeinschaft der Freunde (GdF), die heute unter dem Namen Wüstenrot bekannt ist, die erste Bausparkasse in Deutschland gegründet worden.¹⁰ Die Entstehung der Devaheim war Teil einer größeren Welle von Bausparkassengründungen. Zwischen 1924 und 1931 entstanden 438 Bausparkassen, von denen 1932 jedoch nur noch 276 arbeiteten.¹¹ Die hohe Fluktuation wurde durch mangelnde aufsichtsrechtliche Regelungen begünstigt. So konnten zwischen 1929 und 1931 Bausparkassen in weitgehend rechtsfreiem Raum gegründet und betrieben werden.¹² Die Ursachen für die zahlreichen Bausparkassengründungen sind jedoch an anderer Stelle zu suchen.

Es waren die Defizite in der *Wohnraumversorgung* der Bevölkerung, die sich im Zuge des Ersten Weltkriegs, durch heimkehrende Soldaten und durch die schon eingangs erwähnte Inflation verschärften.¹³ Selbst die Verankerung einer ausreichenden Wohnraumversorgung als Staatsziel in Artikel 155 der Weimarer Verfassung

¹⁰ Arved Krahn/Bodo Kaltenboeck, *Das deutsche Bausparen*, Berlin 1931, 13 u. 15. Vgl. auch Anm. 2.

¹¹ Kleinschmidt, *Geschichte* (wie Anm. 1), 89.

¹² Körnert/Grube, *Devaheim* (wie Anm. 2), 4.

¹³ Karl Christian Führer, *Mieter, Hausbesitzer, Staat und Wohnungsmarkt. Wohnungsmangel und Wohnungszwangswirtschaft in Deutschland 1914–60*, Stuttgart 1995, 27ff. So wurden mit insgesamt ca. 190 000 Wohnungen während des gesamten Ersten Weltkrieges deutlich weniger Wohnungen gebaut als in einem einzigen Jahr zuvor (ca. 200 000). Um den Bedarf decken zu können, hätten etwa 300 000 Wohnungen jährlich gebaut werden müssen. Dieser Wohnungszuwachs wurde jedoch lediglich in den Jahren 1927 bis 1930 erreicht. Michael Ruck, *Der Wohnungsbau – Schnittpunkt von Sozial- und Wirtschaftspolitik. Probleme der öffentlichen Wohnungspolitik in der Hauszinssteuerära (1924/25–1930/31)*, in: Werner Abelshauser (Hg.), *Die Weimarer Republik als Wohlfahrtsstaat. Zum Verhältnis von Wirtschafts- und Sozialpolitik in der Industriegesellschaft*, Stuttgart 1987, 91–123, hier 96. Martin L. Müller, *Bausparen in Deutschland zwischen Inflation und Währungsreform 1924–1948. Wohnungsbaufinanzierung im Spannungsfeld zwischen Staat und privaten und öffentlichen Bausparunternehmen*, München 1999, 66.

schuf nur geringe Abhilfe. Auf dem Betheler Kirchentag 1924 mahnte daher die evangelische Kirche eine nachhaltige Lösung der „unerhörten Wohnungsnot“ an. Dieses Anliegen wurde 1925 durch den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss unterstrichen. Er sah in der Bekämpfung der *Wohnungsnot* den Ausgangspunkt jeglicher sozialer Fürsorge.¹⁴ Mit dieser Erkenntnis war eine wichtige Voraussetzung für die Gründung der Devaheim im Mai 1926 erfüllt.

2. Institutioneller Überblick und Zusammenbruch der Devaheim

Während personelle Details zur Gründung der Devaheim im dritten Teil besprochen werden, sind hier noch einige institutionelle Einzelheiten voranzustellen, ohne die später die personellen Verquickungen nicht sachgerecht zu beurteilen sind: Der nach dem GmbH-Gesetz obligatorischen Geschäftsführung der Devaheim wurde fakultativ ein Aufsichtsrat zur Seite gestellt.¹⁵ Über die Besetzung dieses Aufsichtsrats mit entsprechenden Mitgliedern war es den verschiedenen an der Gründung beteiligten Gesellschaftern möglich, entscheidenden Einfluss auf die Grundsätze der Geschäftspolitik der Devaheim zu nehmen.

Die Devaheim ging im Laufe ihrer Existenz zahlreiche institutionelle Verbindungen ein, indem sie engste Arbeitsgemeinschaften bis hin zur ‚faktischen Fusion‘ bildete oder Tochtergesellschaften gründete. Einen Überblick über die wesentlichen Verbindungen liefert Übersicht I.¹⁶ Hierbei ragt die faktische Fusion mit der ‚*Baugenossenschaft des Deutschen Evangelischen Volksbundes in Mülheim a. Ruhr*‘ – kurz Baugenossenschaft – heraus.¹⁷ Die Verbindung der beiden evangelischen Unternehmen schien für beide Seiten vorteilhaft: Die Devaheim gelangte so zu einer beträchtlichen Anzahl neuer Bausparer, da alle Baugenossen angehalten waren, einen Bausparvertrag bei der Devaheim abzuschließen.¹⁸ Zudem hoffte man seitens der Devaheim, von den Erfahrungen der Baugenossenschaft mit Zwischenkrediten, Hauszinssteuerhypotheken, Bauberatungen und Baubetreuungen zu profitieren. Man konnte nun alles – vom Ansparen über die Finanzierung bis zur Durchführung des Bauvorhabens – aus einer Hand anbieten. Die unter chronischem Kapitalmangel leidende Baugenossenschaft zog dagegen ihren Vorteil aus den scheinbar unbegrenz-

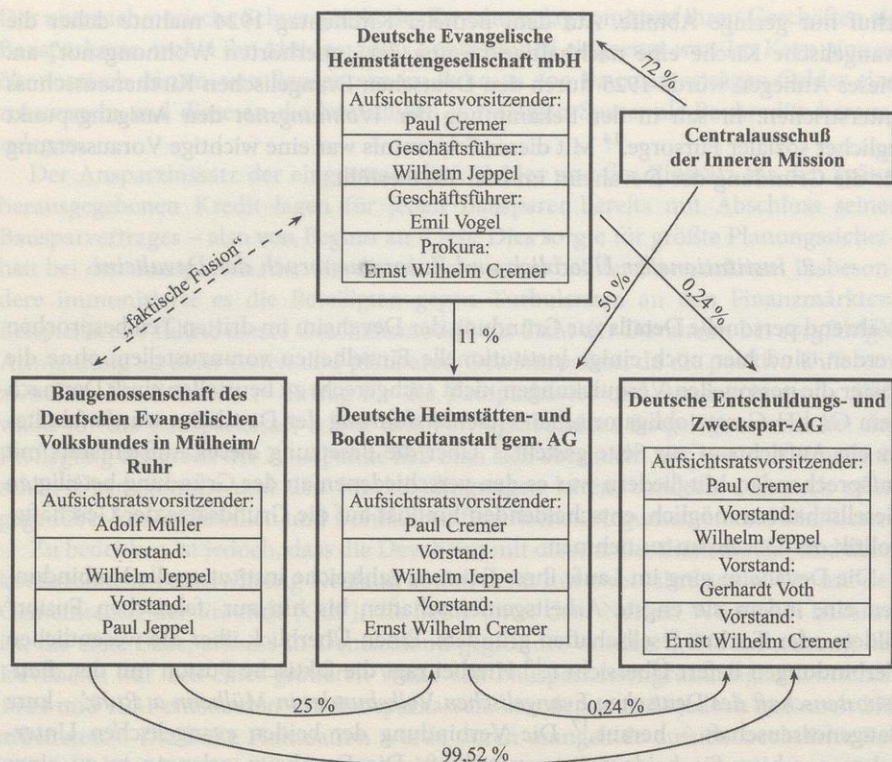
¹⁴ Kleinschmidt, Geschichte (wie Anm. 1), 69. Im Juli 1925 besuchten fast 100 evangelische Pfarrer Wüstenrot, um einen Vortrag des Gründers der GdF, Georg Kropp, über seine Ideen zur Bekämpfung der Wohnungsnot zu verfolgen. Eberhard Langer, Wüstenrot. Eine Idee setzt sich durch, Stuttgart 1965, 10 u. 42.

¹⁵ Beglaubigte Abschrift der Registereintragung beim Amtsgericht Berlin-Mitte v. 8.6.1931, ADW CA Wi 226; Niederschrift der Gründungsversammlung v. 20.5.1926, ADW CA 1277 I; Niederschrift der Aufsichtsratssitzung v. 20.5.1926, ADW CA 1277 I.

¹⁶ Vgl. zum Überblick über kleinere Konzerngesellschaften Körnert/Grube, Devaheim (wie Anm. 2), 17.

¹⁷ So spricht Siepermann, Hüter (wie Anm. 4), 89, von einer „faktischen Fusion“. Dementsprechend wurden etwa die Buchhaltung, die Registratur und die Kanzlei der Unternehmen zusammengelegt und die Gehälter von den Unternehmen „gemeinsam getragen“. Niederschrift der Aufsichtsratssitzung v. 8.2.1929, ADW CA 1277 I.

¹⁸ Vgl. hierzu und nachfolgend mit zahlreichen Quellennachweisen Körnert/Grube, Devaheim (wie Anm. 2), 11–13.



Übersicht 1: Institutionelle und personelle Verflechtung des Devaheim-Konzerns 1930

ten finanziellen Ressourcen der Bausparkasse. Aus dem Engagement der Devaheim außerhalb ihres Kerngeschäfts und der Vermengung der Geschäftstätigkeit von Bausparkasse und Baugenossenschaft resultieren Gefahren. Auf diese Gefahren wurde in einem Gutachten, das vor dem Zusammenbruch erstellt wurde, deutlich hingewiesen.¹⁹

Mit der Gründung ihrer Tochter „Deutsche Heimstätten- und Bodenkreditanstalt, gemeinnützige Aktiengesellschaft“ – kurz Heimstättenbank – wollte die Devaheim ihre gesamten Finanztransaktionen und dabei vor allem die Beschaffung finanzieller Mittel erleichtern.²⁰ In den Genuss dieser Erleichterung sollten auch die Baugenossenschaft und sämtliche Tochtergesellschaften der Devaheim gelangen. Wie sich später herausstellte, diente die Heimstättenbank jedoch nur als Verschiebebahnhof für Gelder zwischen den zum Devaheim-Konzern gehörenden Gesellschaften. Sie

¹⁹ Fritz Runge bemerkte in einem Gutachten: „Zwischen Bausparkasse und Baugenossenschaft ist ein sehr erheblicher Unterschied, ja, man kann sie direkt als Gegenpole ansehen.“ Der Konzern Devaheim, Wirtschaftsarchiv Baden-Württemberg, Stuttgart-Hohenheim (WABW), B 90 Bü. 216.

²⁰ Vgl. hierzu und nachfolgend mit zahlreichen Quellennachweisen Körnert/Grube, Devaheim (wie Anm. 2), 13f.

griff dabei fast ausschließlich auf die finanziellen Mittel der Devaheim – also auf die angesparten Gelder der Bausparer – zurück.

Die Devaheim verließ mit der Gründung der ‚*Deutschen Entschuldungs- und Zweckspar-Aktiengesellschaft*‘ (Deuzag) wiederum das Terrain ihrer ursprünglichen Geschäftstätigkeit.²¹ Dies tat sie, indem sie neben den üblichen Bausparverträgen nun so genannte Siedlersparverträge (Kapitalbildungsverträge) anbot, die einer Art Wettsparen glichen. Bei diesen Siedlersparverträgen gelangten Sparer durch höhere Einzahlungen an die Spitze ihrer Anspargruppe und konnten sich so eine frühere Zuteilung ihres Kredites sichern. Da Siedlersparverträge auch über Millionenbeträge abzuschließen waren, führten sie zu einer spekulativen und sprunghaften Entwicklung in den Geschäftstätigkeiten des Devaheim-Konzerns. Die neuen Verträge führten zu kontroversen Debatten im Aufsichtsrat der Devaheim. Insbesondere die Vertreter des CA sahen in den Millionenverträgen das ursprüngliche Anliegen der Förderung schwacher Bevölkerungskreise und ‚kleiner‘ Bausparer bedroht. Sie forderten wiederholt, wenn auch vergeblich, die Übernahme aller Siedlersparverträge durch die Deuzag sowie eine strikte Trennung von Devaheim und Deuzag. An der Deuzag, die ausdrücklich nicht als ‚evangelisch‘ bezeichnet wurde, hatte sich der CA ganz bewusst nie direkt beteiligt.²²

Probleme mit dem Geschäftsmodell, den institutionellen Arrangements und den noch näher darzulegenden personellen Verflechtungen führten letztlich dazu, dass das von den Gesellschaftern zur Absorption von Verlusten in die Devaheim eingebrachte Eigenkapital immer stärker unter Druck geriet. Von Interesse ist in diesem Zusammenhang die Eigenkapitalquote, also der prozentuale Anteil des Eigenkapitals an der Bilanzsumme der Devaheim. Sie fiel zum 31. März der Jahre 1927 bis 1930 von 26,90 auf 0,96 Prozent.²³ Bei einer Eigenkapitalquote von unter einem Prozent war man seit dem Frühjahr 1930 – also bereits mehr als ein Jahr vor dem Zusammenbruch – weder in der Lage, nennenswerte Verluste aus dem laufenden Geschäftsbetrieb aufzufangen, noch konnten wegen der schlechten Ausstattung mit haftendem Eigenkapital die notwendigen liquiden Mittel nachhaltig beschafft werden. Es verwundert daher nicht, dass die Devaheim am 6. Mai 1931 ihre Zahlungen einstellte und am 10. August 1931 schließlich Konkurs wegen Überschuldung anmeldete.²⁴ Die

²¹ Vgl. hierzu und nachfolgend mit zahlreichen Quellennachweisen Körner/Grube, Devaheim (wie Anm. 2), 14–17.

²² Niederschrift der Aufsichtsratssitzung v. 12.6.1930, ADW CA 1277 Ia; Adolf Stahl, Bericht über die Innere Mission 1931/32, in: KJ 59 (1932), 327–345, hier 329f.

²³ Schumacher, Devaheim (wie Anm. 8), 23f., konfrontiert die Bilanzsummen von 1928 (596379,22 RM), 1929 (965301,48 RM) und 1930 (7145096,66 RM) fälschlicherweise mit dem Eigenkapital von 69500 RM. Das bestand jedoch erst seit Juni 1930 und betrug vorher 68500 RM. 1927 betrug die Bilanzsumme 254650,87 RM. Bilanz per 31. März 1927, ADW CA 1277 III. Vgl. auch Anm. 88.

²⁴ Aktennotiz v. 26.8.1931, ADW CA 1277 Ib Bd. I; Vertrauliche „Information Nr. 1“ der Pressestelle des CA v. 7.9.1931, AEKR IOB 002 937; Konkursbilanz der Baugenossenschaft Mülheim zum 19.8.1931 nebst Bericht zur ersten Gläubigerversammlung am 17.9.1931, AEKR IOB 002 939; Schumacher, Devaheim (wie Anm. 8), 28.

Konkursquote der Devaheim betrug nur drei Prozent.²⁵ Das bedeutet, dass ein Konkursgläubiger – wie zum Beispiel ein Bausparer – mit einer nach Konkurs angemeldeten Forderung in Höhe von beispielsweise 100 RM nur drei RM aus dem noch vorhandenen Vermögen der Devaheim (Konkursmasse) zurück erhielt. Anzumerken sind zudem verschiedene Rettungsversuche im Vorfeld des Konkurses, die alle fehlschlagen. Darunter fällt auch ein zur Rettung geplantes Engagement der Darmstädter und National Bank (Danat-Bank), die bekanntlich am 13. Juli 1931 durch ihren eigenen Zusammenbruch die große Bankenkrise mit Schalterschließungen und Bankfeiertagen in Deutschland auslöste.

3. Bestimmung der Schlüsselbegriffe Patronage und Nepotismus

Die im Titel und in der Fragestellung dieses Beitrags aufgeworfenen Schlüsselbegriffe Patronage und Nepotismus bedürfen einer kurzen Erläuterung. Wertfrei gesehen ist Patronage die gezielte Förderung von Individuen durch Personen. Die Wurzel des Wortes stammt unverkennbar vom lateinischen ‚patronus‘ (Schutzherr). Patronage ist sowohl positiv als auch negativ interpretierbar. Die positive Konnotation stammt aus dem antiken Rom. Dort standen die Hörigen („clientes“) in einem Abhängigkeits- und Treueverhältnis zu ihren Patronen; die ärmeren Schichten begaben sich mithin in die Schutzgewalt der reicheren Oberschicht. Die negative Konnotation, die man auch als Günstlingswirtschaft bezeichnen kann, stammt dagegen aus dem frühen Mittelalter, als sich das Kirchenpatronatsrecht entwickelte und angesehene Positionen nicht nach Leistungen, sondern aufgrund von Beziehungen vergeben wurden. Die Folge war, dass die weltlichen Finanziere oder die Stifter einer Kirche die von ihnen finanzierten Stellen besetzten. Höhepunkt und Ende des Konflikts über die Vergabe kirchlicher Ämter durch weltliche Herren war bekanntlich der Investiturstreit.²⁶ In diesem Beitrag wird Patronage in seiner negativen Konnotation verwendet. Die Personalien werden also dahingehend untersucht, ob Individuen aufgrund von Beziehungen und somit ohne Rücksicht auf ihre Leistungen oder ihres Potentials in eine Stellung berufen oder anderweitig begünstigt wurden.

Eine echte Teilmenge der Patronage formt der zweite Schlüsselbegriff, nämlich Nepotismus (nepos – Enkel, Nefte). Er wird auch als Vetternwirtschaft umschrieben und stellt die Begünstigung von Familienangehörigen beispielsweise bei der Vergabe von Ämtern und Posten dar. Im Spätmittelalter galt die Besetzung von Stellen mit Verwandten des Papstes oder von Bischöfen noch als probates Mittel zur Machtsicherung und zur Stützung schwacher Kirchenhäupter. Doch ab dem 16. Jahrhundert litt das Ansehen des Heiligen Stuhls und der römischen Kirche unter ausuferndem Nepotismus. Er wurde durch die Reformation und das Tridentinum zurückgedrängt.²⁷ Nepotismus bezeichnet im vorliegenden Beitrag die Begünstigung

²⁵ Aktiva/Passiva Devaheim: 448 000/14 300 000 RM. Körnert/Grube, Devaheim (wie Anm. 2), Fn. 98.

²⁶ Walter Fricke, Probleme der Ämterpatronage, Münster 1973, 4–7.

²⁷ Wolfgang Reinhard, Nepotismus, in: LThK³ 7 (1998), 738f.; Bernd Christian Schneider, Nepotismus, in: RGG⁴ 6 (2003), 195; Wolfgang Reinhard, Nepotismus. Der Funktionswandel einer papstgeschichtlichen Konstanten, in: ZKG 86 (1975), 145–185.

von Familienangehörigen, wobei sich diese Begünstigung nicht durch die Leistung oder das Potential des Angehörigen rechtfertigen lässt. Besonders deutlich wird dies bei der Vergabe von Posten und Ämtern an Verwandte. Nachdem hiermit die Grundlagen gelegt und relevante Begriffe geklärt wurden, stehen im folgenden Teil die Personalialia im Vordergrund.

III. Personalialia zur Devaheim

1. Pastor Paul Cremer

Der rasante Aufstieg und der jähe Fall der Devaheim sind unzertrennlich mit der Person des Pastors Paul Cremer verbunden. Paul Gerhard Cremer wurde am 18. Juli 1867 in Ketzberg bei Solingen als Sohn des Regierungs- und Schulrates Carl Cremer geboren. Sein Zeugnis der Reife legte er im August 1885 am Stralsunder Gymnasium in Pommern ab, nachdem er zuvor die Bürgerschule in Solingen und das Gymnasium in Duisburg besuchte.²⁸ Von Oktober 1885 bis zum Ende des Sommersemesters 1886 war er an der Königlich Preußischen Universität Greifswald immatrikuliert. Dort widmete er sich dem Studium der Theologie, wobei er auch Vorlesungen seines Onkels Hermann Cremer, Professor für Systematische Theologie, besuchte.²⁹ Nach weiteren Studienaufenthalten in Halle und Göttingen legte Cremer am 29./30. April 1889 seine erste theologische Prüfung vor der evangelischen-theologischen Prüfungskommission ab.³⁰ Ende Mai 1889 erhielt er in Münster die Erlaubnis zu predigen,³¹ ehe er im Oktober 1890 ebenfalls in Münster die zweite theologische Prüfung bestand. Zuvor hatte er bereits den pädagogischen Cursus am Seminar für Stadtschullehrer in Berlin absolviert.³² Cremer war evangelischer Pfarr-Amts-Candidat, bis er am 18. Juli 1892 das canonische Alter von 25 Jahren erreichte.³³ Im Oktober 1893 – also im Alter von 26 Jahren – heiratete Cremer in Lysabbel/Insel Alsen seine Frau Nicoline, geborene Vogel. Aus der Ehe, die bis zu seinem Tod hielt, gingen sechs Kinder hervor: Elisabeth (1895), Emilie (1898), Anna (1900), Karl (1902), Ernst Wilhelm (1906) und Heinrich (1914).³⁴

²⁸ Zeugnis der Reife des Gymnasiums Stralsund, Evangelisches Landeskirchliches Archiv in Berlin (ELAB) 14/22.641.

²⁹ Zeugnis der Königlich Preussischen Universität Greifswald v. 27.8.1886, ELAB 14/22.641. Hermann Cremer war im Lutherjahr 1883 auch Rektor der Greifswalder Universität. Irmfried Garbe, Geschichte der Theologischen Fakultät Greifswald, in: Dirk Alvermann/Karl-Heinz Spieß (Hgg.), Universität und Gesellschaft. Festschrift zur 550-Jahrfeier der Universität Greifswald 1456–2006, Bd. 1: Die Geschichte der Fakultäten im 19. und 20. Jahrhundert, Rostock 2006, 11–91, hier 63. Roland Rosenstock, Forte oder Pianissimo. Kolloquium zum 100. Todestag von Hermann Cremer, in: Journal der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald 5 (2003), 13.

³⁰ Protokoll der Prüfung pro licentia concionandi v. 30.4.1889, ELAB 14/22.641.

³¹ Brief Erlaubnis zu predigen v. 20.6.1889, ELAB 14/22.641.

³² Protokoll über Prüfung pro ministerio v. 21.10.1890, ELAB 14/22.641.

³³ Zeugnis für den evangelischen Pfarr-Amts-Candidaten Paul Gerhard Cremer, v. 15.6.1891, ELAB 14/22.641.

³⁴ Eintrag Kirchenbuch Reinfeld/Holstein v. April 1947 und Auskunft eines Enkels von Cremer v. 29.7.2011.

Nachdem Cremer sich große Verdienste als Vereinsgeistlicher in Danzig erworben hatte, ging er 1896 als Hausgeistlicher an das Elisabeth Kinder-Hospital nach Berlin und war zugleich Schriftführer des Evangelischen-Kirchlichen Hilfsvereins. Nach zwei Jahren wechselte er komplett in den Dienst des Hilfsvereins, für den er bis zum Eintritt in den Ruhestand im Jahre 1926 arbeitete. Der Hilfsverein hatte sich seit seiner Gründung 1888 rasant entwickelt und seine Tätigkeit deutlich ausgedehnt.³⁵ Dies führte der pommersche Superintendent Emil Klar aus Belgard auf die engagierte Arbeit Cremers zurück und empfahl daher der Greifswalder Theologischen Fakultät anlässlich des 450. Jubiläums der Universität, Cremer für seine Leistung ein Ehrenlizenziat („licentiatum honoris causa“) zu verleihen. Mit 39 Jahren erhielt er am 3. August 1906 im Zuge der Jubiläumsfeierlichkeiten „450 Jahre Universität Greifswald“ das Ehrenlizenziat.³⁶ Knapp 15 Jahre später – im April 1921 – nahm die Theologische Fakultät der Universität Greifswald Cremers 25jähriges Dienstjubiläum beim evangelisch-kirchlichen Hilfsverein und dessen 1899 gegründete Frauenhilfe zum Anlass und würdigte ihn, „der deutsches evangelisches Gemeindeleben und christliche Frauenarbeit fünfundzwanzig Jahre hindurch durch Wort und Tat in der Heimat und im Ausland unermüdlich gefördert hat“, mit der Ehrenpromotion.³⁷

Der innerhalb des CA als ausgewiesener Finanzfachmann angesehene Cremer war seit 1920 persönliches Mitglied im CA und gehörte später als stellvertretender Schatzmeister dessen Vorstand an.³⁸ Des Weiteren war Cremer Mitglied und langjähriger Vorsitzender im Finanzausschuss des CA und in der Wohlfahrtsabteilung; er war zudem zuständig für die Sonderreferate Auslandsanleihe sowie Wohnungs- und Siedlungsfragen. Ferner war er in der Hilfskasse gemeinnütziger Wohlfahrtseinrichtungen Deutschlands (Hika) tätig und Mitglied im Präsidium der Deutschen Liga der freien Wohlfahrtspflege. Obwohl Cremer weder Präsident noch Direktor beim CA war, galt er aufgrund der Vielzahl seiner Ämter als informeller dritter Chef des CA – hinter dem Präsidenten und dem geschäftsführenden Direktor.³⁹

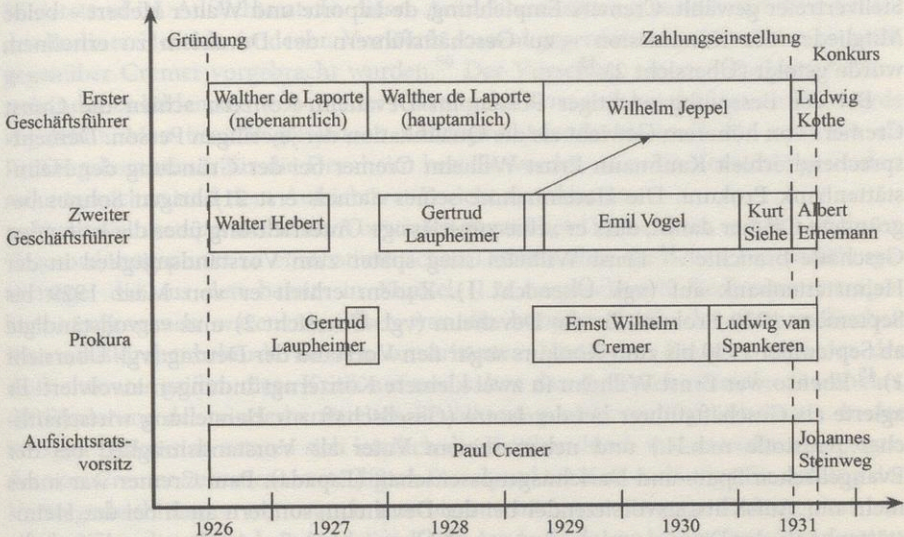
³⁵ Paul Cremer, *Im Dienst der Liebe: 25 Jahre Arbeit des Evangelisch-Kirchlichen Hilfsvereins*, Potsdam 1913, 57f. Eine anlässlich des 100. Jubiläums des Hilfsvereins erschienene Monographie gibt nicht nur Einblicke in die Entstehung und Entwicklung des Vereins, sondern auch in die damit verbundenen Erfolge, Leistungen und Verfehlungen Paul Cremers. Fritz Mybes, *Der Evangelisch-Kirchliche Hilfsverein und seine Frauenhilfe*, Köln 1988.

³⁶ Brief vom Superintendenten Emil Klar aus Belgard/Pommern an die Theologische Fakultät Greifswald v. 25.5.1906, Archiv der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald (UAG), Theologische Fakultät I-92; Sitzung der Theologischen Fakultät v. 16.7.1906, UAG Theologische Fakultät I-92; Lizenziat von Pastor Paul Cremer v. 3.8.1906, UAG Theologische Fakultät I-93.

³⁷ Ehrenpromotion von Pastor Lic. Paul Cremer v. 1.4.1921, UAG Theologische Fakultät I-110. Im Zusammenhang mit dem späteren Devaheim-Zusammenbruch wurde Cremer vom Dekan der Theologischen Fakultät Eduard von der Goltz gebeten, auf die Verwendung des verliehenen Titels zu verzichten. ADW CA 1277 XII.

³⁸ Vom 12.11.1929 bis zur Amtsniederlegung am 16.6.1930, also über sieben Monate, bekleidete Cremer das Amt des Schatzmeisters. Sein Nachfolger wurde Martin Möller (vgl. Anm. 51). Nachtrag zu Berichtigung Nr. 8 der Pressestelle des CA, v. 21.9.1931, AEKR IOB 002 937.

³⁹ o.V., in: *Handbuch der Inneren Mission*, Berlin 1929, 6ff.; Martin Gerhardt, *Ein Jahrhundert Innere Mission. Hüter und Mehrer des Erbes*, Gütersloh 1948, 332; Mybes, *Hilfsverein* (wie Anm. 35), 133f.; Siepermann, *Hüter* (wie Anm. 4), 27f.



Übersicht 2: Geschäftsführer, Prokuristen und Aufsichtsratsvorsitzende der Devaheim von der Gründung (20.5.1926) bis zum Konkurs (10.8.1931)⁴⁰

Cremer war der maßgebliche Wegbereiter zur Gründung einer Bausparkasse durch den CA. Folgerichtig wurde er am 16. April 1926 auf der konstituierenden Sitzung der Kommission für Siedlungswesen, deren einzige Aufgabe augenscheinlich darin bestand, die Gründung einer Bausparkasse vorzubereiten, als deren Vorsitzender gewählt. Gemeinsam mit Johannes Steinweg, dem Direktor der Wohlfahrtsabteilung des CA, und dem Ökonomen Walther de Laporte, der im CA als Fachmann für Wohnungswesen galt, bildete Cremer den kleinen geschäftsführenden Ausschuss der Kommission.⁴¹ Innerhalb von zwei Sitzungen wurde die Basis für die Gründung der Devaheim gelegt. So konnte nur etwa einen Monat nach dem erstmaligen zusammentreten der Kommission die Gründung vollzogen werden. Auf der Gründungsversammlung der Devaheim wurden die Aufsichtsratsmitglieder entsprechend der Vorbesprechung der Kommission gewählt: Dies waren vornehmlich angesehene und einflussreiche Persönlichkeiten aus den an der Gründung beteiligten Vereinen und Verbänden. Cremer und Steinweg erhielten als Vertreter des CA jeweils einen Sitz im Aufsichtsrat. Zudem gelangte nach Cremers Vorschlag und mit Unterstützung anderer dessen Nachfolger beim Hilfsverein, Pastor Theodor Werdermann, ebenfalls in das Gremium.⁴² Auf der sich anschließenden ersten Sitzung des Aufsichtsrates der Devaheim wurden Cremer als Vorsitzender und Steinweg als sein

⁴⁰ Entworfen nach: Registereintragung des Amtsgerichts Berlin-Mitte v. 8.6.1931, ADW CA Wi 226; Schumacher, Devaheim (wie Anm. 8), 6.

⁴¹ Niederschrift der konstituierenden Sitzung der Kommission für Siedlungswesen, v. 16.4.1926, ADW CA Wi 222.

⁴² Vorbesprechung der Gründungsversammlung v. 20.5.1926, ADW CA Wi 222; Niederschrift der Gründungsversammlung v. 20.5.1926, ADW CA 1277 I.

Stellvertreter gewählt. Cremers Empfehlung, de Laporte und Walter Hebert – beide Mitglieder der Kommission – zu Geschäftsführern der Devaheim zu ernennen, wurde gefolgt (Übersicht 2).⁴³

Bei der Besetzung wichtiger Posten im Devaheim-Konzern schien die Gunst Cremers von höherem Gewicht als die Qualifikation der jeweiligen Person: Dementsprechend erhielt Kaufmann Ernst Wilhelm Cremer bei der Gründung der Heimstättenbank Prokura. Die Hereinnahme seines damals erst 21jährigen Sohnes begründete Cremer damit, dass er „eine zuverlässige Unterrichtung über die laufenden Geschäfte brauchte“.⁴⁴ Ernst Wilhelm stieg später zum Vorstandsmitglied in der Heimstättenbank auf (vgl. Übersicht 1). Zudem erhielt er von März 1929 bis September 1930 Prokura für die Devaheim (vgl. Übersicht 2) und vervollständigte ab September 1930 bis zum Konkurs sogar den Vorstand der Deuzag (vgl. Übersicht 1).⁴⁵ Ebenso war Ernst Wilhelm in zwei kleinere Konzerngründungen involviert: Er agierte als Geschäftsführer bei der Isotra (Gesellschaft zur Herstellung wirtschaftlicher Baustoffe m.b.H.) und neben seinem Vater als Vorstandsmitglied bei der Evangelischen Spar- und Darlehnsngenosenschaft (Espada). Paul Cremer war indes nicht nur Aufsichtsratsvorsitzender bei der Devaheim, sondern auch bei der Heimstättenbank, der Deuzag und der Isotra (vgl. Übersicht 1). Somit übte er mehrfach die Aufsicht über die Arbeit seines eigenen Sohnes aus.⁴⁶ Zudem war Cremer noch Aufsichtsratsvorsitzender der Stephansdach-Gesellschaft, für die sein ältester Sohn Karl, einen Bau betreute, nachdem dieser zuvor als Architekt und Diplom-Ingenieur beim Baubüro der Baugenossenschaft Anstellung gefunden hatte.⁴⁷ Ein Schwager Cremers, Studienrat Emil Vogel, der nach einem Disziplinarverfahren seine Staatsstellung als Lehrer aufgeben musste, erhielt ebenfalls einen Posten im Konzern: Er war zunächst nur Angestellter bei der Devaheim, stieg dort jedoch rasch zum zweiten Geschäftsführer auf (vgl. Übersicht 2).⁴⁸

Das Durchsetzungsvermögen und die teils resolute Art,⁴⁹ die Cremer bei der Ämtervergabe offenbarte, ermöglicht einen Einblick in seine Amtsausübung als Vorsitzender des Aufsichtsrates. Nachdem er stets seine persönlichen Interessen entschlossen durchsetzte, stieß er am 8. Mai 1930 auf ihm bis dahin unbekannten

⁴³ Niederschrift der Aufsichtsratssitzung v. 20.4.1926, ADW CA 1277 I. Hebert war der Verfasser des von der Kommission für Siedlungswesen veröffentlichten „Siedlungskatechismus“ und hatte den Plan für die Gründung der Bausparkasse aufgestellt. Niederschrift der konstituierenden Sitzung der Kommission für Siedlungswesen, v. 16.4.1926, ADW CA Wi 222.

⁴⁴ Gerhardt, Jahrhundert (wie Anm. 39), 335.

⁴⁵ Beglaubigte Abschrift der Registereintragungen Devaheim v. 8.6.1931 und Deuzag v. 28.9.1931, ADW CA Wi 226.

⁴⁶ Niederschrift der Aufsichtsratssitzung v. 8.5.1930, ADW CA 1277 Ia. Brief Cremers an die Landes- und Provinzialvereine der IM bzgl. Espada, v. 7.2.1929, Landeskirchliches Archiv in Hannover (LkAH), E2 Nr. 104; Gerhardt, Jahrhundert (wie Anm. 39), 336.

⁴⁷ Niederschrift der Aufsichtsratssitzung v. 8.5.1930, ADW CA 1277 Ia.

⁴⁸ Niederschrift der Aufsichtsratssitzung v. 17.4.1929, ADW CA 1277 I; o.V., Evangelische Arbeiter als Ankläger, in: Vossische Zeitung v. 27.8.1931.

⁴⁹ Superintendent und Devaheim-Aufsichtsratsmitglied August Schowalter, der Cremers Intelligenz als allgemein bekannt hervorhob, beschrieb ihn als habgierig, störrisch, verschlossen, spöttisch, sarkastisch und herrschsüchtig. August Schowalter, Die Devaheim- und Zentralbankprozesse, in: Die Christliche Welt v. 3.9.1932.

Widerstand im Aufsichtsrat. In dieser Aufsichtsratssitzung verlas man drei Artikel des Berliner Herolds, in denen Vorwürfe sowohl gegenüber der Devaheim als auch gegenüber Cremer vorgebracht wurden.⁵⁰ Der Vorschlag, einen Ausschuss Außenstehender zu bilden, der sich mit der Klärung der Vorwürfe beschäftigen sollte, wurde abgelehnt. Man beauftragte jedoch Kaufmann Martin Möller,⁵¹ der vom CA als Prüfungskommissar für die Devaheim bestellt worden war, die Vorwürfe gesondert zu untersuchen und dem Aufsichtsrat Bericht zu erstatten.

Nach weiteren persönlichen Vorwürfen gegenüber Cremer kam es beim nächsten Tagesordnungspunkt zu einer stürmischen Debatte über die neuen Entschuldungsverträge, die aus den bereits in Kapitel II.2. besprochenen Siedlersparverträgen hervorgegangen waren. Auslöser war die harsche Kritik der Ostpreußischen Provinzialkirchenbehörde an den umstrittenen Verträgen. Einige Mitglieder des Aufsichtsrates griffen diese Kritik auf und sahen das eigentliche Ziel der Devaheim, die Förderung der minderbemittelten Bevölkerung, nicht mehr gewährleistet. In der hitzigen Diskussion setzten sich letztlich die Kritiker durch und erreichten entgegen des von Cremer vehement verteidigten Standpunktes eine vorläufige Einstellung der Vertragsabschlüsse – wenn auch nur bis zur nächsten Sitzung. Cremer, dem ein solcher Treuebruch und eine massive Kritik im Aufsichtsrat bisher fremd waren, trat daraufhin verbittert vom Vorsitz des Aufsichtsrates zurück und verließ sogleich die Sitzung.⁵² In der darauf folgenden Sitzung am 15. Mai 1930 wurde Cremer, „der aus sachlichen Differenzen heraus und infolge von Missverständnissen den Vorsitz niedergelegt habe“, wieder einstimmig zum Vorsitzenden gewählt, „da man es ihm und seiner Arbeit und der Sache unbedingt schuldig sei“.⁵³

Nachdem jedoch auch von einigen Kirchenbehörden Fragen zur Devaheim aufkamen, sah Cremer im August 1930 die Notwendigkeit, ein umfassendes Gutachten über die Struktur der Bausparkasse erstellen zu lassen. Zu diesem Zweck wurde ihm Dr. Alfred Körner vom Reichsverband für Wohnungsfürsorgegesellschaften empfohlen, der vom Fach war und an den er sich sogleich wandte.⁵⁴ Als Cremer jedoch später absah, dass das Gutachten Körners nicht das von ihm gewünschte positive Bild zeichnen wird, verschleppte er es. Im Dezember 1930 sprach er sich sogar gegen eine Beteiligung Körners als Sachverständigen an den Aufsichtsratssitzungen aus, da „der Aufsichtsrat sich in seinen Sitzungen nicht mit mathematischen Unterlagen beschäf-

⁵⁰ o.V., *Geschäfte mit Kirchengeldern. Interkonfessionelle Hypothekenzinsen*, in: Berliner Herold Nr. 16 v. 20.4.1930; o.V., *Fromme Geldleute*, in: Berliner Herold Nr. 17 v. 27.4.1930; o.V., *Gottes Segen beim Bauen! Pfarrer Cremer sorgt für die Nächsten*, in: Berliner Herold Nr. 18 v. 4.5.1930. Insbesondere der letzte Artikel griff die Person des Aufsichtsratsvorsitzenden an und unterstellte ihm in Bezug auf die Ämtervergabe und der Bevorteilung seiner Nächsten eine „Familien-Cremerei“. Der Devaheim-Konzern zahlte später 8000 RM Schweigegeld an den Berliner Herold. Brief von Rechtsanwalt Esser an das Landgericht Duisburg, AEKR IOB 002 939.

⁵¹ Die Wahl Möllers erscheint zumindest unglücklich, da seine Glaubwürdigkeit und seine Objektivität aufgrund der verfrühten Zuteilung seines Bauspardarlehns durch die Devaheim in Frage stehen.

⁵² Niederschrift der Sitzung des Aufsichtsrates v. 8.5.1930, ADW CA 1277 Ia.

⁵³ Niederschrift der Sitzung des Aufsichtsrates v. 15.5.1930 ADW CA 1277 Ia. Diese und die vorhergehende Aussage stammen von Steinweg, dem stellvertretenden Aufsichtsratsvorsitzenden der Devaheim.

⁵⁴ Niederschrift der Sitzung des Aufsichtsrates v. 26.8.1930 ADW CA 1277 Ia.

tigen könne“.⁵⁵ Dennoch stellte er wider besseres Wissen das Gutachten Körners weiter in Aussicht, nur um in der Sitzung am 1. April 1931 dem Aufsichtsrat zu eröffnen, dass er die Hoffnung auf das Gutachten aufgegeben habe. Dies nahm er zugleich zum Anlass, den Aufsichtsrat die Revision der Jahresrechnung durch die Treuhand-Vereinigung vorzuschlagen, da man dann zugleich ein Gutachten erhält.⁵⁶

Cremer verschleppte nicht nur das Gutachten Körners zur Devaheim, sondern unterschlug dem Aufsichtsrat der erst sechs Monate zuvor gegründeten Deuzag noch drei Schreiben des Deuzag-Vorstandes Gerhardt Voth. Voth sandte sowohl Anfang als auch Mitte Dezember 1930 jeweils einen Brief an Cremer zur Weiterleitung an den Aufsichtsrat, in denen er auf die gefährliche Lage des Konzerns hinwies. Als daraufhin weder eine Reaktion noch eine Änderung der Geschäftspolitik eintrat, stellte Voth in seinem dritten Brief vom 16. Januar 1931 sein Amt zur Verfügung. Cremer teilte dem Aufsichtsrat der Deuzag daraufhin wahrheitswidrig mit, dass Voth erkrankt sei und deswegen als Vorstandsmitglied ausscheide. Erst in der Krisensitzung vom 11. Mai 1931 – also nachdem die Überschuldung des Konzerns praktisch feststand – erlangte der Aufsichtsrat Kenntnis von diesen drei Briefen. Gleich zu Beginn dieser Sitzung stellte Cremer sein Amt als Aufsichtsratsvorsitzender zur Verfügung, blieb jedoch auf Wunsch des Aufsichtsrates vorerst im Amt.⁵⁷ Vier Tage später, in der darauf folgenden gemeinsamen Sitzung der Aufsichtsräte der Devaheim und der Deuzag am 15. Mai 1931, legte er den Aufsichtsratsvorsitz beider Gesellschaften endgültig nieder.⁵⁸ Nachdem ein Engagement der Danat-Bank zur Rettung der Devaheim nicht zustande gekommenen war, fand bereits Anfang Mai 1931 ein Treffen mit der größten deutschen Bausparkasse GdF statt. Deren Führung bestand allerdings darauf, dass die Verhandlung zur Übernahme der Devaheim durch die GdF ohne Cremer stattfand. Als Cremer, der bereits auf den Weg zu den Verhandlungen nach Ludwigsburg war, dies erfuhr, nahm er den nächsten Zug zurück in die Heimat.⁵⁹

Der Zusammenbruch der Devaheim unter dem langjährigen Aufsichtsratsvorsitzenden Cremer führte nicht nur zu staatsanwaltschaftlichen Untersuchungen; auch seitens der Presse wurde Cremer aufgrund seiner zweifelhaften Aktivitäten in der Devaheim vehement angegriffen.⁶⁰ Daraufhin eröffnete das Konsistorium Berlin-Brandenburg Anfang August 1931 ein Disziplinarverfahren gegen Cremer mit dem

⁵⁵ Niederschrift der Sitzung des Aufsichtsrates v. 8.12.1930 ADW CA 1277 Ia.

⁵⁶ Niederschrift der Sitzung des Aufsichtsrates v. 1.4.1930 ADW CA 1277 Ib Bd. 2.

⁵⁷ Vertrauliche Aktennotiz zu den Vorgängen: Devaheim-Deuzag-Hilfskasse usw. (vermutlich von Otto Ohl) AEKR 6HA 001; Niederschrift der Sitzung des Aufsichtsrates v. 11.5.1931, ADW CA 1277 Ib Bd. 2. Als früherer Vorstand einer Petersburger Bank war Voth durchaus vom Fach und konnte frühzeitig die gefährliche Lage des Konzerns erkennen. Auskunft der Auskunftei Schimmelpfeng über die Deuzag v. 21.4.1931, WABW B90 Bü. 216.

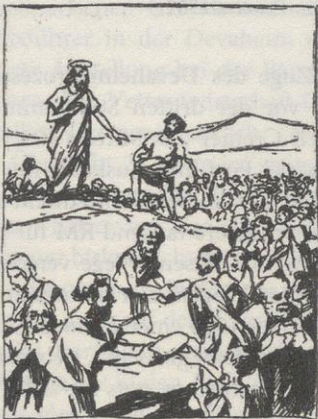
⁵⁸ Niederschrift der gemeinsamen Sitzung der Aufsichtsräte von Devaheim und Deuzag v. 15.5.1931, ADW CA 1277 Ib Bd. 2.

⁵⁹ Aktennotiz über die Verhandlungen mit der Bausparkasse Gemeinschaft der Freunde Wüstenrot GmbH in Ludwigsburg bei Stuttgart am Montag den 4. Mai 1931, ADW CA 1277 Ib Bd. 2. Vgl. auch Anm. 2.

⁶⁰ Bereits Anfang August 1931, also noch vor der Konkursanmeldung, titelte die Berliner Presse: o.V., Familien-Versorgung Devaheim. Die Günstlingswirtschaft bei der Bausparkasse, in: Berliner Tageblatt v. 1.8.1931.

Ziel, ihm die Rechte des geistlichen Standes zu entziehen.⁶¹ Im Zuge der weiteren Ermittlungen deckte man immer mehr persönliche Verfehlungen Cremers auf. So wurde Anfang September 1931 bekannt, dass die Hika schon Anfang 1928 aus öffentlichen Mitteln eine Million RM für die Kinderspeisung erhalten hatte. Dieses Geld wurde dem Bankhaus Rambaum & Co., an dem die Leiter der Hika beteiligt waren, zur Verfügung gestellt und dort innerhalb von zwei Wochen verspekuliert (Übersicht 3). Cremer, zu diesem Zeitpunkt ebenfalls einer der Leiter der Hika, verschleierte diesen Verlust durch Zwischenkredite der Reichskreditgesellschaft und aus der Amerikaanleihe für die katholische Caritas. Letztlich musste die Hika den Verlust bei Rambaum & Co. mit anderen staatlichen Wohlfahrtsgeldern ausgleichen.⁶²

Auch ein Nachfolger Christi.



Christus nahm 5 Brote, segnete sie und gab Tausenden von hungrigen Menschen zu essen.



Pastor Cremer bekam 1 Million Mark für hungrige Kinder. Pastor Cremer kümmerte sich nicht um sie, sondern nahm das Geld und spekulierte damit.

Übersicht 3: Karikatur zur Fehlspekulation mit den Geldern für die Kinderspeisung⁶³

⁶¹ o.V., Disziplinarverfahren gegen Pfarrer Cremer, in: Der Tag v. 5.8.1931; o.V., Disziplinarverfahren gegen Pastor Cremer, in: Berliner Morgenpost v. 5.8.1931; Schreiben des evangelischen Konsistoriums der Mark Brandenburg v. 7.8.1931, ELAB 14/22.641. Zum Untersuchungskommissar wurde Dr. Thümmel aus Berlin ernannt, der später der Devaheim-Angelegenheit einen Abschnitt in seiner Monographie widmete. Gerhard Thümmel, 40 Jahre kirchliche Verwaltung (1925–1965). Dargestellt an der Arbeit im Dienst der evangelischen Kirche, hrsg. aus dem Nachlass v. H. Steinberg, Bielefeld 1987, 21 f. Bereits mit Schreiben vom 9.7.1931 bat der Generalsuperintendent der Kurmark Otto Dibelius das Konsistorium der Mark Brandenburg, ein Disziplinarverfahren gegen Cremer zu eröffnen. Schreiben Dibelius an das Konsistorium v. 9.7.1931, ELAB 14/22.641.

⁶² o.V., Kinderspeisung und Innere Mission, in: Vorwärts v. 3.9.1931; o.V., Statt Kinderspeisung Fehlspekulationen, in: Vossische Zeitung v. 3.9.1931. Im Devaheim-Prozess wurde der Verlust der Hika bei Rambaum & Co. auf 1,8 bis 4,0 Mio. RM beziffert. Bericht des CA zum 3. Verhandlungstag (24.5.1932) bzw. 28. Verhandlungstag (20.7.1932) im Devaheim-Prozess, NEK 33.05 Nr. 13.

⁶³ o.V., Auch ein Nachfolger Christi, in: Vorwärts v. 4.9.1931.

Namen der Angeklagten	beantragte Strafen		verhängte Strafen	
	Haftstrafen	Geldstrafen	Haftstrafen	Geldstrafen
1. Paul Cremer	3 Jahre	–	2 Jahre	10 000 RM
2. Wilhelm Jeppel	2 Jahre u. 6 Monate	–	1 Jahr u. 6 Monate	20 000 RM
3. Gustav Hollmar Claussen	3 Jahre	–	1 Jahr u. 6 Monate	5000 RM
4. Ernst Wilhelm Cremer	8 Monate	–	4 Monate	–
5. Paul Jeppel	4 Monate	–	–	4000 RM
6. Heinrich Kocks	3 Monate	–	–	–
7. Adolf Müller	–	–	–	–

Übersicht 4: Verteilung der Strafen im Berliner Devaheim-Prozess 1932

Weitere Verfehlungen Cremers wurden im Zuge des Devaheim-Prozesses bekannt, der vom 18. Mai bis zum 30. Juli 1932 vor der dritten Strafkammer des Landgerichts I in Berlin stattfand.⁶⁴ So unterhielt Cremer aus Mitteln des CA bei der Hika mehrere Geheimkonten, die den Vermerk „Post und Auskunft nur an D. Cremer“ trugen. Damit konnten keine Nachrichten über dieses Konto direkt an den CA ergehen. Im Laufe der Jahre entnahm Cremer mehrere tausend RM für private Zwecke von diesen Geheimkonten und finanzierte auf diesem Wege verschiedene Autokäufe. So erwarb er im August 1924 einen Protos-Wagen, den er ein Jahr später wieder veräußerte. Anschließend kaufte er im Oktober 1925 einen kleinen Chrysler, den er nach einem Jahr auch wieder abstieß und durch einen größeren, siebensitzigen Chrysler ersetzte. Die Erlöse aus den Autoverkäufen behielt er stets für sich.⁶⁵

Während den Archivalien über den Ausgang des von kirchlicher Seite angestrebten Disziplinarverfahrens gegen Cremer nichts zu entnehmen ist, wurde er im Devaheim-Prozess „wegen fortgesetzter Untreue, gemeinschaftlich begangener handelsrechtlicher Untreue und Anstiftung zur Untreue“ zu zwei Jahren Gefängnis und 10000 RM Geldstrafe verurteilt (Übersicht 4).⁶⁶ Nach kurzer Zeit in Haft galt er als haftunfähig und erhielt zunächst einen Strafaufschub bis zum Juni 1937.⁶⁷ Die Verbüßung der restlichen Freiheitsstrafe wurde später mit Bewährungsfrist bis zum 31. August 1940 ausgesetzt.⁶⁸ Cremer verlebte seinen Ruhestand seit 1936 in Reinfeld/Holstein, wo er zwei schwere Schicksalsschläge durchstand: So musste er

⁶⁴ Körnert/Grube, Devaheim (wie Anm. 2), 24f.

⁶⁵ Auszug aus der Urteilsbegründung, ADW CA 1277 XII.

⁶⁶ Urteilsverkündung durch den Staatsanwalt [sic!] im Devaheim-Prozess am 30.7.1932, ADW CA 1277 VII,1. Die Revision Cremers wurde am 23.12.1933 als unbegründet verworfen. Schreiben vom Generalstaatsanwalt beim Landgericht an den preußischen Justizminister v. 9.1.1934, Bundesarchiv in Berlin-Lichterfelde (BArch) R 5101/23123.

⁶⁷ Brief an den Evangelischen Oberkirchenrat v. 15.2.1937, ELAB 14/22.645.

⁶⁸ Brief vom Generalstaatsanwalt an das ev. Konsistorium der Mark Brandenburg v. 6.12.1937, ELAB 14/22.645.

seit 1940 seine Frau Nicoline ganztags pflegen, die nach einem Schlaganfall halbseitig gelähmt und ohne Sprachvermögen war;⁶⁹ im Juli 1941 fiel sein jüngster Sohn Heinrich in Bessarabien. Da das Konsistorium Berlin-Brandenburg für Cremer zuständig war, erhielt er nach 1945 unter dem Stichwort „Ostpfarrerversorgung“ eine finanzielle „Nothilfeunterstützung“ des Landeskirchenamtes Schleswig-Holstein.⁷⁰ Cremer starb am 6. April 1947 im Alter von 79 Jahren an einem Blasenleiden.⁷¹

Die eingangs aufgeworfene Frage, ob beim Aufstieg und Fall der kirchlichen Bausparkasse Devaheim Patronage und Nepotismus eine Rolle spielten, muss im Falle von Paul Cremer mit Blick auf den Nepotismus klar bejaht werden. Zur Erinnerung sei betont, dass man Cremer nur dann Nepotismus vorwerfen kann, wenn Familienangehörige bevorzugt wurden und sich dieser Vorzug nicht durch Leistungen oder Potential rechtfertigen lässt. Cremer manövrierte nicht nur seinen Sohn Ernst Wilhelm⁷² in zahlreiche lukrative Führungspositionen innerhalb des Konzerns, sondern brachte ebenso seinen Schwager Emil Vogel, der zuvor aus disziplinarischen Gründen den Staatsdienst als Lehrer quittieren musste, als Geschäftsführer in der Devaheim unter. Cremers ältester Sohn Karl, der Architekt, erlangte Anstellung bei der Baugenossenschaft und erhielt Aufträge von Konzerntöchtern. Die Vetternwirtschaft Cremers führte dazu, dass die Presse pointiert von „Familien-Cremerei“ sprach. De Laporte, der erste Geschäftsführer der Devaheim (vgl. Übersicht 2), sagte im späteren Devaheim-Prozess aus, dass Cremers Intrigen durch eine „Kamarilla“ im CA gedeckt wurde, die ihm blindlings ergeben war.⁷³

Einer Patronage, also einer Begünstigung von Personen jenseits des Nepotismus, ist Cremer bislang schwerer zu bezichtigen. Er trat zwar dafür ein, dass Hebert und de Laporte Anstellung in der neu gegründeten Bausparkasse erhielten; diese Fürsprache ist jedoch auch auf deren vorherige Leistung in der Kommission für Siedlungswesen und das Vertrauen, dass sie dort allseits genossen, zurückzuführen. Die Berufung Werdermanns in den Aufsichtsrat lässt sich zwar auf eine Initiative Cremers zurückführen, gleichwohl war Werdermann als Vertreter des Hülfsvereins und der Frauenhilfe – also eines Gesellschafters der Devaheim – grundsätzlich berechtigt, ein Aufsichtsratsmandat auszuüben. Die Einschätzung zur Patronage Paul Cremers wird sich aber nach Berücksichtigung der Personalie Wilhelm Jeppel im folgenden Kapitel grundlegend ändern.

⁶⁹ Brief Cremers an den Pastorenverein für Schleswig-Holstein-Lauenburg v. 3.6.1946, NEK 25.02 Nr. 205. Nicoline Cremer starb 1953.

⁷⁰ Brief des Ev.-Luth.-Landeskirchenamtes v. 25.8.1952, NEK 25.02 Nr. 103.

⁷¹ Eintrag Kirchenbuch Reinfeld/Holstein v. April 1947; Brief Karl Cremers an Ev.-Luth. Landeskirchenamt v. 16.4.1947, NEK 25.02 Nr. 103.

⁷² Vgl. zum Strafmaß für Ernst Wilhelm Cremer im Devaheim-Prozess 1932 die Übersicht 4.

⁷³ Bericht des CA zum 8. und 9. Verhandlungstag (4. u. 7.6.1932) im Devaheim-Prozess, NEK 33.05 Nr. 13. „In allen Ausschüssen, in denen er saß, hat er eine Mehrheit sich gefügig gemacht durch Zuwendung aus geheimen Konten oder durch Übertragung von ‚Pöstchen‘, deren er immer einige zu vergeben hatte.“ Schowalter, Devaheimprozess (wie Anm. 49), 788.

2. Wilhelm Jeppel

Der zweite mächtige Mann im Devaheim-Konzern war der am 23. Januar 1892 in Mülheim/Ruhr geborene Wilhelm Jeppel.⁷⁴ Er war Ingenieur und gemeinsam mit seinem jüngeren Bruder Paul Inhaber und Betreiber eines Kolonialwaren- und Gemüsehandels in Mülheim.⁷⁵ Infolge des Zusammenbruchs einer Bank geriet das Geschäft vorübergehend in schwierige Verhältnisse; die Ansprüche der Gläubiger konnten allerdings später voll befriedigt werden.⁷⁶ Bereits vor seinem Eintritt in den Devaheim-Konzern engagierte sich Jeppel in der kirchlichen Selbstverwaltung als Gemeindeältester und als Mitglied der Kreissynode. Die Wahl in diese beiden Ämter zeugt von einem Vertrauensvorschuss, den Jeppel anscheinend in kirchlichen Kreisen genoss.⁷⁷ So verwundert es nicht, dass unter seiner Führung 32 Genossen, die allesamt Mitglieder des Deutschen Evangelischen Volksbundes waren, im Juli 1926 die Baugenossenschaft mit Sitz in Mülheim-Dümpten gründeten (vgl. Übersicht 1). Der ortsansässige Pfarrer Adolf Müller trat an die Spitze des Aufsichtsrates; ihm stellte man Ende 1927 den Rechtsanwalt und Notar Dr. Erhard Brandes zur Seite.⁷⁸ Jeppel wurde Vorstand der Baugenossenschaft, erhielt jedoch kein Festgehalt, sondern Tantiemen in Höhe von zwei Prozent der Bausumme. Hiervon musste er aber die Bürounterhaltung inklusive der Gehälter bestreiten. Ab April 1927 erhielt er ein monatliches Festgehalt von 600 RM.⁷⁹ Die weiteren Vorstandsmitglieder waren sein Bruder Paul, der Jurist Dr. Gustav Lanser, der frühere Thyssenvorarbeiter und Freund Jeppels Wilhelm Schwarze, sowie Paul Jeppels späterer Schwiegervater Heinrich Kocks.⁸⁰

⁷⁴ Beglaubigte Abschrift der Strafsache gegen Jeppel, etc. v. 9.9.1932, ELAB 14/22.642.

⁷⁵ Auskunft von Frau Seidemann v. 14.2.2010, zu deren Ahnen Familie Jeppel zählt.

⁷⁶ Auskünfte der Auskunftfei Schimmelpfeng über die Devaheim und Deuzag v. 4.2.1931 bzw. 3.2.1931, LkAH E2 Nr. 294. Anscheinend musste Jeppel in diesem Zusammenhang 1926 den Offenbarungseid leisten. Auskunft der Auskunftfei Schimmelpfeng über Wilhelm Jeppel v. 8.4.1931, WABW B90 Bü. 216.

⁷⁷ Brief von Superintendent Eichholz an das Konsistorium v. 21.8.1931, AEKR IOB 002 937. Wobei es auch argwöhnische Stimmen gab: So lautet die Charakterisierung Jeppels durch seinen früheren Nachbarn Möhnig wie folgt: „Die Beziehung Jeppel's zur evangelischen Kirche sollen nur dadurch erreicht worden sein, dass er durch ein frommes an den Tag gelegtes Wesen sich das Vertrauen erworben hat.“ Möhnig machte weitere Vorhaltungen gegenüber Jeppel: So soll dieser „unter skrupelloser Ausnutzung der ‚Inflationschancen‘ sich vom kleinen Mann zur ‚Inflationsgröße‘ emporgearbeitet haben“ und Beträge für Kartoffellieferungen erhalten, ohne die Ware geliefert zu haben. Brief der GdF-Geschäftsstelle Düsseldorf an die Direktoren der GdF in Ludwigsburg v. 22.5.1931, WABW B90 Bü. 216; Mybes, Hülfsverein (wie Anm. 35), 134, greift dieses Bild auf und bezeichnet Jeppel als „zweilichtigen Emporkömmling“.

⁷⁸ Konkursbilanz der Baugenossenschaft Mülheim zum 19.8.1931, nebst Bericht zur ersten Gläubigerversammlung am 17.9.1931, AEKR IOB 002 939. In einem nach dem Konzernzusammenbruch verfassten Brief sprach Müller von „großen Bedenken“, die er bereits bei Übernahme des Amtes hatte. Diese – dem Aufsichtsrat immer wieder vorgetragenen – Bedenken führten mehr als ein Jahr später zur Anstellung des Juristen Dr. Brandes. Brief von Pastor Müller an Superintendent Eichholz v. 20.8.1931, AEKR IOB 002 937. Der Vorname Brandes erscheint in keinen Akten, jedoch wird er im Archiv der Stadt Mülheim als Notar in der Zeit von 1927 bis 1954 aufgeführt. Vgl. zum Strafmaß für Müller im Devaheim-Prozess 1932 die Übersicht 4.

⁷⁹ Brief von Rechtsanwalt Esser an das Landgericht Duisburg, AEKR IOB 002 939.

⁸⁰ Auskunft der Auskunftfei Schimmelpfeng über die Baugenossenschaft v. 21.4.1931, WABW B90 Bü. 216; Dr. Lanser wird in dieser Auskunft fälschlicherweise als „Lanser“ bezeichnet.

Durch die Ende 1927 eingegangene faktische Fusion mit der Devaheim standen der Baugenossenschaft zwei Aufsichtsratsmandate bei der Devaheim zu. Eines dieser Mandate übte Jeppel selbst aus und gelangte somit erstmals in die Organe der Devaheim.⁸¹ Bereits im August 1928 wurde er zusammen mit Ernst Wilhelm Cremer zum Vorstand der neu gegründeten Heimstättenbank ernannt (vgl. Übersicht 1).⁸² Dasselbe Gespann bildete gemeinsam mit Paul Cremer den Vorstand der Espada, einer kleineren Konzerntochter.⁸³ Mit dem Abschied Gertrud Laupheimers aus der Geschäftsführung der Devaheim besetzte Jeppel ab Februar 1929 zunächst die Position des zweiten Geschäftsführers.⁸⁴ Ab April desselben Jahres übernahm er die Position des ersten Geschäftsführers, da de Laporte auf eigenen Wunsch aus der Devaheim ausschied, um sich einer größeren wissenschaftlichen Arbeit zu widmen (vgl. Übersicht 2).⁸⁵ Im August 1929 hatte der Aufsichtsrat beschlossen, Jeppel „im Interesse der Verhandlungsmöglichkeiten den Titel ‚Generaldirektor‘ zu verleihen“.⁸⁶ Diesen Titel behielt er weiterhin, als im Juni 1930 als letzte große Konzerngesellschaft die Deuzag gegründet wurde, deren Vorstandsposten er ebenfalls besetzte.⁸⁷ Die Führungspositionen der vier größten Konzerngesellschaften waren nun in Jeppels Hand vereinigt. Er war jeweils entweder Geschäftsführer oder Vorstand (vgl. Übersicht 1) und saß zudem noch als Vertreter der Baugenossenschaft im Devaheim-Aufsichtsrat, um seine eigene Arbeit zu beaufsichtigen.

Durch den Eintritt Jeppels in die Geschäftsführung der Devaheim schien die Stagnation bei den Neuabschlüssen von Bausparverträgen gestoppt und eine grundlegende Kehrtwende herbeigeführt. So führte die Bausparkasse im April 1929 – also etwa zum Eintritt Jeppels – 2288 Bausparverträge mit einer Abschlusssumme von 12,6 Mio. RM in ihren Büchern. Am Ende des Geschäftsjahres, zum 31. März 1930, belief sich die Zahl der Bausparverträge bereits auf 9366 mit einer Abschlusssumme von 74,1 Mio. RM.⁸⁸ Dabei stammte ein großer Teil der neu gewonnenen Sparer aus

⁸¹ Körnert/Grube, Devaheim (wie Anm. 2), 12.

⁸² Niederschrift der Aufsichtsratssitzung v. 17.9.1928, ADW CA 1277 I; Auskunft der Auskunftei Schimmelpfeng über die Heimstättenbank v. 21.4.1931, WABW B90 Bü. 216.

⁸³ Schreiben „Was ist Espada?“, LkAH E2 Nr. 104. Vgl. Anm. 16 u. 46.

⁸⁴ Niederschrift der Aufsichtsratssitzung v. 8.2.1929, ADW CA 1277 I. Laupheimer war später als wissenschaftliche Hilfskraft an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin (heute: Humboldt-Universität) tätig. Im April 1933 wurde das „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ bei ihr angewandt – ihre Großmutter väterlicherseits war Jüdin. Zentrum für transdisziplinäre Geschlechterstudien der Humboldt-Universität Berlin und der Projektgruppe Edition Frauenstudium (Hg.), Störgröße „F“. Frauenstudium und Wissenschaftlerinnenkarrieren an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin, Berlin 2010, 287f.

⁸⁵ Niederschrift der Aufsichtsratssitzung v. 17.4.1929, ADW CA 1277 I. Im späteren Devaheim-Prozess gab de Laporte an, dass er aufgrund des Intrigenspiels von Jeppel und Cremer aus der Devaheim ausschied. Bericht des CA zum 3. & 9. Verhandlungstag (4. & 7.6.1932) im Devaheim-Prozess, NEK 33.05 Nr. 13.

⁸⁶ Niederschrift der Aufsichtsratssitzung v. 27.8.1929, ADW CA 1277 I.

⁸⁷ Beglaubigte Abschrift der Registereintragung beim Amtsgericht Berlin-Mitte vom 28.9.1931, ADW CA WI 226.

⁸⁸ Geschäftsbericht der Devaheim über das Rechnungsjahr 1929/30, ADW CA WI 222. Im späteren Devaheim-Prozess kam der Sachverständige Grade zu dem Schluss, „dass die Devaheim mit über 100000 RM überschuldet und die Bilanz per 31.3.30 bewusst falsch aufgestellt worden sei.“ Ob dies auch auf die Abschlusszahlen der Verträge zutrifft, ließ der Sachverständige offen. Bericht des CA zum 26. Verhandlungstag (16.7.1932) im Devaheim-Prozess, NEK 33.05 Nr. 13.

dem Kreis der Baugenossenschaft, denn die Genossen waren angehalten – wie schon in Kapitel II.2. ausgeführt –, Bausparverträge bei der Devaheim abzuschließen. Die Vertragsabschlüsse stiegen weiter, nun jedoch aufgrund der neu eingeführten Siedler-sparverträge, die zur Gründung der Deuzag führten.

Ein Teil der ‚neuen‘ Vertragsabschlüsse kam zustande, indem Jeppel im März 1930 im Namen des ahnungslosen Pfarrers und Direktors des Deutschen Evangelischen Volksbundes Heinrich Stuhmann aus Godesberg 100 fingierte Bausparverträge über jeweils 10000 RM – insgesamt also über eine Mio. RM – abschloss. Ähnlich verhielt es sich mit einem weiteren, von Jeppel vorgetäuschten Vertragsabschluss über 500000 RM, den er auf den zu diesem Zeitpunkt längst verstorbenen Duisburger Landwirt Maeuß ausstellte. Diesen Vertrag schrieb er – wie auch im Falle Stuhmann – durch eine Aktennotiz auf die Baugenossenschaft um. Im Oktober 1930 wurden der klammen Baugenossenschaft die fingierten Verträge Stuhmann und Maeuß mit insgesamt 1,5 Mio. RM zugeteilt.⁸⁹ Auf so obskurem Wege verschaffte Jeppel der Baugenossenschaft einstweilen immer wieder frisches Kapital. Zudem nutzte er seine Stellung als Vorstandsmitglied der Heimstättenbank aus, um sie als Verschiebebahnhof für Gelder zugunsten der Baugenossenschaft zu missbrauchen. Die Gelder der Devaheim und der Deuzag flossen nicht unmittelbar als ungesicherte Kredite an die Baugenossenschaft, sondern nahmen den Umweg über die Heimstättenbank. Damit wurden sie bei der Devaheim und der Deuzag als Bankguthaben und somit als liquide Mittel in den Bilanzen geführt. Die Heimstättenbank wiederum vergab das Geld an die Baugenossenschaft. Da die Revisoren nie den Konzern als Ganzes, sondern lediglich einzelne Unternehmen prüften, kamen diese verschleiernenden Verschiebungen erst nach dem Konkurs der Einzelunternehmen ans Licht.⁹⁰

Der bei der Hika als Buchhalter des CA angestellte Gustav Hollmar Claussen⁹¹ verfasste Anfang 1930 eine Denkschrift über die Missstände bei der Hika und im Devaheim-Konzern. Zunächst unterrichtete Claussen ausgewählte Verantwortliche der Inneren Mission über die Unregelmäßigkeiten und drohte, seine Denkschrift zu veröffentlichen. Um sein kenntnisreiches Schweigen zu erkaufen, bot Jeppel ihm Schweigegelder an und gründete die Aretz Baustoff AG, deren einziger Aktionär

⁸⁹ o. V., Beginn des Devaheim-Prozesses, in: Frankfurter Zeitung v. 19.5.1932; Birgit Siekmann, Heinrich Stuhmann, in: BBKL XXV (2005), 1347–1359.

⁹⁰ Körnert/Grube, Devaheim (wie Anm. 2), 13f.; Plädoyer des Staatsanwalts im Devaheim-Prozess v. 19.7.1932, NEK 33.05 Nr. 13. Die Prüfung von ganzen Konzernen wurde durch die Wirtschaftsskandale der 1920/1930er Jahre nötig. Dies führte zur Einrichtung des Berufsstandes des öffentlich bestellten Wirtschaftsprüfers: „Was gab den Anlaß zur Einrichtung des Wirtschaftsprüfers? Antwort: Die Anschauung, daß man [...] mit Hilfe qualifizierter kaufmännischer-betriebswirtschaftlicher Bilanzprüfung das Vorkommen geschäftlicher Affären mit kriminellem Einschlag à la Nordwolle, Favag, Devaheim usw., vermeiden zu können glaubt.“ Peter Hutten, Berufsaussichten und Betätigungsmöglichkeiten der öffentlich bestellten Wirtschaftsprüfer, in: Die Betriebswirtschaft 25 (1932), 271–276, hier 271.

⁹¹ Claussen übernahm 1928 die Buchführung der 2,5 Mio. US-\$ Auslandsanleihe und hatte vom CA hierfür die Vollmacht erhalten. Die Verwaltung der Auslandsanleihe fand unter Cremer bei der Hika statt. Bericht des CA zum 12. Verhandlungstag (14.6.1932) im Devaheim-Prozess, NEK 33.05 Nr. 13.

Claussen wurde.⁹² Die Auszahlungen an Claussen beliefen sich auf insgesamt 280000 RM, wobei allein 120000 RM für die Aretz bestimmt waren.⁹³ Jedoch hielt Claussens Schweigen nicht lange an. Um die Jahreswende 1930/1931 gab er seine Unterlagen zusammen mit Protokollen der Aufsichtsratssitzungen und weiteren Korrespondenzen an das Nachrichtenblatt *Industrie-Kurier* weiter. Der *Industrie-Kurier* nutzte das Material Claussens seinerseits dazu, die Devaheim zu erpressen. Er drohte mit der Veröffentlichung der Interna, die das Vertrauen in den Konzern zerstört hätten. Jeppel zahlte 40000 RM, die er nicht im Konzern verbuchte, sondern aus seinen eigenen Mitteln beglich. Von der Veröffentlichung der „Sensation“ wurde somit zunächst abgesehen.⁹⁴ Dessen ungeachtet wurden die Erpressungen von Seiten des *Industrie-Kuriers* später fortgesetzt.⁹⁵

Im Laufe seiner Tätigkeit ließ sich Jeppel weitere Dinge zu Schulden kommen: So wurde nachgewiesen, dass beim Kauf eines bei Berlin gelegenen Grundstücks für einen Preis von 200000 RM Provisionen in gleicher Höhe anfielen. Allein etwa 85000 RM aus dieser Provisionszahlung gingen an Jeppel. Um dies zu verschleiern, wurde das Grundstück nicht mit den 200000 RM Anschaffungswert und den zugehörigen Kosten der Anschaffung auf dem Grundstückskonto geführt, sondern mit einem Betrag von 477000 RM.⁹⁶ Zudem gewährte sich Jeppel eine Sondervergütung in Höhe von 100000 RM für seine Idee der Kapitalbildungsverträge⁹⁷ und schloss einen Sparvertrag bei der Devaheim sowie ein Baukonto bei der Baugenossenschaft auf seinen Namen ab. Das Baukonto belastete er mit 25000 RM – dem Restkaufpreis seines Baugrundstücks in Berlin-Nikolassee – und nutzte den Sparvertrag, zu dem er keine echten Einzahlungen vorgenommen hatte, als Sicherheit für den Kredit der Baugenossenschaft. Der Sparvertrag wurde nie zugeteilt.⁹⁸ Konkursverwalter C. Fessel bezifferte im Devaheim-Prozess die Gesamtentnahmen Jeppels aus der Baugenossenschaft auf fast 700000 RM, konnte aber über die Verwendungszwecke keinerlei Aussagen machen.⁹⁹

Jeppel muss darüber hinaus die satzungswidrige Weitergabe von Hypotheken¹⁰⁰ der Devaheim vorgeworfen werden: Die Devaheim erhielt von der Evangelischen

⁹² Bericht des CA zum 25. Verhandlungstag (14.7.1932) im Devaheim-Prozess, NEK 33.05 Nr. 13; Vertrauliche Aktennotiz zu den Vorgängen: Devaheim-Deuzag – D. Cremer, usw. (vermutlich von Otto Ohl), AEKR 6HA 001.

⁹³ o. V., Fingierte Verträge und unrechtmäßige Zuteilungen, in: *Berliner Börsen Zeitung* v. 19.5.1932; o. V., Beginn (wie Anm. 89); Bericht des CA zum 23. Verhandlungstag (9.7.1932) im Devaheim-Prozess, NEK 33.05 Nr. 13.

⁹⁴ o. V., Der *Industriekurier* [sic!], in: *Frankfurter Zeitung* v. 7.7.1932; Bericht des CA zum 16. Verhandlungstag (23.6.1932) im Devaheim-Prozess, NEK 33.05 Nr. 13.

⁹⁵ Bericht des CA zum 1. Verhandlungstag (18.5.1932) im Devaheim-Prozess, NEK 33.05 Nr. 13.

⁹⁶ Konkursbilanz der Baugenossenschaft Mülheim zum 19.8.1931 nebst Bericht zur ersten Gläubigerversammlung am 17.9.1931, AEKR IOB 002 939. Im Devaheim-Prozess gab Jeppel an, dieses Geld an Claussen gegeben zu haben. Bericht des CA zum 15. Verhandlungstag (21.6.1932) im Devaheim-Prozess, NEK 33.05 Nr. 13.

⁹⁷ Gerhardt, *Jahrhundert* (wie Anm. 39), 339.

⁹⁸ Bericht des CA zum 17. Verhandlungstag (25.6.1932) im Devaheim-Prozess, NEK 33.05 Nr. 13.

⁹⁹ Bericht des CA zum 22. Verhandlungstag (7.7.1932) im Devaheim-Prozess, NEK 33.05 Nr. 13.

¹⁰⁰ Diese Hypotheken kamen von den Bausparern und sicherten die von der Devaheim zugeordneten Baugelder.

Versicherungs-Zentrale (EVZ) zwei Darlehen, die von Walter Schlunk, dem Geschäftsführer der EVZ, vermittelt wurden. Für diese Darlehen forderte die EVZ Sicherheiten. Das erste Darlehen in Höhe von 417600 RM erhielt die Devaheim im Dezember 1930. Es war als Siedlersparvertrag verschleiert. Im Gegenzug überließ die Devaheim der EVZ pfändbare Ansprüche an Zuteilungshypotheken in Höhe von 475000 RM als Sicherheit. Als im März 1931 neue Gelder nötig waren, schloss die Devaheim einen zweiten, nun aber „echten“ Darlehnsvertrag über nominal 350000 RM mit der EVZ ab. Er wurde jedoch nur in Höhe von 273000 RM ausbezahlt. Als Sicherheit dienten wiederum pfändbare Zuteilungshypotheken, diesmal aber in Höhe von 739600 RM. Während die bestellten Sicherheiten für das erste Darlehen die Höhe der ausgezahlten Gelder nur leicht überstiegen, beliefen sie sich beim zweiten auf nahezu das Dreifache des Darlehensbetrags.¹⁰¹

Im Devaheim-Prozess wurde Jeppel „wegen fortgesetzter Untreue – teilweise gemeinschaftlich begangen –, handelsrechtlicher Untreue – teilweise ebenfalls gemeinschaftlich begangen –, schwerer Urkundenfälschung, Bilanzverschleierung und Konkursvergehen“ zu einer Gefängnisstrafe von einem Jahr und sechs Monaten sowie einer Geldstrafe von 20000 RM verurteilt (vgl. Übersicht 4).¹⁰² Für Jeppel wirkten sich „seine skrupellose Geschäftsführung, [...] sowie die falschen Bilanzen“ strafverschärfend und „sein teilweises Geständnis und der Umstand, dass er verhältnismäßig wenig in die eigene Tasche gesteckt“ hatte, strafmildernd aus.¹⁰³ Über den weiteren Lebensweg Wilhelm Jeppels ist wenig bekannt. Im Gegensatz zu seinem Bruder Paul, dem späteren Mülheimer Stadtverordneten der CDU, kehrte er – wohl auch aufgrund des Skandals um die Baugenossenschaft – seiner Heimatstadt für einige Jahre den Rücken. Am 21. Dezember 1971 starb er kurz vor Vollendung seines 80. Lebensjahres in Mülheim.¹⁰⁴

Die einleitend gestellte Frage nach dem Einfluss von Patronage und Nepotismus beim Aufstieg und Fall der Devaheim kann im Falle Wilhelm Jeppels eindeutig bejaht werden. So fand nachweisbar Vettern- und Günstlingswirtschaft statt. Der Nepotismus und die Patronage beschränkten sich im Falle Jeppels auf die Baugenossenschaft, deren Gründung unter seiner Federführung stattfand.¹⁰⁵ Im Vorstand der Baugenossenschaft saß er gemeinsam mit seinem Bruder Paul und dessen zukünftigem Schwiegervater Kocks sowie seinem Freund Schwarze.¹⁰⁶ Während Paul Jeppel schon

¹⁰¹ Körnert/Grube, Devaheim (wie Anm. 2), 19f. Inwieweit Cremer, der seit 1929 Vorstand der EVZ war, für die Darlehen „gesorgt“ hat, ist aus den Akten nicht ersichtlich.

¹⁰² Urteilsverkündung durch den Staatsanwalt [sic!] im Devaheim-Prozess am 30.7.1932, ADW CA 1277 VII,1. Die Revision gegen das Urteil nahm Jeppel im Juni 1933 zurück. Schreiben an den Preußischen Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung im Auftrag des preußischen Justizministers vom 23.6.1933, BArch R 5101/23123.

¹⁰³ Urteilsverkündung durch den Staatsanwalt [sic!] im Devaheim-Prozess am 30.7.1932, ADW CA 1277 VII,1.

¹⁰⁴ Auskunft von Frau Seidemann v. 14.2.2010; vgl. auch Anm. 75.

¹⁰⁵ Den Fall Claussen mit der Gründung der Aretz als gezielte Förderung einer Person im Sinne einer Patronage zu interpretieren, ginge an dieser Stelle zu weit, da diese Förderung auf der Erpressung durch Claussen beruhte. Vgl. zum Strafmaß für Claussen im Devaheim-Prozess 1932 die Übersicht 4.

¹⁰⁶ Vgl. zum Strafmaß für Paul Jeppel und Kocks im Devaheim-Prozess 1932 die Übersicht 4.

als Kolonialwaren- und Gemüsehändler unter dem starken Einfluss seines älteren Bruders stand, ist über die Qualifikation von Kocks nichts bekannt. Beide fungierten gegenüber Wilhelm Jeppel jedoch nie als Korrektiv im Vorstand der Baugenossenschaft; ein solches korrigierendes Eingreifen konnte man auch nicht vom ehemaligen Thyssenvorarbeiter Schwarze erwarten. In anderen Konzerngesellschaften brachte Jeppel zumindest keine eigenen Familienangehörigen in leitenden Positionen unter. Jedoch duldete und unterstützte er dort die Installation Cremer'scher Familienangehöriger.¹⁰⁷ Diese Duldung und Unterstützung war in diesen Fällen nur passiver Natur – die aktive Rolle verblieb bei Cremer.

Die beschriebene Rollenverteilung ist symptomatisch für das Agieren von Paul Cremer und Wilhelm Jeppel: Außerhalb der Baugenossenschaft war Jeppel der Günstling Cremers. So verfügte Jeppel dort beispielsweise nicht über die Macht, ihm vertraute Personen in einflussreiche Positionen zu bringen, denn er war selbst nur Vorstand oder Geschäftsführer von Cremers Gnaden. Im Gegensatz dazu stehen die Aktivitäten Jeppels in der Baugenossenschaft. Dort durfte er immer dann frei agieren, wenn Cremer keinen Einfluss haben wollte oder hatte. Darüber hinaus handelte Jeppel auch dann frei, wenn Cremer keine Kenntnisse besaß (fingierte Bausparverträge) oder kein Interesse an den Dingen hegte (Sparvertrag Jeppel). Unverkennbar ist, dass der 25 Jahre jüngere Jeppel in vielen Bereichen nur der Adlatz seines Patrons Cremer war, dem der herrschsüchtige Cremer durch sein weit verzweigtes Beziehungsgeflecht und durch seinen starken Rückhalt unter den Gesellschaftern des Devaheim-Konzerns im Konfliktfall jederzeit überlegen gewesen wäre. Mithin ist nun auch bei Cremer Patronage nachweisbar.

IV. Fazit und Ausblick

Wirtschaftliche Fehlleistungen der Devaheim führten insgesamt dazu, dass sie im Sommer 1931 – nach rund fünfjähriger Existenz – aus dem Wirtschaftsgeschehen ausschied, etwa 16000 Sparer schädigte und die gesamte Bausparbewegung angesichts des Vertrauensverlustes in das Geschäftsmodell vor große Probleme stellte. Die Fehlleistungen wären in dem Ausmaß nicht möglich gewesen oder hätte zumindest nicht so lange im Verborgenen gehalten werden können, wären sie nicht auf der Führungsebene von einer Personalpolitik begleitet worden, die gegen zahlreiche Grundsätze verstieß. Im Zentrum der analysierten Personalien standen die beiden Hauptangeklagten des Devaheim-Prozesses Pastor Paul Cremer und Wilhelm Jeppel. Deren facettenreiche Lebenswege wurden hier genauso untersucht, wie ihre ökonomischen und personalpolitischen Fehlentscheidungen, die letztlich zum Zusammenbruch der Devaheim führten. Darüber hinaus wurde der Frage nachgegangen, inwieweit deren Personalpolitik unter dem Einfluss von Patronage und Nepotismus

¹⁰⁷ So kam der Vorschlag, Ernst Wilhelm Cremer Prokura für die Devaheim zu erteilen, von Jeppel. Jeppel verknüpfte die Annahme seiner Wahl zum Geschäftsführer mit der Bitte, Ernst Wilhelm Cremer Prokura zu erteilen, was durchaus auch als Dank an den Aufsichtsratsvorsitzenden Cremer zu verstehen ist. Niederschrift der Aufsichtsratssitzung v. 8.2.1929, ADW CA 1277 I.

	Paul Cremer	Wilhelm Jeppel
Patronage	Wilhelm Jeppel	Wilhelm Schwarze
Nepotismus	Ernst Wilhelm Cremer (Sohn), Karl Cremer (Sohn), Emil Vogel (Schwager)	Paul Jeppel (Bruder), Heinrich Kocks (Schwiegervater Paul Jeppels)

Übersicht 5: Offensichtliche Fälle von Patronage und Nepotismus der Hauptangeklagten Paul Cremer und Wilhelm Jeppel im Überblick

stand. Übersicht 5 liefert an dieser Stelle nur einen zusammenfassenden, aber keinen erschöpfenden Überblick über die personalpolitischen Verfehlungen.

Man muss beiden Hauptangeklagten Patronage und Nepotismus zur Last legen. Cremer und Jeppel betrieben eine ausgesprochene Vetternwirtschaft, die sich bei Cremer auf den gesamten Devaheim-Konzern und bei Jeppel auf die Baugenossenschaft erstreckte. In keinem der in Übersicht 5 genannten Fälle lässt sich die Beschäftigung der Familienmitglieder auf der Führungsebene durch deren Leistung oder deren Potential rechtfertigen. Paul Cremers Nepotismus fand unter dem Stichwort „Familien-Cremerei“ sogar Eingang in der Presse. Analog kann bezüglich der Patronage argumentiert werden: Der Günstling und Freund Jeppels, Wilhelm Schwarze, konnte seinen Sitz im Vorstand der Baugenossenschaft weder durch seine Leistung, noch sein Potential oder seine Ausbildung rechtfertigen. Jeppel selbst war wiederum ein Günstling Cremers. Zwar leitete Jeppel von Beginn an die Baugenossenschaft als Mitglied des Vorstandes, dass er aber nach der faktischen Fusion mit der Devaheim als deren Geschäftsführer und Aufsichtsratsmitglied sowie zusätzlich als Vorstand der Heimstättenbank und Deuzag agierte, überstieg bei weitem seine Leistungsfähigkeit und sein Potential und war nur seiner Beziehung zu Cremer geschuldet.

Die Krise der Devaheim führte nicht nur zu personellen Konsequenzen in Organen der Inneren Mission, sondern befeuerte auch die Diskussionen um die innere Verfassung der Inneren Mission sowie um das Verhältnis von Amts- und Vereinskirche. So trat unter dem Eindruck der Devaheim-Krise fast der gesamte Vorstand des CA zurück. Zudem zogen fehlende Kontroll- und Einwirkungsmöglichkeiten der Inneren Mission auf die Devaheim Überlegungen zur Änderung der internen Organisationsstruktur der Vereinskirche und zu Satzungsänderungen nach sich. Seitens der Amtskirche wurde dagegen die geringe Einflussmöglichkeit auf die Innere Mission bemängelt und als letzte Konsequenz sogar eine vollständige Verkirchlichung der Vereinskirche erwogen. Das hätte die Auflösung des Nebeneinanders von Amts- und Vereinskirche bedeutet und ein striktes Über- und Unterordnungsverhältnis begründet.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Vgl. hierzu die eingehenden Überlegungen von Jochen-Christoph Kaiser, Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914–1945, München 1989, 238–248.

Der letzte rheinische Generalsuperintendent Ernst Stoltenhoff kam in seinen Lebenserinnerungen bezüglich der Devaheim-Krise zu dem Schluss:

„Eine Erkenntnis ist mir damals aufgegangen und hat sich mir im Laufe der Zeit immer mehr befestigt: Ein kirchliches Werk darf sich nie zu einem Konzern oder etwas Ähnlichem ausweiten, nie darf ein großindustrielles Werk aus ihm werden, das auf kapitalistischen Gewinn abzielt. Der Abstand zwischen dem Geber und Empfänger darf nicht so groß werden, daß keine persönliche Verbindung und Verbundenheit mehr möglich, sondern nur noch eine Kasse da ist, die geschäftsmäßig vereinnahmt. Wenn kirchliche Werke zu großen, schließlich nicht mehr übersehbaren Unternehmungen werden, tragen sie den Keim des Untergangs in sich und haben ihren Lohn dahin.“¹⁰⁹

Stoltenhoff berührt mit seiner Aussage das grundsätzliche Problem, das auftritt, wenn die Amtskirche ihren Namen – im ökonomischen Sinn „ihre Marke“ – wirtschaftlich aktiven Unternehmen überlässt. Dies gilt für Unternehmen, die sowohl innerhalb als auch außerhalb des amtskirchlichen Machtbereichs liegen. Einerseits kann mit dieser Namens- und Markenüberlassung ein Vertrauen aufgebaut und Gutes bewirkt werden, andererseits schlagen die im Wirtschaftsgeschehen immer möglichen ökonomischen Fehlleistungen unmittelbar auf den Namens- und Markenkern zurück. Der daraus entstehende Nachteil, Substantielles oder Geistliches zu zerstören, steht in keinem Verhältnis zu dem Vorteil, Gutes durch Namens- und Markenüberlassung zu bewirken.

Weiteren Forschungsbedarf sehen wir bezüglich der Frage, inwieweit Cremer selbst Günstling einer „Kamarilla“ im CA war beziehungsweise wie sich die gegenseitigen Abhängigkeiten zwischen dem CA und Cremer gestalteten. Zudem wäre die Rolle des jahrelangen „Schattenspielers“ Johannes Steinweg näher zu betrachten, der sich als stellvertretender Aufsichtsratsvorsitzender der Devaheim und als Direktor des CA in der Devaheim-Krise nie exponierte. Des Weiteren müsste der Einsatz des Generalsuperintendenten der Kurmark Otto Dibelius bei der Bewältigung der Folgen der Devaheim-Krise intensiver gewürdigt werden, da sich Dibelius um einen Ausgleich der Schäden bemühte, indem er an die Brüderlichkeit und Opferwilligkeit der Landeskirchen und Provinzialverbände nachhaltig und offenbar nicht ganz ohne Erfolg appellierte.

Abstract

Poor management at the Deutsche Evangelische Heimstättengesellschaft (Devaheim), a German building society under religious auspices, led to its bankruptcy in 1931, just five years after its founding, resulting in losses to its 16,000 depositors and, more broadly, damage to the nascent “Bauspar” (building society) movement in Germany. An analysis of causes points quickly to gross inadequacies in the institution’s management appointments, suggesting that widespread patronage and nepotism may have been key causes in the failure of Devaheim. This paper takes a closer look at this supposition, examining the personnel policies of the two key figures charged with the failure of Devaheim, Pastor Paul Cremer and Wilhelm Jeppel. It confirms that patronage and nepotism were indeed rampant.

¹⁰⁹ Ernst Stoltenhoff, *Die Gute Hand Gottes. Lebenserinnerungen des letzten rheinischen Generalsuperintendenten (1879–1953)*, Köln 1990, 227.

Evangelischer Kirchentag 1951 Berlin, Hermann Ehlers und das Scheitern des „Kirchentagskreises“ im Bundestag*

Andreas Meier

War der Standpunkt des praktischen Theologen der Kirchlichen Hochschule (KiHo) Berlin Martin Fischer, „daß der Berliner Kirchentag (1951) die Bolschewisierung der Ostzone um zwei Jahre aufgehalten habe“ und dass „ähnliche Bedeutung der Leipziger Kirchentag (1954) für die zukünftige Lage der Menschen in der DDR bekommen“¹ dürfte, abwegig? Dieser Meinung ist die zeitgeschichtliche Forschung über den Kalten Krieg in Deutschland, die alle gesamtdeutschen Kirchentage übergeht. Es kümmert sie nicht, dass Medien damals oft durch entsandte Redakteure vor allem den Berliner Kirchentag und die Begegnung Ost- und Westdeutscher, welche die Dogmatik des Kalten Krieges zu ideologischen Kontrahenten machte, als politisches Wagnis weltweit aufmerksam verfolgten. Das gehört zu einem von der Zeitgeschichte „weitgehend unbeackertem Feld“², wiewohl der Historiker Dirk Palm unter dem Titel „Wir sind doch Brüder! Der Evangelische Kirchentag und die gesamtdeutsche Frage“ das kirchliche Quellenmaterial bereits vor zehn Jahren erschlossen hat.³

* Ich widme diesen Aufsatz meinem verehrten Lehrer, dem am 17. März 2010 heimgerufenen Herrn Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild. Er hat mich auf Hermann Ehlers und die mit diesem verbundenen theologischen und geschichtlichen Themata aufmerksam gemacht und meine Arbeit sehr aufmerksam begleitet.

¹ Das schrieb Martin Fischer am 22. Juli 1954 an den Generalsekretär des Kirchentags Pfarrer Heinrich Giesen (S. 02), NL M. Fischer (EZA 606/29).

² Thomas Sauer, Zur Geschichte der evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik – Schwerpunkte und Perspektiven der Forschung, in: Claudia Lepp/Kurt Nowak (Hgg.), Evangelische Kirche im geteilten Deutschland, Göttingen 2001, 298f. Dem 2013 nicht überholten Urteil entspricht die im November 2011 von Historikern der Universität Potsdam für die Bundeszentrale für politische Bildung in Koblenz veranstaltete „Deutschlandforschertagung“ über „Antikommunismus in der frühen Bundesrepublik Deutschland. Zur politischen Kultur im Kalten Krieg“. Den religiösen Teil dieser Kultur griff einer von 19 Vorträgen unter der Überschrift „Kalter Krieg und Klerus“ auf. Die gesellschaftliche Wucht der Laienbewegungen nach 1945 in evangelischer und katholischer Kirche ist stillschweigend ausgeklammert. Konsequenterweise erwähnt das Themenheft „Zeitgeschichte“ der Zeitschrift „Aus Politik und Zeitgeschichte“ 1–3/2012 keine kirchlichen Aktionen.

³ Dirk Palm, „Wir sind doch Brüder!“ Der Evangelische Kirchentag und die deutsche Frage 1949–1951, Göttingen 2002.

Die Aufmerksamkeit gilt im Folgenden vor allem der widersprüchlichen Art und Weise, wie 1951 mit den Implikationen einer kirchlichen Großveranstaltung im entstehenden Kalten Krieg umgegangen wurde. Eine wichtige Rolle spielte der „Mittwochskreis“ evangelischer Bundestagsabgeordneter (auch „Kirchentagskreis“ genannt), den Ende 1950 der Bundestagspräsident Hermann Ehlers und der Präsident des Kirchentags, Reinold von Thadden-Trieglaff, zur Vorbereitung des Tages im Jahre 1951 zusammengerufen hatten, um durch ihn ein dauerhaftes Gesprächsforum im Bundestag zu schaffen. Arbeiten über die deutsche Geschichte seit 1945 erwähnen ihn freilich in der Regel nicht. Zu erklären bleibt, warum er damals sang und klanglos einging, während Kirchentage weiterhin Massen anziehen. Vermutlich, so meine These, überfordert(e) er die Beteiligten, Abgeordnete wie Kirchenleute.

Der Berliner Kirchentag und seine Teilnehmer würden missverstanden, legte man retrospektiv Lagerkriterien des Kalten Kriegs an. Er fand in der Nachkriegszeit statt, als die Deutschen „sich gegenüber beiden Staatsgründungen im wesentlichen abwartend verhielten“.⁴ Für Zeitgenossen des Jahres 1951 widersprach er dem heraufziehenden Lagerdenken. Unabsehbar war die Entwicklung der Weltpolitik und der Beziehung von Ost- und Westdeutschen. Die meisten Politiker der Bundesrepublik boykottierten den ersten gesamtdeutschen Kirchentag, weil sie sich voreilig dem unversöhnlichen Lagerdiktat des Kalten Krieges unterwarfen. Auf dem nächsten gesamtdeutschen Kirchentag 1954 in Leipzig kam es zum Eklat: „Bundeskanzler Adenauer piff nach Beginn des Kirchentags telegraphisch alle Kirchentagsteilnehmer, die in der Bundesregierung und deren Verwaltung arbeiteten, zurück.“⁵ „Strafarbeit für den Walter Strauß: 100x (persönlich und nicht etwa durch Sekretärin) schreiben: ‚Ich soll mich nicht mit östlichen Politikern an einen Tisch setzen!‘ Adenauer, Klassenlehrer“ – so karikierte der betroffene evangelische Staatssekretär im Ministerium der Justiz, Walter Strauß, des Kanzlers Telegramm.⁶

Die folgende Untersuchung stützt sich vor allem auf die Auswertung der zeitgenössischen Publizistik. Zum Jahr 1951 stellt sich die Frage: Warum und wie widersprach Bundestagspräsident Hermann Ehlers dem vor innerdeutschen Gesprächsmöglichkeiten zurückschreckenden Bundeskanzler Adenauer, indem er sich „an die Spitze der Massendynamik“⁷ des Kirchentags setzte? Theologisch brisant ist, dass Ehlers in diesem Widerspruch sowohl kirchliche wie politische Fronten unterlief: Er widersprach seinem Parteifreund Adenauer, in politischer Loyalität, weil beide den Kirchen und Kirchentagen als Gesprächsforen unterschiedliche Aufgaben zuwiesen. Aber dieser ernste Widerspruch verband Ehlers keineswegs mit dem Widerstand seiner Freunde aus der Bekennenden Kirche gegen Adenauer. Vielmehr verwickelte der Kirchentag den ehemaligen Juristen der Bekennenden Kirche in der Leitung des Bundestages auch in heftige Auseinandersetzung mit den Freunden um Gustav Heinemann und Martin Niemöller. Das „protestantische Wunder“ des Kirchentages

⁴ Martin Greschat: „Die Vorgeschichte“, in: Lepp/Nowak, Evangelische Kirche (wie Anm. 2), 41.

⁵ Mitteilung Heinrich Grübers in: ders., Aus sieben Jahrzehnten, Köln 1968, 359.

⁶ Zitiert aus Strauß' Unterlagen zum Kirchentag 1954 im Bestand Walter Strauß ED 94, Bd. 303 im Institut für Zeitgeschichte, München.

⁷ Palm, „Wir sind doch Brüder!“ (wie Anm. 3), 128.

auf beiden Seiten in der Frontstadt zu ermöglichen, setzte Empathie voraus, die keineswegs alle Politiker und Kirchenleute aufbrachten⁸. Es war vielen zeitgenössischen Politikern wohl einfach nicht geheuer. Im Rückblick die ineinander verwobenen „säkularen“ und religiösen“ Gegebenheiten hinter sogenannten „Werten“ zu verstecken, in „Wertkonflikten“ verschwinden zu lassen, erklärt freilich nichts.

I. Der ‚Anfangszustand‘ der Nachkriegsdeutschen auf Kirchentagen

Aus der Neuordnung der evangelischen Kirche nach 1945 ergab sich, dass in einem Laienforum, auf einem Kirchentag, die hier erörterten grundsätzlichen kirchlich-politischen Konflikte erstmals in aller Deutlichkeit aufbrachen. Das Laienforum wurde nach 1945 in Reaktion auf entwürdigende Erfahrungen im „Dritten Reich“ vor allem durch Reinold von Thadden-Trieglaff im Deutschen Evangelischen Kirchentag als Novum kreiert.⁹ Man knüpfte dabei an die seit 1935 durch von Thadden-Trieglaff und Paul Humburg für den „Reichsausschuß der deutschen Evangelischen Wochen“ veranstalteten „Evangelischen Wochen“ an. Die erste hatte in Hannover vom 26.–30. August 1935 „Wahrheit und Wirklichkeit der Kirche“ zum Thema gehabt. Von Thadden-Trieglaff war sich damals sicher gewesen, durch diese kirchenkritische laienmissionarische Aktivität „zugleich [...] unserem Volk und Vaterland die Bahn zu brechen für eine neue freie Entfaltung unseres Lebens.“¹⁰ An dieser nach 1919 in der geschrumpften pommerschen Heimat als deutschnationale Mentalität verständlichen Verwebung kirchlicher und nationaler Ziele, hielt von Thadden-Trieglaff auch nach 1945 fest: „Von großer Bedeutung für den inneren Zusammenhalt der EKD und damit auch des deutschen Volkes waren die großen gesamtdeutschen Wiedersehenstreffen (Berlin 1951 und Leipzig 1954), zu denen auch die Kirchentage 1953 in Hamburg und 1956 in Frankfurt am Main zu zählen sind.“¹¹ „In ihren letzten Wurzeln hängt unsere politische Not mit der religiösen Not zusammen.“¹²

⁸ Alexander C.T. Geppert und Till Köster verweisen auf wenig medienaffine „protestantische Wunder“ im römisch-katholischen „Marianischen Jahrhundert“. Sie nennen die schroffe Trennung „religiöser“ und „säkularer“ Gegebenheiten „heute nicht mehr möglich“. Vgl. dies., Wunder in der Zeitgeschichte, in: dies. (Hgg.), Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert, Berlin 2011, 22f. u. 43.

⁹ Vgl. dazu Palm, „Wir sind doch Brüder!“ (wie Anm. 3), 46–52.

¹⁰ Reinhold von Thadden Trieglaff, Unser Auftrag und unsere Arbeit, in: Eberhard Müller (Hg.), Wahrheit und Wirklichkeit der Kirche. Vorträge und geistliche Reden, gehalten auf der Evangelischen Woche, 26.–30. August 1935 in Hannover, Berlin 1935, 301.

¹¹ Friedebert Lorenz zitiert von Thadden in: ders., Die Reisen und Leiden des Reinold von Thadden-Trieglaff, Fulda 1985, 57. Entnommen aus Patricia Commun, L'église Evangélique en Allemagne et la question allemande (1945–1954), Paris 1988, welche die Seitenzahl bei Lorenz nicht nennt.

¹² Vgl. von Thadden-Trieglaff, Das Ja zum Staat, in: Neue Furche 5 (1951), 692.

Das Potsdamer Abkommen vom 2. August 1945 verlagerte die Nöte der Deutschen in kirchliche Gremien, indem es kirchlicher Betätigung die größten Freiheiten einräumte:

„Subject to the necessity for maintaining military security, freedom of speech, press and religion shall be permitted, and religious institutions shall be respected“.¹³

Deutsche konnten sich in den Nachkriegsjahren hier wie an keinem anderen Ort frei versammeln, Gespräche führen, Unterstützung in konkurrenzlosen kirchlichen Einrichtungen suchen, über ethische, religiöse wie soziale Nöte klagen und so – bewusst oder unbewusst – die kümmerliche politische Ordnung unter dem Besatzungsregime unter Rechtfertigungsdruck stellen. Sicher waren gut neunzig Prozent der Deutschen in christlichen Traditionen aufgewachsen, kannten biblische Geschichten und Kirchenlieder. Die Nachkriegszeit hatte alle Deutschen in einen „Anfangszustand (position originelle) radikaler Ungewissheit in Bezug auf das (gebracht), was ist, in Wirklichkeit ist, und, untrennbar damit verknüpft, in Bezug auf das, was wichtig ist, was Wert besitzt.“¹⁴ In den damaligen Funktionssystemkrisen¹⁵ gab diese christliche Prägung den Orientierungsversuchen vieler christliche Gestalt. Das führte in Kirchentagen beider Konfessionen viele Personen unterschiedlichster Couleur zusammen; nichtkirchlich motivierte Kontakte ergaben sich nicht nur für den katholischen Juristen Carl Schmitt.¹⁶ Allein aus Planungsvorstellungen und -gesprächen im Kirchentagspräsidium auf Erwartungen und Meinungen der Teilnehmer schließen zu wollen, verkennt die anarchischen Grundzüge der Kirchentage.¹⁷

II. Pressure-group und Einigungsdruck im Präsidialausschuss des Kirchentages

Die Eigentümlichkeit Ehlers' zwischen allen Fronten wird erkennbar, wenn erst beschrieben ist, wie wann wer beschloss, den Kirchentag in die Viersektorenstadt Berlin zu verlegen. So gerät nämlich die mentale Infrastruktur in den Blick, welche das kirchliche Handlungsfeld prägte, das Ehlers in Konflikte verwickelte, die er „zwischen den Fronten“¹⁸ kirchlich und politisch souverän meisterte. Da in der SBZ für die

¹³ Potsdam Agreement Part II, Section A, Par 10 in: Germany 1947–1949. The story in documents, hg. v. Department of State, Division of Publications, Washington 1950, 49.

¹⁴ Luc Boltanski, Individualismus ohne Freiheit. Ein pragmatischer Zugang zur Herrschaft, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 5 (2008), 133–150, hier 133.

¹⁵ In Deutschland war nach dem Zweiten Weltkrieg innerhalb des breiten Krisenszenarios das religiöse Funktionssystem wichtig. Vgl. Rudolf Stichweh, Zu einer allgemeinen Theorie der Funktionssystemkrise <http://unilu.ch/files/allgemeine-theorie-der-funktionssystemkrise> (Letzter Zugriff am: 10.09.2012).

¹⁶ Carl Schmitt traf auf dem Katholikentag in Bochum 1949 den spanischen Juristen Rafael Calvo Serer, der in Spanien der 1950er Jahre in Absprache mit Schmitt sich als konservativer Modernisierer rege zu Wort meldete. Vgl. Dimitrios Kisoudis, Don Carlos, der Alte in Plettenberg, in: FAZ v. 5. November 2011.

¹⁷ Das ist gegen die Dirk Palms Beschreibung der Kirchentagsgeschichte als „Auseinandersetzung von Konzepten“ einzuwenden. Vgl. Palm, „Wir sind doch Brüder“ (wie Anm. 3), 16.

¹⁸ Vgl. Gerhard Besier, Hermann Ehlers. Ein evangelischer CDU-Politiker zur Frage der deutschen Einheit, in: Kerygma und Dogma 36 (1990), 92.

„Laienaufbauarbeit des Kirchentages“¹⁹ finanzkräftige Kooperationspartner fehlten, dominierten Westdeutsche das Präsidium des Kirchentages. Nach den Kirchentagen in Hannover und Essen sollte zum dritten in eine süddeutsche Stadt eingeladen werden. Die Einladung des Stuttgarter Oberbürgermeisters in die schwäbische Metropole tat das Ihre: Der Kirchentag 1951 sollte in Stuttgart stattfinden.

Im Herbst 1950 mobilisierten Berliner und ostdeutsche Kirchenfunktionäre alle Kräfte, um stattdessen Berlin zum Austragungsort zu machen. Von Thadden schrieb seinem Freund Klaus von Bismarck erbost:

„Der Druck, der zur Zeit psychologisch und sachlich vom Osten auf mich ausgeübt wird, ist geradezu beängstigend angesichts der Tatsache, daß ich beim besten Willen nicht weiß, wie sich bei unseren gegenwärtigen Kräften [...] ein Berliner Kirchentag 1951 technisch durchführen läßt.“²⁰

Er befürchtete im Streit um den Austragungsort „das Auseinanderbrechen des Kirchentages“. Er finde:

„daß diese Gesichtspunkte [...] im Zentrum einer echten Glaubensentscheidung stehen müssen. Von Berlin haben wir Geheimrat (Reinhold) Quaat, Bruder (Kurt) Scharf, (Lothar) Kreyssig und Heinrich Vogel zu erwarten, die im Flugzeug angerückt kommen, um die Verlegung des Kirchentages in den Osten zu erzwingen [...]. Möchte uns geschenkt werden, daß wir zu einer gemeinsamen Lösung kommen.“²¹

Eine schwere Erkrankung verhinderte dann von Thadden-Trieglaffs Teilnahme am Präsidialausschuss am 7. September 1950 im Stuttgarter Reichsbahnhof.

Ob im Kopf einiger Ausschussmitglieder das Diktum der Leitfigur der BK-Theologen Karl Barth von 1949 nachklang: „Der Gegensatz zwischen Ost und West geht uns Christen gar nichts an“²²? Jedenfalls ergibt das Studium der 38 Protokollseiten, dass zwar zu Beginn der achtstündigen Sitzung Kurt Scharf, verantwortlich für Brandenburg im Konsistorium der Evangelischen Kirche in Berlin und Brandenburg, den Kirchentag nach Berlin einlud „um unserer Situation willen, (wegen) [...] der allgemeinen kirchlichen, kirchenpolitischen und politischen Gesamtlage.“²³ Die Kirche im Osten befände sich „in der kommunistischen Gegenkirche“ (3). Er zitierte Martin Niemöller, „daß die Rechtswillkür, der Zugriff auf das Privateigentum, die völlige Wandlung der sozialen Verhältnisse in den letzten Monaten [...] für die Menschen in der Ostzone unerträglich geworden ist.“ (4) Aber niemand ging auf die politische Eigenart der politischen Systeme ein, mit denen ein Arrangement gefunden werden musste. Sowohl die von vielen geteilte Befürchtung Karl Hartensteins, Vertreter des württembergischen Bischofs bei der Militärregierung, „daß eigentlich von Öffentlichkeit, wie wir das Wort bisher gebraucht haben, im Osten nicht mehr die Rede sein kann“ (12), als auch die briefliche Mahnung Professor Heinrich Rendtorffs,

¹⁹ Von Thadden-Trieglaff nutzte diesen Begriff im Brief vom 2. Mai 1951 an Herrn Ministerialdirektor Bleibtreu (EZA 71/139).

²⁰ Brief von Thaddens an von Bismarck vom 23. Oktober 1950 (EZA 71/139).

²¹ Das schrieb er Prof. Dr. Heinrich Rendtorff in Kiel am 4. November 1950 (EZA 71/139).

²² Karl Barth am 6. Februar 1949 im Berner Münster. Zit. in: NZZ Fernaussgabe Nr. 115 (v. 7. August 1951), Blatt 3: „Eine fragwürdige Strömung im Protestantismus“.

²³ Scharf nach Protokoll der Ausschusssitzung am 7. November 1950, 2 (EZA 71/139). Die Zahlen im folgenden Text hinter den zitierten Äußerungen verweisen auf die jeweilige Seite in diesem Protokoll.

dass der Kirchentag im Osten anders gestaltet sein müsse, nämlich „daß man auf die freie Aussprache verzichtet und der Kirchentag sich auf biblische Fragen beschränkt“²⁴, übergingen politische Probleme.

Dem entsprach die Scheu der meisten Ausschussmitgliedern vor organisationspraktischen Kompromissvorschlägen. Weil Welten das soziale Leben, die politischen Verbände in Ost und West trennten, weil „die Themen völlig verschieden sind“ (11), schlug Eberhard Müller von der Evangelischen Akademie Bad Boll, eingeübt in Kompromisslösungen durch sein jahrzehntelanges Engagement für den Studentenverband DCSV, vor:

„Wenn wir dem gerecht werden wollen, was Brüder im Osten wollen, dann können wir nur zwei miteinander gekoppelte Tagungen machen, gleichzeitig Parallelveranstaltung wäre in Berlin und im Westen.“ (11)

Dem stimmte Eberhard Stämmeler, Pfarrer und Publizist, zu: Der Rundfunk erlaube einen „unmittelbaren Austausch zwischen den beiden Orten, Berlin könnte die Reden von Stuttgart hören und umgekehrt [...]“ (15)

Wie ein grundsätzlicher Einwand klang die Frage Ernst zur Niedens, der die Männerarbeit in der hessen-nassauischen Kirche leitete: „Müssen wir, solange der Eiserne Vorhang besteht, unseren Kirchentag immer in zweifacher Gestalt haben?“ (26). Ihn schreckte die Aussicht durchaus nicht, dem politischen Konflikt durch Entkoppelung der Kirchentage auszuweichen, weil das „die Behauptung entkräftet, daß es sich um einen Kompromiß handeln müsse. Unwahrscheinlich sei doch, daß ein gesamtdeutscher Kirchentag die Christenheit von Schlesien bis in die Pfalz erreicht“ (26). Er versuchte nicht, die in der Viersektorenstadt präsenten politischen Systeme zu beurteilen, er wollte vor allem, daß die heilige Gemeinschaft des kirchlichen Laientages nicht in den Verdacht kommt, Kompromisse einzugehen. Diese Scheu vor Kompromissen darf bei Ausschussmitgliedern wie unter Kirchenmitarbeitern allgemein vermutet werden.²⁵ Nur der journalistisch aktive Stämmeler ging auf den vorgeschlagenen Kompromiss als Gestaltungsmöglichkeit ein (15).

Lothar Kreyssig, Präses der provinziälsächsischen Synode, hielt sich wie die anderen mit den praktischen Einwendungen des Generalsekretärs des Kirchentages, Pfarrer Heinrich Giesen, nicht auf, der Stab sei überfordert, die Finanzierung sei unsicher, und unklar sei, ob Ostdeutsche nach freimütigen Äußerungen vor DDR-Organen geschützt werden können (14). Müller, sagte Kreyssig, habe „zum Realismus gerufen. Ich halte Konkretisierung für möglich. In der Frage der Kompromißlösung muß ich leidenschaftlich widersprechen. Wenn Sie uns den Dienst leisten in der Verantwortung Gottes, ist das sicher für mich entscheidend.“ (22) Der Dienst in der Verantwortung Gottes schloss für ihn einen Kompromiss aus. „Gottes Geschenk“ sei, so Kreyssig, dass er „uns die beiden Hälften Deutschlands anvertraute. Ich habe Angst, wenn wir ausweichen (und keinen Kirchentag in Berlin abhalten, AM), daß

²⁴ Vgl. Protokoll 9 (wie Anm. 23); Heinrich Giesen referierte Rendtorffs Brief und Ablehnung des Tagungsortes Berlin.

²⁵ Die Liste abfälliger Kommentare über Kompromisse von Theologen wäre lang. Hier genüge der Bericht des Großstadtpfarrers Jacobi, der durch seine Proteste „gegen gesetzmäßiges Vorgehen gegen Ausgetretene [...] in Pfarrkonferenzen als weichlich und Kompromißmacher pp. erschien“. Vgl. Jacobi, Tagebuch eines Großstadtpfarrers. Briefe an einen Freund, Berlin ³1932, 31.

wir dann eigene Wege gehen.“ (22). Kein Ausschussmitglied erkundigte sich beim sachsen-anhaltinischen Visionär,²⁶ worin die gegen Müllers „Realismus“ angeführte „Konkretisierung“ bestehe, an wen sich „Gottes Geschenk“ der beiden Landeshälften richte und welche Bedeutung dabei den Besatzungsmächten zufalle.

Charakteristisch sind die Widersprüche, in die sich Kurt Scharf verwickelte. Einerseits hatte er aus der Feststellung, der Kirchentag in Berlin habe „weltpolitische Bedeutung“ (5), politische Folgerungen gezogen: Im Konflikt mit der kommunistischen „Gegenkirche“ sei der Kirchentag sinnvoll, weil „die Schlacht absolut offen ist.“ Der weltpolitisch bedrängte Gegner im Osten „versucht nach außen hin [...] das Gesicht zu wahren.“ Das folgerte er aus einem Gespräch mit Wilhelm Zaisser,²⁷ dem Minister für Staatssicherheit, am 3. November. Die ostdeutsche Regierung wolle unbedingt einen „offenen Kirchenkampf“ vermeiden (3) – ungeachtet des Kampfes der SED-DDR um „die totale Beherrschung des Menschen in der Ostzone, die absolute Zurückdrängung der christlichen Kirche“ (3). Der Kirchentag solle diese politische Schwäche nutzen, schlug er vor und unterschied dies von der „leichtfertigen ... verbrecherischen Propaganda, die der RIAS und Adenauer in seinen Reden betrieben“ (4). Die speisten Ostdeutsche mit dem Trost ab: „Haltet ein wenig durch, in Kürze seid ihr frei, dann werden die D-Züge wieder rollen – in kurzer Zeit muß sich dies als Täuschung erweisen.“ (4) Andererseits lag ihm weder an Verständigung mit der Bonner Republik noch mit der Berliner Volksdemokratie:

„Wir können, wenn der Kirchentag so läuft, wie wir wünschen, ihn so zustandebringen, daß er von beiden Seiten beföhdet wird, und daß er geistig das bringt, was er braucht.“ (17).

Kirchenfunktionär Scharf forderte also implizit, sich durch den Berliner Kirchentag als „drittem Ort“ mit beiden deutschen Staaten zu überwerfen.

Im Präsidialausschuss wurden acht Stunden Meinungen ausgetauscht, ohne dass ernsthaft gestritten wurde. Protagonisten für das ursprünglich vorgesehene Stuttgart fehlten. Reinhold Quaatz, Agitator für die Verlegung nach Berlin, hatte schon zu Beginn „die feste Überzeugung: Sie haben in Ihrem Herzen beschlossen, der Kirchentag 1951 kann nirgends anders stattfinden als in Berlin.“ (8) Die Bindung an die im Osten leidenden Glaubensgeschwister schuf im Ausschuß einen Einigungsdruck, der Streitpunkte der politischen Umwelt ausgeblendet haben dürfte, die als Externa die Einigung in Gefahr gebracht hätten.²⁸ Einstimmig beschloß der Ausschuß die Ver-

²⁶ „Kreyssig [...] ist leider etwas zu romantisch, um die Dinge objektiv zu sehen“, schrieb der um Vermittlungen bemühte Propst Heinrich Grüber am 30. September 1951 an Hermann Ehlers (ACDP I-369-004/1).

²⁷ Dem in Gelsenkirchen geborenen Wilhelm Zaisser war der Umgang mit Kirchen nicht fremd. Er hatte am 28. April 1950 an der „ersten großen Gesprächsrunde zwischen dem SED-Staat und der Kirche teilgenommen.“ Vgl. Gerhard Besier/Stephan Wolf (Hgg.), Pfarrer, Christen und Katholiken. Das Ministerium für Staatssicherheit der DDR und die Kirchen, Neukirchen ²1992, 5. Auf den Kirchentag in Berlin gehen Besier und Wolf nicht ein.

²⁸ George F. Loewenstein, Max H. Bazerman und Leigh Thompson stellen in ihrer empirischen Untersuchung fest, dass „individuals in real world contexts have difficulty reaching mutually acceptable decisions and often appear to be trying to beat the other party.“ „Individual factors‘ und „environmental factors‘ stimmen in ihrer Wirkung auf die Beschlussfassung nicht grundsätzlich überein. Vgl. dies., Social Utility and Decision Making in Interpersonal Contexts, in: Journal of Personality and Social Psychology 57 (1989), 426–441; zit. 439.

legung nach Berlin. „Nicht Ostzone sagen: DDR“, ermahnte Max Müller – Schöll bei der Formulierung einer Presseerklärung (33). Damit war nicht eine staatliche Anerkennung der DDR bezweckt. Jede Gestaltung von Pressemitteilungen beabsichtigt als diplomatische Aktion grundsätzlich, seelsorgerlich – empathisch auf beiden Seiten der Frontlinie weitestmöglich Zustimmung zu erreichen. Der östliche deutsche Staat nannte sich DDR, und mit dessen Amtsträgern hatten sich ostdeutsche Christen herumzuschlagen. Bereits in der Anrede das Gewaltregime zu provozieren, hätte die erforderlichen Gespräche zumindest erschwert.

Obwohl gegen die Vorbehalte von Thadden –Trieglaffs entschieden worden war, übernahm er selbstverständlich die Vorbereitung und sagte in meisterhafter Diplomatie den Regierungen in Ost-Berlin und in Bonn Unterschiedliches zu; sein Versprechen, der Kirchentag werde die Gesetze der DDR achten, spannte die Propaganda zum Ruhm der „deutschen Hauptstadt Berlin“ für den Kirchentag ein. Kanzler Adenauer versicherte ihm finanzielle Unterstützung. Östliche Magistrats- und westliche Senatsverwaltungen konkurrierten in Berlin mit verbilligten Fahrkarten für Nahverkehrsmittel, Reichs- und Bundesbahn kooperierten bei der Bereitstellung von Sonderzügen. Am 29. März hatte die DDR-Regierung die später berüchtigte Verordnung über die Anmeldepflicht von Veranstaltungen (VAVO) erlassen, die nach Auskunft von Anselm Giering während des Kirchentages 1951 nicht angewandt wurde.²⁹ Indessen versuchten DDR-Regierung und Magistrat, den Kirchentag durch Agenten zu unterwandern, zensierten zum Beispiel Rundfunkübertragungen vom Kirchentag. Andererseits boykottierten die Bundesregierung und der von Ernst Reuter (SPD) im Frühjahr 1951 aus SPD, CDU und FDP in West-Berlin gebildete Senat alle Veranstaltungen im Ostsektor. Für eigenen Gesprächsstoff sorgte das „groteske Pathos“, mit dem seit 1949 in West-Berlin über Religionsunterricht als Teil des schulischen Lehrplans gestritten wurde.³⁰

Die unkontrollierbare Dynamik³¹ des Kirchentages durch begeisterte Berliner und bis zu 300 000 ost- und westdeutsche Teilnehmer überrascht, weil aus den schwankenden Orientierungswünschen der in der „position originelle“ über ihre Zukunft völlig unsicheren Nachkriegsdeutschen nicht auf dynamische Aktionsbereitschaft zu schließen war. Zum Ausdruck ihrer Erwartungen, Hoffnungen und Sorgen griffen Teilnehmer mehr oder minder selbständig, anarchisch auf die eingeübte Sprache christlicher Gebete und Gesänge zurück. Gerade im Ostteil Berlins fielen in S-Bahnen und auf Straßen spontan angestimmte christliche Choräle auf.³² Diesen „Faktor der

²⁹ Die VAVO steht im Gesetzblatt der DDR 1951 auf S.231, am 1. Juli 2011 erzählte Oberkonsistorialrat i. R. Achim Giering dem Autor von der Nichtanwendung der VAVO während des Kirchentages im Jahre 1951.

³⁰ Vgl. Zwei Parteien, in: Der Tagesspiegel v. 15. Juli 1951, 1.

³¹ Die „Neue Zeit“ der DDR-CDU Nr. 156 (v. 10. Juli 1951), 3 erwartete bei der „Begegnung des evangelischen Deutschlands stärkstes Interesse auch im Ausland – 500 000 Gäste für Sonntag.“

³² Das berichtet beispielsweise Die neue Zeitung Nr. 162 (v. 13. Juli 1951), 1 und Nr. 163 (v. 15. Juli 1951), 3; wie auch die FAZ v. 18.07.1951, 2. Im Oldenburger Sonntagsblatt vom 29. Juli 1951 berichtete Hermann Ehlers davon, dass auf einen heftigen Regenfall der Gesang antwortete: „Lobe den Herren, der aus dem Himmel mit Strömen der Liebe gregnet [...]“.“

Anarchie³³ hielt allein die Tatsache in Grenzen, dass Volksdemokratie und Bundesrepublik entgegen der Hoffnung Scharfs bei der Organisation des Kirchentags kooperierten.

Auf das Politikum der anarchisch begeisterten Kirchentagsteilnehmer konnte der Präsidialausschuss nicht eingerichtet sein, weil ihn allein kirchliche Erwägungen und Vorbehalte dominierten. Dies war ein situationsbestimmtes Verständigungsproblem. Der innovative Kirchentag gehörte zum Protestantismus, der sich unter dem Nazi-regime verkirchlicht hatte, um Eindeutigkeit in Glaubensfragen zu sichern.³⁴ Als in Nachkriegsdeutschland der Horizont offen schien für alle Neuansätze, sahen Kirchenvertreter keinen Grund, von dieser unterstellten neuen Sicherheit abzuweichen. Sie orientierten sich, schwankend zwischen „Neuanfang und Restauration“³⁵ an traditionellen Bekenntnisstrukturen. Das stabilisierte in vertrauten Bezügen und erleichterte in der kirchlichen Provinz die Klientelbildung. Der lateinische Begriff der „provincia“ bezeichnet ja einen gesellschaftlichen „Zuständigkeitsbereich“. Viele Arbeiter in der kirchlichen Provinz verschlossen sich der Eigenständigkeit demokratisch geordneter politischer Entscheidungsfindung, welche parallel politisch engagierte Deutsche einbürgern wollten³⁶. Eine Entscheidung in der politischen Provinz hatte darin bestanden, ein Parteiensystem einzurichten, in dem auf Dauer formierte politische Parteien die Handlungsträger sein sollten. Diese staatliche Ordnung musste auf einem von möglichst vielen demokratieungewohnten Bürgern gestützten „Gemeinschaftshandeln“³⁷ ruhen, dem evangelische Kirchenführer aber mit starken Vorbehalten begegneten. Ihnen lag aus seelsorgerlichen Gründen mehr an gegenstandsbezogenen Parteien als an einer etablierten parteidemokratischen

³³ Zur Interpretation taugt Luc Boltanskis erwähnte Argumentation. In der „position originelle“ müssten ungewisse Menschen „zwei Zwänge beziehungsweise zwei Faktoren der Anarchie“ überwinden, nämlich zum einen die Zufälligkeit der Wirklichkeit, die Boltanski „Welt“ nennt, und zum anderen die „Schwierigkeit, zwischen Menschen, die im Lebensstrom treiben, eine Übereinstimmung zu konzipieren und zu bewerkstelligen“. Vgl. Boltanski, Individualismus ohne Freiheit (wie Anm. 14), 133f.

³⁴ Kurt Nowak, Christentum in politischer Verantwortung. Protestantismus in der SBZ 1945–1948, in: Joachim-Christoph Kaiser/Anselm Doering-Manteuffel (Hgg.), Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland, Stuttgart 1990, 42–62, hier 43.

³⁵ Vgl. Martin Greschat, Weder Neuanfang noch Restauration. Zur Interpretation der deutschen evangelischen Kirchengeschichte nach dem Zweiten Weltkrieg, in: ders., Protestanten in der Zeit, Stuttgart 1984, 154–179.

³⁶ Deutlich ist das an den Reserven insbesondere der evangelischen Kirche gegenüber der Verfassungsarbeit des Parlamentarischen Rates: In Voten der Kirchenmänner beider Kirchen zur Arbeit des Rates erfolgte nach der Schilderung Reiner Anselms „eine Delegitimierung des demokratischen Rechtsstaates [...]. Man beteiligte [...] sich nicht an der Konstituierung eines modernen, weltanschaulich neutral und pluralistisch verfaßten Rechtsstaates. Ihm gegenüber herrschte tiefe Skepsis, wenn er nicht auf einem durch kirchliche Verkündigung gefüllten und in der kirchlichen Lehre begründeten Freiheits- und Grundrechtsverständnis ruhe.“ Vgl. Reiner Anselm, Verchristlichung der Gesellschaft? Zur Rolle des Protestantismus in den Verfassungsdiskussionen bei der deutschen Staaten 1948/9, in: Kaiser/Doering-Manteuffel (Hgg.), Christentum und politische Verantwortung (wie Anm. 34), 63–87, hier 73f.

³⁷ Max Weber schildert das für dauerhafte „Neuerungen unabdingbare „Gemeinschaftshandeln“ in § 2 „Rechtsordnung, Konvention, Sitte“ des ersten Kapitels im zweiten Teil von „Herrschaft und Gesellschaft“. Vgl. ders., Herrschaft und Gesellschaft, Tübingen 1972, 189.

Ordnung. Der diene keinesfalls, wenn beispielsweise Propst Heinrich Grüber, nach dem Krieg kurzzeitig Bürgermeister in Kaulsdorf bei Berlin, in einer Pressetagung im Juli 1950 als Beauftragter des Rates der EKD bei der Regierung der DDR feststellte: „Politische Parteien tragen dieses Erbe der Vergangenheit (gottgleich sein zu wollen) an sich. Die streben mehr oder minder alle zur Totalität.“³⁸ Hermann Ehlers widersprach 1951 zwei Monate vor dem Berliner Kirchentag im Oldenburger „Sonntagspiegel“ dieser Position energisch:

„Es ist verhältnismäßig billig, von draußen, aus einer vielleicht höchst christlich umschriebenen Position heraus, über die bösen Parteien zu wettern, aber weder Hand anzulegen noch Wege zu weisen, wie es anders gemacht werden kann. Diese Ablehnung und diese Anforderungen an Parteien wachsen aus einem in Deutschland häufigen Missverstehen der Parteien und ihrer Aufgaben. Der Deutsche pflegt alles total zu betreiben, auch die Partei [...]. Wie viele Menschen in Deutschland gibt es, die andere Menschen [...] persönlich verunglimpfen, weil sie einer anderen Partei angehören. Das ist Unsinn, ja das gefährdet überhaupt das Werden von Parteien, die ihrer Aufgabe gerecht werden können [...]. Politische Parteien sind in einer parlamentarischen Demokratie nötig [...]. Der evangelische Mensch kann sich mit Freiheit zwischen den verschiedenen Parteien seinen Standort wählen.“³⁹

Klar war die grundsätzliche Meinungsverschiedenheit formuliert. Grübers Vorbehalte gegen die Parteien wurden im Umfeld Niemöllers geteilt, der demonstrativ der ersten Wahl zum Bundestag am 14. August 1949 fern geblieben war.⁴⁰ Der Kirchentag von 1951 dramatisierte im In- und Gegeneinander kirchlicher und politischer Erwartungen, Möglichkeiten und Voraussetzungen gewissermaßen die Konkurrenz, in die in den Nachkriegsjahren die gesellschaftlichen Provinzen gerieten. Im Folgenden wird gezeigt, wie Ehlers sich in diesem Konfliktfeld in Verpflichtung auf seine kirchliche und politische Verantwortung an der Gestaltung des Kirchentags beteiligte und in Konflikt sowohl mit Adenauer wie mit Freunden der Bekennenden Kirche aus dem „Dritten Reich“ geriet.

³⁸ Heinrich Grüber, Politische Verpflichtung der Kirche heute, 6; wie auch im achtseitigen Manuskript ohne Datum, GStA PK HA VI Familienarchive und Nachlässe NI Heinrich Grüber Nr. 763. Die Überschrift einer beigelegten epd-Meldung über einen Vortrag Heinrich Grübers „Anfang Juli auf einer Pressetagung in Königswinter bei Düsseldorf“ ermöglicht, den Vortrag auf Juli 1950 zu datieren. Jörg Hildebrandt kommt auf Grüber als Bürgermeister zu sprechen. Vgl. Jörg Hildebrandt (Hg.), Bevollmächtigt zum Brückenbau. Heinrich Grüber, Judenfreund und Trümmerpropst. Erinnerungen, Predigten, Briefe, Leipzig 1991, 159 ff.

³⁹ Hermann Ehlers, Sonntagspiegel: Grenzen und Aufgaben politischer Parteien, in: Oldenburger Sonntagsblatt (künftig O. Sonntagsblatt) v. 27.05.1951.

⁴⁰ Martin Niemöller begründete seine Wahlverweigerung am 21.08.1950 im Brief an Pfarrer Ohngemach: „Solange wir [...] 2 verschiedene Regierungen (in Deutschland) haben“ verzichte er „auf die Ausübung meiner sogenannten ‚staatsbürgerlichen Rechte‘ grundsätzlich, weil ich keine Verantwortung für das übernehme, was heutzutage geschieht.“ Vgl. ZA EKHN 62/2226. Den Grund für den demokratiefeindlichen Akt des demonstrativen Wahlboykotts in der von Ehlers beschriebenen deutschen Unart sieht Matthias Schreiber darin, dass Niemöller unreflektiert „häufig aus dem Reflex“ handelte. Vgl. Matthias Schreiber, Martin Niemöller, Hamburg 1997, 111 u. 120.

III. „L'Occident chrétien n'est pas intact“ – Ideologische Deutungsmuster im Konflikt

Das Grußwort des Bundeskanzlers Adenauer zum Kirchentag lautete:

„Wir wissen, daß das Christentum, die Grundlage unserer Kultur und unserer Lebensauffassung, unlöslich mit dem Begriff des Abendlandes verbunden ist, und dass sein Bestand oder Untergang auch das Schicksal Europas bedeutet.“⁴¹

Er vereinnahmte das evangelische Laienforum in das katholisch geprägte Ideologoumenon des „christlichen Abendlandes“, demzufolge Europa der freie Westen war – gegen den entschiedenen Widerspruch vor allem aus der Bekennenden Kirche. Als Adenauer im Grußwort an den Kirchentag in Stuttgart 1952 den bedrohten „Bestand des christlichen Abendlandes“ beschwor, klärte ihn ein Artikel Gustav Heinemanns auf, dass „die Kirche Jesu Christi mit keiner Kultur untergeht, auch nicht mit der abendländischen“.⁴² Gleicher Meinung war Ehlers, der im Dezember 1950 mahnte, die angenehme westliche Lebensform nicht „durch den Begriff des ‚christlichen Abendlandes‘ zum Gegenstand des Glaubens (zu) machen.“⁴³ Er widersprach auch der Ideologie des emeritierten Bischofs von Oldenburg Wilhelm Stählin in der „Abendländischen Akademie“,⁴⁴ mit dem er als Oberkirchenrat den Neubau der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg gestaltet hatte. Eine der intellektuellen Widersprüche im Lagerdenken des Kalten Krieges war, dass die abendländische Ideologie „die auf den Schutz der klassisch-liberalen Freiheitsrechte verpflichtete Ordnung der Bundesrepublik theologisch attackierte.“⁴⁵

Die Überschrift der Bilanz des Kirchentages 1951 in „Le Monde“ „L'Eglise évangélique appelle que l'Occident chrétien n'est pas intact“⁴⁶, widersprach Adenauers Zuordnung der Veranstaltung zum „christlichen Abendland“ just mit Worten des zweiten Mannes der Bundesrepublik. Bundestagspräsident Ehlers hatte laut „Le Monde“ in der Schlussversammlung im Olympiastadion über „La politique des nations“ gesprochen:

⁴¹ Mitteilung des BPA Nr. 591/ 51 vom 10. Juli 1951. Ich danke der Bibliothek des Deutschen Bundestags, dass sie mir nicht nur dieses Aktenstück und ihren großen Bücherbestand auf Veranlassung von Altpäsidentin Prof. Dr. Süsmuth zugänglich macht(e).

⁴² Gustav Heinemann, Vom Sieg der christlichen Sache, in: Die Kirche in der Zeit 7. Jg. Nr. 23, v. 24. Dezember 1952, 308 (Manuskript EZA 71/19 S. 2).

⁴³ Vgl. Ehlers' Sonntagsspiegel: Die Verantwortung evangelischer Jugend, in: O. Sonntagblatt v. 17. Dezember 1950; auch von epd am 25.12.1950 veröffentlicht.

⁴⁴ Axel Schildt erwähnt Stählins Klage über die Distanz Ehlers', mit dem er die Kirche in Oldenburg i. O. geleitet hatte, und Otto Dibelius' zur Arbeit seiner „Abendländischen Akademie“, die im August 1952 in ihrer ersten Jahrestagung „Werte und Formen des christlichen Abendlandes“ erörterte. Vgl. Axel Schildt, Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre, München 1999, 57; Wilhelm Stählin, Via Vitae, Kassel 1968, 174.

⁴⁵ Hermann Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg i. B. u. a. 1965, 129.

⁴⁶ Erschienen in der Rubrik „Nouvelles de l'étranger: Allemagne“ in: Le Monde v. 17. Juli 1951, 2. An gleicher Stelle hatte diese Zeitung am 13. Juli die Eröffnung des Kirchentages gemeldet. Das war die Berichterstattung über den Kirchentag im Paradeblatt des laizistischen Frankreichs.

„en affirmant que la fraternité s'affirme entre des peuples selon la manière dont on s'efforce de convaincre l'autre et selon le but que l'on propose. Ne faisons pas comme s'il y avait dans le monde un Occident chrétien intact. L'attaque vient d'une puissance qui veut mettre la main sur notre vie personnelle, sur nos enfants et sur nos maisons pour les soumettre à ses buts politiques. Maintenons la vie chrétienne dans nos maisons. Ainsi nous aurons le droit et le devoir d'opposer notre résistance si l'État et ses autorités veulent toucher aux fondements de notre vie chrétienne dans nos maisons, dans notre peuple et dans l'État.“⁴⁷

Le Monde betonte klar, dass und wie der CDU-Spitzenpolitiker Ehlers in seiner Kritik des Ostens aus dem ideologischen Lagerduktus ausscherte: Er nahm Bundesdeutsche für ein bestimmtes Verhalten in die Pflicht, das sie zu glaubwürdiger Kritik am Osten befähigen sollte. Im Gegensatz dazu waren die in antibolschewistischer Kritik verbundenen Politiker der CDU, DP, FDP und SPD für jede Unterstützung ihrer Kritik dankbar und scherten sich nicht um deren Glaubwürdigkeit. Ihre gängige aggressive Propagandasprache des Kalten Kriegs war Ehlers fremd; hörbar bezweifelte er wegen seiner empathischen Aufmerksamkeit die Glaubwürdigkeit der in diesem Sprachmuster vorgetragenen Kritik am Osten.

Bundestagspräsident Hermann Ehlers (CDU) verkörperte am Anfang seiner politischen Karriere eine andere Haltung zum Berliner Kirchentag als Bundeskanzler Adenauer (CDU) sowie Ernst Reuters (SPD) West-Berliner Senat. Der 1904 in Schöneberg Geborene,⁴⁸ seit 1945 juristischer Oberkirchenrat in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg, Verfassungsvater der EKD, Mitglied des Bundestags seit dessen Konstituierung und auf Betreiben evangelischer Fraktionskollegen seit dem 19. Oktober 1950 dessen Präsident, war nicht an der Gründung der CDU in Oldenburg beteiligt gewesen. Erst Ehlers' eigenständige Mitwirkung am Berliner Kirchentag 1951 profilierte ihn zum Spitzenpolitiker, den der CDU-Bundesparteitag in Berlin im Oktober 1952 zum stellvertretenden CDU-Vorsitzenden machte, so dass er unbestritten als evangelischer „Kronprinz Adenauers“ galt. Er verdankte Adenauer nichts; dieser behandelte ihn insbesondere vor und nach den Bundestagswahlen 1953 mit einem Respekt, den er nach Beobachtung seines Biographen Hans-Peter Schwarz keiner anderen politischen Größe im Kabinett und der CDU zollte, welche er bei Besprechungen hin und wieder „abzukanzeln pflegte.“ Adenauers Bemühen, Ehlers einzubinden,⁴⁹ ließ dieser dann auf dem Berliner Kirchentag in aller Öffentlichkeit scheitern.

Die Leidenschaft, mit der Ehlers am Kirchentag im Osten und Westen Berlins teilnahm, stellte die Anwesenheit der wenigen Bonner Politiker in den Schatten. Der Katholik Jakob Kaiser, Minister für gesamtdeutsche Fragen (BMG), war kurz in Berlin, hat indes nach der Beobachtung Sabine Lietzmans „den Kirchentag kein einziges Mal adressiert“.⁵⁰ Dort waren nach dem Bericht des Pfarrersblatts „die großen Vorträge vielleicht das Unwesentlichste, so gut oder schlecht sie [...] waren. Wichtiger war schon die evangelistische Wirkung mancher Bibelarbeit! Entscheidend

⁴⁷ In Ehlers' deutscher Originalsprache in: Junge Kirche 12 (1951), 33.

⁴⁸ Vgl. Andreas Meier, Hermann Ehlers (1904–1954). Ein Christ in der Macht der Mächte, in: Wilhelm Hüffmeier (Hg.), Protestantismus in Preußen. Vom Zweiten Weltkrieg bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M. 2009, 251–276.

⁴⁹ Hans-Peter Schwarz, Adenauer, Bd. 2: Der Staatsmann 1952–1967, München 1994, 32.

⁵⁰ Vgl. Sabine Lietzmann, Im Niemandsland des Glaubens, in: FAZ v. 19. Juli 1951, 2.

jedoch die Aussprachen und das Miteinander.“⁵¹ Ehlers machte mit, lebte und dachte geradezu mit Herzenslust in den „Kategorien christlichen Denkens“, in denen sich „die Aussprachen auf dem Kirchentag vollzogen.“⁵² Er teilte die Ton- und Gefühlslage ost- und westdeutscher Teilnehmer und sprach ihnen manchmal aus dem Herzen. Und sie applaudierten ihm, wie in den Tonaufnahmen des Kirchentages zu hören ist.⁵³ In seiner „präzisen sparsamen Sprache“⁵⁴ konnte er bisweilen im Gewühl des Kirchentages dessen anarchisch-spontaner Dynamik Ausdruck geben. Der stets loyale CDU-Politiker machte in der außergewöhnlichen Position in der Frontstadt unter Ost- und Westdeutschen dem katholischen „Alten“ in Bonn ohne viel Worte klar, dass er sich von ihm nicht einbinden lasse.

In Berlin begegneten sich Ehlers und seine Freunde aus dem „Kirchenkampf“ im „Dritten Reich“ um Gustav Heinemann und Martin Niemöller. Letzterer stammte wie Ehlers aus den Berliner Schülerbibelkreisen; beide saßen nach 1945 im Reichsbruderrat der Bekennenden Kirche. Aus politischer Überzeugung widersprach Ehlers Heinemanns und Niemöllers Sympathie für Forderungen östlicher Regierungen. Der spätere Bundespräsident Johannes Rau, der Ehlers aus den Schülerbibelkreisen gut kannte, und 1953 von diesem trotz politischer Differenzen im Jugenddienstverlag eingestellt worden war, berichtete, dass Ehlers mit seinen politischen Mitstreitern nie ein solches Vertrauensverhältnis verband wie mit den kirchlichen Freunden: „Politisch war Hermann Ehlers einsam. Seine Freunde waren nie CDU-Leute, sondern es waren Kameraden aus den Bibelkreisen.“⁵⁵ Ehlers hat nicht nur, wie Gerhard Besier mitteilt, „das freundschaftliche Gespräch mit den Weggenossen von einst immer wieder gesucht.“⁵⁶ Schwer wog, was Besier nicht erwähnt, dass Ehlers' Bemühen ergebnislos blieb, weil die Weggenossen ihm durch ihr Verhalten die Freundschaft kommentarlos kündigten. Ein solcher Treubruch verletzt.

IV. Der „Mittwochskreis“ als „Kirchentagskreis“ im Bundestag

Ehlers war am 1. Februar 1951 zugegen, als Kirchentagspräsident Reinold von Thadden-Trieglaff Konrad Adenauer im Kanzleramt seine Unterredung mit Ministerpräsident Otto Grotewohl in Ost-Berlin am 24. Januar schilderte: In Anwesenheit von Innenminister Karl Steinhoff, der aus Herford stammend seit 1922 der SPD

⁵¹ Vgl. Hans Normann, Kurzbericht über den Kirchentag in Berlin, in: Deutsches Pfarrerblatt Nr. 15 (v. 1. August 1951), 450.

⁵² Sabine Lietzmann, Im Niemandsland (wie Anm. 50).

⁵³ Zugänglich im Film-, Funk- und Fernsehzentrum der Evangelischen Kirche im Rheinland (FFFZ), Düsseldorf – Stockum Bestand KT Nr. 1–38.

⁵⁴ Bundespräsident Johannes Rau beschrieb dem Autor am 23. Januar 2003 so die Rhetorik Ehlers'. Darüber wurde in der „Nordwestzeitung“ (NWZ) am 1. Oktober 2004 auf S. 22 (Beilage) berichtet: „Rau: Ehlers wäre die Nummer eins in der CDU geworden.“

⁵⁵ Bundespräsident Rau im genannten Gespräch.

⁵⁶ Gerhard Besier, Hermann Ehlers. Ein evangelischer Politiker zur Frage der deutschen Einheit, in: Wolfgang Huber (Hg.), Protestanten in der Demokratie. Positionen und Profile im Nachkriegsdeutschland, München 1990, 95.

angehört und die Fusion mit der KPD begrüßt hatte, und Ministerpräsident Otto Nuschke (CDU Ost) hatte Grotewohl vorgeschlagen:

„den Kirchentag ganz in die DDR zu verlegen [...]. Er wolle in keiner Weise eine Pression ausüben. Er dachte nur daran, daß etwa Persönlichkeiten wie Niemöller und Heinemann in Ost-Berlin oder in der DDR zu Worte kämen. Die kirchlichen Vertreter versicherten ihm dies.“⁵⁷

Von Thadden-Trieglaff habe gegenüber Adenauer „vor dem Leim der russischen Propaganda“ gewarnt, notierte der vierte Anwesende, Staatssekretär Otto Lenz, der Chef des Bundeskanzleramts.⁵⁸ Man muss sich vor Augen halten, dass von Thadden-Trieglaffs Bericht im Kanzleramt ein Unikum war, weil weder der Kanzler noch einer seiner Mitarbeiter mit politisch Verantwortlichen der DDR Gespräche führten, wie sie für Kirchenfunktionäre zum Alltag gehörten. Teil der Trennung von kirchlicher und politischer Provinz in Nachkriegsdeutschland war, dass Kaisers gesamtdeutsches Ministerium nie versuchte, Informationen über kirchliche Gespräche einzuholen, was, den politischen Willen vorausgesetzt,⁵⁹ in Diskretion durchaus hätte geschehen können.

Da am 22. Februar 1951 manche West-Berliner Journalisten den „Pressetee“ von Thadden-Trieglaff mit östlichen und westlichen Redakteuren boykottierten, um mit östlichen Kollegen nicht an einem Tisch zu sitzen, berichtete von Thadden ihnen in einem vertraulichen Gespräch abends über Adenauers Reaktion am 1. Februar. Der habe sich erfreut über die Verlegung nach Berlin geäußert, aber der gewichtige Vorbehalt des Kanzlers lautete: Er könne „zu politischen Maßnahmen gezwungen sein, die eine Durchführung des Kirchentages unmöglich“ machen könnten.⁶⁰

Eine Woche nachdem der Kirchentag nach Berlin verlegt worden war, hatte Reinold von Thadden-Trieglaff in Abstimmung mit seinem Duzfreund Hermann Ehlers zwölf evangelische Bundestagsabgeordnete zu einem Gespräch über den Kirchentag in Berlin auf Dienstag, den 5. Dezember, in den Roten Salon des Bundstages eingeladen. Seit 1949 habe er erwogen, schrieb von Thadden, einen „Politischen Ausschuß“ einzurichten, „der sein dauerndes Zentrum in Bonn hat und sich aus einigen uns eng verbundenen Mitgliedern des Bundstages verschiedener politischer Parteien zusammensetzt.“ Ihm lag an sorgfältiger Auswahl der Beteiligten.⁶¹ Das entsprach Ehlers' Vorstellungen, der diesem politischen Ausschuss im Bundestag als Gesprächsforum evangelischer Abgeordneter von CDU, FDP, DP und

⁵⁷ Nach dem „vertraulichen“ Gesprächsprotokoll der kirchlichen Teilnehmer von Thadden, Propst Böhm und Propst Grüber o. D. EZA 71/884.

⁵⁸ Klaus Gotto (Hg.), Im Zentrum der Macht. Das Tagebuch von Staatssekretär Lenz 1951–1953, Düsseldorf 1989, 28.

⁵⁹ Stefan Creuzberger fragt nicht, ob und warum das BMG die lebhaften kirchlichen inner-deutschen Kontakte nie auszuwerten versuchte. Vgl. ders., Der Kampf für die Einheit. Das gesamt-deutsche Ministerium und die politische Kultur des kalten Krieges, Düsseldorf 2008.

⁶⁰ Dies teilte Heinrich Vockel, der Bevollmächtigte der Bundesregierung, als Gast des Gesprächs, Adenauer in einem Vermerk mit (BArch B 136/5861).

⁶¹ Brief von Thadden-Trieglaffs vom 15.11.1950 an 12 Abgeordnete (EZA 71/86/30, Az.2/6). Er erläuterte Kirchenpräsident Stempel am 23.12.1952 brieflich, dass ohne die Auswahl der Beteiligten „wir längst von einem unübersehbaren Publikum von Interessenten überschwemmt wären.“ (EZA ebd.)

SPD ohne Beschlusszwang mit gelegentlicher Beteiligung kirchlicher Mitarbeiter einen Platz einräumte.⁶² Am 5. Dezember stießen der EKD-Beauftragte bei der Bundesregierung, Superintendent Hermann Kunst, Klaus von Bismarck und der Redakteur des evangelischen Pressedienstes (epd) Karl Lohmann dazu; man kam überein, sich künftig mittwochs zu treffen. Die Warnung Hans-Joachim von Merkatz' (DP) faßte die Vorbehalte vieler zusammen: Niemöller könne ebensowenig wie Heinemann auf dem Kirchentag in Berlin herausgestellt werden, weil er einen „politischen Kampf“ betreibe. Sofort griff Hermann Ehlers ein: „Ernstnehmen anderer gebundener Gewissen“ müsse Grundlage aller Auseinandersetzungen sein – auch mit Martin Niemöller, dessen politische Position er nicht teile:

„Ich glaube nach m(einer) christlichen Überzeugung, daß es nicht geraten ist, Waffen zu nehmen [...]. Es muß möglich sein, so zu reden, daß es der Osten nicht so billig hat, es propagandistisch zu verarbeiten.“⁶³

Anwesend war auch Eugen Gerstenmaier, der Niemöllers Aussagen im Interview mit dem „New York Herald Tribune“ vom 14. Dezember 1949 „unglaublich“ genannt hatte. Darauf hatte Ehlers zu Jahresbeginn 1950 in der Kirchenzeitung „Oldenburger Sonntagsblatt“ geschrieben, sein Parteifreund Eugen Gerstenmaier, der ein „Mann der Kirche“ sei, habe „Überflüssiges“⁶⁴ geschrieben. Als die CDU-Fraktion Ehlers im Herbst 1950 Gerstenmaier als zweiten Bundestagspräsident vorzog, standen sich im Urteil über Niemöller zwei politische Rivalen gegenüber. Vor der zweiten Sitzung des Mittwochskreises am Mittwoch, den 31. Januar 1951, sorgte sich Ehlers, „weil er fürchte(te), Gerstenmaier würde alles an sich reißen“, notierte Hansjörg Ranke, der Mitarbeiter der Bonner Außenstelle der EKD, nach einem Telephonat mit Ehlers. „Wir werden uns also darauf gefaßt machen, den Bruder einzuklammern.“⁶⁵

Ehlers' „Mittwochskreis“ war ähnlich und mit Aufgaben konzipiert, wie sie die Bundesregierung durch den 2001 beziehungsweise 2007 eingerichteten Ethikrat auf außerparlamentarische Schultern verlagerte: Ein Gremium mit der Aufgabe, nicht Beschlüsse zu fassen, sondern im gegenseitigen Respekt, in ständiger Verpflichtung auf die gemeinsamen moralischen Überzeugungen in der Verfassungsordnung, durch ernsthafte Erörterung Dissense als „rationale Dissense“ verständlich zu machen und so einen respektvollen Umgang damit zu ermöglichen.⁶⁶ Der Kreis endete mit Ehlers' frühem Tod 1954⁶⁷. Kein anderer Abgeordneter hat(te) die Fähigkeit, die

⁶² Vgl. zum Mittwochskreis Andreas Meier, Hermann Ehlers. Leben in Kirche und Politik, Bonn 1991, 376 ff.

⁶³ Nach der handschriftlichen Notizen des Generalsekretärs O.-H. Ehlers EZA 71/1149; Dirk Palm, ‚Wir sind doch Brüder‘ (wie Anm. 3), hier 98 nach der alten Signatur EZA 7/86/30.

⁶⁴ Ehlers', Sonntagspiegel, in: O. Sonntagsblatt v. 8. Januar 1950. Der Wortlaut des Interviews steht im Deutschen Pfarrerblatt 50.4 (1950), 115.

⁶⁵ Vgl. Aktenvermerk Rankes vom 29. Januar 1951 (EZA 71/86/30).

⁶⁶ Horst Dreier machte mich darauf aufmerksam, dass Wolfgang van den Daele die Aufgaben der Ethikkommissionen so beschreibt. Vgl. Wolfgang van Daele, Streitkultur. Über den Umgang mit unlösbaren moralischen Konflikten im Nationalen Ethikrat, in: Horst Dreier u. a. (Hg.), Politische Kultur im Wandel von Staatlichkeit, Berlin 2008, 357–386, hier 365.

⁶⁷ Dirk Palm, ‚Wir sind doch Brüder!‘ (wie Anm. 3), 97.

Kraft und den Willen, die Autorität wie der Christ Hermann Ehlers im Parlament einen Gesprächskreis evangelischer Abgeordneter zu erhalten.

V. Politikum – Der Evangelische Kirchentag 1951 in der Viersektorenstadt

Am 12. Mai 1951 überbrachte der 1949 in den Westen geflohene Finanzminister von Sachsen – Anhalt Richard Konisch als Referent im Bundesministerium für gesamtdeutsche Fragen (BMG) die Forderung ins Amt des EKD – Bevollmächtigten bei der Bundesregierung, dass weder Niemöller noch Heinemann an hervorragender Stelle im Kirchentag auftreten dürften. Durch „höhere Diplomatie“ erreichte von Thadden-Trieglaff, dass auch Ehlers neben Niemöller, Heinemann und Heinrich Grüber, EKD-Bevollmächtigter bei der DDR-Regierung, auf der Männerversammlung sprach und dass so offenkundig „das ganze Deutschland hier zu Wort käme.“⁶⁸

Einladungen des Kirchentagspräsidiums „zum Empfang anlässlich der Eröffnung des Kirchentages in der Marienkirche“ gingen im Mai auch an politische Würdenträger. Bundespräsident Heuß und Frau Gemahlin steht in der Liste vor den Bundesministern, gefolgt von der Sowjetischen Kontrollkommission (S.K.K.), Staatspräsident Pieck und „Ministern und Amtsträgern der DDR und des Demokratischen Sektors“, und dem Religious Affairs Branch des Office of the U.S. High Commissioner for Germany (HICOG).

Das Bundeskabinett nahm sich des Kirchentags im Juli an. Der am 5. Juli mit der Vertretung der Regierung auf dem Kirchentag betraute Minister Heinrich Hellwege (DP)⁶⁹, im „Dritten Reich“ Mitglied der Bekennenden Kirche, lehnte die Teilnahme von Ministern an Veranstaltungen im sowjetischen Sektor Berlins ab.⁷⁰ Kein Minister überprüfte die Mitteilung, daß „der überwiegende Teil der Veranstaltungen“ im Ostsektor stattfände⁷¹. Am Folgetag stellte Ehlers als Gast des Kabinetts klar: „Die Veranstaltungen seien – mit einer Ausnahme – gleichmäßig auf den Ostsektor und die Westsektoren verteilt“. Die Regierung müsse geschickt auf die ausgetüftelten Propagandataktiken der Ostzonenregierung reagieren: „Das Gleichgewicht könne nur aufrechtgehalten werden, wenn neben Vertretern der Ostzonenregierung auch Vertreter der Bundesregierung schon an der Eröffnungsfeier in der im Ostsektor gelegenen Marienkirche teilnehmen. Die Veranstaltung trage rein kirchlichen Charakter, in der nur kirchliche Vertreter zu Wort kämen. Er werde wahrscheinlich selbst in seiner kirchlichen Eigenschaft teilnehmen. Wenn die Bundesregierung nur

⁶⁸ Vgl. Brief Grübers an Niemöller vom 11. Juni 1951 (EKHN 62 Akz N 1116) und Aktenvermerk über das Telefongespräch, das von Thadden-Trieglaff mit Niemöller am 25. Juni 1951 führte (EZA 71/86/546). Sigurk Rink erwähnt weder die innerkirchliche Diplomatie noch Grübers Korrespondenz mit Ehlers in ders., *Der Bevollmächtigte. Propst Grüber und die Regierung der DDR*, Stuttgart 1996.

⁶⁹ Vgl. 158. Sitzung des Bundeskabinetts, in: *Die Kabinettsprotokolle der Bundesregierung*, hg. v. Hans Booms, bearb. v. Ursula Hüllbüsch, Boppard a. Rh. 1988, Bd. 4: 1951, 517.

⁷⁰ Hellweges Brief an Kanzler Adenauer vom 6. Juli 1951 (BArch B 136/5861).

⁷¹ Vgl. 159. Sitzung des Bundeskabinetts, in: *Die Kabinettsprotokolle der Bundesregierung* (wie Anm. 69), 523.

am Ende der Tagung teilnehme, würde sie wegen des Massencharakters der Kundgebung (im westlichen Olympiastadion) zu wenig ins Auge fallen.“⁷² Nachdem Ehlers sich beim Leiter des Ortsausschusses des Kirchentages, Propst Hans Adolf Böhm, erkundigt hatte, informierte er tags drauf über Minister Kaiser das Kabinett: Entgegen der Forderung des Staatssekretärs von Pieck, dass dieser am Eingang der Marienkirche empfangen und durch den Mittelgang geleitet werde, „werden sämtliche Ehrengäste durch den Sakristeieingang ohne besondere Förmlichkeiten in die Kirche geführt.“ Folgende Sitzordnung sei vorgesehen: Böhm, Grotewohl, Niemöller, Dieckmann, von Thadden, Pieck, Generalsekretär Ehlers, Hannovers Landesbischof Hanns Lilje, Bundesminister, Quaatz. Böhm wolle mit folgenden Worten seine Begrüßungsansprache beginnen: „Liebe Brüder und Schwestern, meine Damen und Herren“ also ohne Nennung eines Namens oder einer Persönlichkeit. Es werden sämtliche Kirchenvertreter und Bischöfe wie die Vertreter des Staates ohne Namensnennung begrüßt: Staatspräsident der Deutschen Demokratischen Republik, Vertreter des Herrn Bundespräsidenten, Vertreter der Bundesregierung, Vertreter der Regierung der Deutschen Demokratischen Republik, Ostmagistrat, Senat von Berlin.“⁷³

Ehlers war, um der Situation gerecht zu werden, in die Rolle eines Diplomaten geschlüpft und gebrauchte dabei Begriffe, die er in Westdeutschland wie die meisten westdeutschen Politiker und Zeitungen durchaus mied, so „DDR“ statt „Ostzone“ oder „SBZ“. Auch sein Brief an den Präsidenten der Volkskammer, Johannes Dieckmann, war an das „Präsidium der Volkskammer der Deutschen Demokratischen Republik“ gerichtet und begann mit „Sehr geehrter Herr Dieckmann“⁷⁴, während Dieckmann dem „Sehr geehrten Herrn Präsidenten (Ehlers)“ geschrieben hatte. Die persönliche Anrede Ehlers' stellte den politischen Kontakt mit dem politischen Repräsentanten der DDR auf eine menschliche Ebene und vermied so die von Adenauer befürchtete politisch deutbare Anerkennung.

Obwohl die Bundesregierung durch Verweigerung der offiziellen Amtsbezeichnungen der Gastgeber Gefahr lief, wegen der Mißachtung diplomatischer Regeln formal den Kirchentagsboykott durch die DDR zu rechtfertigen, verweigerten die meisten Minister mit Adenauer das diplomatische Rollenspiel: „Das Kabinett ist der Meinung, daß eine solche Begrüßung nicht tragbar sei. Sie sollte sich auf den kirchlichen Bereich beschränken.“⁷⁵ Dass sich drei FDP-Minister, nämlich Eberhard Wildermuth (für Wohnungsbau), Franz Blücher, der Stellvertreter des Bundeskanzlers, und Thomas Dehler (Justizminister), „für eine Vertretung der Bundesregierung an der Osterliner Veranstaltung aussprachen“,⁷⁶ blieb ohne öffentliche Resonanz.

Ehlers fuhr anders als die drei FDP-Minister nach Berlin, saß in der Marienkirche bei der Eröffnungsveranstaltung, welche „Bonner und WestBerliner Behörden

⁷² Vgl. 159. Sitzung des Bundeskabinetts, in: Die Kabinettsprotokolle der Bundesregierung (wie Anm. 69), 524.

⁷³ Vgl. Brief Ehlers' an Bundesminister Kaiser vom 7. Juli 1951 (BArch B136/5761).

⁷⁴ Der Brief vom 24. Januar 1951 ist abgedruckt in: Junge Kirche 12.4 (1951), 89f.

⁷⁵ 159. Sitzung des Bundeskabinetts, in: Die Kabinettsprotokolle der Bundesregierung (wie Anm. 69), Bd. 4, 524.

⁷⁶ 159. Sitzung des Bundeskabinetts, in: Die Kabinettsprotokolle der Bundesregierung (wie Anm. 69), Bd. 4, 524.

schmollend mieden“;⁷⁷ neben Kultussenator Joachim Tiburtius (CDU) als Synodaler. Die „Neue Zeit“ (NZ) der Ost-CDU registrierte als weitere West-Berliner Politiker den Bürgermeister des Bezirks Wilmersdorf Ottomar Batzel (CDU) und Ferdinand Friedensburg.⁷⁸ Der US-Kommissar John Jay McCloy war erbost über die Abwesenheit der westlichen Politiker. Er wünschte, dass „die Politiker des Westens sich für den Kirchentag mindestens in derselben Weise einsetzen sollten, wie das bisher von Seiten des Ostens der Fall war.“⁷⁹ An anderer Stelle soll geklärt werden, ob der Hohe Kommissar auf Weisung des Präsidenten der USA, Harry Truman, die westdeutschen Politiker kritisierte, die wie Adenauer dem Kirchentag fern blieben. Eine entsprechende Anweisung aus dem Weißen Haus ist zu vermuten, weil der Demokrat Truman – wie nach ihm der Republikaner Eisenhower – durch die Allianz mit einem ökumenischen Bündnis von Religionsführern möglichst vieler Religionsgemeinschaften das westliche Lager in der Balance der Kräfte mit dem Osten stärken und diesen unterlaufen wollte.⁸⁰ Unbeeindruckt von dieser Strategie des US-Präsidenten und dem Protest McCloy's stellte indessen Adenauer auf Fragen von Chefredakteuren fest, dass „ein Minister sich nicht in die letzte Bank setzen darf, wenn Pieck in der ersten Reihe sitzt.“⁸¹ Genauso dachte der SPD-Vorsitzende in Berlin Franz Neumann, der nicht in die Marienkirche kam, „da sie im unfreien Sektor Berlins liegt.“⁸²

Ehlers' angekündigte Anwesenheit in der Marienkirche liegt auf der Linie seiner im Kabinett geäußerten Kritik. Und seine publizistischen Rückblicke auf den Kirchentag kritisierten fein und scharf:

„Hunderttausende von Menschen aus der Ostzone haben es nicht als Beweis der Stärke der Bundesregierung und des Senats von Berlin empfunden, daß sie bei der völlig korrekt verlaufenden Eröffnungsfeier in der Marienkirche das Feld Pieck und seinen Leuten überließen.“⁸³

Indem er die Arbeit einer Organisation der DDR „völlig korrekt“ und die Abwesenheit der Bundesminister Zeichen der Schwäche nannte, brach Ehlers unverblümt mit den Sprachritualen des Kalten Kriegs. Nach Meinung von dessen Protagonisten hatte

⁷⁷ Sabine Lietzmann, Im Niemandsland des Glaubens (wie Anm. 50), 2.

⁷⁸ Vgl. NZ Nr. 159 (v. 13. Juli 1951), 1. „Bonner Spalterpolitik auch beim Kirchentag“, Friedensburg, Mitbegründer der CDU in Berlin, hatte freilich seit den Wahlen zum Abgeordnetenhaus am 3. Dezember 1950 kein Amt im Senat mehr inne.

⁷⁹ FAZ v. 11. Juli 1951, 3: „McCloy besucht von Thadden“.

⁸⁰ Vgl. Dianne Kirby, Harry Truman's Religious Legacy: The Holy Alliance, Containment and the Cold War, in: dies. (Hg), Religion and the Cold War, New York 2003, 77–102. Kirby sieht Trumans Konzeption staatlich-kirchlicher Zusammenarbeit in der Allianz Ronald Reagans mit dem Papst fortgesetzt. Weiter führt die Beobachtung des Theologen Reinhold Niebuhr, dass die von einem demokratischen (Truman) und republikanischen Präsidenten (Eisenhower) gemeinsam verfolgte Politik im Rückblick auf Woodrow Wilson Eigentümlichkeiten politischen Denkens in den USA erkennen lasse. „When an idealistic democratic internationalist with an academic background (Woodrow Wilson) proves to have similarities with a current Republican President with a military background, one may justifiably surmise, that the common elements they share are prompted by something in the national situation. We are 'idealistic' enough to feel responsible, powerful enough to feel frustration when the power does not solve all problems.“ Vgl. Reinhold Niebuhr, The Eisenhower Doctrine, in: The New Leader v. 4. Februar 1954, 10.

⁸¹ Konrad Adenauer, Gespräch am 13. Juli 1951, in: Teegespräche 1950–1954, Berlin 1984, 110.

⁸² FAZ v. 13. Juli 1951, 1: „Starke Beteiligung am Kirchentag“.

⁸³ Hermann Ehlers, Zwischen Pankow und Bonn, in: Kirche und Mann 8 (1951), 4.

Ehlers durch die Teilnahme an der Eröffnungsveranstaltung die DDR anerkannt. Der freilich konterte:

„Dadurch, daß ich mit Pieck zusammen in der Marienkirche gewesen bin, habe ich weder ihn noch sein Regime anerkannt.“⁸⁴

Ehlers' Arbeit im Bundestag wurde durch den Kirchentag nicht unterbrochen. Am 11. Juli eröffnete er die 160. Sitzung um neun Uhr und überließ Vizepräsident Schäfer in der Mittagszeit das Präsidentenamt, um pünktlich um 16 Uhr in der Marienkirche sein zu können. Abends ging es nach Bonn zurück, wo er am 12. Juli die 161. Sitzung eröffnete – mit der Kirchentagsplakette an der Brust. Mittags flog er wieder nach Berlin.⁸⁵

Da Ehlers Teil des Kirchentags gewesen war, lag ihm automatisch daran, dass die dort erlebte Gemeinsamkeit fortbestand. Ihm gelang es, sich in seiner Gesprächs-offenheit auf dem Kirchentag trotz eindeutiger Stellungnahmen nie politisch zu kompromittieren. Er instrumentalisierte den Kirchentag nicht als Unterstützung parteipolitischer Forderungen. „Mit Entschiedenheit wandte er sich gegen jede Haß-propaganda“ – in Ost und West.⁸⁶

„Als ein Mann, der im Westen auch ein Amt hat, sage ich das mit vollem Bewußtsein: Wir wollen den Frieden und wir wollen gemeinsam beten: ‚Laß uns Deine Herrlichkeit ferner sehen in dieser Zeit und mit unserer letzten Kraft üben gute Ritterschaft. Herr, erbarme Dich.‘“

VI. Ehlers' verantwortungsethische Kompromissbereitschaft

Ehlers in zwei gegensätzliche „Mentalitäten“ aufzuspalten und zu behaupten, im Kirchentag habe die kirchliche über die politische Mentalität gesiegt,⁸⁷ erklärt nichts, weil die Prämissen fragwürdig sind: Was macht „die Mentalität“ eines Politikers und eines Kirchenmanns aus, können diese autonom bestehen? Ehlers hatte in kirchlicher und politischer Provinz Verpflichtungen übernommen, er musste und wollte der jeweiligen Verantwortung gerecht werden. Wie Ehlers verschiedene Präferenzordnungen zu verfolgen, ist nach der Beobachtung Albert O. Hirschmans gar nicht außergewöhnlich,⁸⁸ wiewohl die Nachkriegslage mit ihren Zwängen es sicher erschwert haben dürfte, unterschiedlichen Präferenzordnungen je sachgerecht zu genügen. Jedenfalls fiel auf dem weltweit beobachteten Kirchentag Ehlers' Empathie bei

⁸⁴ Vgl. Bremer Nachrichten Nr. 172 (v. 28.7.1951), 2: „Nicht um Politik“.

⁸⁵ Siehe die Stenographische Mitschrift der 160. und 161. Sitzung der ersten Wahlperiode des Bundestages, in: Verhandlungen des Deutschen Bundestages /Stenographische Berichte, Bd. 8: Erste Wahlperiode 1949–1953, Bonn o. J., Sp. 6408, 6421, 6498. Stammler berichtete, dass Ehlers im Bundestag die Kirchentagsplakette trug. Vgl. Eberhard Stammler, Das politische Abenteuer, in: Neue Furche 5 (1951), 542.

⁸⁶ Der Schluss der epd-Meldung lautet: „Wir im Westen wollen den Frieden! Glaubenszeugnisse auf dem Berliner Kirchentag.“ Vgl. O. Sonntagsblatt v. 29. Juli 1951; das zweite Zitat stammt aus dem Berichtsheft des Kirchentages 1951, hg. v. Hellmut Reitzenstein, Stuttgart o. J., 37.

⁸⁷ Vgl. Palm, „Wir sind doch Brüder“ (wie Anm. 3), 98.

⁸⁸ Albert O. Hirschman, Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl, Frankfurt a. M. 1984, 29.

seiner hohen Verantwortung als Bundestagspräsident auf. Als Verfassungsvater und Synodaler der EKD, als Ratsherr in Oldenburg und als ohne Bezüge beurlaubter aktiver Oberkirchenrat – im April hatte er in der Landessynode den Haushalt eingebracht⁸⁹ – als Herausgeber der „Jungen Kirche“ und als Ehemann, der sich als frisch gewählter Oberkirchenrat einer lutherischen Landeskirche vom reformierten Pfarrer Udo Smidt mit Jutta Taubert hatte trauen lassen, inkarnierte er kompromissbereite Offenheit für irdische Zwischenlösungen. Wie Zwischenlösungen für Ehlers als „Atempausen“ praxisgerechten Umgang mit Problemen ermöglichen können, zeigte innerkirchlich unmittelbar nach dem Kirchentag sein Votum im Streit über die Kirchensteuer.⁹⁰

Die Einrichtung eines Gesprächsforums evangelischer Abgeordneter zur Abstimmung auch widersprüchlicher christlicher Impulse im „Mittwochskreis“ illustriert, was Ehlers in der Schlussversammlung des Kirchentages forderte. Im Kampf gegen die kommunistische Diktaturwelt erwartete er Erfolge nur von glaubwürdigen Mitkämpfern. Er adressierte im Schlussforum des Berliner Kirchentags die Öffentlichkeit mit keiner Maxime einer christlichen Binnenmoral. Er wird gewusst haben, dass seine verantwortungsethische Erwartung der Glaubwürdigkeit von Kritikern des Kommunismus als implizite innenpolitische Kritik eine Gratwanderung war, weil sie sich markant von der gesinnungsethisch – evangelistischen Grundstimmung des Kirchentages abhob. Signifikant ist diese Stimmung in den dort inszenierten, oft unangekündigten „wilden“ Verkündigungsspielen nicht nur der „Vaganten“⁹¹, deren Gründer Horsternst Behrendt Ehlers aus den Schülerbibelkreisen in Berlin kannte.

⁸⁹ Mitteilung in: Junge Kirche 12 (1951), 309.

⁹⁰ Ein Beispiel für Ehlers' Umdenken ist sein Umgang mit der Kirchensteuer. Beim Neuaufbau der Kirchen 1947/1948 scheute er wie andere Mitglieder der Bekennenden Kirche, sich als „Totengräber der Kirchen“ für staatlich eingezogene Kirchensteuer einzusetzen, weil eine solche Kirchensteuer kein geistliches Opfer sei. Ehlers war erzürnt über diese „Totengräber der Kirche.“ Vgl. so Wilhelm Stählin, *Via Vitae* (wie Anm. 44), 452. Aus demselben Grund verurteilte 1951 Pastor Hermann Pleus aus Westerstede in einem Synodalvortrag die Kirchensteuer. Er erschien in Junge Kirche, die nicht angab, dass es sich um einen Synodalvortrag handelte. Vgl. Junge Kirche 12 (1951), 403–409: „Die Kirchensteuer als geistliches Opfer.“ Pleus warb für „Hauskollekten“ und „seelsorgerliche Gespräche“ (405f.) mit denen, die Steuerermäßigung wünschen. Gegebenenfalls müsse der Kirchenrat feststellen, dass der, welcher „gar nicht innerlich zur Kirche gehört [...], sich von der Gemeinschaft der Kirche geschieden hat.“ (406) Pleus plädierte für „Freiwilligkeitskirchen.“ Ehlers überschrieb seine Replik „Theorie und Praxis in der Kirchensteuer.“ Vgl. das Septemberheft der Jungen Kirche 12 (1951), 517–520. „Im Eindruck der Praxis“ (518) verwies er auf die Erfahrung der einzigen Landeskirche, die auf den staatlichen Kirchensteuereinzug verzichtet hatte. Bei der württembergischen Landeskirche habe der Verzicht am 1. Juni 1951 zu Steuerrückständen in einer Höhe von „sieben Millionen DM“ (518) geführt. Die geforderte Einrichtung von Freiwilligkeitskirchen führe nach dieser praktischen Erfahrung dazu, „Stellen aufzuheben, Kirchen zu schließen, Pfarrer zu entlassen“ (519). Aber „selbstsüchtig, faul und bequem“ sei, wer sich mit dem Kirchensteuereinzug zufrieden gibt. Dieser Einzug war für Ehlers „eine uns gegebene finanzielle Atempause, die wir dazu nutzen sollten, gründliche Gedanken darüber zu entwickeln, wie es morgen oder übermorgen sein könnte, wenn die Kirche ihr Geld wirklich ihrem Wesen nach erhält und verwendet (520).“

⁹¹ Das Pfarrerberblatt beschrieb die evangelistische Kirchentagsstimmung (vgl. Anm. 47). Das Kirchentagsprogramm nennt zwei Aufführungen der vom Bibelkreisleiter Horsternst Behrendt und dem Autor des Theaterstückes „Zeichen des Jona“ (1947) Günter Rutenborn gegründeten christlichen Laien-truppe der „Vaganten“, die 1951 „Probe mit Pilatus“ von Günter Rutenborn, „Paulus“ von Richard Hebing, „Der Mann am Strick“ von Armand Payot und „Bettler unter der Treppe“ von

1940 und 1941 hatten sie gemeinsam im Evangelischen Verlag Hermann Werner Nachf. das Losungsheft für das jeweilige Jahr herausgegeben.

Der belesene Oberkirchenrat und Bundestagspräsident nutzte bei dieser Gratwanderung Argumente, die Max Webers Überlegungen zu den Möglichkeiten objektiver wissenschaftlicher rationaler „Wertungsdiskussionen“ ähneln:

„Die wissenschaftliche Behandlung der Werturteile möchte die gewollten Zwecke und die ihnen zugrundeliegenden Ideale[...] auch kritisch ‚beurteilen‘ lehren. Diese Kritik kann [...] eine Prüfung der Ideale an dem Postulat der inneren Widerspruchslosigkeit des Gewollten sein. Sie kann [...] dem Wollenden verhelfen zur Selbstbesinnung auf diejenigen letzten Axiome, welche dem Inhalt seines Wollens zugrunde liegen.“⁹²

Horst Dreier sieht hier Webers Unterscheidung von „Gesinnungsethik“ und „Verantwortungsethik“ wiederholt.⁹³

Zu Ehlers' Verantwortungsethik und seinem Sinn für Zwischenlösungen gehörte, dass ihm der Widerwille gegenüber Kompromissen fremd war. Er genügte der Maxime des Kompromissprotagonisten Avishai Margalit, im Einsatz für Frieden und Freiheit um der Gemeinsamkeit mit dem Gegner willen, Ideale und Programme als Prioritäten kompromissfähig zurücktreten zu lassen.⁹⁴ Wie Ehlers sich in den eher kompromissunwilligen und -feindlichen kirchlichen und politischen Lagern keineswegs bedingungslos für Kompromisse stark machte, wird zusammengefasst, um die Auseinandersetzungen erklären zu können, in die Matadoren der „Bekennenden Kirche“ ihn und von Thadden-Trieglaff im Kirchentag verwickelten.

Unvorstellbar waren für Ehlers 1951 Kompromisse mit den Machthabern in der DDR auf dem Weg zur deutschen Einheit, weil „ich von denen zu wissen glaube, was sie um ihrer Ideologie ausrichten müssen, nicht die deutsche Einheit ist.“⁹⁵ Er würdigte in Bad Boll den „Kompromiß als politische Tugend“, als er am 9. November 1951 das „Gespräch am Wochenende für die Studenten der Stuttgarter Hochschulen“ eröffnete. Wider „die instinktive Abwehr gegen den Kompromiß“ schilderte er den Sinn der Kompromisse. Wenn er als Beispiel für die „instinktive Abwehr“ neben „politischem Radikalismus jeder Art“ den Wandervogel nannte, sprach er, ohne es zu

Bernd von Heiseler aufführten. Vgl. zu den inszenierten Stücken Rutenborns das „Günter Rutenborn Archiv“ in der Berliner Akademie der Künste. Eines der vielen „wilden“ im Programm nicht angekündigten „Verkündigungsspiele“ stammte vom Berliner Oberstufenschüler Achim Gering „Amos. Ein biblisches Spiel“. Wo im Manuskript des nie gedruckten und später rund 150 Mal in Ost- und Westdeutschland inszenierten Stück „heute“ steht, nennen die Schauspieler den Tag der Aufführung. Die Zuschauer sind als Volk Israel einbezogen. So wie dieses den Untergang des biblischen Israel verschuldete, verstrickte der Untergang des „Dritten Reich“ Deutsche in Schuld, die den Neuaufbau Deutschlands behinderte. Dirk Palm, ‚Wir sind doch Brüder‘ (wie Anm. 3), erwähnt die Kirchentagsveranstaltungen nicht. Achim Giering beschreibt, wie die SED die Verkündigungsspiele wegen Unruhe stiftender Wirkungen zu verhindern suchte. Vgl. Achim Giering, Die DDR-Veranstaltungsverordnung als kirchenpolitisches Instrument, Berlin 2003.

⁹² Max Weber, Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1982, 151.

⁹³ Vgl. Horst Dreier, Max Webers Postulat der Wertfreiheit in der Wissenschaft und Politik, in: ders./Dieter Willoweit (Hgg.), Wissenschaft und Politik, Stuttgart 2010, 69.

⁹⁴ Vgl. Avishai Margalit, Über Kompromisse und faule Kompromisse, Berlin 2011, 14 beschreibt derart Kompromisswillen.

⁹⁵ Dies sagte Ehlers am 17. Juni 1951 in Düsseldorf, General-Anzeiger, 18. Juni 1951.

erwähnen, aus Erfahrung, weil er als Oberrealschüler in Steglitz, wo die Wandervogelbewegung 1896 entstand, und Student in Berlin und Bonn begeisterter Anhänger der bündisch formierten Schülerbibelkreise gewesen war, in denen Kompromisse im Verdacht eigener Unentschlossenheit standen.⁹⁶ Seine Kritik an der Kompromissunwilligkeit der Jugendbewegung 1951 unterschied Ehlers von Jahrgangsgenossen der Jugendbewegung, welche die idealistisch gestimmte Bewegung oft in Schutz nahmen.⁹⁷

„Grenzen der Kompromisse innerhalb eines Volkes“ seien zu achten, forderte Ehlers, nämlich „der Bestand des Staates, die Freiheit seiner Bürger, die Aufrechterhaltung der Lebensmöglichkeit für alle und der Zusammenstoß mit dem Glauben der Kirche (App.5).“ Weltpolitisch rechtfertigte er „zeitlich begrenzte Lösungen“, etwa die „Notwendigkeit, sich in der politischen Verantwortung damit zu begnügen, „ein Zwischenziel zu erreichen“ – wie SPD Politiker in der Weimarer Republik, die Ehlers im Bundestag am 8. Februar 1952 lobend aufzählte.⁹⁸ Folglich „ist die Einheit (Deutschlands) notgedrungen zeitlich suspendiert, weil eine Einheit, die die Freiheit opfert, irreparabel ist“. Hohe Erwartungen richtete er an die Kompromißfähigkeit der Christen, die „noch wesentlich mehr als andere Menschen gerufen sind, aufeinander zu hören und sich in ihren Meinungen durch das Wort des Bruders in Frage stellen zu lassen“. Allerdings, räumte er im März 1951 ein, „gibt es auch im öffentlichen Leben genug Dinge, in denen es für den Christen nur eine Entscheidung geben kann.“⁹⁹ Ob ihn die Scherereien überraschten, in die kompromisslose christliche Führungsgestalten nicht nur ihn beim Berliner Kirchentag verwickelten? Wir wissen es nicht.

VII. Hans-Joachim Iwands und Martin Niemöllers Widerspruch in Glaubensurteilen

Keine Kompromissbereitschaft zeigte auf dem Kirchentag die Lichtgestalt des deutschen Nachkriegsprotestantismus, Kirchenpräsident Martin Niemöller. Im Januar 1951 hatte ihn das politische Magazin „Der SPIEGEL“ als Freikorpsführer beschrieben, der „Flammen mit Benzin löschen wollte.“¹⁰⁰ Er begann in Berlin mit der Demontage Reinold von Thadden-Trieglaffs und Hermann Ehlers, die den „Mittwochskreis“ als Gremium der Verantwortungsethik initiiert hatten.

Der Westfale hintertrieb die Absicht des Kirchentagspräsidiums, auf dem Männertag des Berliner Kirchentags im Walter Ulbricht Stadion neben Grüber und Niemöller Ehlers sprechen zu lassen. Kleinlich monierte er, dass Ehlers nach dem

⁹⁶ In diesen Argumentationsgängen meinte Ehlers 1930, dass „es nur in einem christlichen Staat möglich sein wird, Interessengegensätze auszugleichen“, weil in ihm keine unterschiedlichen Überzeugungen kompromißbedürftig aufeinander prallten. (Ehlers, Innere Voraussetzungen einer Kameradschaft der Arbeit, in: „Der Tag“ v. 11. Dezember 1930). Ehlers' Manuskript „Kompromiß als politische Tugend“ vom 9. November 1951 liegt ACDP I-369 16/1.

⁹⁷ Walter Laqueur, Jugendbewegung, in: Der Monat 12 (1960), 51.

⁹⁸ Vgl. die stenographischen Mitschriften zur 191. Sitzung, in: Verhandlungen des Deutschen Bundestages (wie Anm. 85), Bd. 10: 1949–1953, Sp. 8216f.; das folgende Zitat *ibid.*, Sp. 8218.

⁹⁹ Hermann Ehlers, Sonntagsspiegel: Nach fünf Jahren, in: O. Sonntagsblatt Nr. 12 (5. März 1951).

¹⁰⁰ Vgl. Der Spiegel v. 17. Januar 1951, 11.

Bericht der „Süddeutschen Zeitung“ vom 15. Juli bei der Eröffnungsveranstaltung in der Marienkirche als einziger „unmittelbar nach Eintritt der Bischöfe sich setzte“, als DDR-Präsident Pieck einzog. Das ist ein Beispiel provinzieller Urteile, die in einer Provinz über Geschehen in einer anderen gefällt werden. Ehlers' Erwiderung verwies auf die vom Kirchenpräsidenten übergangene Regelung der Souveränität. Er habe „keine Veranlassung gesehen, länger stehen zu bleiben und abzuwarten, [...] zumal [...] Herr Pieck [...] nicht einmal formell Staatsoberhaupt der Stadt ist, in der der Kirchentag stattfand.“¹⁰¹ 1952 wurde Niemöller deutlich und verlangte von Ehlers, sich nicht am Kirchentag in Stuttgart zu beteiligen.¹⁰²

Ehlers' Duzfreund aus der Bekennenden Kirche Niemöller störte sich nicht nur an Ehlers, er verweigerte dem Präsidenten des Kirchentags, von Thadden-Trieglaff vor dem Kirchentag in Stuttgart mit „einer Flut von beleidigenden Anwürfen in aller Form den Brudernamen.“¹⁰³ Grund für diese verletzend-beleidigten Handlungen Niemöllers war die verantwortungsethische Einstellung Ehlers' wie von Thadden-Trieglaffs, ihre Kompromissbereitschaft in kirchlicher und politischer Provinz.¹⁰⁴

Es war wohl kein Zufall, dass von Thadden-Trieglaff ausgerechnet Ehlers von Niemöllers Grobheiten berichtete. Er wisse nach dem Gespräch mit Niemöller „nicht mehr“, schrieb er Ehlers, „wie ich mich dieser Situation gegenüber verhalten soll. Die Weltmenschen vor dreißig Jahren hätten gewusst, was man in solchen Fällen tut.“ Er bezog sich darauf, dass er als Student im Kaiserreich eine Duellforderung verweigert hatte, weil für ihn christlicher Glaube und standesrechtliche Duellgepflogenheit unvereinbar waren. Er wurde deshalb gesellschaftlich in einem Maße verunglimpft, dass seine Berufspläne in Gefahr gerieten.¹⁰⁵ Von Thadden-Trieglaffs biographische Erfahrung verstärkte die verbreitete Empfindung der brüderlichen christlichen Gemeinschaft als autonome gesellschaftliche Gegenwelt. In seiner Ratlosigkeit über das unerträgliche Verhalten des Bruders Niemöller wird von Thadden-Trieglaff aufgegangen sein, dass die Konzeption der brüderlichen Gegenwelt Mängel zeigte, unglaubwürdig war. Denn zum einen schloss sie mitnichten aus, dass ihre Mitglieder untereinander unerträglich handeln. Zum anderen gestanden sich ihre Mitglieder dies Manko nicht ein und sorgten deshalb nicht für Regeln, mit Unerträglichkeiten

¹⁰¹ Artikel der Süddeutschen Zeitung Nr. 160 (v. 15.07.1952), 4: „Einheit des Glaubens am Schnittpunkt zweier Welten“. Vgl. auch den Brief Ehlers' in: Hermann Ehlers, Präsident des Deutschen Bundestages. Ausgewählte Reden, Aufsätze und Briefe 1950–1954, hg. v. Karl Dietrich Erdmann, Boppard a. Rh. 1991, 413f.

¹⁰² Dies wird in Ehlers' Brief an Wilhelm Niemöller erwähnt. Vgl. Ehlers, Reden, Aufsätze (wie Anm. 101), 528.

¹⁰³ Dies wird berichtet von Thadden. Vgl. Ehlers im Brief vom 22. August 1952 (ACDP I-369 Nr. 19).

¹⁰⁴ Es gab keinen Grund, an den brüderlichen Qualitäten von Thadden-Trieglaffs auch nur zu zweifeln. Martin Fischer hatte ihn ihretwegen als Präsident der Kirchenkanzlei vorgeschlagen: „Er hat die Gabe zusammenzuhalten, was auseinanderfällt, und mit großer Geduld nach der Parole zu suchen, in der sich Menschen wiederfinden können.“ Fischer zitiert seinen Brief an Dibelius vom 22. Juni 1948 mit der Empfehlung von Thaddens S. 11 in seinem Brief an Giesen am 22.11.1954 (EZA Nl. M. Fischer 606/29).

¹⁰⁵ Über von Thadden-Trieglaffs Leben 1891–1976 informiert Carola Wolf in Wilhelm Hüffmeier (Hg): Protestantismus in Preußen, Bd. V, Frankfurt a.M. 2009, 25–52, hier 28: Seine unvorstellbare Verweigerung der Duellforderung 1912 „schien alle Berufspläne zunichte zu machen.“

angemessen umzugehen. Es ist keine Antwort Ehlers' auf von Thadden-Trieglaffs Brief bekannt. Die strukturelle Schwäche der kirchlich – brüderlichen Gemeinschaft als gesellschaftlicher Provinz wird vermutlich von Thadden-Trieglaff und Ehlers gleichermaßen gequält haben.

Die Befehdung aus der verschlossenen Brüderwelt traf Ehlers hart, weil sie seiner politischen Arbeit theologisch Boden und Glaubwürdigkeit zu entziehen drohte. Hans – Joachim Iwands Beiträge zum Kirchentag sind Beispiele dafür, wie christliche Argumentation auf politische Realitäten nicht im Dialog mit politischen Argumenten einging. In der „Jungen Kirche“ warf er Journalisten aller Zeitungen außer der „Frankfurter Zeitung“¹⁰⁶ vor, als Anhänger des Freund-Feind – Schema Carl Schmitts den „Dritten Weg der Kirche Jesu Christi“ nicht zu sehen:¹⁰⁷

„Die Christenheit“ – Iwand konkretisiert das Handlungssubjekt nicht – „möchte vor der ganzen Welt ein Zeugnis ablegen, daß sie des Glaubens und des Willens ist, daß ein Weg des Friedens gefunden werden kann zwischen den Menschen im Osten und den Menschen im Westen, [...] wenn man Christus in der Mitte sein läßt, wenn man der Botschaft von ihm freien Lauf läßt.“

Der Göttinger Ordinarius übergang, dass diese Versöhnung ein Arrangement der Staatsgebilde einschließen muss. Er erwähnte weder das Grundgesetz noch die weltanschauliche Neutralität der Bundesrepublik. Wie konnte Politik gemäß Iwands Forderung „Christus in der Mitte sein [...] lassen“? Iwands drastische Pointe, „der Weg und [...] Glaube der Christenheit ist nicht der Weg der Bonner Regierung“¹⁰⁸ war als Glaubensurteil auf der Grundlage politischer Entscheidungen unerträglich für alle, die politisch anders votierten. Das war die Aufkündigung des Brudernamens. Ehlers, Herausgeber der „Jungen Kirche“, war als politischer Partner Adenauers also kein Christ mehr.

Exemplarisch dialogunfähig war Iwands „Antwort an einen Journalisten. Grenzüberschreitung in der Kritik am Kirchentag“¹⁰⁹ in „Kirche in der Zeit“. Sie galt dem Artikel „Die geistige Heimat der falschen Brückenbauer. Karl Barth an der Spitze einer merkwürdigen Strömung des Protestantismus von IvK-Mitarbeiter“ in „Die neue Zeitung“. Die US-Militärregierung hatte diese neben den von ihr lizenzierten Zeitungen als Vorbild eines nach Maßstäben des US-Journalismus arbeitenden Blattes vornehmlich mit deutschen und jüdischen Redakteuren aus dem Exil eingerichtet. Iwand empörte „IvKs“¹¹⁰ Kritik, den Kirchentag als „dritten Ort“ zu betrachten. „IvK“ hatte sie damit begründet, dass „die Kirche im totalitären Staat diese

¹⁰⁶ Eine Zeitung dieses Namens gab es nicht. Ist „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ oder „Frankfurter Rundschau“ oder „Neue Frankfurter Presse“ gemeint?

¹⁰⁷ Hans Joachim Iwand, Der Berliner Kirchentag, in: Junge Kirche Heft 15, v. August 1951, 397.

¹⁰⁸ „Junge Kirche“ S. 397f., Iwand gehörte zu den sieben Professoren und Personen aus dem öffentlichen Leben, die mit sieben Studenten als „Göttinger Sieben“ Anfang Januar 1951 gegen die Wiederbewaffnung Deutschlands „in einem längeren Aufruf protestierten“ („Junge Kirche“ 12. Jg. Februar 1951 Heft 3, 49).

¹⁰⁹ Vgl. Kirche in der Zeit 6. Jg. Nr. 17 (v. 18. September 1951), 193f. Der von Iwand genannte Beitrag erschien in Nr. 193 am 17./18. August 1951, 5. Iwand erwähnt nicht den Beitrag in Die neue Zeitung Nr. 187 (v. 11. August 1951), 5: „Verdächtige Brückenbauer am falschen Ort. Kassandrarupe, alte Männer und neue Rezepte von Observer“, der dasselbe Thema behandelt hatte.

¹¹⁰ Die Zeitung gibt nicht an, welche Person die Abkürzung „IvK“ trug.

Konstruktion (eines „dritten Ortes“) nicht zu bieten vermag.“¹¹¹ Sie sei „Ausgeburt einer schier unglaublichen Naivität [...] oder ein arglistig konstruiertes Luftschloß, dazu bestimmt, die wache Aufmerksamkeit der Mitmenschen einzuschläfern“. Er verlangte von der Kirche eine klare Stellungnahme im Kampf mit dem totalitären Staat, statt als „dritter Ort“ dem Konflikt auszuweichen und Neutralität vortäuschen zu wollen. Als Protagonisten der Neutralitätsdevise nannte „Ivk“ Heinemann und Niemöller und führte diese Einstellung auf Karl Barth zurück,¹¹² der nach dem Bericht der „Neuen Zürcher Zeitung“ (NZZ) die reformierte Kirche in Ungarn gelobt hatte, „weil sie sich nicht mit der Frage nach Recht und Unrecht ihrer jetzigen Regierung, sondern schlicht mit der eigenen positiven Aufgabe in der Welt beschäftigt“ habe.

Iwand sah in „IvKs“ Argumentation das „Mißtrauen in einer amerikanisch geleiteten Zeitung, das die eben noch so geschätzte und begehrte Stimme der Christen erweckt.“ Er schrieb:

„Es ist nicht gut, wenn Journalisten, die man nicht kennt und die im Unterschied zu den führenden Männern der Kirche keine persönliche Verantwortung für das von ihnen Geschriebene [...] zu tragen haben, solches tun, ohne sich zu fragen, wie sie selbst, [...] der IvK-Mitarbeiter gibt sich als Vertreter der christlichen Kultur aus, zu diesem Herrn der Kirche stehen.“

In anderen Worten: Iwand urteilte über den unbekannten christlichen Glauben „IvKs“, ein Universitätsprofessor führte Glaubensbekenntnisse als Kriterium journalistischer Qualität an. Grundsätzliche Zweifel an der freiheitlich – demokratischen Staatsordnung hatte er bereits am 10. Februar 1950 im Reichsbruderrat in Anwesenheit auch Ehlers' und Niemöllers angemeldet:

„Eine private Meinung haben wir als Christen nur in sehr begrenzter Form. [...] Es war sehr bedauerlich, daß wir nach 1945 wieder Parteien bekamen, wodurch die eigentlichen Lebensfragen unseres Volkes wieder verdeckt wurden. Es gibt Situationen, wo eindeutige politische Sätze gesagt werden müssen.“¹¹³

Tonangebende Kreise in der kirchlichen Provinz sabotierten mithin dogmatisch selbstgewiss das in der politischen Neuordnung unabdingbare „Gemeinschaftshandeln.“¹¹⁴ Dieser Boykott ging Hand in Hand mit der Ausgrenzung des alten Mitstreiters Ehlers' und dessen Engagements für den Aufbau der Bundesrepublik als freiheitlich-demokratischer Staatsordnung. Es war seine besondere Leistung, als langjähriges Mitglied der Bekennenden Kirche, im kirchlichen und politischen

¹¹¹ Die neue Zeitung“ Nr. 193, 17./18. August 1951, S. 5: „Die geistige Heimat der falschen Brückenbauer ... IvK“

¹¹² Nicht erwähnt wird, dass der 65. Geburtstag Barths diesen und seine Schüler wie Iwand Ende März 1951 in Herborn zusammengeführt hatte. Nach „Junge Kirche“ 12. Jg. v. Mai 1951, 260–265 erörterten diese keine politischen Probleme, sondern vertieften sich ausschließlich in theologische Debatten.

¹¹³ Protokoll der 24. Tagung des Reichsbruderrats am 10. Februar 1950, 3f. (EKHN 36/13 24.Tg).

¹¹⁴ Der Soziologe Noah Eisenstadt betont, dass in Erneuerungsprozessen die „bewußte Hingabe seitens derer, die daran teilnehmen oder davon umfaßt werden“ über den Zusammenhalt einer Gemeinschaft entscheidet. Vgl. Noah Eisenstadt, Soziologische Betrachtungen zum historischen Prozeß, in: Karl-Georg Faber/Christian Meier (Hgg.), Historische Prozesse, München 1978, 453.

Dialog gewonnene Orientierungspunkte zu vertreten, während der durch das „Dritte Reich“ ermöglichte Zusammenhalt der Bekennenden Kirche auch deshalb zerbröckelte, weil sie sich nicht in die neue Ordnung „bewußt hineinbegab.“ Nun zeigte sich, dass „ihre politischen und sozialen Zukunftsvorstellungen weit voneinander abwichen.“¹¹⁵

VIII. Christsein realisieren

Die wüsten Attacken aus bruderrätlichen Kreisen beim Kirchentag können an Ehlers nicht folgenlos vorbeigegangen sein. Politisch ermöglichte der Kirchentag Ehlers' Durchbruch, kirchlich wird beim Kirchentag die beleidigende Abkehr früherer bruderrätlicher Freunde Ehlers in Distanz gegenüber der Verkirklichung des Protestantismus¹¹⁶ bestärkt haben. Diese hatte ihn in seiner leidenschaftlichen Verfassungsarbeit im Ordnungsausschuss des Bruderrates, im Verfassungsausschuss der EKD sowie in der oldenburgischen Kirche geprägt. Von dieser bedingungslosen wie einseitigen Nachkriegsbegeisterung hatten ihn dann Erfahrungen im Umgang mit der neuen politischen und kirchlichen Ordnung abrücken lassen. Ehlers war kirchlich wie politisch nicht ideologisch starr, er engagierte sich für seine Überzeugungen offen für die Erfahrungen, die bei deren Realisierung gemacht werden, wie sein Umgang nicht nur mit der Kirchensteuer zeigt.

Kirchlich ging Ehlers nach dem Kirchentag in gewisse Distanz zu den Kirchenleitungen. „Für die weitere Entwicklung unseres auf Grund der Verfassung weltanschaulich neutralen Staates ist von ausschlaggebender Bedeutung, ob es noch christliche Menschen in ihm gibt“, sagte er im September 1951 auf dem Jungmännertag in Stuttgart.¹¹⁷ Aus der Perspektive der begrüßten Staatsordnung über Kirchen und Christen zu urteilen, so beiden Provinzen gerecht zu werden, hatte Ehlers schon vor dem Kirchentag veranlaßt, nie „christliche Gemeinden“ als öffentliche Handlungssubjekte anzuführen. Ihn wird gestört haben, dass dieser Begriff ohne kirchensoziologischen Wirklichkeitsbezug als ideologischer Kampfbegriff verformt war. Für Ehlers' konfessionelle Offenheit sprach, dass er einen Monat vor dem Kirchentag Journalisten in Hermannsburg erläutert hatte, dass es „Aufgabe beider Konfessionen ist, das Volk zur Mitverantwortung zu erziehen.“¹¹⁸ Ein halbes Jahr nach dem Kirchentag sprach Ehlers in derselben Akademie über „politischen Realismus und christlichen Glauben“ und warnte vor „der bequemen Erwägung, daß der politische Radikalismus letztlich die Kirche nicht berühre, da die Kirche in der Katastrophe geistiges Leben habe.“¹¹⁹ Sicher war für ihn das geistige Leben der Kirche weltweit

¹¹⁵ Werner Jochmann, *Evangelische Kirche und Politik in der Phase des Neubeginns 1945–1950*, in: V. Conzemius/ M. Greschat/ H. Kocher (Hgg.). *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*, Göttingen 1988, 195.

¹¹⁶ Kurt Nowak, *Christentum in politischer Verantwortung* (wie Anm. 34), 43.

¹¹⁷ Dies sagte Ehlers nach dem Bericht der „Stuttgarter Zeitung“ vom 25. September 1951 auf dem Jungmännertag in Stuttgart tags zuvor.

¹¹⁸ Referierte die „Hannoversche Allgemeine“ am 18. Juni 1951.

¹¹⁹ Hermann Ehlers, *Politischer Realismus und christlicher Glaube*. Manuskript vom 17. Februar 1952 in Hermannsburg. Vgl. Ehlers, *Reden, Aufsätze* (wie Anm. 101), 129.

gegeben. Aber er bezweifelte, dass konkrete Orts- und Landeskirchen geistgestärkt vor Zerstörungen sicher seien, wie Niemöller behauptete.¹²⁰ Dem hielt Ehlers die nüchterne Beobachtung entgegen: Kirchen sind „ausgerottet worden“. Zum „Sieg eines politischen Radikalismus, der den Glauben bekämpft“, führe, wenn einzelne die ihnen obliegende Verantwortung nicht wahrnehmen. „Jede politische Uninteressiertheit des Christen und jedes Ausweichen vor der konkreten Entscheidung gefährdet das Ganze sowohl im Volk wie in der Kirche (...) Jeder politische Radikalismus ist heute nicht nur eine politische, sondern eine geistliche Gefährdung.“¹²¹ Er nahm Christen also in die Pflicht, für den Bestand des geistigen Lebens zu sorgen. Es fällt auf, dass US-Präsident Harry S. Truman 1945 vergleichbar gegenüber John Forster Dulles, Chairman des „Committee on Peace“ im Federal Council of Churches, einwandte, dass „spiritual values“ zerstörbar und nicht gottgeschützt ewig sind:

„We often hear it said that spiritual values are indestructible, but I think it should be said that they are indestructible only as long as men are ready and willing to take activism to preserve them.“¹²²

Beide, Truman wie Ehlers, verboten sich menschliche Passivität oder desinteressierte „Neutralität“, die sich mit Vertrauen auf den göttlichen Geist rechtfertigte.

„Wir müssen auch in unseren Kreisen die Zeitung lesen. Dieses Wissen ist etwas, was Gott von uns fordert“ sagte Ehlers ein Jahr nach dem Kirchentag ost- und westdeutschen Jugendlichen aus den Schülerbibelkreisen in Landau.¹²³ Das war in kirchlichen Kreisen unerwartet, ungewöhnlich. Und kein Politiker aus CDU, DP, FDP oder FDP ist bekannt, der wie Ehlers vor den Bibelkreislern bedauerte, „daß wir (in Westdeutschland) nicht dasselbe unter anderen Voraussetzungen tun, was man drüben im Osten die Volkssolidarität nennt.“¹²⁴

Ehlers hatte Aufgaben und Pflichten der Kirchen im Blick. Anlässlich des Kirchentages in einer gesamtdeutschen Kirche unterstrich er, dass die Kirche gegenüber dem Staat in der Pflicht sei, „einiges zu tun, was er selbst (noch) nicht tun kann.“¹²⁵ Ihm lag somit an einem partnerschaftlichen Mit- und Nebeneinander der beiden selbständigen und doch voneinander abhängigen Körperschaften. Im Kontrast sei aus

¹²⁰ Bei Martin Niemöller, Die Kirche zwischen Ost und West. Von Kirchenpräsident Martin Niemöller in: O. Sonntagsblatt v. 11. Juli 1954, klang das so: „Wir wissen, daß die Kirche nicht von der Gunst der Welt lebt und deshalb auch nicht an der Ungunst der Welt stirbt. Sondern sie lebt von der Verheißung ihres Herrn und geht zugrunde nur, wo sie ihn verläßt.“

¹²¹ Ehlers, Manuskript Politischer Realismus und christlicher Glaube, in: ders., Reden, Aufsätze (wie Anm. 101), 129.

¹²² Diese Mitteilung Trumans vom 6.11.1945 an J.F. Dulles (Harry S. Truman library PPF 33) zitiert Merlin Gustafson, The Religion of a President, in: Journal of Church and State 10 (1968), hier 386.

¹²³ Ehlers' Redemanuskript vom 2. Juni 1952 „Ich sende euch in die Welt der Mächte“, 4 (Arbeitsgemeinschaft Evangelische Schülerarbeit, künftig: AES Juwa. J 16, Reichstagung Landau II, 1952).

¹²⁴ Hermann Ehlers, Ich sende euch in die Welt der Mächte (wie Anm. 123), 1. Ehlers wusste, dass Kirchen in der DDR ihren Mitarbeitern Zusammenarbeit mit den Ausschüssen der Volkssolidarität empfehlen. Vgl. Kurt Nowak, Christentum in politischer Verantwortung (wie Anm. 34), 49.

¹²⁵ Vgl. Hermann Ehlers, Was erwartet der Staat von der Kirche? Nach Tonbandaufzeichnung gefertigtes Manuskript des Vortrags vom 13. Juni 1952 im Remter in Bethel, 19. Er befindet sich im Nachlass Ehlers', den der Autor bei dessen Witwe Jutta Logemann-Ehlers einsehen konnte.

den bruderrätlichen Gedankengängen Niemöllers Freund Heinrich Grüber zitiert. Dieser Bevollmächtigte der EKD bei der DDR-Regierung schilderte im Juli 1950 auf einer Pressetagung bei Düsseldorf die „politische Verpflichtung der Kirche heute.“¹²⁶ „Nur die Kirche in des Wortes weitesten Sinne kann heute dem Volk helfen. Sie allein kann die Warnung und den Betrug erkennen lassen.“ (7) Aber, schränkte er ein, die Kirche:

„darf auch nicht versuchen, direkt oder indirekt im Staatsleben beherrschend aufzutreten. Das Verhältnis von Kirche und Staat kann nur bestimmt werden von einem Geist dienstwilliger und -bereiter Liebe. Der Staat findet von sich aus diesen Weg nicht; die Kirche muß ihn um ihrer selbst, aber auch um des Staates und des Volkes willen klar und konsequent gehen.“ (8)

Damit war von Grüber die von Ehlers behauptete institutionelle Verschränkung von Kirche und Staat bestritten. Grüber sah wie andere den Staat nur im Gefolge der Kirche auf dem richtigen Weg der christlichen Liebe. Nur: ungeachtet des grundsätzlichen Widerspruchs „schätze ich Bruder Ehlers sehr“, schrieb Grüber Niemöller im Juni 1951. Ehlers gehöre zu den „CDU-Politikern, mit denen ich am weitesten zusammengehen kann.“¹²⁷ Zwischen Grüber und Ehlers war es eine grundsätzliche Meinungsverschiedenheit. Unerträglich wurde diese Meinungsverschiedenheit für Ehlers erst durch das niederträchtige Verhalten Niemöllers.

Ehlers bemühte sich, um seine Position zu verdeutlichen, Klarheit über Gestaltung, Möglichkeiten und Ziele christlicher Politik zu schaffen. Er sah Kirchenleitung, christlicher Politik im Wege stehen, wenn sie politisches Engagement von Pfarrern verhinderten:

„Ich habe schon gelegentlich (als Kirchenjurist) die Frage gestellt, ob man [...] einen Mann in die Kirchenleitung hineinsetzen sollte, der [...] die Aufgabe hat, mit angespannter Aufmerksamkeit alles zu verfolgen, was im öffentlichen Leben vorgeht. Es müßte möglich sein, einen [...] politischen Extrakt den Pfarrern zuzuleiten, sie nicht zu einer einseitigen politischen Entscheidung zu nötigen, sie nur informieren, was los ist [...].“¹²⁸

Realistisch wollte Ehlers, dass Kirchen sich in Nachkriegsdeutschland durch binnenkirchliche Informationsarbeit zur „gesellschaftlichen und geistigen Selbstüberwachung“ einbinden. Bereits der damals theologisch verfemte Religionssoziologe Ernst Troeltsch hatte diese Kompetenz der Kirche zu deren „Konstitutionsfaktoren“ in der modernen Gesellschaft gezählt.¹²⁹

Der Kirchentag hatte ihn nicht ermuntert, seine Hoffnung in „christliche Politik“¹³⁰ zu setzen. Seine „Beschwerden“, meinte er in einem Brief im September 1951,

¹²⁶ Heinrich Grüber, Politische Verpflichtung der Kirche heute (achtseitiges Manuskript ohne Datum). Eine epd-Meldung über den Vortrag datiert diesen auf „Anfang Juli 1950.“ Vgl. GStA PK HA VI Familienarchive und Nachlässe NI Heinrich Grüber Nr. 763. Im Text sind hinter den Zitaten die Seitenzahlen im Manuskript genannt.

¹²⁷ Grübers Brief an Niemöller vom 11. Juni 1951 (ZA EKHN 62 Akz. Nr. 1116)

¹²⁸ Hermann Ehlers, Was erwartet der Staat von der Kirche? (wie Anm. 125), 12.

¹²⁹ Zit. nach Kurt Nowak, Christentum in politischer Verantwortung (wie Anm. 34). Zum Umgang des Christentums mit politischer Ethik vgl. Troeltsch, Politische Ethik und Christentum, Göttingen 1904, 39.

¹³⁰ „Gibt es christliche Politik überhaupt?“ fragte Ehlers am 13. Juni 1952 Theologiestudenten der Kirchlichen Hochschule Bethel im Remter (Ms. S. 13). Die Erfahrungen, die in den letzten 60, 70 Jahren damit gemacht wurden – er nannte Adolf Stöcker und Friedrich Naumann – seien „entweder Winkelsache geblieben oder führten in Kanäle, die außerordentlich bedrohlich sind [...]. Wenn wir

lagen „weniger bei dem offiziellen Fernbleiben Bonner Regierungsstellen, als in der Tatsache, dass evangelische Minister und Bundestagsabgeordnete sich in dem Maße, wie es geschehen ist, vom Berliner Kirchentag distanziert haben. „Dafür gibt es keine Entschuldigung, und ich glaube, daß man der Sache keinen Dienst tut, wenn man in diesen Dingen zu freundlich urteilt.“¹³¹ Es klingt, als hätte Ehlers die Betroffenen zur Rede stellen wollen. Aber das unterblieb. Gerichtet war der Brief an Gottfried Traub, den Gangolf Hübinger aus gutem Grund „den bedeutendsten politischen Redner des liberal-protestantischen Milieus“ nennt.¹³² Ehlers redete ihn mit „sehr geehrter Herr Pfarrer“ an. Es ist charakteristisch für den Bundestagspräsidenten, mit diesem früheren Anhänger Friedrich Naumanns, liberalem Abgeordneten im preußischen Landtag, Mit-Putschisten Kapps, Herausgeber nationaler Blätter, der sich in Distanz zu Hitler auf die Seite des kirchlichen Widerstands geschlagen hatte, in lockerem brieflichen Gedankenaustausch gestanden zu haben.¹³³ Dass er dem Pfarrer-Politiker Traub seine tiefe Enttäuschung über das Verhalten der evangelischen Abgeordneten klar wie keinem anderen mitteilte, belegt gegenseitiges Verständnis und Vertrauen.

Ehlers erwartete interessierte Teilnahme evangelischer Politiker am Kirchentag und mitnichten – wie die Berliner Presse verlangte – dass die Bundesregierung die im Kirchentag gebotene „Chance“ politisch nutze. Denn, so betonte er, wäre die Regierung „mit aktuell politischer oder propagandistischer Zielsetzung nach Berlin gekommen [...], hätte sie dem einem (östlichen) Propagandaversuch einen anderen entgegengestellt, und das wäre kirchlich und letztlich auch politisch ohne Belang gewesen.“¹³⁴ In kluger Wortwahl kritisierte er:

„Was die Kirche und gerade die Masse ihrer Glieder aus dem Osten gewünscht hätte, wäre eine Anteilnahme der Bundesregierung um der Kirche und ihrer eigenen Aufgabe willen gewesen.“¹³⁵

Gäste nehmen teil, Angehörige nehmen Anteil. „Das Fehlen des evangelischen Bundesinnenministers Lehr falle erheblich ins Gewicht.“¹³⁶ Sicher war der ent-

von einer christlichen Politik sprechen, heißt das also nicht, daß wir eine einfache Regel aufstellen: Christliches Abendland, christlicher Staat, christliche Politik.“ Ehlers' Frage war klar: Was ist, wann kann, was soll christliche Politik? Er bot keine programmatische Antwort. Ein Jahr später ging er vor der evangelischen Gemeinde in Mainz weiter: „Es gibt keine ‚christliche Partei‘ und es gibt keine ‚christliche Politik‘.“ Vgl. Die Freiheit (Mainz) am 12. Mai 1952.

¹³¹ Der Brief Ehlers' an Traub vom 11.09.1951 (BArch N 1059/60) ist abgedruckt in: Ehlers, Reden, Aufsätze (wie Anm. 101), 418.

¹³² Vgl. Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, 168.

¹³³ Unklar ist, wie der Kontakt zwischen beiden zustande kam, im BArch liegen drei Briefe Ehlers an Traub vor. Die Angaben über den Todestag Traubs sind in der Literatur widersprüchlich: Hübinger, in: RGG⁴ 8 (2005), 554f. datiert Traubs Tod auf den 22. September 1956; Immanuel Geiss im „Biographischen Lexikon zur Weimarer Republik“, hg. v. W. Benz/H. Graml, München 1988, 236 auf den 22. September 1950. Dasselbe Datum nennt das Bundesarchiv Koblenz zum Nachlass Traubs (N 1059), der laut Inhaltsverzeichnis den Briefwechsel bis 1955 enthält. Das Direktorium des Stadtarchivs in München teilte dem Autor am 10.09.2012 mit, dass der am 11.01.1869 geborene Gottfried Traub am 3.04.1921 von Dortmund in die Wolfratshausener Straße 48 in München zog und am 22.09.1956 in München starb (Quelle: EWK 65 / D 914).

¹³⁴ Hermann Ehlers, Kirchentag am Rande erlebt, in O. Sonntagsblatt Nr. 30 (v. 29. Juli 1951), 2.

¹³⁵ Hermann Ehlers, Zwischen Pankow und Bonn, in: Kirche und Mann 8.1951, 4.

¹³⁶ Vgl. Horst Flügge, Nicht nur Politik, in: Bremer Nachrichten Nr. 172 (v. 28. Juli 1952), 2.

täuschte Ehlers zornig, aber kluge politische Zurückhaltung wird ihn abgehalten haben, sich in politische Kontroversen mit Vorwürfen oder Forderungen zu verzetteln.

Politisch begann Ehlers im Berliner Kirchentag, sich ohne Illoyalität als CDU Nachfolger des 28 Jahre älteren Bundeskanzler Adenauer zu profilieren. Der Kirchentag bewies: Die deutsche Frage war offen. Das war Ehlers wichtig. Deutschlandpolitisch verkörperte er die Maxime des Gründungsherausgebers der kulturpolitischen Zeitschrift „Der Monat“ Melvin J. Lasky: „Our truth must be active, must enter the contest, it cannot afford to be an Olympian bystander.“¹³⁷ Das lebendige gesamtdeutsche kirchliche Miteinander war ein wichtiges Argument im Wunsch Ehlers', „das Gespräch mit dem Osten nicht unbedingt abzulehnen.“ Wenn denn Kirchen einmal ihrer von Ehlers erklärten Pflicht genügen und tun, „was der Staat selbst (noch) nicht tun kann“, dann sollte der Staat daran anknüpfen.¹³⁸

IX. Schon 1952? – Erst 1952!

Es wäre dumm und ungeschickt gewesen, hätte Ehlers ehrgeizig politischen Übereifer an den Tag gelegt. Im Jahr nach dem Berliner Kirchentag machte Ehlers' Empfang einer Volkskammerdelegation im Bundestag am 19. September 1952 Adenauer mit der SPD gemeinsam zu Verlierern. Als Ehlers am 5. Dezember 1952 im Bundestag humorvoll daran erinnerte, „auch damals schon (auf) eine gewisse Einmütigkeit der Ablehnung“ gestoßen zu sein, reagierte das Haus mit „Heiterkeit“.¹³⁹ In einem zeitgeschichtlichen Journal soll unter dem Arbeitstitel „Schon 1952? Erst 1952!“ Ehlers' Empfang der Volkskammerdelegation neben den Argumenten des Laienpredigers George F. Kennan als deutsche Alternative in Zusammenhang mit der US-Politik der „Holy Alliance“ im Kontext der „Theologie des Kalten Krieges“¹⁴⁰ und der „Spiritual weapons. The Cold war and the forging of an American National religion“¹⁴¹ analysiert werden. Dabei wird die retrospektive These von 1990 verworfen, die deutschlandpolitische Konzeption Ehlers' habe an der „wenig realistischen Zielsetzung gekrank“¹⁴², dass die westliche Integration die Herstellung der deutschen

¹³⁷ Melvin J. Lasky, On the need for a new Publication, Effectively American Oriented on the Cultural Front, S. 7. (Dezember 1947, OMGUS Information Control Division, National Archives RG 260 Box 246).

¹³⁸ Diesen Wunsch formulierte Ehlers am 13. Juni 1952 vor Theologiestudenten in Bethel (vgl. Anm. 125).

¹³⁹ Stenographische Mitschriften (wie Anm. 85), 242. Sitzung, Bd. 14, Sp. 11465.

¹⁴⁰ William Inboden hat nach der von John Lewis Gaddis erklärten „tragedy of cold war history“ den theologischen Sinnhorizont des „Kalten Krieges“ herausgearbeitet. Dieser ehemalige Mitarbeiter im Weißen Haus und US-Außenministerium spricht in seiner geschichtlichen Untersuchung von „Theologie des Kalten Krieges“. Vgl. William Inboden, Religion and Foreign Policy 1945–1960. The Soul of Containment, Cambridge 2008, hier 28; zum Schlagwort der „tragedy of cold war history“ vgl. John Lewis Gaddis, in: Diplomatic history 17 (1993), 1–16.

¹⁴¹ Jeremy Gunn, Spiritual Weapons. The Cold War and the Forging of an American national Religion, Westport 2009.

¹⁴² Gerhard Besier, Hermann Ehlers. Ein evangelischer CDU-Politiker zur Frage der deutschen Einheit, in: Wolfgang Huber (Hg.), Protestanten in der Demokratie. Positionen und Profile im Nachkriegsdeutschland, München 1990, hier 107 u. in: Kerygma und Dogma 36 (1990), 95f.

Einheit nicht ausschließen dürfe. Dagegen spricht, dass die Wiedervereinigung Deutschlands 1990 dieses deutschlandpolitische Ziel bestätigte – nach Jahrzehnten. Dem widerspricht biographisch, dass Ehlers – unsicher wie alle über den Fortgang – realitätsbezogen auch seine deutschlandpolitische Zielsetzungen entwickelte.

Nach dem Jahr 1990 erscheinen die deutschlandpolitische Erwägungen des Abgeordneten Ehlers vom Februar 1950 in neuem Licht. Bei der Beurteilung des Verhaltens Niemöllers präziserte er das deutschlandpolitische Problem erweiternd europapolitisch:

„Zweifelloos ist es richtig, daß man nicht à tout prix die Einheit Deutschlands fordern soll, und Niemöller hat das auch nicht getan. [...] Ich glaube, daß es nicht ausreicht, sich mit der jeweils gegebenen und weder von der Mehrheit der einen noch der anderen Hälfte Deutschlands gewollten Entwicklung abzufinden. Vielleicht sehen wir bisher viel zu wenig von der Notwendigkeit, die Debatte um die deutsche Einheit durch ein diese Frage überhöhendes Gespräch über die Zusammenfassung Europas zu ergänzen.“¹⁴³

Zwei Monate vor dem Berliner Kirchentag mahnte Ehlers in Bremen, die Vorschläge der Volkskammer dürften „nicht brüskiert (werden. Und) unsere Antwort muß uns aus der kümmerlichen Defensive herausführen.“¹⁴⁴ Die Beantwortung des Grotewohlbriefes vom 30. November 1950 hätte nicht so lange auf sich warten lassen dürfen. Aber wie in kirchlichen Zusammenhängen, etwa der Regelung der Abgaben oder bei der Klärung, was „christliche Politik“ sein kann, hinderte Realitätsbewusstsein Ehlers auch deutschlandpolitisch, seine Hoffnung auf einen Plan zu setzen. Ein Vierteljahr nach dem Kirchentag warnte er in der Evangelischen Woche in Flensburg nach der Aufführung des Laienspiels „Wartesaal Niemandsland“ vor einem „fertigen Plan“, um aus dem Niemandsland herauszukommen. Der verbaue dem deutschen Volk den Weg in die Zukunft.¹⁴⁵ Ende September 1952 widersprach Ehlers Adenauer auf einer CDU-Wahlversammlung in Delmenhorst:

„Er [Ehlers] würde sich noch mit ganz anderen Leuten als Nuschke und Matern an einen Tisch setzen, wenn er damit den achtzehn Million Menschen in der SBZ helfen könnte.“¹⁴⁶

Im Oktober 1952 meinte er vor Studenten in der Mensa der Universität Bonn, der Sowjetunion dürfe nicht mit militärischer Stärke gedroht werden. „Dem Russen ist deutlich zu machen, daß er im kalten Krieg keine Erfolge erzielen kann, um ihn zu Verhandlungen bereit zu machen.“¹⁴⁷ Im Mai 1953 war für ihn die „Regierung der Sowjetzone“ kein Ansprechpartner mehr, „weil sie keine echten Verhandlungsmöglichkeiten habe. Verhandlungen mit führenden Sowjetrussen seien zu empfehlen.“¹⁴⁸ Dennoch unterhielt sich Ehlers 1954 auf dem Leipziger Kirchentag mit seinem Verbindungsbruder aus dem Verein deutscher Studenten (VDSt), dem Präsidenten

¹⁴³ Brief Ehlers' vom 17. Februar 1950 an Prof. Dr. Dr. Hans Ehrenberg (ACDP I-369 Nr. 19).

¹⁴⁴ Über die Rede Ehlers' in einer öffentlichen Versammlung im Bremer Rathaus berichteten am 12.02.1951 mit hier genutzten Zitaten die Bremer Nachrichten, Die neue Zeitung und die Rhein-Zeitung.

¹⁴⁵ Vgl. Im Wartesaal Niemandsland, in: Flensburger Tageblatt v. 10.10.1951.

¹⁴⁶ Hermann Ehlers, Deutsche Einheit dringendstes Problem, in: Frankfurter Neue Presse v. 30.09.1952.

¹⁴⁷ Vgl. General-Anzeiger v. 28. Oktober 1952.

¹⁴⁸ Nach der Meldung der FAZ vom 18. Mai 1952 über eine Rede Ehlers' in Baden-Baden: „Bundestagspräsident will eine begrenzte Lösung des Ost-West-Konflikts“.

der Volkskammer Johannes Dieckmann – zum Ärger Adenauers und zur Überraschung des östlichen Geheimdiensts.¹⁴⁹

Ehlers entschied sich oft zu Zwischenlösungen, weil mehr nicht erreichbar war, um sie kirchlich und politisch als „Atempausen“ zu nutzen. 1951 urteilte er über die Folgen des Kirchentages in einer kirchlichen Zeitschrift:

„In dem unermesslich weiten Raum von der Elbe bis zum Chinesischen Meer war nur noch in Berlin einmal ein Raum freigekämpft, in dem Kirche reden und handeln, loben und beten konnte; im Juli 1951 noch einmal. Ob es später nochmals möglich sein wird, ist keineswegs sicher.“¹⁵⁰

Unsicher war er sich wie viele seiner Zeitgenossen, weil die Vielfalt von Möglichkeiten bei der Suche nach Orientierung ausschloss, mit Sicherheit für oder gegen sie zu votieren. Schon der *pater historiae* scheute in solcher Unsicherheit ein Urteil, weil „in der langen Zeit alles geschehen könnte“.¹⁵¹

Fritz René Allemann, dessen These in seinem Buch „Bonn ist nicht Weimar“, sprichwörtlich geworden ist, stellte im Januar 1953 im „Monat“ zweierlei über die Position fest, die sich Ehlers seit dem Berliner Kirchentag erstritten hatte:

„Der oldenburgische Oberkirchenrat hat als Bundestagspräsident in der souveränen Versammlungsführung wohl nur mit Henri Spak seinesgleichen, ist als Verbündeter Adenauers nach außen ebenso bedeutsam wie als politischer Gegenspieler des Kanzlers im Innern der Partei. In ihm hat der deutsche Protestantismus erstmalig seit Jahrzehnten einen politischen Führer von Format und mit kräftigem Durchsetzungsvermögen gewonnen. Manche Beobachter halten ihn für den einzigen, der imstande sein könnte, nach einem Ausscheiden Adenauers die Führung der CDU an sich zu reißen und sie vor einem Auseinanderfallen in ihre verschiedenen Bestandteile zu bewahren.“¹⁵²

Wie die Namen der beiden „herrschfreudigen Naturelle Adenauer und Ehlers“¹⁵³ bei den Bundestagswahlen 1953 in drei Ländern gemeinsam an die Spitze der jeweiligen CDU-Landesliste kamen, wird politikgeschichtlich geklärt. Der Bundestagspräsident meinte als Freund egalitärer optionaler Gespräche im August 1954 bei seinem Abflug zur 41. Konferenz der Interparlamentarischen Union in Wien, „er freue sich, auch mit Delegierten der Ostblockstaaten in persönliche Fühlung zu kommen: ‚Wir werden viele Dinge zu hören bekommen, die uns gefallen, aber auch viele, die uns nicht gefallen.‘“¹⁵⁴

¹⁴⁹ Dieckmann berichtete am 13. Januar 1961 in einer FDP-Veranstaltung in Marburg, er und Ehlers hätten sich „freundschaftlichst [...] stundenlang ausgesprochen“. Vgl. Reinhard Hübsch, „Dieckmann raus – Hängt ihn auf!“ Der Besuch des DDR-Volkskammerpräsidenten Johannes Dieckmann am 13. Januar 1961 in Marburg, Bonn 1995, 7.

¹⁵⁰ Bundestagspräsident Hermann Ehlers, Zwischen Pankow und Bonn, in: Kirche und Mann 8.1951, 4.

¹⁵¹ Vgl. Herodot, *Historiae* V. Buch 9, Kap. 3.

¹⁵² Fritz R. Allemann, Das deutsche Parteiensystem. Eine politische Analyse, in: Der Monat 5.1952 (v. Januar 1953), 375.

¹⁵³ Vgl. Fritz R. Allemann, Hermann Ehlers, der Bundestagspräsident, in: Die Tat am 16. Oktober 1953.

¹⁵⁴ Bericht des „General-Anzeigers“ v. 30. August 1954.

X. Zusammenfassung

In diesem Beitrag wurde gezeigt, gegen welche kirchlichen Widersacher Ehlers sich durchsetzen musste, deren verletzendes Agitation gegen den Initiator des „Mittwochs-kreises“, der Ethikkommission *avant la lettre*, im Berliner Kirchentag einsetzte.

Bis heute ist Hermann Ehlers der einzige Bundestagspräsident und seit 1952 der einzige stellvertretende Parteivorsitzende, der „zu aktuellen kirchlichen, kulturellen und politischen Fragen“ wöchentlich – mit zwei Ausnahmen im Sommer 1947 – im „Sonntagsspiegel“ im „Oldenburger Sonntagsblatt“ „Stellung nahm“. Er kannte sich im journalistischen Handwerk aus und respektierte dessen Eigenlogik. Ehlers sprach Differenzen aus und war bereit, Differenzen aussprechen zu lassen, dabei aber auch Kompromissbereitschaft zu pflegen.¹⁵⁵ Wie sehr seine Kompromissbereitschaft in grundsätzlichen Fragen eine Ausnahme im politischen Alltag ist, zeigt das Verhalten deutscher Politiker seit 1990, die ihre „Prinzipienscheu in Europafragen“¹⁵⁶ als „suboptimalen Pragmatismus“¹⁵⁷ kultivieren. Für Ehlers waren Kompromisse pragmatisch als „Atempausen“ keine Dauerlösung bei Aufgabe eigener Prinzipien. Er verstand sie als Aufforderung an sich, einmal für prinzipientreue Problemlösungen fähig zu sein. Zu klären bleibt, warum Darstellungen der Geschichte Deutschlands nach 1945 weder auf den „Mittwochskreis“ evangelischer Bundestagsabgeordneter noch auf den einzigen FAZ-Leitartikel eines Bundestagspräsidenten, nämlich Hermann Ehlers' „Der Geist der Freiheit“ am 23. Mai 1953 zum Pfingstfest eingehen. Viele klug und pointiert argumentierende „Sonntagsspiegel“ Ehlers' wurden nachgedruckt. Sie dokumentierten, „daß es kaum eine Frage des öffentlichen Lebens gibt, zu der nicht der Christ von seiner Grundhaltung aus Stellung beziehen muß.“¹⁵⁸ Durch sie und unendlich viele andere publizistische Arbeiten machte er sich bekannt und erarbeitete sich als Christ und Politiker eine kirchliche und politische Machtposition. Indem er auf dem gesamtdeutschen Kirchentag in Berlin souverän den politischen Konflikt mit Adenauer und den christlichen mit seinen bruderrätlichen Freunden meisterte, schuf er Grundlagen für eine politische Stellung, die ihn zum „Kronprinz Adenauers“ machen sollte.

¹⁵⁵ Hermann Ehlers' Leserbrief in der FAZ vom 13. September 1951 war mit „Differenzen aussprechen“ überschrieben. Er konnte sich 1951 Redakteuren des „Katholischen Beobachters“ „als Journalist und Publizist, als Kollege vorstellen.“ Vgl. Der zweite Mann. Gespräch mit dem Bundestagspräsidenten, in: Katholischer Beobachter v. 25. Dezember 1951.

¹⁵⁶ So der ehemalige Richter am Bundesverfassungsgericht und Rektor des Wissenschaftskollegs zu Berlin Dieter Grimm, Es geht ums Prinzip, FAZ v. 6. Februar 2013, 28.

¹⁵⁷ Finanzminister Wolfgang Schäuble in: FAZ v. 12. Januar 2013, 14 sei als ein Beispiel zitiert.

¹⁵⁸ Hermann Ehlers, Nach fünf Jahren (wie Anm. 99).

Abstract

Die Analyse des ersten gesamtdeutschen Kirchentages im Juli 1951 in Berlin und des kurzlebigen Arbeitskreises von Bundestagsabgeordneten zeigt, wie sich in Nachkriegsdeutschland evangelische Christen und Politiker bei der Frontenbildung des Kalten Krieges verhielten. In den Konflikten, in die der Kirchentag direkt und indirekt Beteiligte verwickelte, rückte Bundestagspräsident Oberkirchenrat Hermann Ehlers in den Mittelpunkt. Er nutzte als ehemaliges Mitglied der Bekennenden Kirche die Gelegenheit, um sich im Widerspruch sowohl gegen Kanzler Adenauer als auch gegen dessen Gegner in der evangelischen Kirche als Politiker zu profilieren. Das ermöglichte dem respektierten „Kronprinz Adenauers“, 1952 im Bundestag eine Delegation der DDR-Volkskammer zu empfangen.

An analysis of the first pan-German *Kirchentag*, held in Berlin in July of 1951, and of the short-lived committee of *Bundestag* representatives shows how Protestants and politicians in postwar Germany behaved on the fronts then being established in the Cold War. *Bundestag* president and *Oberkirchenrat* Hermann Ehlers was at the center of the conflicts in which the *Kirchentag* directly and indirectly engaged. As a former member of the Confessing Church, he took the opportunity to portray himself as a political alternative both to Chancellor Adenauer and to Adenauer's adversaries in the Protestant Church. This allowed the respected "crown prince" of Adenauer to receive a delegation from the *Volkskammer* of the GDR in the *Bundestag* in 1952.

KRITISCHE MISZELLE

„So dachten wir, aber Gott dachte anders.“ Johann Joachim Spalding als Trauerredner für Heinrich von Preußen (1748–1767), den Neffen Friedrichs des Großen

Malte van Spankeren

Der Theologe Johann Joachim Spalding (1714–1804) hat nicht nur mit seinen Schriften die Debatten der Aufklärungstheologie- und philosophie nachhaltig beeinflusst, sondern war unter seinen Zeitgenossen insbesondere als Prediger bekannt.¹ Seit seinem Amtsantritt in Berlin als Propst der Nikolai- und Marienkirche 1764 publizierte er eine Vielzahl von Predigten, die auch den heutigen Lesern noch einen Einblick in zahlreiche, die Zeitgenossen bewegende Fragestellungen gewähren. Eine besondere Herausforderung für den höchsten lutherischen Repräsentanten der preußischen Kirche stellte dabei die am 14. Juni 1767 gehaltene Kanzelrede auf Prinz Heinrich von Preußen (1748–1767) dar. Denn dieser in der Bevölkerung beliebte Prinz war im Alter von 19 Jahren überraschend verstorben. Wie Spalding in dieser Kanzelrede der Trauer seiner Gemeinde eine umfassende Ausdrucksmöglichkeit im gottesdienstlichen Kontext verlieh, wird in dem folgenden Beitrag analysiert. Daneben zeigt die Analyse dieser Predigt, wie der Berliner Pfarrer die Rolle als Freund und Lehrer seiner Gemeinde homiletisch ausgefüllt hat.

I. Einleitung

Am 26. Mai 1767 hatte sich eine menschliche Tragödie in Preußen ereignet. Prinz Heinrich von Preußen war unerwartet an den Blattern verstorben, und nicht nur Friedrich II. war tief erschüttert über den Tod seines Lieblingsneffen. Spalding hielt in

¹ Johann Wolfgang von Goethe lobte Spaldings „guten und reinen Stil“. Johann Wolfgang von Goethe, *Dichtung und Wahrheit* II.7 (Weimarer Ausgabe) Bd. I. 27, Weimar 1889, 99; Immanuel Kant glaubte: „Spaldings Schriften beziehen sich so auf die menschliche Natur, daß man sie nicht als mit Annehmlichkeit lesen kann.“ Vgl. Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften. Vorlesungen über Anthropologie*, Bd. 25.1, bearb. von Reinhard Brandt/Werner Stark, Berlin 1997, 9 (AA 25.1). Zu kritischen Stimmen zu Spalding siehe Christian Weidemann, *Spalding als Prediger*, in: Johann Joachim Spalding, *Predigten*, Berlin–Stralsund ¹1765–³1775, hg. v. Christian Weidemann, Tübingen 2010, XXI–LIV, hier XXII.

der Berliner Nikolaikirche² die Trauerpredigt auf den fünf Tage zuvor beigesetzten Prinzen.³ Angesichts des Todes Heinrichs sah sich Spalding vor die diffizile Aufgabe gestellt, diesen Todesfall coram publico theologisch zu interpretieren. Für den Berliner Neologen war diese Predigt die erste große seelsorgerliche Bewährungsprobe seiner Amtszeit, denn sie ließ wegen der Prominenz und Popularität des Prinzen ein hohes Publikumsinteresse erwarten.⁴

Anhand dieser Kanzelrede kann veranschaulicht werden, worin der Berliner Propst seine Kernaufgaben als Prediger⁵ erkannt hat und wie er diese praktisch zu erfüllen gedachte (IV.-V.). Ein Jahr fünf nach dieser Predigt sollte Spalding dann in seiner Nutzbarkeit den Aufgabenbereich des Pfarrers ausführlich thematisieren.⁶

² Über die Nikolaikirche notierte der Vikar Christoph Friedrich Rinck: „Den 21. Dezember [1783] [...] Die Kirch [sic] ist schön und groß, es war eine ziemliche Anzahl Zuhörer da, nemlich nach Verhältniß derer, die sonst in Berlin in die Kirche gehen – man konnte sie wenigstens doch nicht zählen. Aber etwas komisches beobachtete ich hier, das in allen Kirchen eingeführt ist, auch in Leipzig fand ichs zum Teil so: die ganze Kirch ist in Logen abgeteilt, jede ist verschlossen, und die mit dem Namen dessen, der sie bezahlt, bezeichnet: die Vornehmern haben nun natürlicherweise die besten Logen – die kommen aber nicht in die Kirche, vermutlich glauben sie, sich dadurch ihrem Könige zu nähern, der auch nicht kommt“. Vgl. Christoph Friedrich Rinck, Studienreise 1783/84, hg. v. Moritz Geyer, Altenburg 1897, 130.

³ Anschließend wurde die Predigt in den Druck bei dem Berliner Verleger Christian Friedrich Voß (1722/24–1795) gegeben. Für dessen Verlag arbeitete zwischen 1751 und 1755 u. a. Gotthold Ephraim Lessing als Rezensent und literarischer Leiter der „Staats- und gelehrte[n] Zeitung“ und ließ hier seine Werke *Nathan der Weise* und *Minna von Barnhelm* verlegen.

⁴ Es ist keine weitere Trauerpredigt Spaldings auf einen so jung Verstorbenen überliefert. – Die nächste Trauerpredigt, die Spalding auf ein Mitglied der königlichen Familie gehalten hat, war diejenige auf Louise Amalie. Vgl. Johann Joachim Spalding, Zum Gedächtnisse der Prinzessin Louise Amalie, verwitweten Prinzessin von Preußen, in: SpKA II/3, 16,1–31,26. Sechs Jahre später folgte die Predigt auf Friedrich II. Siehe dazu Albrecht Beutel, Frömmigkeit als „die Empfindung unserer gänzlichen Abhängigkeit von Gott“. Die Fixierung einer religionstheologischen Leitformel in Spaldings Gedächtnispredigt auf Friedrich II. von Preußen, in: ZThK 106 (2009), 177–200.

⁵ Die Theologie der Predigt Spaldings analysiert Albrecht Beutel, „Gebessert und zum Himmel tüchtig gemacht“. Die Theologie der Predigt nach Johann Joachim Spalding, in: Ders., Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus, Tübingen 2007, 210–236; zu Spalding allgemein siehe Verena Look, Johann Joachim Spalding (1714–1804). Populartheologie im Zeitalter der Aufklärung, in: Albrecht Beutel (Hg.): Protestantismus in Preußen. Bd. 1: Vom 17. Jahrhundert bis zum Unionsaufruf 1817, Frankfurt a. M. 2009, 207–226. Siehe auch Ulrich Dreesman, Aufklärung der Religion. Die Religionstheologie Johann Joachim Spaldings, Stuttgart 2008.

⁶ Johann Joachim Spalding, Ueber die Nutzbarkeit des Predigamtes und deren Beförderung, Berlin 1772 (³1791). SpKA I/3, Tübingen 2002, das folgende Zitat auf 95. In zwei voneinander unterschiedenen Hauptteilen zeigt Spalding zunächst die Legitimität des Pfarramtes auf [vgl. 21–119] und will sodann den Weg zu einer sachgerechten und die zeitgenössischen Anforderungen aufgreifenden Wahrnehmung dieses Amtes weisen. Vgl. 121–278. Die Nutzbarkeit des Pfarrers bestimmt Spalding sowohl aus theologischen wie auch aus gesellschaftlich-politischen Motiven. So liege neben den weltlichen Aufgaben, die das Gemeinwohl mitbefördern, die primäre Aufgabe des Pfarrers darin, die Menschen, „indem er sie zu guten Christen und zu Erben des Himmels macht, damit zugleich auch am allersichersten zu guten Bürgern [zu] machen“. Vgl. zu Johann Gottfried Herders Kritik an Spaldings Pfarrerbild SpKA I/3, XXVIII. Vgl. zum Konflikt zwischen Herder und Spalding: Albrecht Beutel, Herder und Spalding. Ein theologiegeschichtlicher Generationenkonflikt, in: Ders., Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus, Tübingen 2007, 237–265.

Desweiteren wird gezeigt, wie die klassischen Troststrategien in aufklärerischer Abzweckung von Spalding funktionalisiert worden sind (V.1), und wie dabei der Zusammenhang zwischen Vernunft und christlich geprägtem Denken konstruiert wurde. Schließlich kann mithilfe dieser Predigt auch der nahezu unbekannte Lieblingsneffe Friedrichs des Großen ein wenig näher vorgestellt werden (III). Insgesamt stellt diese Kanzelrede somit ein historisch erinnerungswürdiges Dokument der seelsorgerlichen Predigtfähigkeit Spaldings dar.

II. Struktur

Spaldings Predigt⁷ lässt sich in drei formale (*exordium*, *narratio*, *peroratio*) und sieben inhaltliche Abschnitte untergliedern. Den ersten inhaltlichen Abschnitt, *Thema* (66,1-70,13), beginnt Spalding – wie üblicherweise in seinen Trauerpredigten – mit einem Gebet.⁸ Programmatisch ruft er darin die Verborgenheit der göttlichen Weltherrschaft in Erinnerung.⁹ Die zugrunde liegende Bibelstelle ist Jes 55,8: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der Herr.“ Unter Berufung auf diese Bibelstelle, die Spalding hier zum ersten Mal als Predigttext verwendet hat, müsse man angesichts des Todes Heinrichs feststellen, „daß menschliche Hoffnungen und Aussichten allemal den höhern Rathschlüssen Gottes aufgeopfert werden müssen“.¹⁰

Im zweiten Abschnitt, *Menschliche Erwartungen* (70,14-71,27), der das *exordium* (66,1-71,27) beschließt, rekonstruiert Spalding die vom Volk in Heinrich gesetzten Erwartungen und stellt angesichts der durch den unzeitgemäßen Tod zerstörten Hoffnungen demütig fest: „So dachten wir, aber Gott dachte anders“.¹¹

Die *narratio* (71,28-82,7) wird eröffnet durch eine ausführliche Explikation der zentralen Aussagen der Predigt. Im dritten Abschnitt, (71,28-77,9) *Charakterbild*, erläutert Spalding in Aufnahme des Predigtthemas, Heinrichs unerwarteter Tod zeige, dass der Weltenlauf nicht den menschlichen Erwartungen folge, sondern allein in Gottes Hand liege.¹² Keinesfalls resultiere aus der denkerischen Schwierigkeit, Heinrichs Tod zu erklären, ein Recht der Menschen, Gott deswegen anzuklagen.¹³ Diesen Gedanken thematisiert Spalding im vierten Abschnitt, *Angemessene menschliche Reaktionen* (77,10-79,8), ausführlicher: Der Mensch habe keinen Grund Gott zu zürnen,¹⁴ stattdessen solle vielmehr sein Ziel sein, Gott „zum Freunde“ zu gewinnen – ein für Spaldings Theologie seit den 1760er Jahren zunehmend relevanter Ge-

⁷ Johann Joachim Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen Friedrich Heinrich Carl von Preussen. In: SpKA II/4, 66,1–85,21.

⁸ Vgl. z. B. SpKA II/4 (wie Anm. 7), 86,21–87,21; 104,19–26; 123,22–124,19; 141,24–142,3.

⁹ Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 66,23f.

¹⁰ Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 70,6–8.

¹¹ Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 71,26f.

¹² Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 75,10–24.

¹³ Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 75,24–76,24.

¹⁴ Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 77,10–78,23.

danke,¹⁵ der von ihm vielfach homiletisch nutzbar gemacht wurde.¹⁶ Im fünften Abschnitt, *Die trauernden Angehörigen* (79,9-82,7), verweist Spalding darauf, die preußische Herrscherfamilie sei angesichts dieses Todesfalls auf das Mitgefühl ihrer Bevölkerung angewiesen.¹⁷ In diesem Zusammenhang hebt Spalding besonders die Mutter des Prinzen, Luise Amalie, die bereits 1758 ihren Mann August Wilhelm verloren hatte, als Beispiel für eine Trauernde hervor, die trotz allen Kummers Trost in der Religion findet.¹⁸ Desweiteren verweist Spalding auf den älteren Bruder Heinrich, den nunmehr zum alleinigen Thronfolger avancierten Friedrich Wilhelm.¹⁹

Im sechsten Abschnitt, *Rückblick und Ausblick* (82,8-83,5), mit dem die *peroratio* (82,8-85,21) dieser Predigt einsetzt, ermahnt Spalding seine Zuhörer, allein auf Gott zu hoffen. Gerade für einen preußischen Staatsbürger sei es angebracht, optimistisch in die Zukunft zu blicken, denn aus dem insbesondere für Preußen förderlichen Wirken Gottes in den letzten Jahrzehnten könne berechtigterweise Hoffnung bezogen werden, dass sich Gott auch künftig um Preußens Schicksal kümmern werde.²⁰ Damit eröffnet Spalding gegen Ende seiner Predigt eine doppelt optimistische Perspektive: Nicht nur steht ein weiterer Thronfolger nach wie vor bereit, sondern angesichts der jüngeren Vergangenheit existiert auch keinerlei Grund, sich um Preußens Geschick zu sorgen. Der siebte Abschnitt, *Kontingenz des Weltgeschehens* (83,6-85,21) wiederholt lediglich das Leitmotiv von der „Ungewißheit aller menschlichen Dinge“.²¹

¹⁵ Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 79,4. Die von Spalding in seinen Predigten mehrfach explizierte Aufforderung „Gott zum Freunde“ zu gewinnen (vgl. SpKA II/4, 79,3f.; 97,25; 122,6f.; 312,2f.; 364,21f.) verdeutlicht, dass für Spalding nicht die Ausübung der göttlichen Allmacht, sondern Gott als verlässlichster Freund des Menschen zunehmend an Bedeutung gewonnen hat. Dieser Gott tröstet den Menschen und spendet ihm Hoffnung, und er bleibt ihm treu, solange der Mensch die spezifischen Regeln dieser speziellen Freundschaft nicht verletzt. Diejenigen Menschen aber, die diese heilige Freundschaft durch einen sündhaften Lebenswandel beileiden, unterminieren das Fundament einer solchen Freundschaft.

¹⁶ Vgl. z. B. auch SpKA II/2, 26,23f. und 31,19. Vgl. auch die Ausführungen in seiner *Nutzbarkeit* fünf Jahre später. Vgl. SpKA I/3, 53,1 und 88,5f. Vgl. auch SpKA I/5, 74,16f. Das theologische Konzept, Gott zum Freunde zu gewinnen korrespondiert mit Spaldings Religionsauffassung, und beide Konzepte sind über den Gewissensbegriff miteinander verbunden. Indem der Mensch sein Handeln vor seinem Gewissen prüft und sich dabei von der Religion leiten lässt, erlangt er ein ruhiges Gewissen. Dieses ruhige Gewissen ermöglicht dann, in Gott den Freund zu erkennen, der über die Lehren der Religion dem Menschen die Möglichkeit offeriert, sich einer irdischen Glückseligkeit sukzessive anzunähern.

¹⁷ Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 79,12–18. Vgl. zur Thematisierung dieses Gedankens auch *ibid.*, 106,10–12.

¹⁸ Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 80,6–22.

¹⁹ Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 81,21f.

²⁰ Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 82,28–31. Spalding spielt hier offensichtlich auf die für Preußen insgesamt günstig verlaufenen drei Schlesischen Kriege zwischen 1740 und 1763 an, in deren Folge Preußen zu einer Großmacht im europäischen Mächtekonzept aufstieg war.

²¹ Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 83,12f.

III. Heinrich von Preußen – der Neffe Friedrichs II.

Friedrich Heinrich Carl, Prinz von Preußen, von seinen Zeitgenossen üblicherweise Prinz Heinrich genannt, wurde als Sohn August Wilhelms (1722–1758) und seiner Frau Luise Amalie (1722–1780) am 30. Dezember 1747 geboren.²² Schon früh war sein Onkel Friedrich der Große von dem vielseitig begabten Prinzen eingenommen. Insbesondere nach dem frühen Tod des Vaters kümmerte sich der Hohenzollernherrscher um Heinrich²³ und dessen älteren Bruder Friedrich Wilhelm (1744–1797; seit 1786 reg. als Friedrich Wilhelm II.). Nicht nur als regelmäßiger Mittagsgast am Tische Friedrichs, sondern auch als dessen Begleiter bei zahlreichen Inspektionsreisen durch Preußen nahm Heinrich regen Anteil an den Regierungsgeschäften seines Onkels. Möglicherweise hatte Friedrich sogar geplant, Heinrich mit seiner Nichte Sophie Albertine (1753–1829), der Tochter Ulrikes von Schweden (1720–1782) zu verheiraten,²⁴ um diesem die Thronfolge zu ermöglichen, die eigentlich seinem älteren Bruder Friedrich Wilhelm der Tradition entsprechend zustand.²⁵ Nicht zuletzt der Umstand, dass Friedrich Wilhelms Ehe bis 1767 kinderlos geblieben war, schien Friedrich II. auf den Gedanken gebracht zu haben, Heinrich als Nachfolger in Betracht zu ziehen.²⁶ Der Vorbereitung auf mögliche spätere Aufgaben diente dabei auch der Oberbefehl über ein Kürassierregiment, den Heinrich im April 1767 erhielt. Während einer Manöverübung mit diesem Regiment erkrankte Heinrich an den Blattern und verstarb am 26.05.1767. Friedrich schrieb auf ihn eine ausführliche Gedenkrede.²⁷

²² Eine wissenschaftliche Biographie zu Heinrich fehlt bislang.

²³ Theodor Fontane hat in seinen *Wanderungen durch die Mark Brandenburg* Heinrich ein literarisches Andenken gesetzt. Nachdem er dessen Tod geschildert hat, führt er über das Verhältnis zwischen Onkel und Neffe aus: „Friedrich der Große bezeugte ihm von dem Augenblick an, wo die Kriegaaffairen hinter ihm lagen, ein ganz besonderes Wohlwollen. Dies war ebenso sehr in den allgemeinen Verhältnissen wie in den Eigenschaften des jungen Prinzen begründet. Dieser erschien von ungewöhnlicher Beanlagung, war klug, voll noblen Denkens und hohen Strebens, dabei gütig und von reinem Wandel“; in: Walter Keitel/Helmuth Nürnberger (Hgg.), Theodor Fontane. Werke, Schriften und Briefe. Bd. 1: Die Grafschaft Ruppin, München 2006, 365.

²⁴ Vgl. Walter Elze (Hg.), *Friedrich der Große. Gedenkrede auf Prinz Heinrich von Preussen*, Potsdam 1941, 15: „Man sprach davon, daß Prinz Heinrich die Tochter der Königin Ulrike von Schweden, der Schwester Friedrichs des Großen, heiraten würde.“

²⁵ Elze glaubt zwar einerseits, „daß er [scil. Friedrich II.] die Thronfolgeordnung umgestoßen haben würde, ist schwer zu denken“, gibt im Nachsatz aber zu bedenken: „[A]ber die Ehe Friedrich Wilhelms war ohne männlichen Erben geblieben, war unglücklich und stand vor der Scheidung. Die Thronfolge Heinrichs wurde eine Möglichkeit“. Elze, *Friedrich der Große* (wie Anm. 24), 14.

²⁶ Zum Ganzen siehe Elze, *Friedrich der Große* (wie Anm. 24), 14f.

²⁷ Diese Gedenkrede ist abgedruckt bei Elze, *Friedrich der Große* (wie Anm. 24), 21–51. Elze glaubt, der Tod Heinrichs habe Friedrich II. Anlass zu Vorahnungen gegeben: „Seit dem Tod Prinz Heinrichs tauchen Friedrichs Ahnungen und Äußerungen auf, daß sein Werk ihn selbst nicht lang überdauern, daß nur der Name Preußen davon übrig bleiben werden.“ Vgl. Elze, *Friedrich der Große* (wie Anm. 24), 16.

IV. Der Tod des Prinzen als empfindlicher Schlag für Preußen

Spalding skizziert zu Beginn seiner Predigt zunächst die zeitgenössische Situation der letzten Wochen, in der Zweifel und Ängste die „Gemüther beunruhigt haben“.²⁸ Er hält diese Zweifel für legitim, unterstreicht aber, sie dürften nicht dazu führen, das traditionelle christliche Gottesbild in Frage zu stellen.²⁹

Spalding sieht sich im Folgenden vor die diffizile Frage gestellt, wie der unerwartete Todesfall plausibel mit der Vorstellung einer gerechten göttlichen Weltregierung zusammen gedacht werden kann. Diese war insbesondere durch das Erdbeben von Lissabon, welches zwölf Jahre zuvor Europa erschüttert hatte,³⁰ in den Augen vieler Zeitgenossen fragwürdig geworden³¹ und schien durch weitere tragische Ereignisse wie den Tod eines jungen Prinzen zusätzlich in Frage gestellt.

Spalding betont einerseits, seine Zuhörer seien zu recht schockiert, denn Heinrichs Tod sei für Preußen ohne jeden Zweifel ein herber Verlust.³² Als Neffe Friedrichs II. galt Heinrich bereits als die „zweyte Hoffnung des besorgten Volks“.³³ Die vom Tod des Prinzen ausgelöste Desillusionierung zeige andererseits, welche hochfliegenden Hoffnungen die Bevölkerung mit Heinrich verbunden hat.³⁴ Spalding erläutert, dass Heinrich infolge der in ihn gesetzten Erwartungen als eine Projektionsfigur kollektiver Zuversicht fungierte: „Wir erwarteten von ihm noch so viel; wir versprachen ihn noch auf eine so lange Zeit unsern Kindern und Enkeln, als einen Segen. Das waren

²⁸ Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 67,22–24. Er gibt zu bedenken, angesichts dieses Todesfalls könnten „Regungen der Unruhe, des Zweifelmuths und der bangsten Besorgnisse“ [Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 67,7f.] entstehen.

²⁹ Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 67,9–13.

³⁰ Johann Wolfgang von Goethe hat in seinen Kindheiterinnerungen eingängig beschrieben, wie die lusitanische Katastrophe die Vorstellung einer gerechten göttlichen Weltregierung radikal in Frage gestellt hatte: „Gott, der Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erden, den ihm die Erklärung des ersten Glaubensartikels so weise und gnädig vorstellte, hatte sich, indem er die Gerechten mit den Ungerechten gleichem Verderben preisgab, keineswegs väterlich bewiesen. Vergebens suchte das junge Gemüt sich gegen diese Eindrücke herzustellen, welches überhaupt um so weniger möglich war, als die Weisen und Schriftgelehrten selbst sich über die Art, wie man ein solches Phänomen anzusehen habe, nicht vereinigen konnten.“ Johann Wolfgang von Goethe, Dichtung und Wahrheit. I.1, Frankfurt a. M. 1808–1832 (ND Ansbach 1947), 30.

³¹ Dementsprechend versuchten auch akademische Kollegen Spaldings die These von der Gültigkeit der Lehre von der göttlichen Vorsehung gegen wachsende zeitgenössisch kritische Stimmen zu bekräftigen. Vgl. als nur ein ausdrucksstarkes Beispiel für die Verteidigung der Lehre von der göttlichen Vorsehung: Johann August Nösselt, Verteidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion, Halle 1766, hier bes. 72–97.

³² Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 68,20f.

³³ Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 75,8. Mit seiner Anteilnahme zeige man deshalb, wie sehr man am Schicksal der königlichen Familie partizipiere und erweise sich dadurch als preußischer Patriot. Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 82,3–7: „[U]nser eigenes Herz wird uns vor ihm ein gutes Zeugniß geben, wenn wir darin die Pflicht rechtschaffener christlicher Unterthanen und eine edle patriotische Theilnehmung an dem gemeinen Besten zu Tage legen.“ Der von Spalding eingeforderte Patriotismus sollte keine ungerechtfertigte Überhöhung des Prinzen zur Folge haben, sondern war vielmehr die Grundlage für eine mitfühlende Solidarität mit der preußischen Herrscherfamilie.

³⁴ Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 71,21–25.

unsere Gedanken, aber nicht Gottes.“³⁵ Spalding trifft hier eine Feststellung, die er später noch ausführlicher erläutern wird: Aufgrund einer Idealisierung des Prinzen seitens vieler Zeitgenossen fungierte der Prinz als Projektionsfigur. Damit erscheint die Größe Heinrichs, die betrauert wird, partiell unreal.

Um dem Schock über Heinrichs Tod einen adäquaten Ausdruck zu verleihen, gebraucht Spalding die von ihm äußerst selten verwendete Formulierung vom „empfindlichen Schläge“.³⁶ Spalding greift dieses Bild sodann motivisch im Terminus „Wetterstral“³⁷ wieder auf, der zusätzlich die Abruptheit und Unaufhaltsamkeit, die diesem konkreten Todesfall inhärent, bildhaft untermalen soll. Spalding setzt zur Betonung dieses Gedankens die direkte Anrede seiner Hörer als ein kommunikatives Gestaltungsmittel ein: „Ja, meine Zuhörer, das sind die Zufälle, die uns recht lehren können, was es mit Menschen ist“.³⁸

Aus Spaldings Skizze des historischen Kontextes lässt sich für sein seelsorgerliches Selbstverständnis somit die folgende Erkenntnis gewinnen: Spalding möchte mit seiner Situationsbeschreibung der zum Teil diffusen Trauer seiner Gemeindeglieder zuerst einmal einen sprachlichen Ausdruck verleihen. Auf diese Weise hat er, als Freund seiner Gemeinde – eine Funktion, die nach Spalding das pfarramtliche Profil notwendig auszeichnet³⁹ –, dieser eine Möglichkeit gezeigt, die Gründe für ihre Trauer konkret zu reflektieren. Dies war offensichtlich bei diesem Todesfall, anders als bei späteren Trauerpredigten, aus seiner Sicht hier besonders notwendig.⁴⁰

Nach dieser zunächst schwerpunktmäßig seelsorgerlichen Problembehandlung zeigt sich Spalding bei der theologischen Deutung von Heinrichs Tod in der Folge als Ratgeber und Lehrer seiner Gemeinde. Wie er dabei einer möglichen Desillusionierung seiner trauernden Hörer vorzubeugen suchte und welche Troststrategien er anwandte wird im Folgenden analysiert.

³⁵ Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 75,10–13. „Wir freueten uns in dem Besitze eines Prinzen [...] dessen Leben oder Tod in die allgemeine Wohlfarth einen so beträchtlichen Einfluß haben mußte.“ Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 71,12–16.

³⁶ Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 67,2f. – Fontane schrieb diesbezüglich: „Rittmeister von Wödtke brachte die Trauerkunde dem Könige. Dieser war in seltenem Grade bewegt. Einer der höheren Offiziere sprach dem Könige Trost zu und bat ihn, sich zu beruhigen. ‚Er hat recht‘ antwortete Friedrich, ‚aber Er fühlt nicht den Schmerz, der mir durch diesen Verlust verursacht wird.‘ ‚Ja, Ew. Majestät, ich fühle ihn; er war einer der hoffnungsvollsten Prinzen.‘ Der König schüttelte den Kopf und sagte: ‚Er hat den Schmerz auf der Zunge, ich hab ihn hier.‘ Und dabei legte er die Hand aufs Herz.“ Keitel/Nürnberger (Hgg.), Fontane (wie Anm. 23), 366.

³⁷ Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 69,10–12: „[A]uf einmal fährt ein Wetterstral aus der Höhe herab, der dies ganze glänzende Gebäude unserer Aussichten zu Staub macht.“

³⁸ Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 69,27f.

³⁹ Siehe dazu die entsprechenden Ausführungen Spaldings in der *Nutzbarkeit*. SpKA I/3, bes. 64.

⁴⁰ Die Reflektion der Trauergründe nimmt in den sonstigen Trauerpredigten Spaldings einen geringeren Raum ein als in dieser Kanzelrede. Vgl. z. B. SpKA II/4, 90. 100. 106. Offenbar war es in dieser Predigt aus Spaldings Sicht besonders notwendig, die von ihm mit kritischer Distanz beobachtete Stilisierung des Prinzen als einer wesentlichen Ursache der zeitgenössischen Trauer offenzulegen.

V. Spaldings Troststrategie: Verständnis und Erkenntnis

1. Das Verständnis: Leid ertragen, Gott vertrauen, vernünftig denken

Die von Spalding in dieser Predigt verwendeten Trostmotive zeigen seine Vertrautheit mit den klassischen christlich-antiken Troststrategien: Akzeptanz des Leidens, Vertrauen auf Gott und Einsicht in die leidverursachenden Gründe.⁴¹ Diese drei Trostmotive appliziert Spalding jeweils für seinen Argumentationsgang.

Spalding postuliert erstens, auch dieses Leid sei nicht so außergewöhnlich, dass man es nicht akzeptieren könne.⁴² Um die Plausibilität dieser Einschätzung zu veranschaulichen, verweist er auf das Verhalten der Prinzenmutter Luise Amalie. Diese dient ihm argumentativ als ein öffentlichkeitswirksames Beispiel für einen Menschen, der aufgrund seines christlichen Glaubens auch den härtesten Schicksalsschlag zu überstehen vermag.⁴³ Spalding gibt seinen Hörern damit implizit zu verstehen, wenn sogar die Königin⁴⁴ trotz dieses so offensichtlich schweren Schicksalsschlages nicht verzweifle, sondern ihren Trost in der Religion finde,⁴⁵ hätten andere Trauernde noch viel weniger Grund, Gott wegen dieses tragischen Todes anzuklagen. Aus ihrer beispielhaften Akzeptanz des Leidens – schlussfolgert Spalding – resultiere für die anderen Trauernden folgende Konsequenz:

„Zu schweigen und uns darin zu beruhigen, das ist das Opfer der Demuth und des Glaubens, welches wir ihm darzubringen haben; ein Opfer, welches uns in dem gegenwärtigen Fall durch die vorhin berührten Vorstellungen schmerzhaft genug gemacht wird, welches aber doch nicht weniger höchstbillig, wahre Vernunft und christliche Weisheit ist.“⁴⁶

⁴¹ Vgl. dazu Eike Kohler, Art. Trost II (Kirchengeschichtlich), in: TRE 34 (2002), 147f.; Malte van Spankeren, Art. Trostschrift, in: Enzyklopädie der Neuzeit 13 (2011), Sp. 797–799.

⁴² Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 75,19–24.

⁴³ Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 80,15–19: „[L]asset euch noch mehr von der standhaften Fassung, und von der gelassenen Ergebung rühren, womit Sie, zwar als Mutter, aber auch als Christinn, weinet. Das ist das Werk und der Triumph der Religion, der diese preiswürdige Fürstinn [Kursivierung im Original] ihre Seele schon längst geheiligt hat“.

⁴⁴ 1780 sollte Spalding dann die Trauerpredigt auf Louise Amalie halten. Vgl. SpKA II/3, 16,1–31,26.

⁴⁵ Möglicherweise wollte Spalding auch dem aufmerksamen Predigthörer vor Augen führen, dass die trauernde Prinzenmutter anders als Friedrich II. in der Religion einen wirksamen Trost gefunden habe. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die folgende Aussage: „Keine irdische Größe, keine Macht, die sonst Millionen gebietet, kann doch dem Tode gebieten, daß er nicht seine zerstörende Hand ausstrecke und da Schrecken und Verzagen verursache, wo sonst lauter Zuversicht und Freude war.“ Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 69,13–17. Insofern würde Louise Amalie mit ihrer von Spalding hier betonten Religiosität einen Gegenpart zu Friedrich II. bilden, gegen dessen nachträgliche Glorifizierung sich Spalding im Übrigen gut zwanzig Jahre später, ebenfalls in einer Predigt, ausdrücklich verwahren sollte. Vgl. dazu Beutel, Frömmigkeit als Empfindung (wie Anm. 4), 183.

⁴⁶ Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 75,24–30. – Die Zusammenstellung von wahrer Vernunft und christlicher Weisheit zeigt die Rezeption insbesondere Wolffscher Gedanken über die Übergangstheologie bei Spalding. Vernunft und christliche Weisheit stehen nunmehr nicht nebeneinander oder gar in Opposition zueinander, sondern operieren gemeinsam. Erst ihre Verschränkung ermöglicht es, in Spaldings Perspektive den theologischen Fortschritt gleichzeitig vernunftgemäß und traditionsbewusst zu praktizieren.

Spaldings Aussage, die Trauernden erbrächten, indem sie sich beruhigen, ein „Opfer der Demuth und des Glaubens“ ist von ihm mitnichten als eine unreflektierte Fügung in den göttlichen Willen, unter gleichzeitiger Ausschaltung der Vernunft gemeint, sondern vielmehr als Akzeptanz der Tatsache, dass es Wendungen des Lebens gebe, deren Ursachen dem Menschen letztlich verborgen bleiben.⁴⁷ Dieses Faktum *muß* von der menschlichen Vernunft nicht autoritätsgläubig akzeptiert, sondern *kann* von ihr vernünftigerweise eingesehen werden. In dieser Einsichtsmöglichkeit korrespondieren somit *wahre Vernunft* und *christliche Weisheit*.⁴⁸

Spalding ermuntert zweitens dazu, darauf zu vertrauen, Gott werde den Lauf der Welt zum Besten lenken.⁴⁹ Allerdings gibt er zu bedenken, selbst diese „Gewißheit [...] von der lieblichsten Wohlthätigkeit der göttlichen Regierung“ könne bei der Frage nach den „besondern Ursachen und Absichten, warum dieses oder jenes geschieht“ nicht „alle unsere[] Zweifel auflösen“. ⁵⁰ Diese Gewissheit ist demnach keine Formel zum Verständnis der Welt, die jede Ursache, die einem Ereignis zu Grunde liegt, erklärt, sondern sie dient vielmehr dazu, einen möglichen Hader, den man aufgrund eines Todesfalls gegenüber Gott empfinden könnte, zu mildern. Die Gewissheit von der wohlthätigen Weltregierung Gottes fungiert bei Spalding somit als lebenspraktisches Therapeutikum.

Im Kontext der Reflektion über die leidverursachenden Gründe hebt Spalding drittens hervor, die Trauer über den Verlust Heinrichs sei zu einem Teil auch imaginärer Natur, weil viele Menschen auch deshalb über den Prinzen trauerten, weil sie hochfliegende Hoffnungen mit ihm verknüpft hätten.⁵¹ Da von Heinrich derart viel erwartet wurde und er infolgedessen als personifizierte preußische Hoffnung galt, war sein Tod derart erschütternd.⁵² Dass diese Hoffnungen aus Spaldings Sicht überzogen waren, lässt er erkennen, indem er seine Einschätzung wiedergibt, er habe zwischenzeitlich den Eindruck gewonnen, Heinrich sei ein von der Öffentlichkeit „fast angebetete[r] junge[r] Fürst“⁵³ gewesen.

Einen Hauptstrang seiner Tröstungsstrategie baute Spalding demnach darauf auf, dass sich ein Gutteil der Trauer auf Erwartungen bezog, die noch gar nicht erfüllt waren. Diese Erkenntnis seinen Hörern aufzuzeigen war Spalding besonders wichtig. Darüber hinaus hat er noch drei weitere aus diesem Todesfall zu ziehende, allgemein gültige Schlussfolgerungen seiner Gemeinde zu vermitteln gesucht.

⁴⁷ Ein bislang unbekannter, von 1765 stammender Bericht gibt eine frühe Einschätzung der Predigtstätigkeit Spaldings wieder: „Spalding ist allenthalben Original; [...] Er besitzt die seltnen Kunst die gesunde Vernunft mit dem Lichte des Glaubens genau zu verbinden, seine Gedanken edel und natürlich vorzutragen, und alles das große, das rührende damit zu verbinden, das zu dem Zeugnisse so göttlicher Warheiten erfordert wird.“ [Anonym], Unterredung über Zwo Predigten des Herrn Spaldings, Leipzig 1765 [Exemplar der Bibliothek der Franckeschen Stiftungen], 13.

⁴⁸ Eine weitere Erörterung dieses Sachverhalts findet sich Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 90,30–91,12.

⁴⁹ Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 70,18–29.

⁵⁰ Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 76,27–30.

⁵¹ Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 74,17f. Spalding wiederholt diesen Gedanken in: Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 74,30–75,1.

⁵² Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 69,13–17.

⁵³ Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 74,22f.

2. Die Erkenntnis: Kontingenz des Lebens, Abhängigkeit von Gott, sittliche Selbstprüfung

Spaldings Troststrategie ist doppelt angelegt. Die oben dargestellte dreifache Tröstung wird flankiert von drei Aussagen, die Spalding seinen Hörern zu vermitteln sucht: die Erkenntnis der Kontingenz des Weltgeschehens, die Abhängigkeit des Menschen von Gott und eine verstärkte Motivation zum sittlich richtigen Handeln. Mit diesen drei Reflektionen erweist sich Spalding nach seiner Funktionserfüllung als verständnisvoller Freund in der Folge auch als Ratgeber und Lehrer seiner Gemeinde und präsentiert sich damit in einer Doppelfunktion, die für ihn notwendigerweise das pfarramtliche Profil charakterisiert.⁵⁴

Die Kontingenz des Weltgeschehens

Der Tod Heinrichs könne laut Spalding erstens besonders anschaulich „die Unzuverlässigkeit aller menschlichen Dinge“ illustrieren, die auf diese Weise „gleichsam als mit der Stimme des Donners gepredigt“⁵⁵ werde. Wenn sogar der Prinz trotz seiner hohen Stellung, seines sittlich vorbildhaften Charakters und angesichts der kollektiven Hoffnungen, die in ihn gesetzt worden waren, nicht davor gefeit war, einen plötzlichen Tod zu erleiden, könne niemand berechtigterweise damit rechnen, dass ihm nicht dasselbe Schicksal bevorstehe.⁵⁶ Spalding will seine Hörer mit dieser Aussage nicht ängstigen, sondern sie vielmehr von der Auffassung überzeugen, dass sie generell kein Anrecht besäßen davon auszugehen, der Weltlauf müsse sich so entwickeln, wie sie es für angemessen erachteten.⁵⁷ Die erste Interpretation dieses Todes ist demnach die Erkenntnis der Kontingenz des Weltgeschehens und daraus resultierend die Vorläufigkeit menschlicher Planspiele.

Die Abhängigkeit von Gott

Die zweite Deutungsoption dieses Todes ist die Erkenntnis des Abhängigkeitsverhältnisses des Menschen von Gott. Gerade der unzeitgemäß erscheinende Tod einer bereits in jungen Jahren bedeutenden Persönlichkeit rufe deutlich in Erinnerung, wie gering das menschliche Wissen sei: „[I]ndem Du so oft die Absichten deiner Verhängnisse über uns in undurchdringliche Wolken verhüllest, so können wir dabey in unserm Staube nichts anders, als uns demüthigen und dich anbeten.“⁵⁸ Die auffällige Formulierung „in unserm Staube“ – eine angesichts der anthropologischen Vorstellungen Spaldings bemerkenswerte Wortwahl – soll vermutlich Gen 2,7 und damit

⁵⁴ Erstrebenswert sei es, im Pfarrer, sowohl einen „verständigen und gewissenhaften Prediger“ als auch „einen vertrauten Freund zu haben, mit welchem man so über seine moralischen Angelegenheiten, wie mit einem Arzte über seinen Gesundheitszustand, zu Rathe gehen kann.“ Vgl. SpKA I/3, 64,1–5.

⁵⁵ Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 69,2–5.

⁵⁶ Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 83,32–84,3.

⁵⁷ Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 84,5–10: „Wir können schlechterdings auf nichts Zeitliches mit Zuverlässigkeit Rechnung machen. Das sollte ein jeder längst wissen, der sich und die Welt mit einigem Nachdenken ansieht; das sollte ihm insonderheit ein solcher Fall gleichsam mit Feuer in die Seele graben.“

⁵⁸ Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 66,19–22.

das seit Anbeginn der Zeiten gültige Verhältnis zwischen Gott und Mensch in Erinnerung rufen. Damit benennt Spalding das Dependenzverhältnis der Menschen von der göttlichen Allmacht⁵⁹ als einen zweiten möglichen Erkenntnisgewinn bei der Deutung dieses Todesfalls.⁶⁰

Motivation zur sittlichen Selbstprüfung

Eine dritte Interpretationsmöglichkeit liegt in der von diesem Todesfall hervorgerufenen Aufforderung zur sittlichen Selbstprüfung. Um zu verhindern, dass der Tod des Prinzen nur zu einer Vorstufe für weiteres Unheil wird, solle man künftig von den „gefährlichen Wegen des Verderbens“⁶¹ Abstand nehmen. Jeder Mensch solle sich deshalb fragen, ob er sich eines sündhaften Verhaltens gegenüber Gott schuldig gemacht habe, sodass auch auf ihn das Bibelwort zutreffe: *„Es ist deiner Bosheit Schuld, daß du so gestäupt wirst“*.⁶² Diese Argumentation ist allerdings potentiell missverständlich. Spalding vertritt an dieser Stelle keineswegs die Vorstellung, jedes sittliche Vergehen werde postwendend bestraft – dies würde seinen neologisch geprägten Überzeugungen widersprechen. Vielmehr ist es Spalding in dieser konkreten Kommunikationssituation wichtig, mithilfe dieses Bibelzitats seine Hörer zum kritischen Reflektieren ihrer sittlichen Handlungen aufzurufen, damit sie nicht leichtfertig grundlegende ethische Maximen vernachlässigen. Somit dient dieses Bibelzitat Spalding nicht als nachträgliches Erklärungsmodell für beobachtetes menschliches Leiden im Sinne des klassischen Tun-Ergehen-Zusammenhangs, sondern als generelle Warnung, dass sittliches Fehlverhalten negative Konsequenzen haben *kann*. Die hier von Spalding in Anschlag gebrachten Erkenntnisse stehen in einem engen argumentativen Zusammenhang: Aus der Erkenntnis der Kontingenz des Weltgeschehens kann die Position des Menschen darin bestimmt werden. Infolge dieser Positionsbestimmung ist jeder Mensch zur sittlichen Selbstprüfung aufgerufen und hat dabei zu beachten, dass auch in einer ihm kontingent erscheinenden Welt klare ethische Orientierungspunkte für das individuelle Handeln existieren.

VI. Zusammenfassung

Der Aufklärungstheologe Spalding ist in dieser Predigt in einer doppelten Rolle in Erscheinung getreten: als Freund und als Lehrer. Als seelsorgerlicher Freund seiner Gemeinde hat er zunächst Verständnis für ihre Trauer gezeigt und sie zu trösten

⁵⁹ Zum Gedanken der Abhängigkeit von Gott bei Spalding siehe Anm. 4. Möglicherweise handelt es sich hier auch um eine Anspielung auf Hiob 42,6, wo die Situation des Büßenden beschrieben wird. Spaldings Aussageintention bliebe bei beiden Bibelstellen dieselbe.

⁶⁰ Diese Positionsbestimmung des Menschen hat eine wichtige Konsequenz, weil sie alle menschlichen Versuche delegitimiert, Gott wegen des empfundenen Leides anzuklagen. Bei allem Schmerz, den die Menschen in diesen Tagen empfinden, haben sie, so Spalding, keinesfalls das Recht mit Gott zu „rechten“. Vgl. Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 78,11 f. Spalding bestreitet somit jeden menschlichen Versuch, Gott für dieses Unglück anzuklagen.

⁶¹ Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 78,32–79,1.

⁶² Spalding, Predigt auf das Absterben des Prinzen (wie Anm. 7), 78,15. Vgl. Jer 2,19.

gesucht.⁶³ Dabei hat sich gezeigt, dass er sich nicht auf eine einzige Erklärung für den Tod Heinrichs festlegen wollte. Diese Festlegung hat er auch deshalb vermieden, weil er sonst seiner eigenen Aussage widersprochen hätte, nach der der Mensch bei bestimmten Ereignissen keine Aufklärung über die zugrunde liegenden *besonderen Ursachen und Absichten* erhalten könne. Gleichzeitig zeigen die von Spalding selbst ins Spiel gebrachten drei Deutungsmöglichkeiten, dass seine Aussage trotzdem nicht als *petitio principii* zu verstehen ist. Zwar bleibt es letzten Endes ungewiss, wie der Tod Heinrichs innerhalb des göttlichen Heilsplans zu interpretieren ist. Allerdings – und dies wollte Spalding primär zeigen –, *kann* auch dieser Tod in den von Gott regierten Weltenlauf integriert werden.

Für Spaldings Selbstverständnis als Pfarrer hat sich ferner gezeigt, dass er in seiner Funktion als Lehrer seiner Gemeinde dieser aufzeigen wollte, dass ein Teil ihrer Trauer lediglich einer Projektion geschuldet war. Als aufmerksamer Beobachter seiner Zeitgenossen hatte er erkannt, dass die Enttäuschung über die durch den Tod des Prinzen zerstörten Hoffnungen das Potential besaß, einmal mehr die Auffassung einer allgütigen göttlichen Weltregierung in Frage zu ziehen. Diese subjektiv empfundene Trauer durfte aus Spaldings Sicht aber nicht zu einem grundsätzlichen Vertrauensverlust in die christliche Religion führen.

Fünf Jahre bevor Spalding die Rolle des Pfarrers schließlich theoretisch analysieren und damit eine breite Debatte der Aufklärungstheologie um das pfarramtliche Berufsprofil initiieren sollte, zeigt bereits diese Predigt, welche zwei Hauptfunktionen der Pfarrer gegenüber seiner Gemeinde nach Spalding einnehmen sollte. Ob diese Predigt als Spaldings erste große seelsorgerische Bewährungsprobe dem Berliner Propst einen entscheidenden Anstoß gegeben hat, ein Jahr fünf später das eigene Selbstverständnis als Pfarrer ausführlich zu analysieren kann zwar nicht eindeutig beantwortet werden. Allerdings veranschaulicht diese Kanzelrede, worauf Spaldings Pfarrerdefinition künftig abzielen sollte: Den Pfarrer als verständnisvollen Freund und beratenden Lehrer wieder nachdrücklich ins Bewusstsein zu bringen.⁶⁴

⁶³ Unter homiletisch-rhetorischem Gesichtspunkt ist besonders auf Spaldings Funktionalisierung der Königin hinzuweisen. Am Beispiel der Prinzenmutter wollte er aufzeigen, wie wirksam die christliche Religion Trost spenden kann. Rhetorisch geschickt hat Spalding dabei einen schweren Schicksalsschlag zu einem Paradigma für das Tröstungspotential der Religion umfunktionalisiert.

⁶⁴ Sein hier anhand einer konkreten Predigt sich formierendes Selbstverständnis als Pfarrer dürfte in seinen Hauptzügen bereits charakteristisch für das Pfarrerbild der Neologie sein. Dafür sei nur auf eine zeitgenössisch weit verbreitete Schrift hingewiesen. In der ersten neologischen Enzyklopädie, der *Anweisung* rezipierte der halleische Hochschullehrer Nösselt, die von Spaldings *Nutzbarkeit* ausgegangenen Impulse und sorgte für ihre Popularisierung im akademischen Kontext. Vgl. Johann August Nösselt, *Anweisung zur Bildung angehender Theologen*, Halle ²1791 (¹1786–1788; ³1818). Für Johann August Nösselt besteht der primäre Zweck des Pfarramtes darin, die Menschen durch die Vermittlung religiöser Wahrheiten zu bessern, zu trösten und dadurch die Gewissensruhe zu befördern. Der Pfarrer wird dabei, sachidentisch zu Spalding, zum Freund und Ratgeber seiner Gemeinde. Zu Nösselt siehe Malte van Spankeren, Johann August Nösselt (1734–1807) – ein Theologe der Aufklärung, Halle 2012.

Abstract

June 1767, the famous Berlin preacher and enlightened theologian Johann Joachim Spalding (1714–1804) delivered a funeral sermon on Prince Henry of Prussia (1747–1767). The early death of the Nephew of Frederick the Great had caused great consternation in the Prussian population. On the one hand, Spalding tried to comfort his listeners and on the other hand to show, that part of the grief was caused by the expectations, which were being projected on the prince and now had to maintain unfulfilled. Spalding presented himself as an understanding friend and advisor of his flock and demonstrated a pastoral self-understanding which would become exemplary for enlightened theology.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Dipl.-Kfm. Klemens Grube
Lehrstuhl für Allgemeine
Betriebswirtschaftslehre, Internationales
Finanzmanagement/Kapitalmärkte
Rechts- und
Staatswissenschaftliche Fakultät
Ernst-Moritz-Arndt-Universität
Greifswald
Friedrich-Loeffler-Straße 70
17487 Greifswald

Prof. Dr. Jan Körner
Lehrstuhl für Allgemeine
Betriebswirtschaftslehre, Internationales
Finanzmanagement/Kapitalmärkte
Rechts- und
Staatswissenschaftliche Fakultät
Ernst-Moritz-Arndt-Universität
Greifswald
Friedrich-Loeffler-Straße 70
17487 Greifswald

Dr. Andreas Meier
Pestalozzistr. 16
10625 Berlin

Dr. Charlotte Methuen
University of Glasgow
Theology and Religious Studies
School of Critical Studies
No 4 The Square
Glasgow G12 8QQ
Scotland

Dr. Nicholas M. Railton
University of Ulster
Arts and Humanities Research Institute
School of Modern Languages
Coleraine campus
Cromore Road
Coleraine
Co. Londonderry
BT52 1SA
Great Britain

Dr. Malte van Spankeren
Westfälische Wilhelms-Universität
Münster
Evangelisch-Theologische Fakultät
Seminar für Kirchengeschichte II
Universitätsstraße 13-17
48143 Münster

Prof. Dr. Matthias Thumser
Freie Universität Berlin
Friedrich-Meinecke-Institut
Mittelalterliche Geschichte mit dem
Schwerpunkt Hoch- und Spätmittelalter
Koserstr. 20a
14195 Berlin

Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 01/2013:

Benjamin Hasselhorn, Religiöse Form. Das evangelische Kultusproblem und die Liturgische Bewegung der Zwischenkriegszeit

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Christoph Weber: Episcopus et princeps. Italienische Bischöfe als Fürsten, Grafen und Barone vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main/ New York: Lang 2010, 218 S., ISBN 978-3-63160-242-3.

Christoph Weber, durch fundamentale Studien und Editionen zur Geschichte des Papsttums in der Neuzeit hervorgetreten, ist zweifellos auch der deutsche Experte für die frühneuzeitliche italienische Kirchengeschichte. Aus seinem reichen Forschungsmaterial hat er nun eine weitere Studie, diesmal zu italienischen Bischöfen als Feudalherren vom 17.–20. Jahrhundert erstellt. Um dieser Arbeit, die erneut angesichts ihrer Materialfülle und des souveränen Zugang zum Thema beeindruckt, gerecht zu werden und ihre Relevanz für die Forschung zu verstehen, ist es nötig, etwas weiter auszuholen. Seit seinen ersten Arbeiten zur Geschichte der römischen Kurie und zu den italienischen Kirchenverhältnissen schreibt Christoph Weber gegen eine Historiographie an, die im Gefolge des Tridentinums und des Ultramontanismus die Kirche einseitig als eine seelsorgerische Anstalt begreift und damit wichtige historische Dimensionen vernachlässigt: „Die Wende der Kirchengeschichte zu einer sozialtherapeutisch verstandenen Pastoralhistorie ist sehr weit vorangeschritten und läßt gewaltige Zusammenhänge, die jahrhundertlang unzweifelhaft waren, ins Dunkel des Vergessens versinken, ...“ (S. 50). Die Kirche als eine in die kulturellen und sozialen Bezüge ihrer Zeit eingebettete Institution zu betrachten, bedeutet nun aber nicht, sie als eine vom allzu Weltlichen beleckte Anstalt zu begreifen, sondern „sine ira et studio“ ihren Ort in der politischen, kulturellen und sozialen Wirklichkeit zu bestimmen. Dazu gehört auch, ihre Verflechtungen mit der Adelsgesellschaft und dem Feudalismus und die Rolle kirchlicher Amtsträger in vor- und frühmoderner Herrschaftsorganisation und Staatlichkeit wahrzunehmen: ein Programm, welches der Mediävistik viel vertrauter ist als der Kirchengeschichtsschreibung der Neuzeit (S. 10). Aus diesem Grunde beschäftigt sich Christoph Weber mit den verwandtschaftlichen Ver-

flechtungen von kirchlichem Führungspersonal und großen Familien, mit der Genealogie von Päpsten, Kardinälen und Bischöfen, mit Stiftungen und Patronaten und mit der Einbettung kirchlicher Besitzverhältnisse in die regionale Herrschaftsorganisation. In diesem Zusammenhang steht auch das hier zu besprechende Werk zu den italienischen Bischöfen als Feudalherren. Der beherrschte Zugriff auf dieses riesige Thema ist überzeugend: „ältere, umfassende Werke zur Bistums- und Adelsgeschichte, auch geographisch-historische Lexika und Feudalverzeichnisse zusammenzutragen und nebeneinanderzulegen“ (S. 71). Ausgangspunkt dieser Lektüre musste natürlich die (posthume) zweite Auflage der „Italia Sacra“ des Abate Ferdinando Ughelli von 1717–1722 sein, die im Gegensatz zur ersten Auflage zahllose Informationen zum Feudalbesitz der Bistümer enthält (S. 72). Zweiter Pfeiler der Arbeit war die Durchsicht der „Enciclopedia storico-nobiliare“ des Marchese Vittorio Spreti von 1929 bis 1935, weil es alle bischöflichen Feudaltitel verzeichnet, die das Königreich Italien anerkannt hatte. Hinzukommen dann als Drittes die Werke zu einzelnen Bischöfen und Bistümern und die Lokalliteratur. Auf diese Weise gelingt es dem Autor einen zuverlässigen geographischen Überblick über sämtliche 137 Bischofssitze zu erstellen, für die Feudaltitel, -besitz bzw. -rechte nachweisbar sind. Dies sind, legt man die Verhältnisse in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu Grunde, ca. 44% aller italienischen Bistümer (S. 71). Teilweise handelte sich um reine Titel ohne materielle Basis, vor allem in Norditalien, zum größten Teil aber verwiesen sie auf lokale Justizausübung, Abgaben und Monopole. Fast unmöglich ist die Bestimmung des konkreten Umfangs dieser Privilegien, unumstritten waren sie nie. Immer befand sich der Bischof als Feudalherr im Kampf sowohl mit den immer mächtiger werdenden staatlichen Gewalten als auch mit konkurrierenden Baronen, aber auch mit sich behauptenden Lokalgewalten. Nirgendwo erreichte bischöfliche Herrschaft in Italien einen solchen Umfang und eine solche (eingeschränkte) Souveränität wie die

Fürstbistümer des Reiches nördlich der Alpen. Im 18. Jahrhundert wurde die italienische bischöfliche Feudalherrschaft immer mehr von allen Seiten beschränkt und beaufsichtigt (S. 48). Wurde schon im Zuge der aufklärerischen Kritik der kirchliche Grundbesitz in Italien maßlos überschätzt (S. 60), so gehörten die Feudallasten in bischöflicher Hand zu den unbeliebten, aber keineswegs zentralen Lasten der frühmodernen Gesellschaft, wenn auch ihre symbolische Wirkung – so ist hinzuzufügen – nicht unterschätzt werden darf. – Von dieser materiellen Seite der Feudalität ist die soziale und politische Funktion der Titel zu unterscheiden. In ihnen drückten sich die Verworfenheit und der Rang der hohen kirchlichen Funktionsträger im frühneuzeitlichen Staatsgebilde aus, und dies bekanntlich nicht nur in Italien. Diese Feudaltitel waren von Anfang an von höchst ambivalenter Natur: zum einen drückte sich in ihnen eine Wertschätzung aus, wie sie uns im Verzeichnis derjenigen Bischöfe Europas, die um 1790 einen Fürsten- oder Grafentitel trugen, entgegentritt (S. 181–193), zugleich aber spiegelte sich in ihnen die fürstliche Kontrolle der hohen Prälatur. Den Bischöfen kam überall ein Europa aber auch eine wichtige Aufgabe bei der Stabilisierung politischer Ordnung zu, die ansonsten von einer ständig im Kampf mit der Zentralgewalt liegenden Adelsmacht gekennzeichnet war. Deshalb waren folgerichtig auch diese Prälaturen für den Adel interessant, wie umgekehrt die Fürsten das Patronatsrecht für ihre eigene Machtsicherung benötigten. In allen Ländern Alteuropas waren Bischöfe, wenn auch zumeist nur diejenigen bestimmter Sitze, wichtige politische Institutionen (S. 16–22), sei es am fürstlichen Hof, sei es als zentrale Figuren der politischen Führung oder als Mitglieder der Parlamente. Obwohl in Italien seit dem 19. Jahrhundert ihre politische und wirtschaftliche Stellung von den napoleonischen Reformen bis zum Risorgimento immer mehr gegen Null tendierte und der neue italienische Staat zumeist keine Feudaltitel kirchlicher Würdenträger mehr anerkannte, überdauerte vom alten Glanz jedoch immerhin noch soviel, dass ab 1896 die schrittweise staatliche Anerkennung dieser nun an sich funktionslosen Titel zum Mittel einer vorsichtigen „Conciliazione“ wurde und Mussolini schließlich dieses Instrument in seine Kirchenpolitik einband. Genau diese Erfahrung einer Abhängigkeit von staatlicher Statusverleihung war letztlich für die Kirche unerträglich: die Würde eines Prälaten durfte nicht von staatlicher Bestätigung abhängen: Am 12. Mai 1951 verbot Papst Pius XII. allen Bischöfen der katholischen Kirche in jeder Form, ob durch Siegel, Wappen, Inschrift oder

Brieftitulatur, das Führen der Adelstitel, die bis dato mit ihrem Bischofssitz verbunden waren (S. 15).

Düsseldorf

Martin Papenheim

Angenendt, Arnold: *Toleranz und Gewalt*. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster, Aschendorff, 42008, 799 S., Geb., 978-3-402-00215-5

In einer Zeit, in der wieder verstärkt Verbindungen und vergleichbare Strukturen zwischen Religionen und Gewalt im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen, hat der renommierte emeritierte Kirchengeschichtler A. Angenendt (Münster) innerhalb kürzester Zeit in vierter Auflage das oben angezeigte Buch vorgelegt. Bei diesem Buch handelt es sich, wie dem Vorwort zu entnehmen ist, um fünf Taschenbücher, welche zu einem Hardcover zusammengebunden sind und entsprechend je für sich auch gelesen werden können. Anlaß für dieses Buch waren Reaktionen von Obereschülern auf von A. vorgebrachte Argumente gegen die landläufige Meinung einer tiefen Verquickung von Christentum und Gewalt, aber auch die Anwürfe des Philosophen Herbert Schnädelbach gegen das Christentum. Um jener seit dem Zeitalter der Aufklärung vorgetragenen Auffassung zu entgegnen, wählt A. insgesamt einen breiten Ansatz und setzt sich daher im ersten Hauptteil (20–86) mit Toleranz und Gewalt unter kultur-anthropologischen (z. B. Tötungshemmung) und ideengeschichtlichen (z. B. französische Radikalaufklärung) Aspekten auseinander, dabei stets auch mit Blick auf Christentum und Kirche. Das zweite „Taschenbuch“ (88–230) ist mit „Gottesrechte und Menschenrechte“ überschrieben. In ihm werden die Diskurse von Monotheismus und Gewalt (Jan Assmann, Odo Marquard), die biblische Aussage von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, woraus auch Menschenwürde und Menschenrechte resultieren, die universale Aus- und Zielrichtung der christlichen Botschaft (*ecclesia ex diversis gentibus*, 193, 374), aber ebenso das Problem der Sklaverei aufgegriffen. In seine Ausführungen bezieht A. neben dem Judentum vor allem auch den Islam, entgegen einem scheinbar gegenwärtig vorherrschenden Zeitgeist, in fairer Weise wiederholt mit ein. Der dritte Hauptteil befaßt sich mit „Religionstoleranz und Religionsgewalt“ (232–370). In ihm stößt der Autor zu einigen dornigen Problemen vor, von denen fast jeder Obereshüler in Deutschland zumindest schon einmal gehört hat und die zum Repertoire einer Christentumskritik gehören: Häretiker und ihre Tötung, Ketzerei, Spanische und Römi-

sche Inquisition, Hexen und Hexenprozesse, Bücherzensur, Unfehlbarkeit des Papstes. Ebenso werden im vierten Hauptteil (372–484) „Heiliger Krieg und Heiliger Frieden“, die problembehafteten klassischen Themen wie z. B. „gerechter Krieg“, „Taufe oder Tod“, „Die Kreuzzüge“, „Konfessionelle Religionskriege“ und „Mission im Kolonialzeitalter“ aufgegriffen. Schließlich äußert das fünfte „Taschenbuch“ (486–577) sich zum Verhältnis zwischen Christen und Juden. In diesem Teil kommen Themen zur Sprache wie z. B. „Ewige Feindschaft“, „Ritualmord und Hostienschändung“, „Pogrome und Vertreibungen“, „Judenmission“, „Theologischer Antijudaismus“, „Das ‚Schweigen Pius‘ XII.“ und „Theologie nach Auschwitz“. Wie dem Buch ein Prolog vorangestellt ist (13–18), so endet es mit einem Epilog (579–590). Ein umfangreicher Endnotenteil (593–709), ein entsprechendes Literaturverzeichnis (711–787) und ein Personenverzeichnis (789–799) beschließen den Band. A. hat ein faktenreiches, mit beindruckendem Wissen geschriebenes Buch vorgelegt, welches sich einem breiten und interessierten Leserkreis zuwendet und zur Versachlichung der Debatten um Gewalt und religiösen Glauben beitragen kann. Dennoch ergeben sich Anmerkungen und Fragen, von denen angesichts des Buchumfangs und des hier begrenzten Platzes nur einige berücksichtigt werden können. Wenn es heißt, dass das Mittelalter zu lernen hatte, zwar eine „Ketzerlei als solche zu verurteilen, dabei aber die betroffenen Personen schadlos zu halten“, so hätte der Leser gern mehr Hintergrundinformationen darüber erhalten, warum dies bei Jan Hus nicht geschah (242f. 244), zumal er freies Geleit zum Konstanzer Konzil hin und zurück von Kaiser Sigismund zugesichert bekommen hatte. Zudem dürften zur Radikalisierung der Thesen von Hus der Prozessverlauf gegen ihn ebenso beigetragen haben (vgl. Jiří Kejř, *Die Causa Johannes Hus*, 2005). Auch die vielzitierte „Aufgabenteilung“ zwischen Kirche und „weltlichem Arm“ in Bezug auf die „Häretiker Prozesse“ (245, 251–254) scheint nicht selten nahezulegen, als ob die kirchlichen Behörden selbst mit der anschließend erfolgten physischen Bestrafung rein nichts zu tun gehabt oder eine solche gar nicht gewollt hätten, nachdem von ihnen jemand der „Gottesfeindschaft“ für schuldig befunden worden war. Hier richtet auch der vergleichende Hinweis nichts aus, dass die Scholastik und Thomas von Aquin bezüglich einer Bejahung der „Ketzer-Hinrichtung“ „nur“ wieder zu dem zurückkehrten, was im Judentum wie im Islam „selbstverständlich“ schien: Freier Übertritt in die jeweilige Glaubensgemeinschaft „ja“, „Abfall“ dagegen ist „mit

Ausschluß oder gar Vernichtung“ (256f) zu ahnden. Missverständlich ist die Berufung auf T. Nagel, dass es außer den bekannten fünf Säulen des Islam zusätzlich eine sechste Säule gebe, und zwar die des „Heiligen Krieges“ (sic). Eine solche hat es aber nicht gegeben, ganz davon abgesehen, dass „Heiliger Krieg“ kein islamischer Begriff ist (258, 376, 435–441) und die Lehre von der sog. sechsten Säule erst in den siebziger Jahren des 20. Jh. in Ägypten aufgekommen (Abdes Salam Farag), aber im Islam letztlich nicht anerkannt ist. Im Zusammenhang der Erwähnung des „jüdischen Krieges“ und des „Kochba-Aufstandes“ wird auch die „Landnahme“ Josuas mit dem Vollzug des Bannes (376) erwähnt. Wenngleich das dabei dahinterstehende Gottesbild problematisch bleibt, ist dennoch diese „Landnahme“ im Unterschied zu den oben genannten Kriegen historisch nicht belegt. Auch die gängige Gegenüberstellung, im NT werde „statt Gegengewalt Feindesliebe (Mt 5,43–48)“ gefordert, so dass es nicht mehr von „Jahwe-Krieg oder von Kriegsethik“ spreche wie das AT (376f), wird der Sache insofern nicht gerecht, als z. B. die Bergpredigt auch nicht mit dem Anspruch auf eine politische Mitgestaltung des Römischen Reiches komponiert worden ist. Vor diesem Hintergrund erklärt es sich u. a., weshalb später Augustinus auf das *bellum iustum*-Theorem bei Cicero zurückgriff und es aus christlicher Perspektive entfaltete. Inhaltlich ausgewogen wird die Lehre vom gerechten Krieg vom Autor dargeboten (375–377, 416–418). Es ist aber zu ergänzen, dass einzelne Kriterien jener Lehre einerseits nur in der Transformation in das heutige humanitäre Völkerrecht und andererseits theologisch eingebunden in eine Lehre vom gerechten Frieden so etwas wie „bleibende Gültigkeit“ (484) beanspruchen können. Dass die „Alte Christenheit“ „zunächst einem Totalpazifismus“ zuneigte, hatte auch etwas mit ihrer politischen Machtlosigkeit zu tun.

Informativ und differenziert ist der Abschnitt über die Kreuzzüge (419–432). Aber woraus speiste sich besonders beim Ersten Kreuzzug die „emotionale Haltung“ bzw. das „Racheverlangen der Laien“ gegenüber den Juden, „das Mitglieder des höheren Klerus oft erschreckte“ (427), wenn nicht auch aus den immer wieder gepredigten vulgärtheologischen antijüdischen Stereotypen (514, 520)? Keine Berücksichtigung finden leider die Umstände der Einnahme Jerusalems durch Friedrich II. Wenn schließlich mit Blick auf die Kreuzzüge das Verstehen-Wollen (Dilthey) ein unverzichtbares hermeneutisches Instrument ist, diese aber auch heute noch eine schwere Hypothek für das Christentum bilden, so kann hierfür jedoch insgesamt die dichotomische

Unterscheidung „Verantwortungsethik“ dort und „Gesinnungsethik“ hier (435) kein zureichender hermeneutischer Schlüssel sein.

Facettenreich und höchst instruktiv ist das Verhältnis zwischen Christen und Juden in der Antike und im Mittelalter vor allem auch unter Bezugnahme auf jüdische Wissenschaftler beschrieben, und der Autor bietet den oft unbekannten Forschungsstand den Lesern beziehungsreich dar. Obgleich die Beziehungen zwischen Juden und Christen durchaus auch reziprok waren, weist Aгенендт notwendig darauf hin, dass Juden in ihrem Minderheitenstatus letztlich keine Machtmittel besaßen (508). Mitunter würde man aber manche Aussagen und Umstände genauer nachvollziehen wollen, gerade wenn es z. B. heißt, dass im Spanien des 15. Jh. eine „Demoralisierung“ der Juden festzustellen gewesen sei, die sie zu „Tausenden und mehr“ freiwillig zum Taufbrunnen eilen ließ (522, 525, 528).

Schließlich ist daran zu erinnern, dass die frühe Kirche vom Judentum Schriften, aber keinen Kanon übernommen hat (491, 509), da dieser auch zur Zeit Jesu noch nicht abgeschlossen war. Ebenso ist der Unmissverständlichkeit wegen festzuhalten, dass die ersten beiden Makkabäerbücher nie Bestandteil der „jüdischen Bibel“ gewesen sind (423, 426, 428, 509).

Letztlich merkt man den Ausführungen an, dass sie auf einer zweisemestrigen Vorlesung basieren, was der Lesefreundlichkeit sehr zugute kommt. Das große Verdienst von A. ist, dass er einer vielfältigen gebildeten Leserschicht zu einer differenzierten Sicht- und Verstehensweise bezüglich Gewalt und Christentum/Monotheismen verhilft sowie jene sprach- und argumentationsfähig macht, indem er sozusagen mit seinem Buch zu einer „rettenden Übersetzung“ (Habermas) ansetzt.

Koblentz

Thomas R. Elßner

Claussen, Johann Hinrich in Zusammenarbeit mit Christof Jaeger: Gottes Häuser oder die Kunst, Kirchen zu bauen und zu verstehen. Vom frühen Christentum bis heute, München: Beck, 2010, 287 S., geb., ISBN 9783406607189.

Johann Hinrich Claussen, Hauptpastor der Hauptkirche St. Nikolai zu Hamburg, Probst und Privatdozent, bezeichnet sich selbst als „Nichtexperten“, der mit seiner „kleine[n] Geschichte des Kirchenbaus“ (S. 15) eine „Seh- und Gebrauchsanweisung“ (S. 14) bieten und allgemeinverständlich Grundlagen schaffen will, indem er die Epochen des Kirchenbaus jeweils anhand einer Beispieleskirche und deren besonderen Umständen erörtert.

Der Aufbau des Werkes entspricht einem Gang durch die Geschichte. Ausgehend von der Antike gelingt ein Streifzug durch Romanik, Gotik, das Gegenüber von evangelischem und katholischem Kirchenbau, die Zeit des Historismus bis zum modernen Kirchenbau.

Cl. beginnt seine Darstellung mit der Urgemeinde und der Rolle des Hauses (Tempel, Synagoge, Ekklesia) in der Verkündigung des Evangeliums und der Lebenspraxis (Entwicklung von Hauskirchen bis hin zu Titelnkirchen, christliche Kunst). Anschließend schildert er die Bedeutung der Konstantinischen Wende für Christentum und Kirchenbau, die „Wiederentdeckung der heiligen Stätten“ sowie die Entstehung der Grabeskirche als Basilika. Einen eigenen Abschnitt widmet er der Einschätzung der Konstantinischen Kirchen als der „ersten ‚richtigen‘ Kirchen“. Nach einem Kapitel über die Hagia Sophia erläutert er im Zusammenhang mit dem Dom zu Speyer allgemeinverständlich die Problematik des Investiturstreits. Eigene Abschnitte werden den Themen „Die Kirche als Friedhof und als moralische Anstalt“ und „Kirchen als Ausdruck ihrer Zeit“ gewidmet. Die Gotik stellt Cl. als Zeit der Kirchenbaukrankheit (morbus aedificandi) dar und erläutert sie anhand der „Kathedrale von Amiens“. Es gelingt ihm kritisch im Zusammenhang mit der Kirche Saint Denis die Theologie des Pseudo Dionysius (Dionysius Areopagita) verständlich, wenn auch verkürzend, zusammenzufassen. Geschlossen wird das Kapitel mit einer Stellungnahme zur Einschätzung der Gotik als „Gipfel“ des Kirchenbaus (S. 146f). Der Epochen Grenzen überschreitende Petersdom wird dann als doppelter Abschied von Mittelalter und christlicher Antike bezeichnet. Abschließend wird die Frage „Wie groß darf eine Kirche sein?“ kritisch betrachtet. Herrnhuter Betsaal und Dresdner Frauenkirche dienen zur Illustration der möglichen Vielfalt des evangelischen Kirchenbaus. Deren Gemeinsamkeit sieht er vor allem im Versuch, den Hauptelementen des evangelischen Gottesdienstes (Predigt, Abendmahl, Gemeindegesang) einen angemessenen Ort zuzuweisen. Er beleuchtet außerdem die Bedeutung von Predigt, Musik und auch Bildern in der evangelischen und katholischen Kirche. Ein „ungebaute[s] Meisterwerk“, „die Hauptkirche St. Nikolai zu Hamburg“ dient als Beispiel des Historismus. Der die Zeit prägende Wettkampf zwischen Gotik und Historismus zeigt sich auch in den zwei wichtigen Kirchenbauprogrammen, dem Eisenacher Regulativ (1861) und dem Wiesbadener Programm (1894). Im Zusammenhang mit der Entwicklung der Gemeinde stellt er schließlich die These auf, dass in dieser Zeit die Kirche mehr

und mehr verbürgerlichte und sich aufgrund veränderter Lebens- und Gesellschaftsbedingungen vereinsmäßig organisierte. Hierin sieht der Verfasser den Ursprung unseres heutigen Gemeindelebens. Sein abschließendes Kapitel widmet Cl. der „Kathedrale von Brasilia“ als Beispiel des modernen Kirchenbaus. Nach einer Beschreibung der Entstehung der Stadt Brasilia samt ihres Doms und deren besonderer Konzeption als freie „Skulptur aus Form und Licht“ „anders als die Macht- und Wohnmaschinen, die sie umgeben“ (S. 246), widmet er sich ausführlich der besonderen Situation des modernen Kirchenbaus. Der Autor bemerkt einen „Widerspruch zwischen dem künstlerischen Individualismus moderner Architektur und dem kirchlichen Bedürfnis nach Typischem“, das die Kirche als Institution seiner Meinung nach mit sich bringt (vgl. S. 254f). Besonders spricht er die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils an. Er bezeichnet sie als „Ende des Mittelalters“ und vor allem die Messreform als „ökumenisches Datum, weil sie Tendenzen sichtbar machte, die auch den Protestantismus im 20. Jahrhundert bestimmten.“ (S. 257) Er reflektiert zwar selbst die katholische Kirche habe sich keinesfalls „protestantifiziert“, die Reformen seien aufgrund ihrer reichen Vorbilder nur „christlich“, doch der Standpunkt Cls bleibt eindeutig protestantisch (S. 261). Im letzten Abschnitt blickt er sehr skeptisch in die Zukunft des Kirchenbaus. So sind seiner Meinung nach in Europa keine monumentalen Kirchenbauten mehr zu erwarten. Als Ausblick liest man: „Das europäische Christentum hat also die Aufgabe, seine gelungenen Kirchenbauten als Kulturerbstücke und zugleich als Orte vitaler Frömmigkeit zu erhalten.“ (S. 263) An dieser Stelle wäre ein kritischer Blick auf die Rolle des Kirchenbaus bzw. des Kirchengebäudes in der modernen Gesellschaft wünschenswert gewesen. So stellt sich die Frage, ob und inwiefern der heutige Mensch überhaupt noch den Wunsch nach „Orten vitaler Frömmigkeit“ spürt, und ob die historischen Kirchenbauten diesem Wunsch noch entsprechen. Bedarf es heute noch schöner Kirchenbauten oder Orte, in denen den Aufgaben der Kirche angemessen nachgegangen werden kann? Solcherlei Fragen bleiben leider unausgesprochen. Die Darstellung wird vollendet durch die hilfreiche Besprechung einer fiktiven Kirche mit den wichtigsten katholischen und evangelischen Einrichtungsgegenständen. Alle Kapitel des Buches werden außerdem sinnvoll durch Abbildungen ergänzt.

Die Lektüre von Cls Einführung in den Kirchenbau eignet sich vor allem, um einen ersten Einblick ins Thema zu gewinnen. Wie der Autor aber selbst schreibt, wird jemand,

der sich schon ausführlicher mit dem Kirchenbau beschäftigt hat, kaum neue Erkenntnisse gewinnen können. Leider fällt er außerdem an einigen Stellen sehr persönliche Urteile. Insgesamt bietet Cl. mit seinem Werk eine allgemeinverständliche Einführung ins Thema Kirchenbau. Obwohl er jeweils nur ein einzelnes Bauwerk jeder Epoche behandelt und maximal vereinzelt auf weitere hinweist, gelingt es ihm, große geschichtliche Linien aufzuzeigen. Die Lektüre des Werkes bietet sich sowohl als Ganzes als auch kapitelweise an. Der Leser gewinnt nicht nur ein Bild der jeweiligen Kirche, sondern auch der Gedanken- und Lebenswelt ihrer zeitgenössischen Umwelt.

Mainz

Ann-Sophie Huppers

Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio Critica. III: The Oecumenical Councils of the Roman Catholic Church. From Trent to Vatican II (1545–1965). Bearb. von Klaus Ganzer, Giuseppe Albergo und Alberto Melloni, Turnhout: Brepols 2010 (Corpus Christianorum), 11 + 739 S., Ln. geb., ISBN 978-2-503-525280.

Im Jahre 1962 erschien erstmals in Bologna die von Giuseppe Dossetti (1913–1996) und Giuseppe Albergo (1926–2007) besorgte Ausgabe der *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (COD), die mit Zielrichtung auf das einberufene Zweite Vatikanische Konzil in einer handlichen Ausgabe die Dekrete der von der römisch-katholischen Kirche als ökumenisch anerkannten Konzilien im Sinne einer Lebendigmachung der konziliaren Tradition zur Verfügung stellen sollte. Trotz des historisch einem starken Wandel unterworfenen Begriffs „ökumenisch“ (ein identisches Kriterium für alle ausgewählten Kirchenversammlungen ist schwer möglich) und im Einzelfall bestreitbaren Entscheidungen (war Pisa 1409 nicht vielleicht doch „ökumenisch“?) hat sich die Ausgabe doch bewährt und, angereichert durch die Dekrete des II. Vatikanischen Konzils, mehrere Neuauflagen (zuletzt 1973) und auch Übersetzungen erfahren. Nunmehr liegt der III. Band einer auf drei Teiltände (Band I 2006, Band II steht noch aus) konzipierten, „kritisch revidierten“ Neuauflage vor, die dem philologischen, historischen und auch ökumenischen Fortschritt folge (so Alberto Melloni, Vorwort S. V), aufgenommen in die Reihe des *Corpus Christianorum*. Die Titelländerung, also die Hinzufügung des *generaliumque* wurde bereits viel diskutiert; man scheint darunter aber keine zweite Kategorie, sondern eine Erläuterung, was die katholische Kirche mit „ökumenisch“ meint,

verstehen zu müssen. Letzten Aufschluss wird hier wohl der angekündigte Band zu den mittelalterlichen Synoden bringen.

Klaus Ganzer zeichnet für die Edition der Dekrete des Trienter Konzils verantwortlich, Alberigo für die des I. Vatikanischen Konzils und Alberto Melloni für die des II. Vatikanums. Dabei greift Ganzer auf den in der Reihe des *Concilium Tridentinum* edierten Text zurück; Alberigo stützt sich auf die Ausgaben im *Mansi* und der *Collectio Lacensis*, während Melloni die textkritischen Probleme intensiver erörtert, sich dann aber für den Text in den *Acta Apostolicae Sedis* unter Verzeichnung der Varianten entscheidet. Gewichtiger ist, dass sich Melloni auch dazu entschlossen hat, die vom Konzil ebenfalls beschlossene Botschaft an die Welt, die Schlussbotschaft des Konzils und die Rücknahme der Exkommunikation zwischen Papst Paul VI. und Patriarch Athanasios von Konstantinopel als Konzilsdekrete mit aufgenommen hat. Diese waren vom Konzil schließlich nach traditionellen Formen der Willenskundgebung approbiert worden, wenn auch nicht im Verfahren der im Wesentlichen vor dem Konzil festgelegten idealtypischen Genese der Konzilstexte. Hingegen wurde die berühmte *Nota explicativa praevia* zu *Lumen gentium III* ganz an das Ende des Dokuments gesetzt, da diese nach Aussage des Konzilssekretärs zwar auf Geheiß der „höchsten Autorität“ erläuternd erlassen worden sei, aber doch keinen eigentlich approbierten Konzilstext darstelle und den Konzilsakten zuzurechnen sei. Auch bei der Ausgestaltung der historischen Einleitung gehen die drei Herausgeber unterschiedliche Wege. Ganzer fasst sich sehr kurz, Alberigo etwas ausführlicher, dafür bezieht er auch deutlicher interpretativ Position, wobei man nicht immer mit seinen Auslegungen einverstanden sein muss (woher weiß er etwa, dass bei Ausübung der Unfehlbarkeit der Papst die von ihm angeführten Bedingungen einhalten muss, S. 187, doch wohl kaum durch eine Analyse der Vorstellungen der abstimmenden Konzilsmajorität?). Noch ausführlicher und wertend-interpretativer ist die Einführung von Melloni, der kenntnisreich eine synthetisch-knappe Darstellung des gesamten Konzilsverlaufes gibt. Auch sein Kommentar ist ausführlicher, gerade was die Textgeschichte angeht. Bei all diesen Einleitungen, die im COD noch fehlten, kann man, was Ausführlichkeit und was die Gewichtung des Dargestellten angeht, natürlich sehr unterschiedlicher Meinung sein. Auch eine knappe, scheinbar deutlich sachlichere Einleitung hat implizite Wertungen, andererseits erwartet man doch bei Editionen eher Zurückhaltung. Kleinere Fehler, etwa die Verwendung alter Denzinger-Ausgaben (S. 187, 210, 546)

oder Fehler bei den deutschen Umlauten fallen nicht ins Gewicht (S. 190). Das primäre Ziel, eine solide textliche Basis für die Zitation der drei genannten Konzilien zu bieten, wird vom vorliegenden Band jedenfalls erfüllt, trotz gewisser Uneinheitlichkeiten sind die Informationen in den Einleitungen und die komprimierten Literaturangaben für das Weiterstudium wertvoll.

Münster

Klaus Unterburger

Gisela Fleckenstein/Michael Klöcker/Norbert Schloßmacher (Hg.): *Kirchengeschichte. Alte und neue Wege*. FS für Christoph Weber. I-II, Frankfurt Main: Peter Lang 2008, zus. 1009 S., geb., ISBN 978-3-631-57712-7.

Die Festschrift ehrt mit Christoph Weber einen Historiker, der sich in seinem umfangreichen *Œuvre* (Publikationsverzeichnis S. 991–1009) größte Verdienste um die Sozialgeschichte von Papsttum, Kurie und italienischem Episkopat in der Frühneuzeit erworben hat, ebenso um die Aufarbeitung von Kulturkampf, Ultramontanismus, Zentrumsparterie und reformkatholischen Ansätzen. Zu diesen Themen und zur Geschichte des kirchlichen Lebens im Rheinland versammeln die beiden Bände zahlreiche Beiträge (von unterschiedlicher Qualität). Nur über einen Teil kann hier ein Überblick gegeben werden.

Peter Walter ediert die Rede des Wormser Bischofs Johannes von Dalberg, die dieser als kurpfälzischer Kanzler und Führer einer Delegation des Kurfürsten 1485 in Rom gehalten hat; sie wurde vom Heidelberger Humanisten Rudolf Agricola (1444–1485) abgefasst und ist ein Beispiel humanistischer Papstpanegyrik, die die Bereitschaft des Auftraggebers zum Kreuzzug gegen die Türken signalisierte; die Gesandten suchten bei dieser Gelegenheit humanistische Interessen zu befriedigen und mikropolitische Vorteile zu erlangen. Martin Papenheim untersucht unter den Prämissen der neueren Politikgeschichte die Semantik der frühneuzeitlichen Nuntiaturkorrespondenz. „Ruhe“ und *religione* als die rechte Ordnung unter dem Papst als *pater communis* können als Leitkonstruktionen gelten; während *interessi* und *ragioni* des Hl. Stuhls häufig vorkommen, gilt das lange Zeit nicht für *politica*, wohl vor allem weil der implizierte „Veränderungs- und Fortschrittskoeffizient dem römischen Denken völlig fremd“ war. Michael F. Feldkamp analysiert die literarische Gattung der v. a. seit 1648 stark zunehmenden Wählbarkeitsbrevien, die den Domkapiteln in der Reichskirche durch Dispens von kanonischen Bestimmungen die Wahl bestimmter Kandi-

daten zum Bischof erlaubten; durch diesen Pragmatismus konnten die Päpste auch Einfluss auf die Wahlen gewinnen. Zum Beitrag ergänzt werden muss wohl, dass Papst und Papstfamilie durch die mikropolitische Begünstigung von Fürstenhäusern ihrerseits wieder mikropolitisch Kapital schlugen. Hermann-Josef Reudenbach sammelt Beispiele, wie Titularbistümer, also überwiegend im Osten und in Nordafrika gelegene untergegangene Bischofskirchen, die die Päpste als Titel ohne Jurisdiktion verliehen, sich in der Literatur spiegeln. Die Gerichtsbarkeit des Kardinalvikars von Rom (in der neuzeitlichen Form seit 1558) analysiert Domenico Rociolo; er war für den Klerus, die Orden, aber gerade auch die Bevölkerung in Stadt und Bistum zuständig. So sammelte das Vikariat umfangreiches sozialgeschichtliches Material über die römische Bevölkerung, überwachte und reglementierte Ehe und Sexualität und war auch für Minderheiten wie die Juden zuständig. Ein Beispiel für seine prosopographischen Forschungen zur römischen Inquisitionsbehörde liefert Herman H. Schwedt zum aragonensischen Bischof Jacobus Noguera, einem humanistischen Theologen im Umkreis Kaiser Ferdinand I., der apologetisch die Kirche gegen die Neugläubigen verteidigt hatte und sich seit 1559 im päpstlichen Rom aufhielt wo er 1560 Konsultor der Inquisition wurde. Dort geriet er auch in den Prozess des *zelante*-Kardinals und Inquisitors Michele Ghislieri gegen den Patriarchen von Aquileia Grimaldi und den Florentiner Pietro Carnesecchi; als Bischof von Alife verteidigte er auf dem Tridentinum die bischöfliche Gewalt als direkt von Christus und nicht erst vom Papst verliehen, so dass Rom ihm die monatliche Unterstützung streichen wollte. Als mit Ghislieri wieder ein *zelante* Papst wurde, wurde Noguera der Inquisitionsprozess gemacht. Er starb 1566 in der Haft. Rotraud Becker widmet ihre Studie der Wiener Nuntiatur um 1630 und den Kompetenzstreitigkeiten zwischen dem streitbaren Kardinal Melchior Klesl und Nuntius Giovanni Battista Palotto. Hier stießen der durchaus gegenreformatorische, aber am Kaiserhaus und der eigenen bischöflichen Jurisdiktion orientierte Anspruch des Kardinals auf einen päpstlichen Gesandten, der an Uniformierung, Romanisierung und Unterordnung des Episkopats interessiert war. Andrea Gardi stellt mit Gaetano Migliore (1740–1789) einen gebildeten neapolitanischen Juristen vor, der in der päpstlichen Verwaltung Anstellung fand und dem römischen sog. „Jansenismus“ zuzurechnen ist; schließlich wurde er 1778 Kammerauditor des antijesuitischen Kardinals und Legaten Francesco Carafa in Ferrara. Er stand für einen zeitgemäßen Katholizismus

und eine effiziente Verwaltungspraxis, ohne Aufklärer gewesen zu sein. Peter Hersche dokumentiert seine Vorliebe für den vormodernen Katholizismus, der sich auch den tridentinischen Normen gegenüber noch lange als resistent erwies: Zahlreiche Kleriker in den romanischen Ländern konnten nicht allein von der Seelsorge leben; ein Teil leitete Kirchenkapellen und komponierte mitunter selbst. Da auch die kanonischen Zölibatsvorschriften sich oft an einer vielschichtigen Lebenswirklichkeit brachen, untersucht er komponierende und zugleich verliebte Kleriker, von denen Antonio Vivaldi nur ein Beispiel ist; er vertritt die These, dass auch auf der Ebene der Barockmusik der Katholizismus ungleich kulturell produktiver gewesen sei, als der Protestantismus, zumindest in quantitativer Hinsicht.

Zahlreiche weitere Beiträge beschäftigen sich mit Kurie und Papsttum im 19. und 20. Jahrhundert, aber auch mit reformkatholischen Strömungen. Der Modernisierung der päpstlichen Kurie widmen sich Jean-Marc Ticchi und François Jankowiak. Ersterer zeigt, wie verglichen mit modernen Staaten wie Frankreich die Rekrutierung zu kurialen Ämtern an der römischen Kurie noch im 19. Jahrhundert durch Patronage und Käuflichkeit erfolgte und eine Aufnahmeprüfung für den diplomatischen Dienst erst 1889/90 eingeführt, dann auch allmählich die Ausbildung an der päpstlichen Diplomatenaakademie professionalisiert wurde. Jankowiak fasst modernisierende Elemente der Kurienreform Pius' X. ins Auge (1908), insbesondere den intendierten Abbau von Kompetenzüberlagerungen, unterstreicht aber auch die starke Rolle, die der integralistische Kardinal und Papstvertraute Gaetano de Lai als Präfekt der Konsistorialkongregation unter Pius X. erlangte. Seine Studien zur Entstehung der Antimodernismus-Enzyklika *Pascendi* präzisiert Claus Arnold, indem er den Beitrag von Joseph Lemius beleuchtet, der das philosophisch implizierte falsche System hinter der modernen Exegese aufdecken wollte. Er kann zeigen, dass die Enzyklika vor allem Loisy, aber auch Laberthonnière und Battifol vor Augen hatte, nicht Tyrell und Hügel. Zwei Traumen Eugenio Pacellis haben, so Hubert Wolf, seine Deutschlandpolitik als Nuntius geprägt, ein „Kulturkampftrauma“ und das „Trauma“ der gescheiterten Friedensinitiative. Er kann zeigen, wie Konrad Preysing von Beginn an Pacellis Vertrauensmann war, den er gegen vielfachen Widerstand der Ortskirchen schließlich als Bischof durchsetzte. Einen ersten Einblick in den neulich wieder aufgefundenen hochinteressanten Nachlass des neothomistischen Konvertiten Constantin von Schaezler gibt Otto Weiß; er kann dessen

rastlose vergebliche Suche nach einer passenden religiösen Gemeinschaft ebenso ein Stück weit vertiefen, wie das Eingebundensein in den Kreis um die Garser Redemptoristen und dessen Beitrag zu den Prozessen gegen Kuhn und Sailer. Mit Franz Xaver Kraus' Spectator-Briefen vom Amerikanismus beschäftigt sich Robert C. Ayers. Erster Informant scheint Charles Grannan gewesen zu sein, der beim Freiburger Kirchenhistoriker wohl dessen Alptraum der Kombination von extremen Ultramontanismus und demokratischen Egalitarismus bestärkte, gegen den es sich zu wenden gelte. Teilweise wörtlich stützte sich Kraus auf Erzbischof John Keane und wandte sich gegen die ultramontanen deutschstämmigen Anti-Amerikanisten Joseph Pohle und Joseph Schroeder. Den Kampf des Regensburger Domdekans Franz Xaver Kiefl gegen die Legitimität der Weimarer Verfassung beleuchtet Karl Hausberger, der freilich dem Münchener Kardinal Faulhaber eine verwandte Position zuschreibt. Mit dem Jesuiten Bernhard Jansen beschäftigt sich der Beitrag Lydia Bendel-Maidls. Er vertrat als Bauumker-Schüler eine für neue Fragen der Gegenwart offene Neuscholastik; für problemgeschichtliche Fragestellungen offen ging er doch von einer letzten Konstanz der philosophischen Grundfragen aus. Gisela Fleckenstein stellt den dänischen Konvertiten und Lyriker Johannes Jørgensen (1866–1956) vor, der 1907 in Auseinandersetzung mit Sabatier eine gefühlvolle, stark psychologisch ausmalende und mehrfach übersetzte Franziskusbiographie schrieb. Eine letzte, 1962 in der DDR erschienene deutsche Übersetzung zensiert und entschärft den Text vielfach. Mit dem katholisch-großdeutschen Historiker Heinrich Schnee (1895–1968), dessen mehrbändige Geschichte der Hoffinanz bekannt wurde, beschäftigt sich Stephan Laux; er zeigt, wie bei diesem promovierten Gymnasiallehrer und Geschichtsdidaktiker konservativ probaburgische Gesinnung in den Nationalsozialismus übergang, auch wenn er sich mit seinen durchaus braunen Geschichtsbüchern dann dort nicht durchsetzte. Thomas Mergel stellt die These auf, dass ethnischer Nationalismus, Nationbildung und Religion vielfach sich verstärkende Faktoren gewesen seien; gerade wo ein starkes Bürgertum gefehlt habe, hätten Geistliche in Europa vielfach eine große Bedeutung bei der Politisierung der Bevölkerung gehabt.

Wie die übrigen Beiträge der Festschrift knüpfen auch die Abhandlungen zur rheinischen Geschichte häufig an anderweitige Forschungen der Verfasser an. Jörg Engelbrecht geht dem Katholizismus als kulturell verschränkendem Band trotz der Landesgrenzen zwischen dem Rheinland und den südlichen

Niederlanden nach; Christa und Gerhard Schormann untersuchen die Gründung deutscher Schulen im Kurköln im konfessionellen Zeitalter und zeigen, dass auch katholische Staaten hier nennenswerte Anstrengungen unternahmen. Günter Bers gibt einen Überblick über 550 Jahre Wallfahrt und Erzengelverehrung auf dem Michaelsberg bei Münster-eifel. Klaus Müller untersucht Klerus und Ordensleute in der vom revolutionären Frankreich besetzten Stadt Köln; die Forderung nach einer Wahl der Pfarrer stieß auf breite Resonanz bei den Gläubigen. Ernst Heinen bettet den Kölner Katholikentag von 1894 in die Verdichtung des Netzes des Vereinskatholizismus und des politischen Milieus in Köln ein; dieser machte sich dann für konfessionelle Parität, die päpstliche Unabhängigkeit und die katholische Einheit stark und wurde v. a. vom Bürgertum getragen. Den integralistischen, deutschnational-chauvinistischen und ehrgeizig-idealistischen Kleriker Edmund Schopen (1882–1961), für den zeitweilig Kardinal Hartmann und Heinrich Schrörs Sympathien bekundeten, der dann aber 1920 mit der Kirche brach und noch mehrere Lebenswenden vollzog, portraitiert Norbert Schloßmacher. Gegen die konfessionelle Unterrepräsentanz an der Kölner Universität stritten 1930 gemeinsam Kölnische Volkszeitung und Görresgesellschaft, so Michael Klöckner, die je auf ihre Weise so eine katholische Öffentlichkeit mobilisierten. Den Kulturkampf im Großherzogtum Hessen schließlich beschreibt Karl Josef Rivinius, wo sich die Regierung Karl von Hofmann besonders dem Widerstand des Mainzer Bischofs Ketteler gegenüber sah.

Die hier lediglich skizzierte Vielfalt der Themen und Perspektiven spiegelt das eindrucksvolle wissenschaftliche Werk des Jubilars zum 65. Geburtstag, der sich um die katholische Kirchengeschichtsschreibung außerordentlich große Verdienste erworben hat.

Münster

Klaus Unterburger

Albrecht Beutel/Reinhold Rieger (Hg.): *Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie*. Festschrift für Ulrich Köpf zum 70. Geburtstag, Mohr Siebeck: Tübingen 2011. 641 S. ISBN 978-3-16-150692-5.

Die vorliegende Festschrift, mit der Albrecht Beutel und Reinhold Rieger den Tübinger Kirchenhistoriker Ulrich Köpf zu seinem 70. Geburtstag grüßen, lädt ein zu einer theologischen Entdeckungsreise. Unter dem programmatischen Titel „Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie“ versammelt sie einen bunten Strauß theologiegeschichtlicher

Aufsätze, die sich den Impulsen des Jubilaren verdanken. In seiner Dissertation hatte sich Köpf mit den „Anfänge(n) der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert“ (1974) beschäftigt; wenige Jahre später untersuchte er in der Habilitationsschrift die „religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux“ (1980). In beiden Arbeiten lenkte er den Blick auf das Verhältnis von religiöser Erfahrung und wissenschaftlicher Theologie und damit auf einen Zusammenhang, der im 20. Jahrhundert unter dem Eindruck der dialektischen Theologie in den Hintergrund getreten war. Die Beiträge zu dieser Festschrift nehmen das von Köpf formulierte Anliegen auf und bringen es in unterschiedlichen thematischen Zusammenhängen und auf unterschiedliche Epochen bezogen zur Geltung.

Mit der Zeit der Alten Kirche beschäftigt sich nur ein einziger Beitrag. Martin H. Jung (Osnabrück) beschreibt die Wüste als Erfahrungsraum der ägyptischen Mönchsväter zur Sünden- und Selbsterkenntnis. Es ist schade, dass keine weiteren Autoren gewonnen werden konnten, um die anderen Facetten altkirchlicher Erfahrungstheologie etwa bei den Kappadoziern und bei Augustin beleuchten. Immerhin untersucht Gerhard B. Winkler (Salzburg) in seinem Beitrag die Origenesrezeption Bernhards und zeigt, wie sehr sich der Abt von Clairvaux in seinen Schriften von dem Alexandriner anregen ließ. Im übrigen aber hat die Festschrift einen klaren mediävistischen Schwerpunkt. Gert Melville (Dresden) entwickelt in seinem Beitrag an Beispielen des 12./13. Jahrhunderts grundsätzliche Überlegungen zur Wahrnehmung religiöser Identität bei Heiligen und Märtyrern. Leonhard Lehmann (Rom) schreibt über die Gabe der Tränen bei Franziskus, die in den eigenen Schriften kaum Erwähnung finden, dafür aber in den hagiographischen Quellen, die das Leben des Heiligen vom Kreuz Christi her deuten. Oktavian Schmucki (Luzern) behandelt in seiner Analyse der Vita prima des Thomas von Celano die Visionsberichte und Gebetsdarstellungen als Beispiele religiöser Erfahrung des Franziskus von Assisi. Volker Drehsen (Tübingen) bietet mit seiner Beschreibung der Kanzeln abruzzesischer Klosterkirchen einen anregenden Beitrag zur historischen Kanzelforschung, der erhellt, wie sehr deren Schmuckprogramm vom Geist der Liturgie geprägt ist. Volker Leppin (Tübingen) entwickelt in seiner Interpretation des ‚Tractatus de primo principio‘ von Johannes Duns Scotus die Grundlinien einer Lehre vom Gebet und zeigt, dass Gebet und Denken bei Duns aufeinander bezogen sind und ihren Grund in Gott selbst haben. Reinhard Schwarz (München) zeigt in seiner

Exegese der Matthäus-Auslegung des Nikolaus von Lyra dessen Verständnis von Christus als gesetzgebendem Stifter der christlichen Religion und der Kirche. Alois M. Haas (Zürich) verdeutlicht an Ramón Llulls Frühschrift ‚Kunst der Kontemplation‘, wie der katalanische Philosoph das trinitarische Wesen Gottes und seine Eigenschaften meditierend entwickelt. Martin Thurner (München) beschreibt in seinem Essay über den Weisheitsbegriff des Nikolaus von Kues dessen Anliegen, die Weisheit als Einheit von Intellekt und Affekt zu denken. Helmut Feld (Mössingen) untersucht verschiedene Quellen des Lebens von Jeanne d’Arc auf den in ihnen laut werdenden Anspruch auf „höheres Wissen“. Karl Stackmann (Göttingen) bietet anhand von Texten des weithin unbekannten Theologen Heinrich von Mügeln einen philologischen Beitrag zu Ziel und Methode der Theologie im ausgehenden Mittelalter. Ulrike Treusch (Kassel) belegt am Beispiel einer Schrift des Nikolaus von Dinkelsbühl über die Nahrungsskese das Fortwirken der monastischen Theologie im 15. Jahrhundert.

Auf Themenfelder der Reformation und der Neuzeit beziehen sich zehn Beiträge. Martin Heckel (Tübingen) beleuchtet aus der Sicht des Staatskirchenrechts die Bedeutung Luthers für die Neuzeit. Gerhard Müller (Braunschweig) schreibt über Luther als Seelsorger. Hellmut Zschoch (Wuppertal) entwirft ausgehend von Luthers Postillenwerk dessen theologisches Programm als methodische Vergegenwärtigung des Evangeliums. Detlef Metz (Siegen) untersucht protestantische Dramen des 16. Jahrhunderts auf die in ihnen zur Sprache kommenden religiösen Erfahrungen. Oswald Bayer (Tübingen) schreibt anknüpfend an Luthers oratio, meditatio und tentatio über den lutherischen Pietismus bei August Hermann Francke. Hermann Ehmer (Tübingen) zeigt das Weiterwirken des württembergischen Pietismus in der Erweckungsbewegung auf. Hans Martin Müller (Tübingen) erläutert am Begriff der „Liebenswürdigkeit“ die Umformung lutherischer Theologumena bei Immanuel Kant. Tilman Matthias Schröder (Stuttgart) bietet eine biographische Studie über Max Planck als religiösen Denker. Joachim Weinhardt (Karlsruhe) lenkt den Blick auf die jüngere Theologiegeschichte, wenn er die Frage der Beziehungen zwischen Karl Barth und der Ritschl-Schule am Beispiel von Ferdinand Kattenbusch diskutiert. Jürgen Kampmann (Tübingen) analysiert einige Aspekte der protestantischen Publizistik nach Ende des Zweiten Weltkrieges.

In den fünf systematisch-theologischen Beiträgen werden grundsätzliche Fragen des Verhältnisses von Erfahrung und Theologie ange-

sprochen. Auch sie können hier nur stichwortartig benannt werden. Otakar A. Funda (Prag) reflektiert das Problem der Theologie als Wissenschaft. Wilhelm Schwabe entfaltet Überlegungen zum Begriff theistisch-religiöser Erfahrung. Reinhard Leuze (Nürnberg) reflektiert die Probleme des Monotheismus im religiösen Dialog. Rolf Schäfer (Oldenburg) geht auf das Verhältnis von Kirchenleitung und religiöser Erfahrung ein. Klaus Schreiner (Bielefeld) untersucht den Bedeutungs- und Funktionswandel des Kreuzsymbols als christliches Zeichen.

Der Überblick muss skizzenhaft bleiben, vermag aber doch die Weite des thematischen Spektrums der Festschrift aufzuzeigen. Daraus ergeben sich einige Fragen. Nicht immer haben die Beiträge einen expliziten Bezug zum Rahmenthema „Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie“. Darüber hinaus verhindert der Aufbau des Buches, die durchaus vorhandenen inneren Zusammenhänge und Querverbindungen zwischen den Beiträgen zu erkennen. Anstelle einer chronologischen und / oder thematischen Gliederung haben sich die Herausgeber dafür entschieden, die Beiträge nach der alphabetischen Ordnung der Verfasseramen anzuordnen. Dadurch entsteht leider der bei Festschriften nicht seltene Eindruck einer gewissen Disparatheit. Das Personenregister kann dieses Defizit nur zum Teil ausgleichen. Gemeinsam ist den Beiträgen jedoch, dass sie aus der persönlichen und fachlichen Verbundenheit mit Ulrich Köpf erwachsen sind. Die Festschrift, zu der auch eine vollständige Bibliographie des Jubilars gehört, wird damit zu einem eindrucksvollen Zeugnis der Ausstrahlung und Wirkung eines großen Wissenschaftlers.

Rostock

Heinrich Holze

Marcel, Albert (Hg.): Benediktinisches Leben in Köln, Studien zur Kölner Kirchengeschichte 39, Siegburg: Franz Schmitt Verlag 2010, geb., 222 S., ISBN 978-3-87710-454-4.

Ein erster Blick ins Vorwort: Spannend seien die hier publizierten Beiträge, verspricht der Herausgeber. Der zweite Blick ins Inhaltsverzeichnis deutet eher auf einen Gemischtwarenladen. Zudem verbindet sich die große Zeit der Benediktiner in Köln mit St. Pantaleon, Groß St. Martin und St. Heribert/Deutz in früh- und hochmittelalterlichen Zeiten, doch diese bleiben – mangels verfügbarer Autoren? – fast völlig ausgeblendet. Stattdessen: Glühbirnen und Wandbehang des frühen 20. Jh.s in der Kirche der Benediktinerinnen zu Köln-Raderberg (der Kölner im Rezensenten denkt da eher an den „Raderberger Boorebürrer-Spillver-

ein“). Nun kann man allerdings – und dies ist auch die Intention des Herausgebers – die Beiträge, entsprechend dem ersten (Leit-) Wort des Titels eines jeden von ihnen, als Zeugnisse der Fülle und Vielfalt benediktinischen Lebens betrachten, die sodann an einem konkreten Fall exemplifiziert werden: „Beten“ etwa am Beispiel von „Gebet in Handschriften aus Groß St. Martin“. Wenn sich die grundgelehrte Studie von Harald Horst (9–38) allerdings auf gerade einmal drei Manuskripte aus dieser Abtei um 1500 beschränkt (wobei obendrein eine Provenienz gleich wieder ausscheidet), und Vf. diese auf ihre Spiegelung bursfeldischen Reformgeistes hin untersuchen will (was dann aber nicht unbedingt im Vordergrund steht), so bleibt angesichts solcher Spezialisierung schlicht ein *titre trompeur* zu konstatieren. Doch mit Blick auf Handschriftengeschichte und -analyse handelt es sich, wie gesagt, um einen qualitätvollen Beitrag, was auf den folgenden „Lesen – Kölner Klosterbibliotheken“ von Isabel Knoblich schwerlich zutrifft (39–49). Kurz und nicht gerade tiefdringend streift sie, rechnet man den Platz für Abbildungen ab, auf weniger als zehn Seiten die mittelalterlichen Bestände kirchlicher Institute in Köln, wobei sie in ihre Skizze gleich noch mehrere Stifte mit einbeziehen zu können vermeint. Und warum wird „Leben“ – dieser Begriff passt durchaus auch zu anderen biographisch ausgerichteten Studien – ausgerechnet in Zusammenhang gebracht mit „Mutter Josefine vom göttlichen Willen (Caroline von Fürstenberg-Stammheim; 1835–1895) und das von ihr gegründete Kloster in Köln-Raderberg“ (185–202)? – ein Beitrag, der zunächst mit interessanten Einblicken in die rheinisch-katholische Adelswelt im protestantischen Preußen des 19. Jh.s und mit nicht minder aufschlussreichen Überlegungen zu einer in frühen Jahren wohl vom Antitramontanismus des Vaters wie auch von der kritischen Bonner Theologie beeinflussten Benediktinerin aus fürstlichem Haus aufwartet, um sich dann ihrer Klostergründung zuzuwenden. Dafür aber bringt die Autorin Sr. Klara Antons – eine restaurierungserfahrene Ordensfrau aus der Eibinger Hildegardabtei – im Wesentlichen nur noch Fakten zu Bau und Ausstattung bei, welche die weitreichenden Beziehungen der Priorin zu Künstlern von (damaligem) Rang bezeugen sollen. Und dann „als Beleg, daß die Schwestern in ihrer Ausstattung weiterhin sehr modern waren, noch ein paar Highlights“ (198): Glühbirnen und Wandbehang, wie gesagt – muss das sein?

Summa summarum also eine disparate und missglückte Sammlung kölnisch-benediktinischer Zufälligkeiten? Nein, denn der Band enthält auch bemerkenswerte, ja in der Tat

spannende Studien. So die des Herausgebers Marcel Albert „Leiten-Heinrich Spichernagel († 1641), Abt von St. Pantaleon“ (51–96). Hier erschließt die anschaulich-eindringliche Würdigung eines Mannes, der 35 Jahre dem Kloster und 27 der Bursfelder Kongregation vorstand und seine Ämter mit großem administrativen und finanziellen Geschick ausfüllte, zugleich die Welt des 17. Jahrhunderts, die große Politik im Zeitalter des dreißigjährigen Kriegs, deren Herausforderungen Spichernagel sich ebenso zu stellen wusste wie dem oft von menschlichem Fehlverhalten (59f., 93) belasteten Alltagsgeschäft. Mit Oliver Legipont aus Groß St. Martin treten wir unter nur scheinbar höchst speziellen Vorzeichen in das nächste Saeculum ein, wenn Michael Grünwald sich auf dessen Beziehungen zur Abtei Göttweig in der Wachau konzentriert (129–143). Denn damit eröffnet er zugleich den Zugang zur gelehrten *Germania Benedictina* des 18. Jhs., die in Legiponts Verhältnis zu Ordensgenossen wie Bernhard Pez (und dessen Projekt einer *Bibliotheca Benedictina Generalis*) oder Magnoald Ziegelbauer und insbesondere zu Abt Gottfried Bessel von Göttweig aufscheint, dessen Name bis heute bei Historikern und insbesondere Hilfswissenschaftlern einen guten Klang hat. Dass viele der Pläne scheiterten, bringt Vf. nicht zuletzt mit dem ebenso bedrängenden wie selbstherrlichen Charakter von Legipont zusammen. Allenfalls hätte man sich bei diesem vorzüglichen Beitrag ein etwas stärkeres Eingehen auf das hier nur kurz (129f.) gestreifte – unmittelbar vorbildhafte? – wissenschaftliche Engagement der französischen Mauriner gewünscht. Mit „Seelsorgen – Kölner Benediktiner in der Seelsorge“ von Joachim Oepen betreten wir wieder kölnisches Terrain (163–183), wenn es um die – natürlich nicht nur hier am Ort bewegende – Grundsatfrage der Tätigkeit von Mönchen in der *cura animarum* an den von den Klöstern abhängigen Patronats- und inkorporierten Pfarreien und auch weit darüber hinaus geht. Erst seit Mitte des 15. Jahrhunderts engagierten sich Benediktiner in der zuvor als Abfall vom monastischen Ideal abgelehnten Pfarrseelsorge, und sie taten dies ausgerechnet im Kontext damaliger Reformbemühungen in ihrem Orden, womit dieser Trientiner Verfügungen um ein Saeculum voranging. Klar wird dieser Sachverhalt in einem klar strukturierten Beitrag herausgearbeitet, der auch die Vertrautheit des Vf.s mit der Kölner Kirchenlandschaft in Mittelalter und Neuzeit erkennen lässt; sein Pendant findet er in Monika Sinderhaufs Studie zum am rechten Rheinufer gegenüber Köln gelegenen Heribertskloster, dem schon 1996 ihre Dissertation galt: „Bleiben – Die Abtei Deutz zwischen Berg, Kurköln und

Reichsstadt Köln“ (145–161). Dabei geht es um die erstmals mit Abt Ruperts „Brandschrift“ von 1128 manifeste Gefährdung des Konvents eben aufgrund solcher Lage, die für Deutz immer wieder Einfälle, Krieg und Zerstörung zur Folge hatte, indes wohl kaum je ernsthaft die Alternative „Weggehen/Verlegen“ erwägen ließ. „Bleiben“ scheint hier grundsätzlich auf das zentrale benediktinische Prinzip der *stabilitas loci* zu zielen. Wenn ich die Überlegungen von Laurentius Schlieker, Abt von Gerleve (auch Marcel Albert kommt aus diesem Konvent), zu „Sterben – Memoria in St. Pantaleon“ (97–117) am Ende erwähne, ist das keine vordergründige Positionierung – er lässt einen etwas ratlosen und zugleich beeindruckten Rezensenten zurück. Wissenschaftlich ist der Aufsatz sicher nicht der schlechteste, auch wenn etliche Irrtümer zu konstatieren sind: So wurde etwa Otto III. 996 und nicht 983 Kaiser (104 A. 29), Ottos I. Bruder Brun war nicht Regent eines damals noch inexistenten Frankreich (108), und für Theophanu sollte angesichts guter Literaturlage wohl kaum ein Aufsatz wie „Eine Königin aus Tausendundeiner Nacht oder eine Weibwirtschaft?“ als Referenz dienen (108 A. 45). Das Kapitel über die Gräber in St. Pantaleon addiert kaum mehr als Fakten, dabei fallen Fragen doch im Wortsinn ins Auge: Warum z. B. findet sich Graf Friedrich III. von Moers auf seinem Grabmal als Träger des burgundischen Ordens vom Goldenen Vlies dargestellt? Was an dieser Studie aber eigent(um)lich fasziniert, ist die Verbindung von Wissenschaftlichem und Existentiellm; hier werden gleich zu Anfang unmittelbar betroffen machende Fragen aufgeworfen: „Sterben heute“: jeder stirbt für sich allein. Dann „Sterben in einem mittelalterlichen Kloster“: Und wir, die wir doch das scheinbar so finstere Mittelalter längst überwunden haben, erahnen die Gottes- und Menschenweisheit jener dem Scheidenden beistehenden Gemeinschaft der Mönche, deren Kraft und Erfahrung in einer sie durch die Zeiten tragenden, auch das irdische Ende und den Eingang ins Jenseits mit einschließenden Regel des Maßes gründet.

Ja, Etlches lässt sich an diesem Band durchaus kritisieren, und man mag schließlich auch darauf hinweisen, dass die Frage, ob es etwa im Benediktinertum spezifische Kölner Ausprägungen gab – so steht ja immer wieder von einem bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts lebendigen Kölner Milieukatholizismus *sui generis* zu lesen –, offensichtlich keine Rolle auf jener Tagung im Raderberger Kloster im Okt. 2007 spielte, aus der dieser Band hervorging. Doch er legt, weit wichtiger, Zeugnis davon ab, dass und wie Benediktiner in und aus Köln ihr Tun in die

vielfältigen Aktivitäten eines Ordens einbrachten, der, einer breiten Öffentlichkeit kaum mehr bewusst, in stiller Beharrlichkeit über Jahrhunderte das Gesicht unseres Kontinents mitprägte.

Frankfurt am Main

Heribert Müller

Peter Gemeinhardt: Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart, München: Beck 2010 (Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2498), 128 S., ISBN 978-3-40658-798-6

Der an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Göttingen als Kirchenhistoriker tätige Autor untergliedert seine Monographie in sieben Kapitel: Im Anschluss an eine vornehmlich der Begriffsklärung dienende „Einführung“ überschreibt er Kapitel 1 mit „Die Märtyrer“, geht dann in Kapitel 2 unter der Überschrift „Die Spätantike“ auf die Wandlungen „vom Blutezeugnis zum Lebenszeugnis“ ein, bevor sich Kapitel 3 „Wandlungen eines Ideals“ auf die Heiligkeitsvorstellungen im Frühmittelalter bezieht. Kapitel 4 „Neue Heilige“ widmet sich heiligen Lebensbildern des Hochmittelalters (Bernhard von Clairvaux, Franziskus von Assisi und Elisabeth von Thüringen). Kapitel 5 steht unvermittelt unter der Überschrift „Das römisch-katholische Heiligsprechungsverfahren“. Kapitel 6 ist betitelt mit „Die protestantische Perspektive“, bevor Kapitel 7 mit „Heilige in unserer Zeit“ einen eher konfessionell vermittelnden Ton anschlägt.

Der vorzustellende diachrone Überblick mit seiner lückenhaften Chronologie lässt den Leser eher ratlos als inspiriert zurück: Grundlegend stellt sich die Frage, welcher Methodik G. in seinem Buch eigentlich folgen will. Vordergründig könnte man denken, eine religionswissenschaftliche Gesamtperspektive sei intendiert. Tatsächlich werden G.'s religionsgeschichtliche Erklärungen erstens immer wieder durch dogmengeschichtliche Perspektiven konterkariert: Heilige seien „Menschen, an denen Gottes Handeln erkennbar wird.“ (10) Gegen die gesamte profangeschichtliche Frühmittelalterforschung, allerdings in Übereinstimmung mit der theologischen Disziplin ‚Dogmengeschichte‘ spricht G. mit Blick auf das 5. bis 12. Jahrhundert noch immer von einer Zeit, die „weithin von Kontinuität geprägt war“ (57). Als Zweites schleichen sich in G.'s religionsgeschichtlich durchfärbte Darstellung immer wieder konfessionelle Engführungen ein, welche sich bemerkenswerterweise auch schon in seinen Passagen zum Jahrtausend vor der Reformation zeigen, während die Einschätzungen des

mittelalterlich-voraufgeklärten Religionslebens unscharf bleiben: Durch ihre „hybride Existenz (sic!) gelangten die [mittelalterlichen] Heiligen in gefährliche Nähe zu Christus.“ (42) – „Die Annahme des katholischen Christentums (sic!) durch Choldwig um 500 führte zunächst nur zu einer oberflächlichen Christianisierung der Bevölkerung.“ (51). Drittens bleiben die von G. verwandten religionsgeschichtlichen Termini oder Erklärungsmuster nicht selten ohne Erläuterung: „Der Heilige [Antonius] wird zum ‚Mann Gottes‘, weniger im Sinne des antiken Heros als des Propheten Elia.“ (31) Keiner der drei Schlüsseltermini wird erläutert, was bedeutsam ist, denn immerhin ging man davon aus, dass der ‚Mann Gottes‘ und der Prophet ihre (Wunder-)Kraft von Gott zugeteilt bekamen, wohingegen der antik-heidnische Heros als selbständig-wundertätig galt. Wiederum ohne Erklärung stellt G. für das 12. Jahrhundert eine „Ethisierung der göttlichen virtus“ fest (59). Ebenso rätselhaft bleibt, warum „der Abt von Cîteaux dem Leichnam [sic – gemeint ist der verstorbene Bernhard von Clairvaux] streng verbot, Wunder zu wirken.“ (59) Im Hintergrund steht die bei G. nicht „durchbuchstabierte“ religiöse Grundüberzeugung vom Fortleben der irdisch Toten. Viertens übergeht G. wichtige religionsgeschichtliche Schlüsselinterpretamente gänzlich. So lässt er das für alle Reliquienverehrung grundlegende Verstehensmodell vom Grab als Haus unerwähnt. Auch die Erklärungskraft des religionsgeschichtlichen Grundgedankens ‚Sühne durch Blut‘ bleibt unausgeschöpft. Fünftens findet der für die christliche Geschichte der Heiligen grundlegende Konnex von Religions- und Liturgiegeschichte bei G. kaum Widerhall. Der für alle Heiligenverehrung konstitutive Grundsatz „Wie im Himmel, so auf Erden“, bleibt unbedacht. Zudem: Warum sollte ein im Hoch- bzw. Spätmittelalter „mystisch begabter Heiliger (...) die kultischen und liturgischen Bedürfnisse des Mittelalters verfehlen“, wie G. behauptet? Die Verehrung vieler mystisch begabter Nonnen spricht klar gegen diese These, wie man den einschlägigen Forschungen zur mittelalterlichen Mystik entnehmen kann. Ebenso unzutreffend ist der Satz: „In einer Kirche besaß normalerweise der Heilige das Patrozinium.“ (70) Stattdessen gilt es festzuhalten, dass der erstrangige Patron einer Kirche auch über die Spätantike hinaus Christus blieb.

Auch in der inhaltlichen Durchführung zeigt sich der unausgegoren wirkende Gesamteindruck der Monographie von den Kapitelüberschriften bis hin zu den ausgewählten Inhalten: So hätte beispielsweise auf Kapitel 1 „Die Märtyrer“ nicht als Kapitel 2 „Die Spätantike“ folgen dürfen, sondern stattdessen „Die Aske-

ten und Mönche“ etc. In Kapitel 6 „Die protestantische Perspektive“ ist wie selbstverständlich allein von Lutheranern und deren Tradition die Rede. Auch das ‚katholische Spektrum‘ begrenzt G. ohne jede Erläuterung auf die römisch-katholische Kirche.

Schließlich sei mit Blick auf die von G. aufgeführten „Literaturhinweise“ angefügt, dass er das auch für die Geschichte der Heiligenverehrung perspektivreiche Forschungsprojekt „Heiligkeit im Mittelalter“ seines Kirchenhistoriker-Kollegen Berndt Hamm (Erlangen) überhaupt nicht berücksichtigt. Überdies hat sich mancher Flüchtigkeitsfehler in seine Zusammenstellung eingeschlichen: Im Unterschied zu den übrigen Literaturangaben fehlt bei dem für G. zentralen Werk „Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien...“ der Hinweis auf die zweite Auflage. Statt „Hubertus Lutterbach, Tot und heilig? Personenkult in Mittelalter und Gegenwart, Darmstadt 2008“ muss es heißen „Personenkult um Gottesmenschen in Mittelalter und Gegenwart“.

Kurzum: Mit seiner Darstellung bleibt G. methodisch und inhaltlich weit hinter Arnold Angenendts Monographie „Heilige und Reliquien“ zurück, überdies hinter dessen seit 1994 vorgelegten Studien zum Thema, welche jetzt auch in einer eigenen Aufsatzsammlung zugänglich sind (Arnold Angenendt, Die Gegenwart von Heiligen und Reliquien, hrg. v. Hubertus Lutterbach, Münster 2010).

Essen

Hubertus Lutterbach

Klaus Herbers/Jochen Jöhrendt (Hg.): *Das Papsttum und das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia*, Berlin/New York: De Gruyter 2009 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge, Band 5.), 721 S., ISBN 978-3-11-021467-3.

„Nichts ist beständiger als ein Provisorium“. Diese ja eher negativ konnotierte Sentenz trifft im positiven Sinne sicher auch auf das 10-bändige Werk der Italia Pontificia (IP) zu, deren 1. Band 1906 von Paul Fridolin Kehr vorlegt wurde. Von Kehr selbst als „Notbehelf“ bezeichnet markieren die Regesten der päpstlichen Urkunden für italienische Empfänger bis zum Pontifikat Innozenz' III. (1198) seit über hundert Jahren und somit schon für Generationen von Mediävisten noch immer ein unverzichtbares Grundlagenwerk zur Papsturkundenforschung, auch wenn das ursprüngliche Ziel einer Volltextedition der Papsturkunden nicht erreicht wurde. 100 Jahre Italia Pontificia waren denn auch der Anlass, auf einer gemeinsam von der Göttinger

Akademie der Wissenschaften, der Pius-Stiftung für Papsturkundenforschung und dem Deutschen Historischen Institut in Rom 2006 veranstalteten internationalen Tagung, das Unternehmen der Italia Pontificia in seiner bemerkenswerten Entstehungs- und Wirkungsgeschichte zu würdigen, zugleich aber auch einer kritischen Bestandsaufnahme zu unterziehen sowie zukünftige Forschungsperspektiven auszuloten. In verschiedenen thematischen Sektionen nahmen die Initiatoren der Tagung Klaus Herbers und Jochen Jöhrendt – beide ausgewiesene Kenner der Papstgeschichte des Früh- und Hochmittelalters – sowie weitere Spezialisten die Italia Pontificia aus unterschiedlichsten Perspektiven in den Blick. Einführende Beiträge thematisierten die nationalen und internationalen wissenschaftlichen Verbindungen des Kehrschen Unternehmens, insbesondere zum Deutschen Historischen Institut in Rom, mit dem die IP bzw. Kehr in seiner Funktion als Direktor (ab 1903) von Anfang an, wenn auch nicht institutionell verankert, so doch eng verbunden war (Michael Matheus), ferner zur Biblioteca Apostolica Vaticana und deren wichtiger Rolle als Mitglied der Pius-Stiftung (seit 1931), vor allem für die Fortsetzung der Arbeiten nach dem 2. WK (Don Raffaele Farina). Klaus Herbers skizzierte dagegen in seinem Einführungsvortrag die Bemühungen des Papsttums um Anerkennung und Integration der diversen kirchlichen Zentren Italiens zu einem *Orbis Christianus*, ein Grundbemühen bzw. eine Grundproblematik, die sich gerade in den Regesten der IP widerspiegelt und gleichsam den zweiten Fragenschwerpunkt der Tagung markierte: Welche Rolle nämlich kam dem Papsttum in jenen Prozessen der Integration Italiens zu, das in dem von der IP abgedeckten Zeitraum von nahezu 800 Jahren keineswegs als einheitliches geographisches Gebiet, sondern als ein vielgestaltiger Kulturraum zu verstehen ist, in dem unterschiedlichste politische Kraftzentren aber auch verschiedene, teilweise eigenständige kirchliche Traditionen und Kräfte die Landkarte bestimmten und diese immer wieder veränderten. Die zweite Sektion widmete sich den wechselnden politischen Kraftzentren Italiens im frühen und hohen Mittelalter und deren Beziehungen zu Rom bzw. zum Papsttum mit den Beiträgen von Matthias Maser zu den Päpsten und dem oströmischen Kaisertum im 6. Jh. sowie von Guglielmo Cavallo zu den byzantinischen Einflüssen in Kampanien und Latium im 9. und 10. Jh.. Am Beispiel von Salerno (Wolfgang Huschner), dem südlichen Italien bzw. dem Gebiet des Königreichs Siziliens, mit seinen komplizierten multikulturellen und -religiösen lateinischen, griechischen, aber

auch arabisch-muslimisch geprägten Strukturen (Jean-Marie Martin) sowie der Mailänder Kirchenprovinz (Maria Pia Alberzoni) stellt die dritte Sektion die zum Teil sehr eigenständigen kirchlichen Traditionen und Zentren sowie die Einflussmöglichkeiten Roms auf diese Gebiete vor, zum Teil auch in vergleichender Perspektive mit Blick auf die Urkundenpraxis der Päpste gegenüber exemplarisch ausgewählten Regionen (Ligurien, Umbrien und Kalabrien) wie in dem methodisch wichtigen Aufsatz Jochen Johrendts zu Italien als Empfängerlandschaft. Der eher wissenschaftshistorisch angelegte Beitrag Dieter Girgensohns (selbst mehrjähriger Mitarbeiter der IP) zur Entstehung wissenschaftlichem Ertrag und organisatorischen Schwächen der Kehrschen Regesten thematisiert u. a. die von Kehr anfangs unterschätzte enorme Masse der Überlieferung an Papsturkunden alleine in Italien als besondere Herausforderung, die Kehr nicht nur zu dem berühmten Ausspruch „Papsturkunden ohne Ende“, sondern auch zur Anpassung des ursprünglichen Planes einer vollständigen Edition auf eine arbeitsökonomischere Regestensammlung veranlasste. Die umfangreichste, vierte Sektion der Tagung zeigte anhand der möglichen und zum Teil nötigen Ergänzungen der IP aus weitestgehend nichturkundlicher Überlieferung die Schwächen und methodischen Lücken der ursprünglichen, keinesfalls kongruenten Anlage des Unternehmens auf, die in späteren Bänden zumindest teilweise korrigiert wurden, etwa durch Aufnahme bzw. Hinweise auf Kardinalurkunden. Hier bietet sich auch zukünftig noch ein weites Feld für die Papsturkundenforschung, jeweils verdeutlicht in den Beiträgen zu den päpstlichen Registern vor 1198 (Rudolf Schieffer), zu den vorgratianischen Kanonessammlungen als Fundorte päpstlicher Schreiben (Lotte Kéry), zu hagiographischen und historiographischen Quellen (Giulia Barone), zu Berichten von der Kurie über den Erwerb umstrittener Prozessmandate und Privilegien (Dietrich Lohrmann), zum Schriftgut der Kardinäle (Werner Maleczek), zu epigraphischen Zeugnissen als womöglichem Desiderat der IP (Sebastian Scholz), zum Stand der Edition der römischen Quellen des 9.–12. Jhs. (Tommaso di Carpegna Falconieri), zur Überlieferung päpstlicher Urkunden in neuzeitlicher Überlieferung (Hubert Houben) oder zu „verborgenen Schätzen“ an Papsturkunden für nichtitalienische Empfänger in den „Papsturkunden in Italien“ als den umfangreichen Vorarbeiten der IP (Rudolf Hiestand). Eine abschließende Sektion nahm die Rolle der universal agierenden Orden in Italien und ihren Beziehungen zum Papsttum bzw. deren integrierende oder desintegrierende

Funktion in Italien in den Blick mit Beiträgen zu den Zisterziensern und dem Papsttum (Rinaldo Comba), zu den Reformorden in Mittelitalien (Mario Sensi), zur Beziehung der Ritterorden (Johanner, Templer, Deutscher Orden) zum Papsttum und deren Echo in der IP (Kristjan Toomaspoeg) sowie – mit einer weit über den Raum Italiens hinausgehenden Perspektive – zum Niederschlag des Kreuzzugsgeschehens in den Italia Pontificia (Rudolf Hiestand). Der Tagungsband bietet daher durchaus mehr als nur eine Bestandsaufnahme und kritischen Prüfungsbericht zum Wert der Italia Pontificia nach 100 Jahren Wirkungsgeschichte. Einzelne Beiträge wie etwa die von Hubert Houben und Rudolf Hiestand markieren darüber hinaus quellenkundlich und methodisch detaillierte Ergänzungen zu Fragenkomplexen, die einst außerhalb des Forschungshorizonts Kehrs lagen. Trotz dieser deutlich formulierten und berechtigten Desiderata inhaltlicher und institutioneller Art (etwa ein internationales Institut für Papsturkundenforschung oder die noch immer ausstehende Volltextedition der Papsturkunden bis 1198) und trotz der steten Addenda steht die heutige Papsturkundenforschung noch immer auf den Schultern des Kehrschen „Notbehelfs“ und Riesenunternehmens, das seine Funktion als wichtiges Grundlagenwerk und Instrument auch zur Bearbeitung modernerer Fragestellungen keineswegs eingeübt hat.

Rom

Kai-Michael Sprenger

Bernd Jaspert: *Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877*. Bd. 4: Von Eva Schulz-Flügel bis Karl Pinggera (2 Teilbände), Erzabtei St. Ottilien: EOS Verlag 2010, 1540 S., Geb., ISBN 978-3-830-67396-5

Wenn der eigene Name zum Metonym wird, dann wird dem auf diese Weise bezeichneten Werk eine enorme Bedeutung beigemessen, so wie hier im Falle des „Jaspert“. Die nun inzwischen mit dem fünften Band abgeschlossene rezeptionsgeschichtliche Untersuchung zum Mönchtum in der protestantisch-theologischen Forschung wurde im September 2011 von Kardinal Lehmann als „große Ermutigung für die Ökumene“ bezeichnet und zweifellos ist sie das. Doch soll hier in erster Linie nicht die Bedeutung des Gesamterwerkes besprochen, sondern der Wert des vierten Bandes für die kirchengeschichtliche Forschung beleuchtet werden. Dabei soll es nicht um inhaltliche Detailfragen gehen, sondern der Fokus wird auf den wissenschaftlichen Charakter und die Benutzbarkeit des vierten Bandes gelegt.

Wie J. im Vorwort bemerkt (S. 24), schließt der vierte Band an die Konzeption des dritten Bandes an, indem nun sechszwanzig Werkportraits von Forscherinnen und Forschern präsentiert werden, von denen die ältesten 1932 und die jüngsten 1967 geboren wurden. J. analysiert Arbeiten zum Themenspektrum Mönchtum, die diese evangelischen Theologinnen und Theologen zwischen 1977 und 2009 veröffentlichten. Dabei werden nicht nur Monographien berücksichtigt, sondern ebenso Aufsätze bis hin zu Lexikon- und Handbuchartikeln.

Auch wenn jedes Werkportrait laut Überschrift sogleich mit der Besprechung einer Arbeit der jeweiligen Theologin bzw. des jeweiligen Theologen beginnt, bietet J. hier zumeist einen kurzen akademisch-biographischen Abriss. Das ist insofern hilfreich, da noch lebende und teilweise recht junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler selten in den einschlägigen biographischen Lexika zu finden sind.

In einem nächsten Schritt werden dann thematisch gebündelt (nicht chronologisch) die verschiedenen Veröffentlichungen besprochen. J. bleibt jedoch nicht bei einer einfachen Rezension stehen, indem er den Aufbau und den Wert der Arbeit im Kontext des allgemeinen Wissenschaftsdiskurses darstellt, sondern er referiert darüber hinaus sehr ausführlich zentrale Thesen und Erkenntnisse der jeweiligen Arbeit. Im jeweils letzten Punkt („Ergebnis“) wird dann die Leistung der einzelnen Wissenschaftler für die Erforschung des Mönchtums zusammengefasst, wobei J. die Bedeutung der Beiträge für die ökumenische Diskussion besonders würdigt.

Wenn man sich die ungeheure Aufgabe vor Augen führt, die J. bewältigt hat, kann man nur staunen, würde man ein solches Mammutprojekt doch eigentlich nur einem Autorenkollektiv zutrauen, dem dafür über Jahrzehnte Zeit und Geld zur Verfügung stünden. Bei allem nötigen Respekt, der daher dem Verfasser zu zollen ist, ergeben sich dennoch einige kritische Anfragen.

Da J. so viel Wert auf die ökumenische Zusammenarbeit legt und sicherlich zu Recht die immer ökumenischer ausgerichtete Arbeit der evangelischen Theologinnen und Theologen betont, bleibt zu fragen, ob diese nicht doch eine spezifische und manchmal eben auch andere Sicht auf den Forschungsgegenstand haben als Vertreterinnen und Vertreter etwa der katholischen Theologie oder auch der allgemeinen Geschichtswissenschaft. Wer evangelische Theologie bzw. Kirchengeschichte an einer Theologischen Fakultät in Deutschland betreibt, arbeitet notwendigerweise bekenntnisgebunden. Darüber hinaus

haben nun einmal alle Fachdisziplinen je eigene Diskurse und Normen, an denen sich die Arbeit der Fachvertreter trotz aller Interdisziplinarität und Offenheit für neue Perspektiven orientiert. Ein Beispiel mag hier genügen. Im Werkportrait Ulrich Köpfs wird auch dessen Aufsatz „Monastische und scholastische Theologie“ von 1996 besprochen (S. 199–202). Darin zitiert J. Köpfs abschließende Beurteilung, dass die monastische Theologie (etwa von Bernhard von Clairvaux vertreten) im Gegensatz zur scholastischen Theologie in die Moderne hinein führe, ja die „in ihrem Ansatz in Wahrheit moderne Theologie“ (Köpf, S. 134) sei. Die Geschichte scheint Köpf da recht zu geben und auch katholische Theologinnen und Theologen würden heute vielleicht diesem Urteil zustimmen. Doch bei Köpf wird die Moderne gerade am Ende des Artikels immer wieder mit Martin Luther in Verbindung gebracht, der die „ganze Erfahrungs- und Lebensfremdheit [der scholastischen Theologie] bloßgelegt“ habe und dabei an die im Grunde „modernere“ monastische Theologie anknüpfte. Die Beurteilung dieser beiden mittelalterlichen Theologieformen speist sich also nicht nur aus einem modernen Verständnis von Theologie, sondern auch aus einem dezidiert protestantischen. Daran gibt es grundsätzlich nichts auszusetzen, da theologische Forschung nun einmal nach theologischen Werturteilen verlangt, doch wenn diese Perspektivierung nicht klar benannt wird, besteht die Gefahr, die aus einem jeweilig spezifischen Kontext gewonnenen Interpretationen als allgemeine Wahrheiten zu verabsolutieren und um der Ökumene willen den Einfluss von Forschungstraditionen zu negieren. Vielleicht wäre es für die ökumenische Diskussion ja gerade bereichernd, die jeweiligen Spezifika in der protestantischen und in der katholischen Mönchtumsforschung offen zu legen.

Eine weitere Frage stellt sich in Hinblick auf die Benutzbarkeit beziehungsweise den Nutzen dieses Werkes. Durch die biographische Ordnung bekommt man zwar einen wertvollen Einblick in die Arbeiten der Porträtierten, doch die interne Strukturierung nach Themen lässt nicht immer erkennen, ob sich beispielsweise die Ansichten der Wissenschaftler zu einem bestimmten Sachverhalt im Laufe ihres Forscherlebens verändert haben, oder welchen Einfluss die jeweils gerade aktuellen Forschungsdebatten auf die eigene Position hatten.

Bei der teilweise sehr ausführlichen Besprechung selbst von Lexikon- und Handbuchartikeln fragt man sich zudem, warum man nicht gleich zu dem jeweiligen Lexikon oder Handbuch greifen sollte, sondern sich

stattdessen mit J.s Ausführungen auseinanderzusetzen soll. Bei größeren Werken kann das mitunter sehr hilfreich sein, da man auf diese Weise einen leichteren Zugang zu den wichtigsten Thesen des Werkes erhält. In Zeiten, in denen man nicht mehr nur auf die Bibliothek vor Ort angewiesen ist, sondern beinahe alles über Fernleihe oder das Internet verfügbar ist, stellt sich aber die Frage nach dem Sinn und Zweck solcher ausführlichen Darlegungen insbesondere für kleinere Texte. Immerhin ist jede Besprechung selbst noch einmal eine Auswahl und damit eine eigene Interpretation des Besprochenen. Rezensionen werden ja gerade dann wertvoll, wenn verschiedene Wissenschaftler zu unterschiedlichen Beurteilungen ein und desselben Werkes kommen.

Am Ende stellt sich daher besonders die Frage, für welches Publikum „Mönchtum und Protestantismus“ eigentlich geschrieben ist und wie es sinnvoll in Forschung und Lehre eingebunden werden kann. J. stellt am Beginn des vierten Bandes fest, dass das Mönchtum sowohl in seinem Verstehen – also in seiner Darstellung – als auch in seiner Existenz immer offen sei (S. 24). So offen sind vielleicht auch die Verwendungsmöglichkeiten dieses Werkes. Wesentlich scheint jedoch eins zu sein, wie besonders im „Rückblick und Ausblick“ (S. 1209–1245) deutlich wird: J. versucht zu beweisen, dass die moderne protestantische Mönchtumsforschung seit 1877 „ohne konfessionelle Voreingenommenheit und Polemik“ (S. 1221) betrieben wird, und dass protestantische Vorurteile nirgends ernsthaft auftauchten (S. 1222). Damit wird „der Jaspert“ selbst zu einem Zeitzeugnis und kann rezeptionsgeschichtlich als Versuch verortet werden, die ökumenische Offenheit protestantisch-kirchengeschichtlicher Forschung als wünschenswerten und bereits seit langem erreichten Standard zu untermauern.

Rostock

Kristin Skottki

Volker Leppin: Geschichte der christlichen Kirchen. Von den Aposteln bis heute, München: C.H. Beck 2010, 128 S., ISBN 3-406-53615-8.

Der Zufall wollte es, dass ich in einer Woche zwei Bücher zur Rezension erhielt. In dem einen Buch werden die ersten 30 Jahre der Evangelischen Allianz auf über 1000 Seiten dargestellt, in dem anderen die Geschichte der christlichen Kirchen von den Anfängen bis heute auf knapp 130 Seiten, einschließlich einer Zeittafel und eines Registers. Welch ein ins Auge fallender Kontrast! Vor aller Lektüre könnte man fragen, ob es wirklich notwendig ist, auf 1000 Seiten eine Organisation während

einer Zeitspanne von 30 Jahren darzustellen und ob es machbar ist, die komplizierten kirchen- und dogmengeschichtlichen Entwicklungen auf 130 Seiten zu komprimieren. Reizvoll wäre es auch nachzusehen, ob und wie sich die Untersuchung zur Frühgeschichte der Allianz in Leppins Darstellung niedergeschlagen hat, was indes zeitlich unmöglich ist, weil L.s Buch vor der anderen Arbeit erschien.

L.s Ziel ist es, die vielen Gesichter des Christentums dem Leser vor Augen zu führen. In einer Zeit, in der religiöse Vielfalt zum Lebensalltag zu gehören scheint, sei es unerlässlich, dass Interessierte zur Kenntnis nehmen, wie verschiedenartig das Christentum ist und welche dogmatischen Entscheidungen und geschichtlichen Entwicklungen dazu beigetragen haben. Das Buch möchte eine „historische Konfessionskunde“ bieten, was bedeutet, dass die unterschiedlichen Kirchen „nicht nebeneinander dargestellt“ werden; vielmehr wird die Geschichte so eingeteilt, „dass diejenigen Konstellationen besonders hervorgehoben werden, die dazu geführt haben, dass sich Kirchen auseinander entwickelt haben.“ Es ist unmittelbar einleuchtend, die Stellen bewusst hervorzuheben, von wo ein Auseinanderdriften eingesetzt hat. Freilich müssen diese Unterschiede „nicht den Kern der Identität“ einer Kirche ausmachen, wie Vf. betont. Man dürfte aber schwerlich fehl gehen, wenn dies in den meisten Fällen dennoch so ist. Jedenfalls zieht L. daraus den Schluss, dass sein Überblick „ein äußerlich-beschreibender und vor allem ein akzentuiert-auswählender“ ist. Auch sagt er, dass angesichts des knappen Raumes „Verkürzungen in Kauf“ genommen werden mussten (S. 10).

Natürlich geht es auch nicht ohne Wertvorstellungen auf Seiten des Vf.s. Er ist sich dessen bewusst und gibt darüber in der Einleitung Rechenschaft. Der trinitarische Gottesglaube unterscheidet das Christentum, so wird gesagt, von seiner „Geschwisterreligion“, dem Judentum, und dem Islam. Ob man freilich von dem einen „Gott in drei Personen“ reden sollte, ist gerade bei der Knappheit des Raumes und wegen eines möglichen modernen Missverständnisses des Begriffs „Person“ fraglich. Richtig aber ist, dass damit die Unitarier nicht unter die christlichen Kirchen eingeordnet werden können, was „pragmatisch“ mit Verweis auf die Basisformel des Ökumenischen Rats der Kirchen begründet wird, was aber schwerlich den Unitariern einleuchten dürfte. Solche Wertvorstellungen könnte man z. B. auch auf den Gebrauch des Wortes „Großkirche“ beziehen. Warum ist das Luthertum eine „Großkirche“, wenn man bedenkt, dass die vom LWB geführten 70 Millionen Lutheraner zum größten Teil in den skandinavi-

schen Ländern und in Deutschland ansässig sind, wo der Kirchenbesuch nicht gerade für „groß“ spricht, und wenn man bedenkt, dass die Pfingstkirchen in einem Jahrhundert ihres Bestehens alle aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen zusammengekommen zahlenmäßig weit überflügelt haben, im vorliegenden Band aber nur en passant gestreift werden (S. 114).

Dass die bestehende Vielfalt der Kirchen sich „dogmatischen Auseinandersetzungen“ verdankt, ist natürlich nicht zu bestreiten. Unbestritten ist auch, dass dies mit anderen sozialen und politischen Gegebenheiten verknüpft werden kann, was im vorliegenden Buch wegen des begrenzten Raums nicht immer möglich schien. Symbolisch wird dies aber deutlich an dem noch ungetauften Kaiser Konstantin, der gleichwohl das Ökumenische Konzil von Nizäa einberief. Im 1. Kapitel wird zu Recht betont, dass am Anfang nicht Einheit, sondern Vielfalt stand. In der nachfolgenden Geschichte wurde jedoch nicht die Vielfalt kultiviert, sondern die Einheit in schweren dogmatischen Kämpfen und schließlich auch durch Anwendung politischer und kriegereischer Mittel erzwungen.

Das Buch ist in sieben Kapiteln gegliedert: im 1. Kapitel werden die z. T. verschlungenen Wege zur Einheit aufgezeigt. Das 2. Kapitel behandelt die Reichskirche und die Kirchen „am Rande“ oder in Opposition zur Reichskirche. Hier wie auch später ist es nötig, dass große Jahrhunderte umfassende Sprünge gemacht werden, um jüngste Entwicklungen etwa der armenischen (S. 38) oder der koptischen Kirche (S. 40) zu erwähnen. Im 3. Kapitel wird die Ost-West-Spaltung nachgezeichnet. Das 4. Kapitel konzentriert sich auf „Tradition und Translation“ in der Orthodoxie, wobei auch hier oft nur große Linien ausgezogen werden können. Sehr konzentriert erweist sich die im 5. Kapitel nachgezeichnete Entwicklung der Kirche Roms vom Mittelalter bis zu den vatikanischen Konzilien. Hier werden die Konflikte zwischen Kaiser und Papst, das Abendländische Schisma, die Waldenser, Husiten und die Böhmisches Brüder berücksichtigt und sodann die Neuerungen durch das erste Konzil der römischen „Partikularkirche im Westen“ (S. 75 Trient) und die Entstehung der Weltkirche sowie der Antimodernismus und die Vatikanischen Konzilien behandelt. Im 6. Kapitel geht es um Kirchen und Freikirchen aus dem Erbe der Reformation, wobei in diesem Abschnitt sogar Fundamentalismus und Evangelikalismus angesprochen werden und als Beispiele für evangelische Verständigung die Union und GEKE angeführt werden. Der letzte Abschnitt behandelt die Frage, wie die unterschiedlichen Traditionen mit „Einheit

in Verschiedenheit“ umzugehen bereit sind. Hier ist die Position des Vf.s auch deutlich: Die Verschiedenheit muss „kein Schade“ sein, „wenn die vielen unterschiedlichen Formen des Christentums ihre Übereinstimmung in dem einen gemeinsamen Auftrag entdecken.“ Dann wäre die Geschichte der Kirchen eine „gemeinsame Geschichte“ und eine „gegenseitige Bereicherung“ (S. 122).

Es zeigt sich immer wieder in den einzelnen Abschnitten, dass L. komplexe dogmengeschichtliche Fragen und Entwicklungen auf engstem Raum treffsicher zusammenfassen kann. Da das Buch auch gut lesbar ist, erscheint es als Anfangslektüre für den akademischen Unterricht sehr geeignet. Studierende können sich einen Überblick verschaffen und dann Felder aussuchen, auf denen sie weiter ackern möchten.

Marburg

Erich Geldbach

Bertram Schmitz: *Der Koran: Sure 2 Die Kuh*.

Ein religionshistorischer Kommentar, Stuttgart: W. Kohlhammer 2009, 364 S., ISBN-13: 978-3-170-19879-1.

Mit Bertram Schmitz, *Der Koran: Sure 2 „Die Kuh“* liegt eine neue, sehr nützliche Belegsammlung zur biblischen Intertextualität in einem koranischen Langtext vor. Der Autor wählt dazu Surat al-Baqara, im überlieferten Kodex die zweite Sure, die innerhalb der Verkündigung in die frühe medinische Periode gehört, also bereits auf einem umfangreichen Corpus von vorher verkündeten Texten aufbauen kann. Der Autor nimmt jedoch keine Notiz von der Position des Textes mitten im Verkündigungsprozess, sondern konzentriert sich auf Sure 2 als vom übrigen Koran isolierte Texteinheit. Er gliedert sie in fünf große Sektionen: ‚Allgemeiner Teil‘ (V.2–29; S. 15–50), ‚Die Geschichte‘ (V.30–141, S. 51–196), ‚Der Mittel- und Wendepunkt der Sure‘ (V.142–162; S. 197–228), ‚Der kultisch-rechtliche Teil‘ (V. 163–283; S. 229–336), ‚Abschluss‘ (V.284–286; S. 337–340) und versucht, für jeden einzelnen Vers der Sure biblische Entsprechungen nachzuweisen. Seine Beobachtung, dass Sure 2 eine dem Aufbau des Pentateuch erstaunlich nahekommende Sequenz von narrativen und legislativen Texteinheiten aufweist, führt ihm in einem Schlusskapitel, ‚Die zweite Sure als Neue Tora‘ (S. 341–346), zu der These, dass mit ihr eine neue Tora verkündet werden sollte. Wenn die Schlussfolgerung auch diskussionsbedürftig ist, so stellen doch seine Parallelisierungen von Koranversen und Pentateuchtexten einen willkommenen Beitrag zu unserer Kenntnis der biblischen Intertexte des Koran dar.

Was den Wert der Arbeit jedoch beeinträchtigt ist die unübersehbare Tatsache, dass der Autor sich nicht auf dem Stand der Forschung bewegt, sondern diese sogar bewusst ausblenden scheint (S. 12). So geht er vielmehr „wohl wissend, dass es sich um einen Kompilationstext handelt“, von Sure 2 als Einheit aus. Weiterhin wird der Text „typologisch als prophetischer Offenbarungstext ausgelegt... Aus religionswissenschaftlich-religionsgeschichtlicher Sicht wird untersucht, welche Bedeutung den einzelnen Versen, Abschnitten und letztlich der gesamten Sure innerhalb des durch Judentum und Christentum jener Zeit geprägten Kontextes zukommt“ (S. 9). Diese Prämissen sind keineswegs gesichert, weder wissen wir sicher, dass Sure 2 ein „Kompilationstext“ ist – sie könnte ebenso eine vom Verkünder selbst intendierte, an den biblischen Büchern orientierte kompositionelle Groß-Einheit sein, wäre aber erst literarkritisch auf ihre Kohärenz zu untersuchen – noch können wir für „jene Zeit“ von einem „durch Judentum und Christentum geprägten Kontext“ ausgehen: Im Gegenteil haben wir mit einem zumindest auch-paganen und, wenn jüdisch und christlich, dann mit einem religionspolemischen Kontext zu tun. Die koranischen Texte verlangen, um nicht willkürlich zu „Einheiten“ bzw. „Kompilationen“, vor allem aber, um nicht unspezifiziert zu „prophetischen Offenbarungstexten“ erklärt zu werden, eine Analyse nach dem mehrstufigen Modell der Bibelwissenschaft, das auch längst bereits auf den Koran angewandt worden ist. Auch differenziert der Autor nicht zwischen dem Erwartungshorizont der Hörer des Propheten, der sich im Koran spiegelt, und demjenigen der späteren Leser, auf deren Autorität er sich für seine Voraussetzung der Sure als „geschlossenes Gebilde“ (S. 9) beruft. Diese Leser verstanden und verstehen bis heute den Koran jedoch nicht – wie die Hörer der mündlichen Verkündigung – als lebendige und auf Augenhöhe ausgefochtene Auseinandersetzung mit den Umweltreligionen, sondern bereits als Dokument des Sieges über diese Umweltreligionen. Hier setzt sich Sch. über historische Entwicklungen, ja sogar Paradigmenwechsel, deren möglichst genaue Wahrnehmung auch eine Prämissen religionswissenschaftlicher Arbeit sein sollte, einfach hinweg. Mit der Reduktion der Umweltkulturen des Koran – die faktisch für die Hörer des Verkünders und die etwas späteren Leser des kanonischen Textes von ganz verschiedener Wertigkeit waren – auf das eine Phänomen der Überlieferung biblischen Wissens blendet er den zentralen Prozess der Verhandlung von biblischen Wissen aus und gibt wichtige bereits erreichte Erkenntnisse der Forschung wieder

preis. Sch. schwimmt gewissermaßen gegen den Strom der Forschung – ein Wagnis, das sich nicht auszahlt. Um seine Querlage zur bisherigen Forschung zu verdeutlichen, sei kurz versucht, seine Studie in die gegenwärtige Diskurslandschaft einzuordnen.

Koranforschung beschreitet gegenwärtig sehr verschiedene Wege. Die früheste kritische Auseinandersetzung mit dem Koran, das von Abraham Geiger, einem der Gründerväter der Wissenschaft des Judentums, 1833 veröffentlichte Werk *Was hat Muhammad aus dem Judenthume aufgenommen* (Berlin 1833), unterwirft den Korantext bereits der gerade neu zum Durchbruch gelangten historisch-kritischen Methode. Geiger hielt dabei die koranischen Wiederaufnahmen biblischer (und in geringerem Maße postbiblischer) Traditionen für vorsätzliche Übernahmen, deren Abweichung von den älteren Texten als Missverständnisse dem vermeintlichen Autor Muhammad anzulasten waren. Der Koran wird in dieser Sicht vor allem als ein Vehikel der Überlieferung jüdischen Wissens wahrgenommen. Mit Theodor Nöldekes *Geschichte des Qorans* (1. Auflage, Berlin 1860) verlagerte sich das Interesse von den Umwelttraditionen auf den Korantext selbst, für den es Nöldeke gelang, in groben Zügen eine plausible Chronologie zu rekonstruieren. Seine – auf der innerislamischen Tradition, aber auch auf einer elementaren Literarkritik und auf stilistischen Kriterien beruhenden – Ergebnisse wurden grundlegend für die folgenden 100 Jahre koranischer Forschung. Sie wurden auch von den in Geigers Tradition fortwirkenden Gelehrten der Wissenschaft des Judentums, Josef Horowitz und Heinrich Speyer, in die Quellenforschung integriert, so dass der Koran – bis zum Abbruch dieser Richtung mit der Vertreibung der jüdischen Gelehrten aus deutschen Universitäten seit 1933 – entlang seiner graduellen innertextuellen Entfaltung auf seine Intertexte hin untersucht wurde. Mit dem Erlöschen der „Quellenforschung“ verschob sich das Interesse auf die Entwicklung des „Autors des Koran“, eine Art Leben-Muhammad-Forschung brach sich Bahn, die in der Nachkriegszeit vor allem mit Rudi Paret (*Der Koran. Muhammad und der Koran, Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart 1957) und Montgomery Watt (*Muhammad at Mecca*, Oxford 1953; *Muhammad at Medina*, Oxford 1956) beherrschend wurde. Dabei geriet nach und nach auch die Chronologie wieder aus dem Blick, Paret's einflussreicher Kommentar (*Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1977) ignoriert die innerkoranische Entwicklung vollständig und zeichnet damit ein statisches Bild des Koran, dem noch im selben Jahr durch

eine radikal kritische neue Forschungsrichtung der Boden entzogen werden sollte.

Denn beiden Forschungsrichtungen, der Text- und Intertextforschung wie auch der „Leben-Muhammad-Forschung“, lag wie selbstverständlich die Prämisse zugrunde, dass Muhammad der Autor des Koran sei, der mehr oder minder vorbedacht, wenn auch durch die realen sozialen Umstände seiner Umwelt mitbedingt, den gesamten Text verfasst habe – eine an sich erstaunliche Sicherheit angesichts der Heterogenität des Textes, vor allem aber angesichts der im Text stattfindenden Debatten, die ja nicht die Reflexion eines Autors, sondern eher die Verhandlung von Positionen innerhalb einer Gruppe spiegeln. Diese Sicherheit zerbrach, als man in den 1970er Jahren begann, die Korangenese in den Horizont der sonst bekannten Entstehungsprozesse heiliger Schriften zu stellen. Zwei Studien vor allem waren es (John Wansbrough, *Qur'anic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977 und Patricia Crone/Michael Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977), die eine sukzessive Entstehung des Koran, unabhängig von der Person Muhammads annehmen, den Koran also als eine (spätere) anonyme Kompilation in den Raum stellten. In der Folge wurden auch Stimmen laut, die im Koran überhaupt kein eigenständiges Werk, sondern nur die nachträgliche Arabisierung einer christlichen Schrift zu sehen meinten. Inzwischen sind nur sehr wenige Forscher zu der unkritischen Vorstellung der Autorschaft Muhammads zurückgekehrt, unter ihnen Bertram Sch. Die Mehrheit der Forscher dagegen – vor allem im angelsächsischen Raum (Gabriel Reynolds, *The Qur'an and its Biblical Subtext*, New York 1910) – behandeln den Koran als einen anonymen Text, in der Regel ohne ihre eigene Vorstellung von seinen Entstehungsbedingungen preiszugeben. Dem setzt gegenwärtig das seit 2007 bestehende Akademienvorhaben *Corpus Coranicum* an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (vgl. dazu Michael Marx, „Ein Koranforschungsprojekt in der Tradition der Wissenschaft des Judentums“, in Dirk Hartwig u. a. [Hg.], *Im vollen Licht der Geschichte. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung*, Würzburg 2008, 25–29) eine Gegenposition entgegen: gerade die historische Verortung des Koran – deren überlieferte Abläufe: Verkündigung durch einen charismatischen Sprecher, Gemeindebildung in Mekka, dann in Medina, inzwischen durch den Nachweis einer sehr frühen handschriftlichen Dokumentation des Koran stark an Plausibilität gewonnen haben – wird als zentraler Faktor in der Herausbildung des Textes

der vorausgesetzt. Der Koran ist dieser Forschung zufolge ein historisch verortbarer Text, der sich allerdings nicht der Autorschaft einer Einzelperson, sondern der mantischen Rede seines charismatischen Verkünders, beruhend auf dem andauernden Prozess einer gemeindlichen Verhandlung, verdankt. Innerkoranische Chronologie oder doch Entwicklungsgeschichte spielt dabei keine geringere Rolle als die Traditionen der Umwelt, die in der sich herausbildenden Gemeinde debattiert werden. Es wird im *Corpus Coranicum*-Projekt also weiterhin diachron gearbeitet, doch nicht wie in der traditionellen Forschung entlang einer Muhammad-Vita, die wir ohnehin nicht rekonstruieren können, sondern entlang den sukzessiv in den Horizont der Urgemeinde tretenden theologischen Diskursen, deren Sequenz es im einzelnen zu ermitteln und abzusichern gilt.

Diese Sicht unterscheidet sich substantiell von der „Apokryphen“-Theorie der angelsächsischen Forschung, aber auch von der traditionellen Richtung, insofern sie nicht Muhammad als Autor ansieht, sondern die Hörer des Verkünders als passive – aber auch diskursiv beteiligte – „Mitautoren“ anerkennt, deren Verhandlung von biblischen und postbiblischen Traditionen sich im Koran deutlich spiegelt. Dieses prozessuale Textverständnis erlaubt es, auch jene Charakteristika des Koran zu erklären, die bei der Annahme eines auktorialen Textes Probleme aufwerfen, wie die zahlreichen späteren Prosa-Zusätze zu poetischen Versen, die innerkoranischen Revisionen von einzelnen Aussagen u. a. m. Als Faustregel lässt sich aufstellen: die Muhammad (oder Muhammad und seine Gemeinde) einbeziehende Forschung arbeitet diachron – was konsequent durchgeführt komplexe literaturwissenschaftliche Arbeitsschritte erfordert –, sie versucht, eine Entwicklung der Verkündigung und damit gleichzeitig der Gemeinde zu rekonstruieren. Die von den Koordinaten „Mekka-Medina-Verkündigung“ abrückende „revisionistische“ Forschung arbeitet dagegen einfach synchron. Ihr geht es nicht um den Koran als Dokument einer Gemeindebildung, sondern nur um den Vergleich „des Koran“ mit der biblischen Tradition. Oft geschieht das mit dem impliziten, seltener expliziten, Eingeständnis, dass der Koran nicht wirklich die Grundurkunde der islamischen Urgemeinde sei, sondern „dunkle Anfänge“ habe, manchmal sogar mit der Absicht, die Entstehung des Islam in eine spätere Zeit zu verschieben.

Bertram Sch. steht als streng objektiver Forscher polemischen Positionen fern. Dennoch liest auch er den Koran wie die „revisionistischen Forscher“ faktisch synchron und

behandelt ihn, obwohl er gelegentlich mit dem – offenbar als Koran-Autor betrachteten – Muhammad rechnet, ebenfalls als einen koordinatenlosen Text, der keine Adressaten, keinen Stoßrichtung und keine Entwicklung aufweist. Er hält sich also äußerlich an die traditionelle Sicht mit ihrer Prämisse der Autorschaft Muhammads, behandelt den Koran aber faktisch wie einen historisch freischwebenden Text. Das ist methodisch ein problematischer Ansatz, der Sch.' als solche wertvolle Sammlung von Intertexten diskreditieren muss. Denn seine methodenfreie Vogelperspektive führt ihn zu fragwürdigen Schlüssen, wie sich bereits eingangs zeigt. Sch. hält Sure 2 (der mit Sure 1, al-Fatiha, wie er richtig bemerkt, ein nicht als Sure zählender Text vorausgeht) nicht nur für die erste „Sure“ des Koran, sondern für den als solchen programmatisch intendierten Anfang des Koran. Mehr noch, Sure 2 bildet „das zentrale Moment innerhalb des Korans“ (S. 9), weswegen der Autor keine weiteren Korantexte beachtet. Für eine Konkordanz-mäßige Ermittlung der im Zentrum seiner Aufmerksamkeit stehenden biblischen Intertexte mag diese Alleinkonzentration auf Sure 2 den Versuch wert sein, doch hätte sich der Autor dann alle Aussagen über die Relevanz seines Auswahltextes für den Koran als ganzen versagen müssen. Denn die von ihm ausgewählte Sure ist ein im Gesamtkoran relativ später, in Medina verkündeter Text, der nicht nur in einer realen Debatte mit den medinischen Juden zu stehen scheint (was nicht ohne Konsequenzen für die theologische Stoßrichtung des Textes sein kann), sondern vor allem bereits auf einem umfangreichen mündlich überlieferten Textcorpus von Verkündigungen aufbaut, das sich im Laufe der vorausgehenden etwa 10 jährigen Verkündigung kristallisiert hat.

Deswegen ist es keineswegs evident, den ersten Vers (S. 16ff.): *Dhalika l-kitabu la raiba fihi* mit „Dies ist das Buch, in dem kein Zweifel ist...“, zu übersetzen. Vielmehr verweist die Ferndeixis *dhalika*, „jenes“, auf ein gerade nicht materiell vorliegendes „Buch“, nämlich die himmlische Schrift, wie *kitab* den gesamten Koran hindurch einzig zu verstehen ist. Zwar ist die Übersetzung wie Sch. sie vorlegt, auch anderswo nicht selten, doch gehen die Übersetzer – anders als Sch. es angesichts seiner Einbettung des Textes in die „zu jener Zeit“ bekannten biblischen Traditionen tun müsste – bewusst von dem Koran im Verständnis der späteren islamischen Gemeinde aus. Die Monographie von Daniel Madigan, *The Qur'an's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton 2001), hätte Aufschluss über die im Text selbst zu keiner Zeit beanspruchte Rolle des Koran, eine fertige Schrift zu

sein, vermitteln können. Aber auch bereits ein Blick auf eine Reihe weiterer Suren, etwa 10, 11, 12 u. a. m., die mit einer ähnlichen Ansage beginnen, hätte die prätentiose Deutung, es solle einzig mit dem Anfang von Sure 2 auf ein mit dem Koran vorliegendes Buch verwiesen werden, verhüten können. Sure 2 kann nicht als Korananfang konzipiert worden sein. Ihr Anfangsvers wiederholt im Gegenteil einen koranischen Topos. Sch.' gänzliche Ausblendung der Entwicklung der Verkündigung macht ihn auch sonst für einfache Kausalzusammenhänge blind: Die Berücksichtigung der in der Forschung konsensmäßig vertretenen Datierung von Sure 2 noch vor der Einführung der Wallfahrtspflicht hätte das Fehlen der Erwähnung der Pilgerpflicht im Suren-einleitenden Tugendkatalog der Gläubigen (V.3–5) plausibler erklärt als die umständlichen Überlegungen, die Sch. dazu anstellt. Sure 2 blickt eben noch nicht auf die gesamte Verkündigung zurück, sondern steht etwa in deren Mitte. Sch. hätte, selbst wenn er an seinen eigenwilligen Deutungen festhalten wollte, diese zumindest im Kontext der bisher erreichten Forschungspositionen diskutieren müssen.

Seine unbedacht synchrone Lektüre wirkt sich verunklarend auf das gesamte Werk aus, was sich auch auf die narrativen Surenteile auswirkt: Wenn in Sure 2:30 (S. 52) von der Erschaffung Adams mit dem Ziel seiner Entsendung als *khalifa*, als „Stellvertreter“ Gottes, die Rede ist, so stellt diese Aussage für den diachron lesenden Forscher die Klimax einer langen Auseinandersetzung um den Rang Adams dar, die in der – erst spät erreichten – gemeindlichen Übereinkunft über seinen hohen Rang gipfelt. Selbst Heinrich Speyer, dessen *Biblische Erzählungen im Quran* (Gräfenhainichen 1931) am ehesten als Modell für Sch.' Vorgehen gedient haben sollten, hat die graduelle Entwicklung des Adam-Bildes bereits wahrgenommen. Ihre Klimax in der *khalifa*-Rolle, die zurecht mit dem imago Dei-Diskurs in Verbindung gebracht worden ist, provoziert ihrerseits die Frage nach dem Sitz im Leben der Adam-Perikope, die ja erst den Schlüssel zum Verständnis dieses Rangs liefert; auch dazu sind in der Forschung bereits Hypothesen geäußert worden.

Der Autor ist nicht nur hinsichtlich seiner Textwahl selektiv, sondern vor allem hinsichtlich seiner Berücksichtigung von Forschungsliteratur: seine Bibliographie ist minimalen Umfangs und bezieht einzig deutschsprachige Beiträge ein. (Es ist hier unmöglich, alle einschlägigen Werke, die Sch. hätte berücksichtigen müssen, zu nennen, der Einfachheit halber sei auf die ausführliche Bibliographie in der neuesten Zusammenfassung bisheriger

Ergebnisse der Koranforschung, mein *Der Koran als Text der Spätantike*, Frankfurt 2010, verwiesen.)

Dennoch gelangt Sch. zu einer äußerst anspruchsvollen Konklusion: Aus den sich tatsächlich auffallend nahe zu ihren Entprechungen in den Büchern des Pentateuch entfaltenden Erzähl- und Gesetzessequenzen in Sure 2 schließt er, dass es mit Sure 2 um eine „Neue Tora“ intendiert sei. Diese These wird aber weder im Kontext der koranischen Verkündigung diskutiert noch in ihren weitreichenden Implikationen entfaltet. Sie hätte zu ihrer Prüfung eben die Arbeitsschritte erfordert, die Sch. umgeht: Literarkritik, Formkritik, Gattungskritik und nicht zuletzt eine Rekonstruktion der historischen Verkündigungssituation. Aufgrund seines Verzichts sowohl auf elementare literaturwissenschaftliche als auch historische Vorarbeiten vergibt sich Sch. die Möglichkeit einer stringenten Begründung und adäquaten Auswertung seiner eigenen Erkenntnisse. Das ist besonders bedauerlich, da seine Diskussionen der biblischen Traditionen von einer in der Orientwissenschaft nicht selbstverständlichen Vertrautheit mit dieser Literatur zeugen. Seine Ausführungen werden für den in Arbeit befindlichen diachronen, auf Textgeschichte und Literaturwissenschaft beruhenden Kommentar nicht unberücksichtigt bleiben können. In der gegenwärtigen, sehr diffusen Forschungslage, wo stringente Methodik nicht immer vorauszusetzen ist, verdienen sie als Synopse biblisch-koranischer Traditionen Beachtung, eine Synopse jedoch, die um für das Verständnis des Koran relevant zu werden, unbedingt durch die Forschungsliteratur zum medizinischen Koran und zu Sure 2 im besonderen komplementiert werden muss.

Berlin

Angelika Neuwirth

Esther Meier: Handbuch der Heiligen. Darmstadt: Primus Verlag 2010, 400 S., zahlreiche schwarz-weiß Abb., geb., ISBN 978-3-89678-692-0.

Zum sehr allgemein formulierten Titel muss unbedingt die Einleitung der Verfasserin hinzugezogen werden; dann wird deutlich, dass sie ein ikonographisches Nachschlagewerk intendiert hat. Nur so lässt sich entschuldigen, dass die Grenzen zwischen ermittelbaren historischen Nachrichten zu den Heiligen und den Nacherzählungen ihrer Legenden sehr oft fließend sind. Leitprinzip für die vermittelten Informationen ist vor allem die kunstgeschichtliche Erklärung der Ikonographie der Heiligen. Dementsprechend ist jeweils eine Abbildung in Schwarz-Weiß beigegeben, die auch in jedem Heiligenartikel interpretiert

wird. Inhaltlich ist das Werk nach den drei großen Epochen gegliedert: Vom frühen Christentum bis zur Reformationszeit; vom Tridentinum bis zur Aufklärung; von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Innerhalb der ersten zwei großen Teile werden die Heiligen nach Gruppen zusammengefasst: Märtyrer, Eremiten, Ordensgründer und Ordensangehörige, Visionäre und Mystiker, Helfer für Leib und Seele, heilige Herrscher und Herrscherinnen, Heilige und das Sakrament, Heilige und das Bild (z. B. Veronika), Heiligengruppen und Gruppenheilige (z. B. die Vierzehn Nothelfer), die Heilige Familie; im zweiten Teil teilweise reduziert und variiert; neu sind: Seelsorger und Seelenretter, Büßer und Bekehrte. Der dritte Teil verzichtet auf Einzeldarstellungen und bringt folgende übergreifende Themen: Heiligkeit und Heiligenbild im Umbruch; Neuaufbrüche der christlichen Kunst: Nazarener und Beuron; Marienfrömmigkeit und Feminisierung der Religion; Kanonisation; Christusbild versus Heiligenbild. Innerhalb der ersten beiden Teile sind jeweils insgesamt und zu den einzelnen Heiligengruppen allgemeine Informationen etwa zur Entwicklung der Heiligenverehrung vorgeschaltet. Manches vor allem zum Altertum ist ungenau; doch gibt es auch sehr gelungene Abschnitte gerade in mittelalterlichen und neuzeitlichen Bezügen. Angesichts der inhaltlichen Gliederung sind natürlich die alphabetischen Verzeichnisse besonders wichtig. Der Anhang umfasst ein Glossar, das Literaturverzeichnis, das man ergänzen könnte, sowie Verzeichnisse der Namen, Orte, Attribute und Abbildungen. Wenn man ikonographische Informationen sucht, wird man das Werk mit Gewinn benutzen. Man müsste sich dementsprechend einen Untertitel denken. Wollte man dem Haupttitel gerecht werden, müsste man wohl ein Gemeinschaftswerk auch mit Kirchenhistorikern intendieren.

Mainz

Theofried Baumeister

Michael Sievernich: Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, 268 S., ISBN 978-3-534-19515-2.

Nach recht langer Zeit ist wieder ein grundlegendes Werk zum Thema Mission in deutscher Sprache erschienen. Nachdem man sich in den vergangenen Jahren eher auf englischsprachige Veröffentlichungen zu stützen hatte, bietet Michael Sievernich SJ, Professor em. für Pastoraltheologie an der Katholischen Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und Honorarprofessor an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main, eine umfassende Darstellung über die

christliche Mission in Geschichte und Gegenwart.

„Für das Christentum bedeutet Mission ... ein wesentliches und unaufgebbares Merkmal, ohne das es seinen Existenzgrund verleugnen würde“ (7). In drei Teilen präsentiert Michael Sievernich das Thema Mission in historischer, systematischer und interkultureller Perspektive. Bereits in der Einleitung weist er darauf hin, dass christliche Mission so alt ist wie das Christentum selbst, dass sich aber das Verständnis, die Schwerpunkte und missionarisch relevante Themen im Laufe der Geschichte gewandelt haben.

Im ersten Teil geht es in einer historischen Perspektive um biblische Ursprünge und die wechselvolle Geschichte von Mission. Unter der Überschrift „Zwei Jahrtausende christliche Mission“ weist der Verfasser darauf hin, dass ein Blick auf die biblischen Ursprünge deutlich macht, dass die missionarische Dimension des Christentums kein beliebiges oder zufälliges, sondern ein wesentliches Moment darstellt (11). Biblische Ursprünge und Ausformungen von Mission werden dargestellt, mit Schwerpunkten auf der Praxis und Sendung Jesu und dem Völkerapostel Paulus. Der Weg hin zur universalen Mission des Christentums wird nachgezeichnet. Bis 1500 breitete sich das Christentum in einem Gesamt von äußerst komplexen und ereignisreichen Prozessen „in alle Himmelsrichtungen aus“ (39ff). Christliche Mission war immer vielfältig – abhängig von Zeit, Kontexten und theologischen Verständnissen. Es gab (und gibt) nie die eine Mission des Christentums – Mission sind die vielen Wege und Methoden der Überschreitung eigener Grenzen hin zu den ganz verschiedenen „Anderen“. Europäische Expansion und Mission der Neuzeit werden im dritten Schritt des ersten Teils behandelt. „Die missionarischen Bemühungen in der Neuzeit folgten meistens den Wegen der europäischen Expansion, die als weltgeschichtlicher Gesamtprozess politische und wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Dimensionen, aber auch Momente der Neugier, der Entdeckerlust und des Abenteuers aufwies. Das religiös-missionarische Moment bildete dabei ein eigenständiges Motiv...“ (71). Der Zusammenhang zwischen Kolonialismus und Mission wird dargestellt, Beispiele aus Amerika, Asien und Afrika werden gegeben für die Mission der Neuzeit typische Entwicklungen werden zusammengefasst.

Der zweite Teil wirft einen systematischen Blick auf Missionskonzeptionen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Aus den verschiedenen Epochen der Missionsgeschichte, die im ersten Teil dargestellt wurden, werden hier exemplarisch eine Reihe von Konzeptionen

und Methoden vorgestellt, die historisch eine nachhaltige Wirkungsgeschichte entfaltet und argumentative Grundfiguren von grundsätzlicher Bedeutung formuliert haben. „Geht der Blick zunächst auf historische Konzeptionen, die klassisch genannt werden können, richtet er sich sodann auf moderne Missionstheorien, ökumenische Perspektiven und Grundkategorien wie ‚Inkulturation‘. Schließlich wird das Missionsthema auch im Spiegel künstlerischer Darstellungen vielfältiger Art betrachtet und gewürdigt.“ (105) Die Darstellung klassischer Missionskonzepte beginnt mit der apostolischen Weltmission, befasst sich mit der kulturellen Adaptation in der Antike und präsentiert Zeugnis und Überzeugung als Missionsmethoden. „Wenn sich Abgrenzung gegenüber Alterität ideologisch auflädt, etwa durch Ethnozentrismus, religiöses Mandat, kulturelle Diskriminierung und zudem mit Machtmitteln verbunden ist, durch die anderen der eigene Wille aufgezwungen werden kann, dann entsteht ein Mechanismus, der einem christlichen Missionskonzept widerspricht, gleichwohl in der Geschichte der Mission immer wieder vorgekommen ist.“ (116) Aber es gab auch immer die andere Seite – Päpste, die betonten, dass in Sachen des Glaubens keinerlei Zwang und Gewalt ausgeübt werden darf oder Christen, die durch ihr Zeugnis ganz eigene Akzente setzten. Franz von Assisi und Ramon Lull werden als Beispiele behandelt. In Amerika kam es zur Konfrontation, in Asien zur Adaptation.

Prägende Missionstheorien der Gegenwart erwachsen aus Erfahrungen mit der Verflechtung von Mission und Kolonialismus. Eine besondere Rolle kommt dem II. Vatikanischen Konzil zu: Das von Johannes XXIII. inspirierte und ‚pastoral‘ konzipierte Konzil leitete einen Modernisierungsprozess ein, durch den die Kirche aus der antimodernen Defensive heraustreten und in ein kritisch-dialogisches Verhältnis zur Moderne eintreten konnte.“ (145) Die Konzilsdekretungen über die Religionsfreiheit, das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, sowie das Missionsdekret des Konzils sind Hinweise auf den „Paradigmenwechsel“, der das Missionsverständnis auf eine neue Grundlage stellte und neue Akzente in der missionarischen Praxis setzt: missio Dei, Evangelisierung, Inkulturation, Ökumene und natürlich Dialog sind Stichworte, die in diesem Zusammenhang auftauchen. Sievernich stellt hier verschiedene Autoren und Werke vor, die die Vielfalt von theologischen Ansätzen und Entwürfen – auch in Beziehung zur Vielfalt in der Missionspraxis – widerspiegeln. So wird z. B. David Bosch's „Transforming Mission“ (158) genauso kritisch gewürdigt wie die Arbeit von Stephen

Bevans und Roger Schroeder „Constants in Context“ und deren Verständnis von Mission als „prophetischen Dialog“ (158f). Der Abschnitt über Mission im Spiegel der Künste stellt das Missionsthema in Ikonographie, Literatur, Theater und Film sowie in modernen Romanen mit Beispielen aus Amerika, Afrika und Asien dar.

Der dritte Teil bearbeitet exemplarisch drei interkulturelle Dimensionen, die für alle missionarischen Aktivitäten von grundlegender Bedeutung sind. So unterschiedlich die Prozesse der Verwurzelung des Christentums in fast allen Ländern, Kulturen und Völkern der Welt nach lokalen oder epochalen Gegebenheiten auch gewesen sein mögen und weiter vor sich gehen, so kommen sie doch in den drei wesentlichen Dimensionen der Kommunikation, des Austauschs und der Begegnung überein. „Denn in jedem Fall handelt es sich um kommunikative Prozesse, in denen sprachliche Verständigung in den Sprachen der Welt eine entscheidende Rolle spielt. In jedem Fall kommt es in diesen Prozessen zu interkulturellem Austausch und zu Wissenstransfer sowie zu einer wie auch immer gearteten Begegnung von Menschen im Horizont von Religion.“ (187) Es geht in diesem Teil (a) um sprachliche Kommunikation, (b) um Wege in die Wissenswelten und (c) um Begegnung der Religionen.

Die Bibel und ihre Übersetzbarkeit sowie die Vermittlung der christlichen Lehre stellten und stellen Herausforderungen an das missionarische Christentum dar. Das Verhältnis von Wissenschaften und Mission, sowie die Wahrnehmung der Weltkulturen waren und sind wesentliche missionarische Anliegen und Methoden. „In den verschiedenen Epochen der beiden letzten Jahrtausende und in sehr unterschiedlichen religiös-kulturellen Konstellationen bildete die christliche Mission einen aktiven kommunikativen Faktor, der die humane und religiöse Begegnung zwischen Menschen und Völkern beförderte.“ (219) Das Verhältnis zu den anderen Religionen – zwischen Zwang und Toleranz, das Recht der Anderen und interreligiöse Dialoge – war und ist ein entscheidender Gradmesser zum Zustand des Christentums und der christlichen Mission.

Dem vorliegenden Werk von Michael Sievernich gelingt beides: ein Überblick über die Missionsgeschichte und zentrale Themen aus verschiedenen Epochen sowie eine Zusammenschau verschiedener Missionskonzepte und Theorien bis in die Gegenwart hinein. Gerade auch die Aufteilung in einen historischen, einen systematischen und einen interkulturellen Teil und die zahlreichen angebotenen Quellen und Dokumente ermöglichen

es, sich ein differenziertes Bild von christlicher Mission zu machen. Gerade in dieser Zeit, in der das Wort Mission in einem religiös-kirchlichen Zusammenhang immer mehr zum Un-Wort wird, ist es zu wünschen, dass sich viele damit auseinandersetzen. In seinem Buch „Religion in der Verantwortung“ (Berlin 2011, 15) führt der frühere deutsche Bundeskanzler Helmut Schmidt aus, dass er Gläubige gleich welcher Religion immer respektiert und daher religiöse Toleranz immer für unerlässlich gehalten habe. „Deshalb habe ich die christliche Mission gegenüber Andersgläubigen stets als Verstoß gegen die Menschlichkeit empfunden.“ Diese Vorstellung entspricht weit verbreiteten Ideen, die Mission rundweg ablehnen, ohne sich mit missionarischen Wirklichkeiten oder Theorien der Gegenwart und ihrem Werden auseinanderzusetzen. „Die christliche Mission – Geschichte und Gegenwart“ verhilft zu einem differenzierten Bild über die christliche Mission und bietet – auch in der umfassenden Bibliographie – zahlreiche Anstöße für eine Vertiefung der Thematik.

Sankt Augustin

Martin Üffing

Ludwig Steindorff (Hg.): *Religion und Integration im Moskauer Russland*. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen. 14. – 17. Jahrhundert, Wiesbaden: Harrassowitz 2010 (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 76), 525 S., ISBN 978-3-447-06116-2.

Der von dem Kieler Osteuropahistoriker Ludwig Steindorff herausgegebene und mit einer instruktiven Einleitung versehene Sammelband vereinigt höchst lesenswerte Einzelstudien zur altrussischen Geschichte – jener für die Ausbildung der spezifischen politischen, gesellschaftlichen wie auch religiösen Mentalitäten Russlands bis heute grundlegenden Epoche, in der sich nach der Abschüttelung des „mongolischen Jochs“ (1380) ein eigenständiges „Moskauer Reich“ etablierte und das Moskauer Patriarchat (1589) errichtet wurde. Die Beiträge, die auf die X. Internationale Konferenz zur altrussischen Geschichte zurückgehen, die vom 1. bis 3. Mai 2008 an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel stattfand, sind in vier Kapitel untergliedert:

In Kapitel 1 geht es um das Verhältnis von „weltlicher und geistlicher Gewalt“. Gezeigt wird hier, wie die orthodoxe Kirche einerseits bereits seit den Anfängen russischer Geschichte (die Zeit der Kiever Rus') die Funktion gesellschaftlicher Stabilisierung und politischer Legitimierung übernahm (Pierre Gonneau), wie sie andererseits ihren Einfluss in der Sphäre „weltlicher Gewalt“ ausbaute – sei es

durch literarische Erzählungen genealogischer Art, wie beispielsweise die unter erkennbar monastischem Einfluss stehende „Stepennaja kniga“ (Stufenbuch), die die Stellung des Metropoliten (Makarij bzw. Afanasij) und des ehemals im Kreml gelegenen Cudov-Klosters, nicht aber, wie oft angenommen, politische Ansprüche des Zaren (Ivans IV.) untermauern sollte (Gail Lenhoff), sei es durch die im Zuge der Errichtung des Patriarchats erfolgte Etablierung einer geistlichen Elite, die, institutionell fest im „Heiligsten Synod“ verankert, ein Mitspracherecht in geistlichen wie weltlichen Belangen besaß (Andrej Pavlov). Dass überzogene kirchliche Machtansprüche allerdings verhängnisvolle Folgen nach sich ziehen konnten, wird ebenfalls deutlich, wenn „power, patronage, and repression in the Church Regime of Patriarch Filaret (1619–1633)“ behandelt und als wichtiger Faktor für die in der zweiten Hälfte des 17. Jh. erfolgte Abspaltung der „Altgläubigen“ plausibel gemacht werden (Georg Michels).

Von besonderem Interesse ist Kapitel 2, weil es den „Umgang mit religiöser Verschiedenheit“ und damit eine bereits im Moskauer Reich bestehende religiöse Pluralität in den Blick nimmt, die angesichts der beherrschenden Rolle der orthodoxen Kirche leicht übersehen wird. Dabei waren muslimische Gemeinschaften im Moskauer Reich (Tataren an der Wolga und in Sibirien; Baschkiren im Uralgebirge) – anders als im übrigen Europa – nicht von Vertreibung bedroht; sie konnten, wenn auch nicht uneingeschränkt, ihre religiöse Identität behaupten (Paul Bushkovitch). Gleiches gilt für Formen animistischer Religiosität, die in dieser Zeit äußerst lebendig waren (Jukka Korpela). Zudem werden in Kapitel 2 eine Reihe innovativer Forschungsansätze vorgestellt, namentlich zum Umgang mit religiöser Differenz in Ritualen der Ehrerweisung (Claudia Garnier) wie in der Alltagskultur (Petr Stefanovič); auch eine Untersuchung zum Topos der Kosaken als „antemurale christianitatis“ gehört hierher (Lilija Berežnaja).

Kapitel 3 bietet unter der Überschrift „Diskurse um die Orthodoxie“ Beiträge, die die Auseinandersetzung mit häretischen Strömungen sowie Fälle innerorthodoxen Dissenses thematisieren. Konkret geht es hier um den „Prosvetitel“ (Erleuchter) des Isosif von Volokolamsk (1439/40–1515), dessen Bedeutung als orthodoxe Programmschrift gegen die Häresie der sog. „Judaïsierenden“ herausgestellt wird, wobei überzeugend für den Primat der längeren Redaktion des „Prosvetitel“ argumentiert wird (Aleksej Alekseev). Der „Halleluja“-Streit in Pskov Ende des 15. Jh.s wird behandelt (Frank Kämpfer), ebenso der

Konflikt um die „Eiferer der Frömmigkeit“, Vertreter einer religiösen Strömung, die Anfang des 17. Jh.s für kirchliche Reformen eintraten (Aleksandr Lavrov). Aber auch Aspekte der theologischen Auseinandersetzung, die der Abspaltung der Altgläubigen zugrunde lagen, kommen hier zur Sprache (André Berelowitch). Eine sich durch die Beiträge ziehende, wenn auch nicht immer explizit gestellte Frage richtet sich dabei auf das Bildungsniveau der geistlichen Elite und die Anschlussfähigkeit an im Westen geführte theologische Debatten – eine Frage, die tendenziell negativ beantwortet wird, selbst wenn sich im Moskauer Reich die Etablierung einer „republic of sacred letters“ nachweisen lässt (David Goldfrank).

In Kapitel 4 wird schließlich die politische und gesellschaftliche Funktion „religiöser Praxis“ im Moskauer Reich genauer untersucht: Formen der Reliquienverehrung (Isolde Thyret), Frauenklöster (Angelika Schmähling), das Stiftswesen (Ludwig Steindorff; Russell Martin). Aber auch ein Beitrag zum Wandel der Zeitvorstellung und der damit einhergehenden Säkularisierungstendenzen findet sich hier (Pavel Sedov). Wie in den vorhergehenden Kapiteln, so wird auch in den Beiträgen dieses Kapitels bisher unbekanntes Quellenmaterial erschlossen bzw. bekanntes Quellenmaterial unter religiösen Gesichtspunkten ausgewertet, was den Sammelband insgesamt zu einer wertvollen Studie altrussischer Geschichte macht. Gängige Auffassungen werden auf diese Weise auf den Prüfstand gestellt; einmal mehr erscheint so die gerade auch im westlichen Kontext breit rezipierte Theorie von „Moskau als drittem Rom“ nicht als ideologisches Fundament des Moskauer Reiches, sondern allein als ein apologetisch motivierter Versuch, den Fall Konstantinopels (1453) geschichtstheologisch zu erklären.

Was das Leitthema des Sammelbandes „Religion und Integration“ betrifft, das angesichts der „religiösen Renaissance“ in den meisten postkommunistischen Staaten in der Osteuropaforschung der Gegenwart allgemein eine hohe Aufmerksamkeit genießt, so fällt zunächst eine Differenz zum westlichen Kontext auf: dass das „Konfessionalisierungsparadigma“ nicht einfach auf die Entwicklungen im Moskauer Reich übertragbar ist. Vielmehr zeigen sich in verschiedenen Beiträgen „asynchrone Parallelen“ oder, genauer noch, eine „contemporary co-existence of non-contemporary phenomena“ (Ludwig Steindorff). Dies betrifft beispielsweise die reformpolitischen Maßnahmen im Moskauer Reich des späten 15./16. Jh.s, die an die Innenpolitik westeuropäischer Monarchen des Spätmittelalters erinnern (Michail Krom), oder aber auch, wie

am Beispiel des Stiftungswesens deutlich wird, Phänomene, die auf die Frühmoderne verweisen.

Insgesamt bestätigen die Beiträge das Ergebnis vielfältiger Studien, die es zum Integrationspotential von Religion gibt, wonach Religion in integrativer Hinsicht als ambivalent einzuschätzen ist. Die Frage allerdings, wie groß das Integrationspotential der orthodoxen Kirche tatsächlich war, scheint am Ende nicht widerspruchsfrei geklärt: ob es nämlich zwischen der „weltlichen und geistlichen Gewalt“ aufgrund einer Imperialpolitik, die nicht missionarisch ausgerichtet war (Aleksandr Filjuškin), vielmehr die politische Integration mit religiöser Toleranz zu verbinden suchte (Bulat Rakhimzyanov), zu einem Konflikt kam (Aleksandr Lavrov) oder ob diese Politik kirchlich mitgetragen wurde – aus pragmatischen oder aber auch aus konzeptionellen Gründen, weil die Rettung des „Neuen Israel“ und damit eine Vertiefung des orthodoxen Glaubens wichtiger als die Konversion von Heiden und Moslems erschien (Paul Bushkovitch). Hier zeigt sich ein Klärungsbedarf, der weitere Forschung nötig macht, wobei ein Verdienst des Sammelbandes nicht zuletzt darin zu sehen ist, diesen Bedarf aufgezeigt zu haben. Abgesehen von wenigen Anfragen, die die orthodoxe Terminologie betreffen – so ist beispielsweise vom „Domklerus“ die Rede, um die orthodoxe Geistlichkeit an der städtischen Hauptkirche zu bezeichnen (S. 363) –, richtet sich die Kritik deshalb allein darauf, dass ein Drittel der Beiträge in russischer Sprache erscheint. Wenn schon keine Übersetzungen, so wären hier doch wenigstens kurze Zusammenfassungen dieser Beiträge in englischer oder deutscher Sprache angezeigt gewesen – gerade weil dem Sammelband eine über den Kreis der Osteuropahistorikerinnen und -historiker hinausgehende Rezeption zu wünschen ist.

Berlin

Jennifer Wasmuth

Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550, sous la direction de Guy Philippart, vol. V (Corpus Christianorum. Hagiographies 5), Turnhout: Brepols 2010, 808 S., ISBN 978-2-503-52583-9.

Der vorliegende Band ist der fünfte in der Reihe „Hagiographies“, in denen seit 1994 ein nach Regionen gegliedertes Repertorium christlicher hagiographischer Texte aus Europa erstellt wird. Die Gesamtleitung hatte bis zu diesem Band Guy Philippart, künftig übernimmt sie Monique Gouillet (12). Das Inhaltsverzeichnis der ersten fünf Bände (5–8) zeigt

einerseits den nicht hoch genug zu lobenden Anspruch, auch entlegene Regionen einzu-beziehen und entschlossen den Bereich der klassischen hagiographischen Texte zu überschreiten; andererseits wird deutlich, dass die einzelnen Beiträge nicht systematisch, sondern einfach in der Reihenfolge, in der sie eintrafen, in die Bände aufgenommen wurden – hätte man dies nicht so gemacht, so der Hg. im Vorwort, „notre *Histoire* serait encore *incunable*“ (11). Insofern fällt der fünfte Band fast durch seine Kohärenz auf, vereint er doch ausschließlich Beiträge zu italienischen Texten, und zwar aus ganz Italien zu den Jahren 300–550 n. Chr. (geordnet nach Märtyrerpassionen und Heiligenviten: Cécile Lanéry, 15–369; Stéphane Gioanni, 371–445), aus Mittelitalien zu den Jahren 950–1130 (Pierluigi Licciardello, 447–729) und zum selben Raum aus den Jahren 1130–1220 (Antonella degl’Innocenti, 731–798). Die Beiträge sind strukturanalog aufgebaut: Einer thematischen Einführung folgen als Corpus Artikel zu den einzelnen hagiographischen Texten; am Ende steht jeweils eine ausführliche Bibliographie. Damit ist der Charakter eines literaturgeschichtlichen Handbuchs deutlich erkennbar (gelegentlich werden sogar Stemmata geboten: 45; 212; 271 u. ö.); was sonst noch zum hagiographischen Diskurs gehört (weitere Textgattungen und Medien, theologie-, sozial- und mentalitätsgeschichtliche Kontexte), muss man andernorts recherchieren.

Die Informationen, die die Beiträge bieten, unterscheiden sich teils erheblich: So vermerkt Lanéry penibel Fundorte, Lexikoneinträge und Einzelstudien am Ende jedes Abschnitts zu einer *Passio*, Gioanni dagegen nicht einmal die BHL-Nummern; die Länge der Abschnitte zu einzelnen Viten variiert erheblich. Es ist durchaus lobenswert, den Autor/innen solche Freiheit zu lassen, übersichtlicher wird das ohnehin komplexe und fragmentierte Feld der antiken und mittelalterlichen Hagiographie dadurch aber nicht. Durch die offenbar voneinander völlig unabhängige Entstehung der Beiträge beziehen diese sich so gut wie gar nicht aufeinander. Das detaillierte Inhaltsverzeichnis (805–808) ermöglicht zwar den Zugriff auf einzelne Texte, nicht aber thematische Recherchen; der Indexband wird wohl noch auf sich warten lassen.

Solchen Monita steht positiv die schiere Fülle an Informationen gegenüber, die das Werk zu allen möglichen bekannten und obskuren Heiligenviten aus (Mittel-) Italien in den genannten Zeiträumen bietet. Vielleicht am interessantesten sind die spätantiken Passionen, denn nach dem Ende der Christenverfolgungen erlebte die Märtyrerliteratur erst ihre wahre Blüte, nicht mehr in Form prozess-

aktenartiger Dialoge, sondern in kunstgerechter narrativer Gestaltung. Das zeigt z. B. die *Passio Sebastiani*, wohl von Arnobius um 430 verfasst, die viel mehr als nur die bekannte Ikonographie des mit Pfeilen durchbohrten Jünglings bietet: In vielfach an Vergil angelehnter Diktion präsentiert sie Sebastian als Märtyrer, aber auch (und zuerst) als Prediger (73f.), und führt damit die Aneignung klassischer Literaturmuster durch die Christen fort. Zugleich positioniert sich der Verfasser im Streit um den Semipelagianismus als Vertreter einer elitären, monastischen Glaubenshaltung (76.79). Eine deutlich antipagane Stoßrichtung bezeugt die *Passio Clementis* (88–96, bes. 93f.), ein jüngeres Erzeugnis der alten Clemenstradition. Während namentlich bekannte Märtyrer der Christenverfolgungen erst jetzt einer Sterbensbeschreibung gewürdigt werden (z. B. aus dem 3. Jh. die Bischöfe Callistus und Cornelius und der Diakon Laurentius), finden sich auch neue Glaubenszeugen an, etwa die Jungfrauen Pudentiana und Praxedis, die zunächst nur römische *tituli* bezeichnen, im 5. Jh. aber gewissermaßen zum Leben erwachen und im Streit zwischen den Papstprätendenten Symmachus und Laurentius (498–506), der weithin im Medium hagiographischer Schriften ausgetragen wurde (175), eine wichtige Rolle spielen – gemeinsam mit dem 365 verstorbene

nen Gegner des Papstes Liberius, Felix, der um 500 ebenfalls zum Zeugen der Laurentiuspartei avancierte (165f.). Wie man in späterer Zeit literarische Passionen zu pädagogischen Zwecken umarbeitete, zeigt die in Ravenna im Frühmittelalter entstandene *Passio* des Cassianus (321), einem Lehrer, den seine Schüler mit ihren Griffeln erstochen hatten und der schon um 400 in Prudentius' *Peristephanon* in metrischen Versen verherrlicht worden war.

Während Giovanni nur wenige Heiligenviten aus der Spätantike anführt (Silvester, Ambrosius, Severin von Noricum sowie die Epiphanius- und Antonius-Viten des Ennodius von Pavia, am ausführlichsten die zuletzt genannte Adaption der athanasianischen *Vita Antonii* [407–418]), breitet Licciardello ein umfangreiches Panorama regionaler hagiographischer Traditionen in Mittelitalien aus; Antonella dell'Innocenti geht hingegen in einem begrenzten Zeitraum (der unmittelbar vor den ersten Franziskus-Viten abbricht) thematisch geordnet vor. Wer sich für „klassische“, aber auch für weniger bekannte und schwer zugängliche hagiographische Texte interessiert, wird durchweg zuverlässig und auf dem neuesten Stand informiert – das darf bei allen Unterschieden in der Anlage für sämtliche vier Beiträge festgehalten werden.

Göttingen

Peter Gemeinhardt

Alte Kirche

Stefan Pfeiffer: *Der römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla* (30 v. Chr.–217 n. Chr.) Stuttgart: Franz Steiner 2010 (Historia Einzelschriften 212), 378 S., geb., ISBN 978-3-515-09650-8

Über die Entstehung und Ausbreitung des Kaiserkults ist in den drei letzten Jahrzehnten vermehrt gearbeitet worden. Verwiesen sei für das deutsche Schrifttum nur auf M. Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart-Leipzig 1999 und auf Th. Witulski, *Kaiserkult in Kleinasien* (NTOA 63), Göttingen 2007. Während sich letztere (eher skeptisch aufgenommene) Studie auf den provincialen Kaiserkult konzentriert und dabei die wichtigen municipalen und privaten Formen der kultischen Herrscherverehrung weitgehend ausblendet, ist Pfeiffers Trierer Habilitationsschrift breiter angelegt und führt methodisch weiter.

Pf. unterscheidet deutlich zwischen *Kaiserkult*, der sich selbst direkt an den Kaiser *als Gott* wendet, und der *Kaiserverehrung*, bei der der Kaiser *neben* anderen Göttern verehrt wird, an die sich aber das Opfer richtet. Letzteres war in Ägypten vorherrschend, wo man den römischen Pharaon nur als Mensch ansah. Pf. handelt auf der Basis intensiver epigraphischer und papyrologischer Studien in einzelnen Kapiteln die Verehrung des Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, der Flavier, des Trajan, der Antoninischen Kaiser und der Severer ab, um dann einzelne Verehrungsorte (Alexandria, Philae, Karnak) und Verehrungsformen (Bilder, Prozessionen, Feste, Kultpersonal, Kultvereine) genauer unter die Lupe zu nehmen. Die Wahrnehmung des Buches ist für Kirchenhistoriker, die sich zum Kaiserkult und zur Kaiserverehrung als von den Christen abgelehnten religiösen Praktiken äußern, unverzichtbar.

Tübingen

Hans Reinhard Seeliger

Bernd Isele: *Kampf um Kirchen*. Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel (4. Jh.). Münster: Aschendorff 2010 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 4), VI + 270 S., ISBN 978-3-4021-0910-6.

„Religiöse Gewalt“, Tempelzerstörungen, Bilderstürme und dergleichen sind in letzter Zeit immer wieder Gegenstand der Spätantiken-Forschung gewesen. Das ist berechtigt, denn häufig zeigen sich gerade im Konflikt wichtige und interessante Strukturmerkmale einer Epoche. Der Erkenntnisgewinn ist also beträchtlich. Doch unbeabsichtigte und eher schädliche Nebenwirkung dieses Ansatzes ist, dass auf diese Weise die gerade überwunden geglaubte Polarisierung zwischen dem Christentum und dem Heidentum gleichsam durch die Hintertür wieder ins Spiel kommt, denn unwillkürlich richtet sich die Aufmerksamkeit primär auf die großen Konflikte der Christen mit den „letzten Heiden“. So kann leicht wieder der Eindruck entstehen, die Spätantike sei vor allem als so etwas wie ein „Endkampf“ zwischen zwei weltanschaulich-religiösen Giganten zu beschreiben. Dieser Eindruck ist aus mehreren Gründen falsch – einen der wichtigsten hat sich die hier anzuzeigende Studie zum Ausgangspunkt der Betrachtung genommen. Nämlich die ebenso einfache wie (in diesem Zusammenhang) wenig beachtete Feststellung, dass ein großer Teil der religiösen Konflikte in der Spätantike nicht entlang einer – wie auch immer zu beschreibenden – Demarkationslinie Christentum-Heidentum verlief, sondern sich innerhalb des Christentums abspielte. Auf Kultbauten und religiöse Gewalt bezogen: „Früher und häufiger als im Konflikt um pagane Heiligtümer äußerte sich der ‚Kampf um Kultstätten‘ im ‚Kampf um Kirchen‘.“ (3) Von diesem Satz nimmt die Untersuchung ihren Ausgang: das Thema ist sehr gut gewählt, eine solche Analyse ist überfällig (der Abschnitt zur Forschungsgeschichte tritt hier vielleicht eher zu bescheiden auf, 8–12).

Doch nicht nur die Wahl des Themas ist bei diesem Buch gut gelungen: auch die Durchführung besticht durch ihre quellennahe und sorgfältige Arbeitsweise. Sei es die bescheidene Hauskirche des Ischyros in Alexandria (134–142) oder sei es das monumentale Konstantin-Mausoleum in Konstantinopel („Apostelkirche“, 52–54 und 59–61), seien es „kleine Geschichten“ wie die Novatianerkirche (90–98) oder große Skandale wie der Streit um Makedonios (57–62): Der Vf. vermag dem teils komplexen Quellenbestand gerecht zu werden und sich im Dickicht der theologischen

Diskussionen zu orientieren. Dabei besteht die Kunst gerade darin, einerseits das Inhaltlich-Theologische daran ernst zu nehmen, aber andererseits die Texte „gegen den Strich“ zu lesen, ihnen also nicht nur das zu entnehmen, was sie sagen wollen, sondern auch das, was wir wissen wollen. In diesem Fall also: Rolle und Bedeutung der Kirchbauten im Konfliktfall. Was da zutage tritt, ist gar nicht so wenig. Themen wie der arianische Streit oder das novatianische Schisma sind häufig behandelt worden – aber kaum je unter diesem Blickwinkel.

Quibus rebus dictis, sei es doch auch gestattet, noch einige Rückfragen zum gewählten Ansatz zur Diskussion zu stellen. Zum einen der Gegenstandsbereich: Der Vf. entscheidet sich für die Städte Konstantinopel und Alexandrien und für das 4. Jahrhundert als örtliche und zeitliche Begrenzung. Das ist eine gute Wahl, denn alles zu tun, ist unmöglich, und diese beiden Städte bieten sehr reiches Quellenmaterial (5). Indes läuft die Begründung über die Quellenlage Gefahr, etwas Wesentliches zu übersehen: In Konstantinopel und Alexandrien ist nicht alles genauso wie überall sonst, nur besser belegt. Es ist sicher davon auszugehen (und es gibt dafür auch konkrete Belege), dass die Prozesse etwa in Kleinasien oder in ländlichen Teilen Italiens ganz anders abliefen als in den beiden Großstädten, wo einerseits die unterschiedlichen christlichen Gruppierungen unvermittelter und direkter aufeinander stießen, und wo andererseits die Auseinandersetzung in höherem Maße mit der intellektuellen Debatte interagierte. Überhaupt: es wäre der Untersuchung förderlich gewesen, wenn die Ebenen des Literarisch-Intellektuellen und des Archäologisch-Architektonischen stärker und reflektierter miteinander ins Verhältnis gesetzt worden wären. Schon auf S. 1 ist in Bezug auf die Grabeskirche in Jerusalem von der „Wandlung eines antiken Heiligtums in eine christliche Kirche“ die Rede. Das ist zweifellos so – nämlich auf der Ebene der literarischen Realität des Euseb. Aber wie sieht es archäologisch aus? Es dürfte zutreffen, dass der ‚Kampf um Kirchen‘ nur in den seltensten Fällen konkrete archäologisch greifbare Spuren hinterlassen hat. Aber es muss dennoch gefragt werden, in welchem Ausmaß es sich in den Texten um literarische Konstruktion von Wirklichkeit handelt. Das geschieht in der Untersuchung nicht (oder zu wenig). Auch im Kapitel zur „Quellengrundlage“ (5–8) wird Archäologisches schlicht nicht genannt.

Die zeitliche Abgrenzung wird immer gewisse Willkürlichkeiten mit sich bringen, aber gerade im Blick auf Konstantinopel wird man es bedauern, dass offenbar die heftigen Aus-

einandersetzungen um Johannes Chrysostomos (Bischof von 397 bis 404) als nicht mehr zum 4. Jahrhundert und damit nicht mehr zum Untersuchungsbereich gehörig aufgefasst wurden (vgl. nur die Episode S. 206). Denn da liefern die Quellen Material in Hülle und Fülle: Man denke nur an die Lichter-Prozession im öffentlichen Raum für den heimkehrenden Bischof, das „Blut-Osterfest“ in den Thermen, und schließlich den Brand der Kathedrale auf dem Höhepunkt des Konflikts!

Nun fehlt es der Untersuchung aber auch so nicht an relevantem Material, und um nicht in kleinlichem (und insgesamt ganz unberechtigtem) Kritisieren stecken zu bleiben: Der Blick auf die (umstrittenen) Kirchen lehrt, den Prozess der „Christianisierung“ der spätantiken Stadt neu und differenziert zu sehen. Und zwar – gerade aufgrund der Konzentration auf das 4. Jahrhundert – nicht primär unter dem Blickwinkel eines Dekadenzparadigmas (193). Die Transformation des öffentlichen Raumes, die sich in den untersuchten Jahrzehnten beobachten lässt, die Weise, in der das Christentum urbanistisch relevant und sichtbar wird, ist weder mit dem technologischen und politischen Niedergang vor allem ab der Mitte des 5. Jahrhunderts noch mit dem Verlassen und Zerstören paganer Kultorte identisch. Die Schlussbemerkungen, die der Vf. in dieser Sache macht, sind durch die Untersuchung materialreich unterfüttert; sie sind präzise, stellenweise sogar brillant formuliert (v. a. 193–198 und 219–221). „Christianisierung“ war – obgleich sie nicht nur in der Hagiographie, sondern auch in der Forschung lange so gelesen wurde – nicht ausschließlich und zunächst nicht einmal in erster Linie „Depaganisierung.“ (220) Eine konkrete Konsequenz ist, dass man viel vorsichtiger sein sollte bei angeblich stabilen Lokaltraditionen und örtlichen Kultkontinuitäten von der Antike über die Spätantike hinweg. Vielfach handelt es sich um Postulate, in denen die Interessen der mittelalterlichen Hagiographie und der modernen Forschung eine eigenartige Allianz eingehen. Bei näherer Untersuchung der Einzelfälle halten sie der Prüfung nicht stand – und zwar auch und gerade dort nicht, wo mehr archäologische Daten zur Verfügung stehen als in den hier untersuchten Fällen (also etwa in Rom und Italien). Man kann dem Vf. nur zustimmen, wenn er sagt: „Die Transformation paganer Heiligtümer (...) blieb eher sporadisch, die Kontinuität der Kultorte wurde nie – und anders als unsere Geschichten dies nahelegen – zu einer flächendeckenden Konstante des religiösen Wandels.“ (221)

Gleichwohl schießt der Vf. stellenweise auch weit über das Ziel hinaus. Das gilt sicher für die Auffassung, dass *primär* (oder sogar *aus-*

schließlich) Konflikte es waren, die die neue christliche Topographie der Städte prägten (198f., auch 205). Dass mitunter *auch* sie es waren, sollte man nicht bestreiten, doch gibt es daneben auch eine Reihe weiterer Mechanismen. Um als Beispiel die Stadt Rom anzuführen (die hier nicht Gegenstand der Untersuchung war): Die Genese und Entwicklung von S. Maria Maggiore mag sich solchen konfliktualen Prozessen verdanken, doch bei St. Peter, St. Paul und dem Lateran waren andere Motive am Werk. Umgekehrt haben Konflikte für den Historiker oft eher die willkommene Funktion, dass sie Quellen liefern, dass sie also ins Bewusste und ins Explizite (damit ins potenziell Erhaltene) heben, was ohnehin galt. Der Konflikt generiert nicht die Sakraltopographie, sondern er macht sie für uns – wie im Vergrößerungsglas – sichtbar. Dass es auch Gegenbeispiele gibt, sei gerne zugestanden, doch ist das eher die Ausnahme als die Regel.

Abschließend stellt der Vf. die grundsätzliche und sehr wichtige Frage, wie sich überhaupt Konzepte der „Sakralität des Raumes“ im christlichen Bereich entwickelten. Die Frage wird präzise gestellt und genau formuliert – zugespitzt mit guten theologischen Argumenten aus der (zumeist) vorkonstantinischen christlichen Literatur, wenn es etwa heißt, „daß nicht das Gebäude, sondern nur die darin versammelte Gemeinschaft als Tempel Gottes gelten könne“ (210). Die gegebenen Antworten befriedigen indes nur teilweise – und es kann auch nicht anders sein, denn die Beschäftigung mit den kirchlichen Konflikten bietet – so wichtig und interessant sie ist – keine ausreichende Basis, um eine so allgemeine Frage angemessen zu beantworten. Nochmals: dass der „Kampf um Kirchen“ nicht nur „Indikator“, sondern auch „Impulsgeber“ auf dem Weg zu neuen Heiligkeitskonzepten war, mag im Einzelfall gelten, aber den Kampf als „the third spring of holiness“ (214) zu sehen, geht vielleicht doch etwas weit. Ohnehin wäre auf etwas breiterer Basis zu fragen, was genau theologische Kategorien wie „Heiligkeit“ oder „Sakralität“ meinen; da wären auch die Perspektiven der Liturgiegeschichte und der christlichen Archäologie von Bedeutung.

Dem Vf. der vorliegenden Studie gebührt das Verdienst, die Aufmerksamkeit auf eine ganze Reihe von hoch interessanten Episoden gelenkt zu haben – und zwar zumeist Episoden, die in anderen Zusammenhängen oft und intensiv diskutiert wurden, die aber unter dieser Fragestellung ganz neue und spannende Einsichten in die religiöse Kultur der Spätantike gewähren. Es ergibt sich ein Gesamtbild, das die Debatte um „religiöse Gewalt“ (die

sonst Gefahr liefe, etwas zeitgeistig-kurzatmig zu werden) wesentlich bereichert. Gerade weil die Untersuchung so materialreich, sorgfältig und kompetent gearbeitet ist, wäre ein Stellenregister zur Erschließung nützlich gewesen.

Basel

Martin Wallraff

Pablo Argárate: *Feuer auf die Erde. Der Heilige Geist bei Symeon dem Neuen Theologen*. Bonn: Borengässer 2007 (Hereditas 25), XXVIII, 279 S., Geb., 978-3-923946-72-3.

Symeon „der Neue Theologe“ scheint eine komplexe Persönlichkeit des 10./11. Jahrhunderts gewesen zu sein. Der Beiname stellt ihn scheinbar in Beziehung zu zwei Großen, denen die byzantinische und patristische Tradition den Beinamen Θεολόγος gab: Zu Johannes dem Evangelisten und zum Kappadokier Gregor von Nazianz. Allerdings war das Prädikat „Neu“ von zeitgenössischen Gegnern zunächst abschätzend verwendet worden, im Sinne eines Bruches mit der Tradition, Novitas versus Vertrautem und Bekanntem; das νέος ist ein καίριος. Erst Symeons Schüler erfassen die Bezeichnung im Sinne einer Erneuerung von Theologie und Spiritualität. Und die vorliegende fundierte Studie lässt keinen Zweifel daran, dass Symeon ein wegweisender Betrachter der Tiefe des Mysteriums Gottes ist.

Die Einführung (3–27) stellt Leben, Werk, Forschungsstand, Quellen dar und gibt einen ersten Einblick in Symeons Pneumatologie, die sodann in fünf größeren Kapiteln ausgearbeitet wird. Pablo Argárate kann sich auf die kritischen Textausgaben der Sources Chrétiennes stützen. Allerdings hat Symeon keine systematische „geordnete“ Theologie hinterlassen, was die Interpretation seiner Schriften often lässt. Das Herangehen an den Text erfordert die rechte Systematisierung, Hermeneutik und Aufmerksamkeit zur akkuraten Deutung des Textes. Argárate stellt deshalb zunächst die „Namen“ des Heiligen Geistes in Symeons Schriften vor (Kapitel I, 28–37). Es sind Bilder wie Wasser, Sanftmut, Güte, Quelle, Licht, Leben etc., die sich der systematischen Reflexion entziehen und die Tiefe des Mysteriums erfassen wollen. Kapitel II wendet sich der Heilsgeschichte zu (38–94) und spannt den Bogen von der traditionellen Trinitätstheologie, die sich in den Schriften Symeons widerspiegelt, über die Schöpfung bis hin zur Eschatologie. Bei Symeon wird deutlich, wie entscheidend das Wirken des Geistes für die ganze Heilsgeschichte ist. Kapitel III behandelt den Geistempfang (95–172), einem zentralen Thema bei Symeon, denn der Geist ist bei ihm die Grundlage für die Entfaltung des christlichen Lebens. Kapitel IV erarbeitet sodann die

Wirkungen des Geistes aus den Schriften Symeons (173–254) und geht schließlich auf Kapitel V, der Theosis (Vergöttlichung), zu. Dabei meint Symeon gemeinsam mit der patristischen Tradition keine ontologische Verwandlung, sondern es werden sozusagen die Konsequenzen aus dem im Geist neu begonnenem Leben gezogen. Theosis ist immer Gnade und Gabe und hat eine tiefe Beziehung zum Mysterium der Trinität. In diesem letzten Kapitel wird deutlich, wie die Lehre über die Theosis im Heiligen Geist den Schlüssel zur Pneumatologie Symeons bildet.

Das für die offizielle Kirche Problematische an Symeon wird bei all diesem theologischen Reichtum allerdings ebenso evident: Er sieht nur jene, die den Geist bewusst empfangen haben, als Glieder der Kirche. Die Geistaufe übertrifft sozusagen das Sakrament der Taufe, wie auch der gemeinschaftliche liturgische Vollzug bei Symeon kaum von Bedeutung ist. Der individuelle Weg wird der kirchlichen Gemeinschaft vorgezogen. Symeon ist einer, der wesentlich aus seiner eigenen Erfahrung und seinen eigenen mystischen Visionen schöpft und dies den Heiligen Schriften vorzieht. Zweifelsohne macht ihn das in der traditionellen byzantinischen Gesellschaft verdächtig, lässt ihn anecken und beträchtliche Konflikte durchleben. Vor allem als Hegumenos des Mamas-Klosters stießen seine hohen asketischen Ideale, nach ersten Erfolgen bei der geistlichen Wiederbelebung, auf Widerstand unter den ihm anvertrauten Mönchen. Der Konflikt weitete sich auch auf die Theologie aus. Nach 25 Jahren als Hegumenos und sechs Jahren des Konfliktes zog sich Symeon zurück. Nichtsdestoweniger wurde er von Patriarch und Synode verurteilt und verbannt, worauf er sich in ein verfallenes Heiligtum bei Chrysopolis (Skutari) zurückzog. Einflussreiche Freunde unterstützten ihn weiter, worauf Patriarch und Synode ihn wieder rehabilitieren. Zu einer eigentlichen Versöhnung kommt es bis zum Tod des Symeon 1022 allerdings nicht.

Seine Werke (Katechesen, Theologische Abhandlungen, Hymnen, Kapitel, Briefe) sind vor allem durch die Arbeit seines Schülers Niketas Stethatos erhalten, der auch eine apologetische Vita in Form einer Heiligenlegende verfasste. Trotz der posthumen Verehrung in seinem unmittelbaren Umfeld geriet Symeon aber bald in Vergessenheit, auch deshalb, weil häretische Schriften unter seine Werke gerechnet wurden. Renaissance und Wirkungsgeschichte der Gedanken Symeons begannen erst dreihundert Jahre später im Streit um den Hesychismus, der mit dem Sieg der orthodoxen Theologie des Gregor Palamas († 1359) endete. Ebenso erfuhr Symeon zu dieser Zeit anerkennende Aufnahme in Russland und die eigentliche rasche

Verbreitung seiner Spiritualität begann Ende des 18. Jahrhunderts mit der Einbeziehung von Werken Symeons in die Philokalia, also jener Sammlung asketischer Schriften orthodoxer Väter des 4. bis 15. Jahrhunderts, die letztlich die spirituelle Grundlage des östlichen Herzensgebets darstellt. Argárate kommt zur Schlussfolgerung, dass ohne Symeons Theologie des Heiligen Geistes „nicht nur das Bindeglied zwischen den Vätern und dem späteren byzantinischen Hesychasmus fehlen“ (271) würde, sondern dass auch die Entwicklungen orthodoxer Theologie bis heute kaum verstehbar wären. Dass das Wirken des Heiligen Geistes und die persönliche mystische Vision für Symeon die theologische Existenz bestimmt, macht ihn zweifellos auch für die heutige charismatische Bewegung attraktiv.

Pablo Argárate führt den Leser behutsam an die Texte Symeons heran. Man wird nicht mit systematisch theologischer Terminologie „erschlagen“, sondern mit Symeons theologischer Fülle vertraut. Eine faszinierende Welt, in die eingeführt werden will. Dies ist fraglos bestens gelungen und damit liegt die erste eingehende Monographie zur Pneumatologie Symeons vor.

Salzburg

Dietmar W. Winkler

Hans van Loon: The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria, Leiden/Boston: Brill 2009 (Supplements to Vigiliae Christianae 96), XVI + 626 S., ISBN 978-9-00417-322-4.

Der Titel dieser Monographie soll provozieren und zugleich die Absicht des Buches anzeigen: Cyrill von Alexandrien, der bedeutende Kritiker des Nestorius und als (angeblicher) Verfechter der *einen* Natur Christi (μία φύσις) der „champion of christological orthodoxy“ (29) für die Miaphysiten vom fünften und sechsten Jahrhundert bis heute, lehre selbst stärker *dyo*-physitisch als bislang angenommen. Van Loon konzentriert sich auf die Briefe und Traktate Cyrills aus der Anfangsphase des christologischen Streits mit Nestorius von Ende 428 bis November 430, der Zeit seines dritten Briefs an Nestorius mit den zwölf Anathematismen. Er versucht anhand dieser Texte zu zeigen, dass Cyrill bereits in diesen Jahren dyophysitisch denke und nicht erst seit seiner Zustimmung zu der Unionsformel von Ephesus 433 als Konzession an die Antiochener. Der Autor will auch einen Beitrag zum ökumenischen Dialog liefern, indem er die selbstverständliche Berufung der monophysitischen Kirchen des Ostens auf Cyrill infrage stellt: „It is the hypothesis of this study ... that also for Cyril of Alexandria, the distinction between the two φύσεις in the one ‚person‘ of Christ is real, not just ‚in

thought alone‘; the *separation* of the two φύσεις must be ‚in thought alone‘. Thus, if the Eastern Orthodoxy and the Oriental Orthodoxy want to follow the Christology of the Alexandrian archbishop, they should acknowledge a *real* distinction in (Chalcedonian) natures in the one Christ.“ (46) Die Warnung, dass die Orientalen sonst „run the danger of alienating Western churches“, und die Empfehlung, dass sie dennoch „would still have to be corrected to give more space to the reality of Christ's humanity“ (580, auch 578), scheinen jedoch fehl am Platz.

Die aufwendige Studie, eine überarbeitete Dissertation an der Protestant Theological University in Kampen, Niederlande, ist im groben Aufbau sehr übersichtlich, im Detail jedoch oft verschachtelt und wegen wiederholter Neuansätze desselben Themas schwer zu handhaben. Eine Straffung und dadurch mögliche Umstellung mancher Absätze hätte der Darstellung gut getan. V. L. beginnt mit einer „Introduction“ (1–13), die jedoch mehrheitlich eine Biographie von Cyrill (2–11) bietet. Die nächsten vier Kapitel füllen fast 250 Seiten: I. „Aim and Relevance“ (15–60), eine stetige Annäherung an die gewählte Fragestellung im Gespräch mit der bisherigen Forschung; II. „Cyril of Alexandria's Use of Aristotelian Logic“ (61–122); III. „Meanings and Metaphysics in the Trinitarian Writings“ (123–191) über οὐσία, ὑπόστασις, φύσις, πρόσωπον und ἴδιος beim frühen Cyrill in seinen anti-arianischen Schriften, und IV. „Comparison of Interpretation“ (193–250) wieder über die bisherige Forschung. Nun beginnt der zweite und eigentliche Teil der Arbeit, ebenfalls in vier Kapitel aufgeteilt, in denen der Autor nach einem kurzen Überblick über den nestorianischen Streit von 428–431 (252–258) die Schriften Cyrills, die er vor der Union von Ephesus in den ersten beiden Jahren der Kontroverse geschrieben hat, in chronologischer Reihung analysiert (vgl. die Liste mit den Daten S. 262). Dabei wird jeweils nach der Bedeutung der fünf genannten griechischen Begriffe gesucht. Kapitel 8 besteht aus „Recapitulation and Conclusions“ (503–581). Eine ausführliche Bibliographie (583–603) und Indizes schließen das Buch ab (606–626).

Gelungen sind die Abschnitte in den Kapiteln 5 bis 7, in denen der Autor den Inhalt der Schriften Cyrills zusammenfasst und deren christologische Argumentationen vorstellt. Lesenswert sind auch die forschungsgeschichtlichen Referate, wobei der Autor vor allem die unterschiedlichen Interpretationen der von ihm gewählten fünf griechischen Begriffe referiert. V. L. versucht der uneinheitlichen Verwendung der griechischen Begriffe bei

modernen Autoren Herr zu werden durch von ihm festgelegte „small capital terms“ (vgl. die Tabelle S. 250). Warum er diese jedoch erst S. 193–202 einführt, nachdem er die Terminologie schon in den trinitarischen Schriften Cyrills vorgestellt hat, ist unklar.

Da es v. L. nicht um eine historische Rekonstruktion der Ereignisse geht, bleiben die Abschnitte zur Biographie des Cyrill (2–11) und zum christologischen Streit (252–258) sehr knapp. Seine Argumentation richtet sich vor allem gegen Joseph Lebon (15f., 221–229, vgl. auch die Kritik z. B. auf S. 276, 301, 416, 509, 513, 531), der mit seiner Dissertation „Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite“ (Louvain 1909) noch immer den ökumenischen Dialog präge, obwohl seine These, Severus von Antiochien übernehme die Christologie Cyrills, der selbst wie Severus niemals eine dyophysitische Sprache akzeptiert habe, bereits mehrfach revidiert wurde (Jugie, Grillmeier). Da Lebon seine Einschätzung darauf aufbaue, dass φύσις, ὑπόστασις und πρόσωπον dasselbe bedeuten, nämlich „an individual being, really existing, separate from other beings“ (221), setzt v. L. bei diesen Begriffen ein. Überzeugend ist seine Beobachtung, dass φύσις bei Cyrill mehrheitlich „common nature“ oder „individual nature“ bedeute, nicht „separate reality“. So könne man auch bei Cyrill „Naturen“ im Plural finden, und genau dies bezeichnet er als „dyophysite language“, wie z. B. in *De incarnatione* (688 d): „... some coming together (σύνοδον) and concurrence (συνδρομήν) beyond understanding into union (εἰς ἔνωσιν) has been brought about of unequal and dissimilar natures (φύσεων)“ (272), oder im dritten Brief an Nestorius: „We do not say that the flesh was changed into the nature of the divinity, nor that the ineffable nature of the Word of God was converted into the nature of flesh“ (485). Die sehr seltene Verwendung von μία φύσις (521 f.: dreimal bis zum Jahr 433) sei dagegen eine Anomalie in Cyrills Denken (416) und allein der Autorität des (pseudo-) Athanasius (Apollinaris) geschuldet, dessen Aussage μία φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην aus *ep. ad Iovinianum* Cyrill erstmals in seinem Brief *Oratio ad dominas* (ACO I 1,5, 62–118: 65,25–28 Schwartz) zitiere (434, 446–449, 530). Cyrill selbst rede seit seinem zweiten Brief an Nestorius eher von „hypostatischer Einung“/ ἔνωσις κατ' ὑπόστασιν und von „einer Hypostase“/μία ὑπόστασις, so auch in seiner bekannten Aussage „eine fleischgewordene Hypostase des göttlichen Wortes“/ὑποστάσει μᾶ τῇ τοῦ λόγου σεσαρκωμένην (ACO I 1,1 38,22).

V. L. entwickelt anhand einer Analyse von *De incarnatione* ein christologisches Grundmodell Cyrills (vgl. die Grafik S. 287: Figur 2, auf die immer wieder verwiesen wird), das er auch in den späteren Schriften gegen Nestorius unverändert beibehalten habe trotz einiger sprachlicher Anpassungen wie eben die Neuverwendung von „Hypostase“ im christologischen Zusammenhang: Die dyophysitische Sprache zeige, dass Cyrill die beiden Naturen nie vermische oder zusammenziehe, sondern real und nicht nur gedanklich unterscheide, jedoch nicht trenne. Das belege auch die Zuschreibung der „properties“ der beiden Naturen zu einem Subjekt (*communicatio idiomatum*), da er an deren jeweiligen Ursprung bzw. Herkunft („source“) aus einer Natur festhalte. Cyrill rede also von einer „unity of two natures“, nicht von „one nature“. Der Folgerung, dass Cyrills Unterschrift unter der Unionsformel von 433 kein Aufgeben der eigenen Grundeinsichten bedeuten habe, ist wohl (gegen McGuckin) zuzustimmen, auch wenn v. L. die Unionsformel nur nebenbei behandelt (491 f, 550–552). So bestätigt seine Studie insgesamt die Einsicht von André de Halleux (sowie Alois Grillmeier und Adolf Martin Ritter), dass Chalcedon doch „cyrillischer“ zu lesen sei, als zuvor angenommen wurde.

Dennoch fragt man sich nach der Lektüre des Buchs, warum dann der „nestorianische Streit“ überhaupt ausgebrochen ist. Das liegt auch daran, dass bei v. L. andere Autoren außer Cyrill kaum behandelt werden (vgl. das Quellenverzeichnis S. 586–588; entsprechend gibt es auch kein allgemeines Stellenregister), so dass nicht nur die Bezüge zu Cyrills Vorgängern (Athanasius, Kappadokier) in der Schwebe bleiben, sondern auch die Ansichten des Nestorius und der Antiochener (334 f. nur über Nestorius' Antwort auf Cyrills zweiten Brief, vgl. auch 317 f., 484; unvermittelt wird 315, 493 kurz auf Theodoret von Cyrus Bezug genommen). Auch wenn Cyrill „dyophysitische Sprache“ verwendet, so wäre zu definieren, wann eine Position tatsächlich mit dem dogmengeschichtlichen Etikett „dyophysitisch“ zu belegen ist. Eine Klärung wäre vielleicht möglich, wenn die Begriffsanalysen auch auf die Bezeichnungen „eins“ und „Einheit“/„Einung“ (εἰς, ἔνωσις) und ihre Derivate ausgedehnt werden würden. So könnte auch noch einmal überprüft werden, ob sich Cyrills christologisches Modell durch die Auseinandersetzung mit Nestorius nicht doch zumindest verschoben hat hin zu einer stärkeren Betonung der physischen und hypostatischen Einheit.

Erlangen

Uta Heil

Homélies sur la première épître de Saint Jean. In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus decem, kritischer Text von John William Mountain, übers. v. Jeanne Lemouzy, Einleitung und Kommentierung von Daniel Dideberg, Paris: Études Augustiniennes 2008 (Bibliothèque Augustinienne 76), 544 S., 978-2-85121-221-4.

Für den 76. Band der Bibliothèque Augustinienne wurde derjenige *kritische Text* übernommen, den John William Mountain für die Reihe *Corpus Christianorum Latinorum* vorbereitet hat, der aber bislang nur bei CETEDOC (Library of Christian Latin Texts) veröffentlicht war. Diskrepanzen des übernommenen Textes zum Wortlaut der Maurineredition (bzw. *Patrologia Latina* / Migne) sind in den Fußnoten dokumentiert; in einzelnen Fällen ziehen die Herausgeber den Text der Mauriner demjenigen Mountains vor, was ebenfalls jeweils vermerkt ist. Insgesamt stellen diese Hinweise (gerade im Vergleich mit älteren BÄ-Bänden) einen Gewinn dar, zumal mit ihnen auch deutlich wird, dass sich die Bearbeiter selbst um eine sorgfältige und kritische Durchsicht des übernommenen Textes bemüht haben. Die textkritischen Entscheidungen selbst kann der Leser freilich nicht oder nur sehr begrenzt nachvollziehen, da er über die handschriftliche Überlieferung einer Stelle, etwa über eine alternative Lesart aus dem Apparat Mountains, nicht aufgeklärt wird. In Einzelfällen ist ein textkritisches Urteil allerdings auch unmittelbar einleuchtend, wie z. B. *tr.* 1,2 (S. 66, Anm. d): Mit Blick auf Paralleltexte wurde *calculus* (so die Mauriner und Mountain) zu *calicibus* (wie *edd.*) konjiziert.

Die *Einleitung* von Daniel Dideberg beschäftigt sich mit dreierlei: zunächst mit dem liturgischen und polemischen Kontext der Predigtreihe zum 1. Johannesbrief, dann mit der Kommentartechnik Augustins und zuletzt mit seiner in *ep. Io. tr.* auf die Liebesthematik ausgerichteten Theologie selbst.

1) Was den liturgischen Kontext anbelangt, so verortet der Verfasser die *tractatus* bzw. *sermones* im Kontext des Osterfestes 407 n. Chr. Er stellt dar, wie die *ep. Ioh. tr.* auf das Geschehen der Osternacht – auf Taufe, Salbung der Täuflinge, Handauflegung und die (erste Teilnahme an der) Eucharistie – Bezug nehmen. Augustin geht in den Homilien 1 bis 8 auf diejenigen Bibeltexte ein, die als Lesungen für die Osterwoche vorgesehen waren (Johannesprolog und neutestamentliche Auferstehungsberichte), in den Homilien 9 und 10, die noch vor dem Pfingstfest gehalten worden sind, auf Passagen aus der Bergpredigt. Der polemische Kontext – wir befinden uns noch vor dem Konzil von Karthago am 13. Juni und

dem kaiserlichen Edikt vom 15. November 407 n. Chr. – ist in erster Linie Augustins Auseinandersetzung mit den Donatisten, ein Zusammenhang, der in den *ep. Io. tr.* nach dem Urteil Didebergs bisweilen dominanter ist als die Bezugnahme auf den Osterkontext. Augustin nutzt die biblischen Aussagen zu Auferstehung und Himmelfahrt Christi und zu Pfingsten gerade dazu, die Einheit der Kirche zu betonen bzw. einzufordern. Ebenso ist die Liebesthematik selbst oftmals auf den genannten polemischen Kontext bezogen: Die Donatisten, so Augustin, haben die brüderliche Liebe nicht, die doch für die Einheit des Leibes Christi konstitutiv ist.

2) Augustin kommentiert, wie Dideberg es zusammenfassend darlegt, den 1. Johannesbrief *ex ordine*; er nimmt dabei auf den inhaltlichen Zusammenhang einzelner Verse und ihren Kontext Rücksicht und wehrt falsche Deutungen argumentativ ab. Als Prinzipien und Kennzeichen der augustianischen Exegese werden die folgenden vorgestellt: a) Die Schrift wird durch die Schrift erklärt: Dies gilt nicht nur innerhalb des 1. Johannesbriefes, sondern auch für die Deutung einer Textstelle durch Einbeziehung anderer biblischer Schriften, gerade auch des Johannesevangeliums. Augustin greift auch auf feste Ensembles von zueinander in Beziehung gesetzter Bibelpassagen zurück (vgl. S. 22 unter Aufnahme einer Wendung von A.-M. La Bonnardière: „orchestration scripturaire“). b) Die Liebe ist Interpretationsprinzip: Ist die Liebe erst einmal als Schlüssel zum Verständnis des gesamten 1. Johannesbriefes definiert, können auch diejenigen Verse, die nicht explizit von der Liebe sprechen, auf diese hin gedeutet werden. c) Auch das paulinische Bild von der Kirche als des Leibes Christi ist Interpretationsschlüssel. Anhand dieses Bildes kann Augustin (nicht zuletzt in antidonatistischer Ausrichtung) das Thema der Einheit entwickeln. d) Zu den Merkmalen der augustianischen Exegese von 1. Joh zählt auch der Rückgriff auf populärphilosophische Schemata (wie etwa die drei klassischen *passiones* oder die Unterscheidung von Liebendem, Geliebtem und der Liebe selbst, wie sie sich bereits bei Plotin findet).

Aufschlussreich ist des Weiteren eine Tabelle, mit der Dideberg demonstriert, dass die einzelnen *tractatus* unterschiedlich viel Raum (bzw. Predigtzeit) einnehmen, nicht nur an sich, sondern auch gemessen an der Menge der jeweils ausgelegten Verse. Hinweise auf Augustins rhetorisch-homiletische Mittel (die Bitte um Aufmerksamkeit an die Zuhörer, fiktive Zitate, Vergleiche und Beispiele, die Bitte um Verinnerlichung des Gesagten, rhetorische Figuren) schließen das Kapitel über Augustins Arbeitsweise ab.

3) Augustin ist der einzige der Kirchenväter, der 1 Joh. (weitestgehend) vollständig ausgelegt hat, und dies mit vielen eigenen Akzenten wie beispielsweise der Beschreibung des Heiligen Geistes als Liebe zwischen Vater und Sohn (vgl. auch *f. et symb.* und *trin.*). Seine inhaltliche Einführung untergliedert Dideberg in vier größere Abschnitte: a) *Der Primat der brüderlichen Liebe*: Die brüderliche Liebe ist nach Augustin dasjenige Gebot, das zu Beginn des christlichen Lebens steht („*le signe distinctif du baptisé*“) und nicht vom Christusglauben zu trennen ist. Augustin betont zugleich, dass die Feindesliebe als Steigerung der Bruderliebe immer impliziert bzw. als Liebe zu einem Bruder *in spe* zu verstehen ist. Den vermeintlichen Widerspruch zwischen 1. Joh 3,9 („Wer aus Gott geboren ist, der sündigt nicht“) und 1. Joh 1,8 („Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns“) löst Augustin dahingehend auf, dass 1. Joh 3,9 allein die Verletzung der brüderlichen Liebe im Blick hat, derer sich der Getaufte nicht schuldig macht, da er ja Glied am Leib Christi ist. b) *Brüderliche Liebe und Gott*: Augustin weist darauf hin, dass im 1. Johannesbrief bei der Bruderliebe die Liebe zu Gott stets mitzudenken ist (er begründet dies unter anderem mit den Versen 1. Joh 4,8,16, die er dazu in Inversion zitieren muss: „Die Liebe ist Gott“). Während der *ordo faciendi*, so Augustin, die Nächsten- vor die Gottesliebe stellt, hat gemäß dem *ordo praeciendi* die Liebe zu Gott den Vorrang, wie es dem Doppelgebot der Liebe aus Mt 22 entspricht. c) *Wachsen und Vollendung der Liebe*: Augustin beschreibt die Liebe als Intention und Grundlage guten Handelns. Der Primat der Liebe lässt sich auch als Hintergrund des bekannten *Dilige et quod vis fac* (ep. Io. tr. 7,8) ausmachen. d) *Die Offenbarung des liebenden Gottes*: Christi Inkarnation und Passion geschahen aus Liebe; dieses Thema entfaltet Augustin teilweise auch in „ästhetischen“ Kategorien, indem er von der Inkarnation der „Schönheit“ Gottes und von der „Schönheit“ der Seele spricht. Auch der Heilige Geist ist in Augustins Theologie der Liebe integriert: Er ist Liebe, die den Leib Christi eint, sodass in Gestalt der einander liebenden Glieder Christus sich selbst liebt (*unus Christus amans se ipsum*).

Der Verfasser von Einleitung, Fuß- und Endnoten kann für seine Analyse auf die Ergebnisse seiner langjährigen Beschäftigung mit Augustins Kommentar zum 1. Johannesbrief zurückgreifen (vgl. neben anderen Veröffentlichungen: D. Dideberg, *Saint Augustin et la première Épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè* [= *Théologie historique* 34], Paris 1975). Dank seiner Expertise sind gerade die

Notes complémentaires sehr gewinnbringend, nicht zuletzt aufgrund der großzügigen Verweise und Bezugnahmen auf die jeweiligen Parallelen in anderen Werken Augustins. Unter den Literaturverweisen findet sich in erster Linie englisch- und französischsprachige Literatur; deutschsprachige Untersuchungen kommen vielleicht etwas zu kurz.

Die französische Übersetzung, angefertigt durch die mittlerweile verstorbene Jeanne Lemouzy, ist insgesamt sehr überzeugend. Wo eine eher freie Übersetzung gewählt wurde, lässt sich dies gut vertreten. So ist beispielsweise das Zitat in tr. 6 Vorwort, S.244f: *Si male sentiat cor nostrum* (1. Joh. 3,20) übersetzt mit: „si notre cœur nous accuse“, denn wenig später (S.252) lautet Augustins Auslegung: *id est accuset nos intus*. Innerhalb des lateinischen Textes und der französischen Übersetzung wurde auf die zusammenfassenden Zwischenüberschriften (wie es sie in bisherigen BÄ-Bänden gibt) bewusst und mit Recht verzichtet. Der jeweils ausgelegte Vers des 1. Johannesbriefes ist indes durch Fettdruck hervorgehoben und stellt damit eine hilfreiche Binnengliederung dar.

Die Register zu Bibelstellen, Stellen bei Augustin und anderen Autoren sind auf bewährte Weise angelegt. Da zwischen direkt zitierten Versen einerseits und einem bloßen *conferatur* bzw. Referenzen innerhalb des französischen Kommentars andererseits unterschieden wird, dürfte das Bibelstellenregister für die Recherche von besonderem Nutzen sein.

An der formalen Gestalt sind einige Mängel festzustellen: Im lateinischen Text finden sich Tippfehler (so in den in tr. 1 eingangs zitierten Bibelversen, S.62: *vita* statt richtig *vitae*, *excaecerunt* statt richtig *excaecaverunt* bzw. *excaecarunt*; in tr. 7, S.312, ist ein Komma falsch gesetzt: *titulos* gehört in den Hauptsatz, wie es auch der Übersetzung entspricht). Der Umgang mit „fiktiven Zitaten“ ist nicht ganz einheitlich (vgl. etwa tr. 1,13 [S.102], wo im lateinischen Text Anführungsstriche gesetzt sind, während andernorts ein fiktives Zitat nur in der Übersetzung markiert ist). Im Bibelstellenapparat wird bisweilen nicht korrekt zwischen wörtlichem Zitat und bloßem Anklang („cf.“) unterschieden. In der Bibliographie sind einige Nachlässigkeiten zu beobachten; so ist etwa eine Übersetzung ins Polnische fehlerhaft notiert, und in der Angabe einer Übersetzung ins Rumänische findet sich gleich ein halbes Dutzend Tippfehler.

Insgesamt gesehen, beinhaltet BÄ-Band 76 eine überzeugende Einleitung, Übersetzung und Kommentierung der Augustinschrift ep. Io. tr. Die zugrunde gelegte kritische CChr.SL-Edition erwarten wir nun umso gespannter.

Tübingen

Mirjam Kudella

Barbara Müller: *Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen*, Tübingen 2009 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 57), 476 S., ISBN 978-3-16149-534-2.

Gregor der Große ist häufig in Bezug auf sein Handeln als Kirchenführer und -politiker betrachtet worden. Doch erst Barbara Müller hat das Thema der Führung bei ihm zum Gegenstand einer monographischen Studie gemacht. Dabei nimmt sie nicht nur sein Handeln, sondern auch die einschlägigen Theorievorstellungen in den Blick. Mit ihrer 2005 in Erlangen eingereichten Habilitationsschrift knüpft sie also an neue Tendenzen der Gregor-Forschung an, die die Spaltung zwischen Theorie und Praxis bei dem römischen Bischof überwinden wollen (S. 3–6 und 417). Thematisch verwandt sind frühere Untersuchungen wie die von Hanlon und Leyser über die Frage der Autorität bei Gregor und auch die von Modesto zum Universalprimat (S. 5f.). Allerdings konzentriert sich die Verfasserin nicht auf die Frage, ob und wie sich bei Gregor ein Machtanspruch des römischen Episkopats auf die ganze christliche Ökumene weit über Italien hinaus herauskristallisiert hat. Selbst Sachverhalte wie das Petrusamt und der Streit mit Konstantinopel über den *uniuersalis*-Titel (S. 157f. 173. 197. 203. 324–329) spielen keine zentrale Rolle in dieser Studie.

Vielmehr setzt sich die Autorin mit dem Begriff „Führung“ im weitesten Sinn auseinander und bezieht dabei Aspekte sowohl praktischer Leitung als auch geistlicher Unterweisung mit ein. Sie vermeidet aber absichtlich jegliche Begriffsdefinition von „Führung“ (S. 6). Vielmehr geht sie direkt an die Quellen heran und analysiert sie mit Blick auf die Führung-Thematik in ihrer chronologischen Reihenfolge. Dementsprechend hat sie ihre Studie in vier Hauptabschnitte gegliedert:

I. Gregor vor der Papstwahl (mit dem Hohelied-Kommentar und den Vorträgen über das Buch Hiob). Diesem Teil von Gregors Biographie, der sonst oft vernachlässigt wird (vgl. S. 418), widmet M.s Untersuchung besondere Aufmerksamkeit. Historisch relevant ist auch der Exkurs über die Lage Italiens im 6. Jh (S. 11–19). II. Papstwahl und früher Pontifikat (mit der Pastoralregel und den Evangelien-Homilien). III. Die Krisenzeit (mit den *Dialogi* und den Ezechiel-Homilien). IV. Die Spätzeit (mit dem *Libellus responsonum*).

Außerdem werden die jedem chronologischen Abschnitt zugehörigen Briefe systematisch untersucht mit dem Ziel, so weit wie möglich das ganze Spektrum von Gregors Tätigkeit abzudecken, und – besonders be-

merkenswert – die Entwicklung seines Selbst- und Amtsverständnisses in seiner Korrespondenz zu analysieren (bes. S. 171–174. 280f. 337–340. 362–366).

M. bezeichnet ihre Untersuchungsmethode als „induktiv“ (S. 6. 417. 426) und hält sie für angemessener als eine deduktive Herangehensweise an die Texte, um in ihnen Entwicklungen, Widersprüche und Komplementaritäten besser verfolgen zu können. Damit beabsichtigt sie, das in früheren Untersuchungen eingegangene Risiko zu vermeiden, „vorab festgelegte Begriffe“ auf die Quellen zu projizieren. Andererseits verwendet sie immer wieder Kategorien wie „die Führer“ und „die Geführten“, „Führungsmassnahmen“ bzw. „-richtlinien“ oder Ähnliches als Leitbegriffe in der Behandlung der jeweiligen Quellen.

Da sie eine dem Wort „Führung“ entsprechende Terminologie in Gregors Werk kaum vorfindet, bringt sie unterschiedliche lateinische Bezeichnungen, die bei ihm häufig vorkommen (z.B. *rector*, *pastor*, *sacerdos*, *uir Dei* usw.), mit ihrem Thema in Verbindung (vgl. z.B. S. 58. 125–128. 234f.; das wird auch im Sachregister deutlich, S. 471 f.). Dieses Vorgehen scheint mir gelegentlich als etwas erzwungen – vor allem dort, wo M. in das Schema „Führer“ und „Geführte“ manche Gestalten einordnet, die nicht unbedingt und gänzlich zu diesen Kategorien passen. Ein Beispiel dafür bieten viele Protagonisten der *Dialogi*, die ein monastisches Leben führen: Auch für sie benutzt M. die Bezeichnung „Führer“ fast als Synonym für „Helden“. Dass diese Anwendung nicht unmittelbar einleuchtet, entgeht ihr nicht, und sie versucht daher, sie zu rechtfertigen (S. 228f.). Gregors Führungsvokabular bezeichnet M. außerdem insgesamt als unscharf, vielseitig und wenig technisch (vgl. S. 123. 202. 258).

Häufig gibt sie einzelne Ausdrücke von Gregor wieder; ansonsten erscheinen die zahlreichen Stellen, die sie aus den Quellen heranzieht, ausschließlich in deutscher Übersetzung. Eine Liste von modernen – darunter natürlich auch deutschen – Übersetzungen von Gregor-Texten liegt im Literaturverzeichnis vor (S. 433), aber es ist mir nicht klar, ob die Verfasserin einige von diesen verwendet oder ob sie alle herangezogenen Stellen selbst übersetzt hat.

Auch andere „zeitgenössische und zeitbezogene relevante Quellen“ werden berücksichtigt. Gleichwohl beruht die Untersuchung großenteils auf Gregors Schriften, wobei allerdings der Hiobkommentar – außer sporadischen Zitaten – und der Kommentar zum ersten Königsbuch ausgeschlossen werden: der erstere mit der Begründung, dass seine Entstehungsgeschichte chronologisch nicht klar festzulegen ist; der

letztere aufgrund seiner fragwürdigen Authentizität (vgl. S. 7f.). Auch der seltener herangezogene (weil im Hinblick auf seine Echtheit umstrittene) *Libellus responsionum* an Augustin wird ausführlich behandelt; er liefert weitere Beweise für die Flexibilität des römischen Bischofs im Umgang mit kirchlichen Bräuchen unterschiedlicher Herkunft (S. 341–360, bes. 355f. 359). Dabei stellt sich besonders klar heraus, dass Gregors Respekt vor kulturellen Eigentümlichkeiten der „Geführten“ – wie M. bemerkt – mit seiner Einhaltung und Durchsetzung rechtlicher Bestimmungen zusammengeht (S. 359. 423).

M.s Perspektive bei der Betrachtung von Gregors Werken – einschließlich der *Dialogi* (S. 307. 310) – ist grundsätzlich ekklesiologisch, was m.E. völlig nachvollziehbar ist. Innerhalb dieser Werke oder zwischen einer Schrift und bestimmten Handlungen stellt die Autorin aufschlussreiche Querverbindungen, Zusammenhänge und Entwicklungen fest, wie zum Beispiel zwischen dem *Libellus responsionum* und der Pastoralregel (S. 354f.) und zwischen den *Dialogi* und der Angelsachsenmission (S. 332f.). Dass diese letztere „im Geiste der in den *Dialogi* beschriebenen ... Wunder“ betrieben worden zu sein scheint (S. 332; vgl. S. 383), ist für M. ein weiteres Argument, um Francis Clarks These der Unechtheit der *Dialogi* zu widerlegen und deren verzögert einsetzende Verbreitung mit inhaltlichen Argumenten zu begründen (S. 216–218. 250f.).

Die Analyse der *Dialogi* hat einen anderen Schwerpunkt als die meisten Untersuchungen dieses Werkes: Sie nimmt nicht die wunderhaften, sondern vielmehr „die nicht-übernatürlichen Handlungen der Protagonisten“ in den Blick (S. 242), die vor allem für ihren asketischen tugendvollen Lebenswandel vorbildlich sind. Askese und Kontemplation prägen auch Gregors Bischofsideal (S. 109). Von späteren Schriften des Papstes liest M. jedoch ab, dass ein ekklesiologisches Friedensideal statt des Zielens auf die monastische kontemplative Ruhe allmählich in den Vordergrund tritt (vgl. S. 364f. und 422f.).

M.s Studie ist in der Form einer kunstvollen Ringkomposition aufgebaut, die mit dem Verweis auf die Etymologie von Gregors Name beginnt und endet (vgl. S. 1 und 427): *Gregorius* heißt auf Griechisch „der Wachsame“ – vom Verb γρηγορεῖν, d.h. „wachen“ – in diesem Zusammenhang wäre es vielleicht nicht unangebracht gewesen, auch das griechische Wort zu nennen.

Der Verweis auf die Bedeutung des Namens fasst implizit die Hauptzüge zusammen, mit denen M. das Denken und Handeln des Papstes kennzeichnet, und zwar als flexibel

und vielseitig, sich an der Tugend der *discretio* orientierend, d.h. umsichtig und fähig, zu unterscheiden, welches Führungsverhalten den jeweiligen Situationen und Personen angemessen sein kann (S. 8. 314. 327. 337. 340. 353–356. 359. 423. 426). Dies entspricht dem Profil des guten *rector* der Pastoralregel und des Wächters (*speculator*) der Ezechiel-Homilien (125ff. 269–278 und passim) und wird auch in Gregors Beziehungen zu den Langobarden, den Franken und den Angelsachsen besonders deutlich, die M. ausführlich schildert (S. 182–184. 187. 282–285. 314–319. 329–334. 359f. 366–391).

Einleuchtend scheint mir ihre Charakterisierung Gregors, der sich mit geistlicher Unterweisung und konkreten Führungsmaßnahmen für die ihm anvertrauten Christen und weit darüber hinaus einsetzt: Damit tritt er als „selbstbewusster Oberhirte der Gesamtkirche“ und „universaler Mahner“ kirchlicher und weltlicher Führer auf (S. 174. 274f. 327). Das geht bei ihm aus seiner „zutiefst spirituellen Gottesbeziehung“ hervor – wie M. betont (S. 424, vgl. S. 140) –, die für ihn zur Grundlage seines aktiven, manchmal ganz pragmatischen Einsatzes in der Welt wird.

Basel

Cristina Ricci

Guntram Förster/Andreas E. J. Grote/Christoph Müller (Hg.): *Spiritus et Littera*. Beiträge zur Augustinus-Forschung (Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA), Würzburg: Echter 2009 (Res et Signa 6 = Cassiciacum 39,6), 825 S., brosch., ISBN 978-3-429-04175-5.

Unter dem, Augustin entlehnten, Titel „Geist und Buchstabe“ haben sich vierzig Kollegen, Mitarbeiter und Weggefährten bei Pater Professor Dr. Dr. h. c. Cornelius P. Mayer OSA aus Anlass seines 80. Geburtstages mit einem „literarischen Opfer“, mehr als zwölf Mal so viele durch Eintragung in eine *Tabula gratulatoria* (LXV–XCIV) und endlich Papst Benedikt XVI. und andere geistliche wie weltliche Würdenträger durch ein Grußwort (XV–XXXII) dafür bedankt, was von ihm in Forschung und Lehre an Anregungen ausgegangen ist. Wer immer vor Augen hat, was der Jubilar mit der Begründung des „Zentrums für Augustinus-Forschung“ an der Universität Würzburg sowie als Herausgeber des „Augustinus-Lexikons“, als *Spiritus Rector* des – digital aufbereiteten – sog. „(Gießener) Augustinkorpus“ (*Corpus Augustinianum Gissense*) und nicht zuletzt als Autor und Rezensent (S. die „Biobibliographie Cornelius Petrus Mayer OSA“ innerhalb der Festschrift, XLV–LXI.) für die Augustinforschung der letzten Jahr-

zehnte bedeutet hat, wird kaum umhin kommen anzuerkennen, dass diese opulente Festschrift von mehr als 800 gehalt- und geschmackvoll gefüllten Seiten schlichtweg angemessen ist, weil sie einer imponierenden Lebensleistung entspricht!

Gruppieren sind die Beiträge in zwei Abteilungen: die erste beschäftigt sich in engerem Sinne mit A. selbst, seiner Zeit, seiner Welt und seiner Aufnahme und Weiterentwicklung von Traditionen („Augustinus und seine Zeit“ [3–457]). Behandelt werden: A.s gespanntes Verhältnis zur Poesie (3–16 [J. den Boeft]), die afrikanische Kirche im pelagianischen Streit (17–29 [G. Bonner]), *continentia* in der Obhut der *caritas* (31–66 [B. Bruning]), paulinische Gnadenlehre bei Ambrosius und A. (67–84 [E. Dassmann]), A.s Deutung der durchbohrten Seite Christi nach Joh 19,34 (85–97 [D. Dideberg]), das Verhältnis von *magnitudo animi* und Naturbetrachtung nach *De beata vita* 4 (117–127 [M. Erler]), die Beziehung von Hermeneutik und Metaphysik am Beispiel der „Arbitrarität“ der Sprache (129–150 [T. Fuhrer]), die römische Mentalität bei A. (151–163 [H.A. Gärtner]), die Frage, ob A. als Anhänger der „negativen Theologie“ einzustufen sei (165–182 [P. van Geest]), A. und die Überlieferung der Taufkatechese *Ad neophytos* des Chrysostomus (183–198 [A.E.J. Grote]), A. als Richter (199–225 [J. Hellebrand]), Terenz bei A. (227–244 [J.E. Heßler]), Vorbereitendes zu einem Nachtragsartikel im AL (245–269 [R. Ilgner]), Ps. 104 (105),4 in anthropologischer Deutung bei A. (271–288 [J. Lam Cong Quy]), der Hl. Geist in A.s Auseinandersetzung mit Julian von Aclanum (289–315 [M. Lamberigts]), Antithesen (*opposita, contrapposita*) bei A. und Paulus (317–337 [T.F. Martin†]), die Verleugnung Petri bei Ambrosius und A. (339–352 [H. van Reisen]), Einführendes zum unvollendeten Werk gegen Julian (353–376 [T.G. Ring †]), die Gestaltung der Gartenszene in den *Confessiones* (377–389 [D. Weber]), der Anlass der antidonatistischen Gesetze von 405 (391–403 [C. Weidmann]), die vorgebliche Wichtigkeit des *liberum arbitrium* (405–419 [J. Wetzel]), das Ziel von Bischofssynoden nach A. (421–446 [R. Zollitsch]) – die Abfolge der Beiträge bestimmt sich, wie man sieht, nach ganz äußerlichen Gesichtspunkten, genau so wie im 2. „Augustinus und d(er) Folgezeit“ gewidmeten Teil. Hierunter sind folgende Beiträge rubriziert: Rousseau und der Widerstreit zweier *civitates* als pädagogisches Ärgernis (449–457 [W. Böhm]), die Valenz der A.-Rezeption in den Gnadenstreitigkeiten des 16./17. Jhs (459–527! [D. Burkard]), Jesus Christus als Lehrer im Evangelienkommentar des Simon Fidatis von Cascia (529–550 [W. Eckermann]), der Gedanke der

Komplementärtugenden bei Radulfus Ardens (551–575 [S. Ernst]), A. und Kant (577–596 [N. Fischer]), die Frage, ob der Anhang zur A.-*Vita* des Possidius *Indiculum* oder *Indiculus* zum Titel habe (597–614 [W. Hübner]), der A.-Gedenktag in den Messtexten der römischen Liturgie (615–640 [M. Klöckener]), der Entwicklungsgedanke A.s bei Vinzenz von Lérins und Melchior Cano (641–641–652 [C.M. Oser-Grote]), die A-Dur-Fuge von Teil I des Bachschen „Wohltemperierten Klaviers“ und das Verhältnis von Inkarnation und *dispensatio temporalis*, mit viel Zahlensymbolik und Notenbeispielen (653–679 [C. Overstolz]), Gal. 3,28 in den Kommentar-Auslegungen des 4./5. und des 20. Jhs (681–695 [K. Pollmann]), B. Altaner, ein A.-Forscher in (politisch bedingter) Not (697–707 [S. Rebenich]), Spuren einer ‚neuen‘ und wieder ‚verschundenen‘ lat. Psalmenübersetzung (709–732 [A. Schindler]), A. und die gegenwärtige Atheismusdebatte (733–741 [L.C. Seelbach]), Die Exzerptensammlung des Jesuitenpoeten G.B. Masculo (743–759 [H.S. Sieben]), die *Laudes Augustini* des Galcaudus (761–772 [K. Smolak]), der Einfluss von A.s Magdalenenbild auf M. Hieronymus Vida (773–796 [T. Thanner]), die mittelalterliche Rezeption von A.s *Opus imperfectum contra Iulianum* (797–807 [M. Zelzer]), Folgen 2 Abkürzungsverzeichnisse (A.s Werke und kritische Editionen; biblische Bücher) und ein Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter (811–825).

Der A. entlehnte Titel ist von den Herausgebern offensichtlich von vornherein recht weit gefasst worden, so dass eine Fülle von Beiträgen akzeptiert wurden, die sich entweder insofern der *littera* zuwenden, als sie sich eher mit philologischen Problemen im Werk A.s oder auf einzelnen Stationen seiner Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte befassen, oder aber mit stärker theologischen oder philosophischen Interessen dem *spiritus* A.s bzw. des Augustinismus auf der Spur sind. Es war daher völlig berechtigt, in beiden Teilen der Festschrift auf eine weitere Systematisierung zu verzichten und die einzelnen Beiträge, wie gesehen, jeweils entsprechend der alphabetischen Reihenfolge des Anfangsbuchstabens der Verfasseramen anzuordnen.

Herausgekommen ist in jedem Fall eine Geburtstagsgabe, die dem Empfänger Ehre macht und auf die die Herausgeber deshalb stolz sein können. Von zumeist exzellenten Augustinkennern ist ein überaus reiches Mahl angerichtet worden; und glücklich zu schätzen ist, wer dieses *testimonium eruditionis* griffbereit zur Verfügung hat. Es wird seine Augustinstudien wesentlich bereichern und beflügeln. Dass es ganz unterschiedliche Interessen auf ihre Kosten kommen lässt, ist sicher für die

Mehrzahl der Benutzer ein Gewinn und für die Verbreitung des Buches von Nutzen. Dies wie auch die hohe Qualität nicht weniger Beiträge scheint es mir auch zu verbieten, einzelne hervorzuheben. Wer mit der heutigen A.-Forschung einigermaßen vertraut ist und die einzelnen Autorinnen und Autoren kennt, weiß, was ihn erwartet und bedarf meiner Wegweisung nicht. Den anderen ist nur zu raten *Tolle, lege* („Nimm und lies [selbst]“ [*Confessiones* VIII,12,29]).

Was weitgehend, wenn auch nicht völlig (s. etwa 733 ff.) fehlt, ist die Auseinandersetzung mit kritischen Stimmen, an denen es ja beileibe nicht fehlt und die keineswegs durchweg verächtlich oder auch nur auf die leichte Schulter zu nehmen sind. Auf solch ernsthafte Auseinandersetzung kann A.-Forschung, die ernst genommen werden will, heute weniger verzichten als je. Doch das passte nicht besonders gut in eine *Festschrift* für einen der führenden A.-Forscher der Gegenwart, zumal für einen im Katholizismus fest verwurzelten Ordensmann und Mainfranken wie Pater Mayer. Und so sollte man es nicht allzu stark gewichten, dass die A.-Kritik in den hier vorzustellenden, allermeist höchst gelehrten und förderlichen Studien, dem Jubilar zu Ehren, etwas unterbelichtet geblieben ist.

Heidelberg

Adolf Martin Ritter

Grégoire de Nysse: *Contre Eunome*, hg. v. Werner Jaeger und Reymond Winling. *Livre I.1–146*. Paris: Ed. du Cerf 2008 (*Sources chrétiennes*, 521), 225 S., ISBN 978-2-204-08716-2. – *Livre I. 147–691*, Paris: Ed. du Cerf 2010 (*Sources chrétiennes*, 524), 391 S., ISBN 978-2-204-09211-1.

Gegen Eunomius hat Gregor von Nyssa insgesamt vier Bücher verfasst, davon die Bücher I–III gegen dessen „*Apologia apologiae*“, um die Attacke gegen seines Bruders Basilius von Caesarea Widerlegung der „*Apologia*“ zu zernichten. Die Textgeschichte mit der Klärung der Überlieferung von Gregors Büchern I–III hat Werner Jaeger endgültig festgestellt, zuerst 1921 und revidiert 1960 (Verlag Brill, Leiden). Jaegers Text mit seinen Paragraphenzahlen ist der unverändert abgedruckte griechische Text für Buch I. Am Rand sind die Spalten von Migne und die Seitenzahlen von Jaeger eingetragen. Jedoch ist eine Zeilenzählung nicht für Seiten, sondern für Kapitel durchgeführt. Diesen Unfug muss man ignorieren; Winling zitiert nach den Jaegerparagraphen. Bei der Frage, warum die Zeilen der Jaegeredition nicht beibehalten wurden, fiel mir ins Auge, dass die Eunomiusfragmente nicht in Sperrdruck sondern nur in Anführungszeichen

markiert sind und wie oft Winling von der Absatzgliederung Jaegers abweicht.

Winling hat die erste vollständige französische Übersetzung geliefert; in Englisch und in Italienisch war Buch I einige Jahre vorher (1988 bzw. 1994) nach Jaegers Text übertragen worden. Die Übersetzung liest sich flüssig und ist nicht nur angemessen, sondern elegant in ihrer Diktion, den Schwung und das Sprachniveau der griechischen Vorlage im Französischen umsetzend. Allerdings ist das Druckbild des griechischen Jaegertextes verändert; das hat Folgen für das Sprachbild. Zunächst sind mit Großbuchstaben alle Satzanfänge versehen, wie es in den *Sources chrétiennes* üblich ist, während in den *Leiden Gregorii Nysseni Opera* nur die Absätze mit einem Großbuchstaben beginnen, die Sätze dagegen sich außer dem Punkt durch die Partikel voneinander trennen, was dem Fluß des nachsprechenden Lesens entspricht. Außerdem werden die Sätze noch zusätzlich durch die übergroß und fett gedruckten Paragraphenzahlen innerhalb des Textkörpers voneinander abgespalten; in der Jaegeredition stehen die Paragraphenzahlen am Rand. Zweitens hat Winling den Text durch mehr Absätze als Jaeger zergliedert, da er nicht von den rhetorischen Markierungen, sondern von den Argumentationsstrukturen ausgeht (vgl. Einleitung 57–58). Drittens hat Winling die Kapitelüberschriften in den Text gesetzt, während Jaeger sie insgesamt vor das Buch I stellt. Betreffs Buch I gibt es gute Argumente dafür, dass die überlieferten ‚*capitula*‘ von Gregor formuliert wurden. Zuletzt hat Eduard Schwartz ausführlich über ‚*capitula*‘ in seiner Einleitung zur Edition der Kirchengeschichte Eusebs gehandelt. M.W. ist Gregor der einzige antike Autor, welcher sich über die ‚*capitula*‘ äußert (*De hominis opificio*, Widmungsbrief). Sie stehen vorweg und sind ohne Kapitelzahlen; spätere Redakteure führten die Zahlen ein und setzten sie nach ihrem Gutdünken an den Rand des Textes, eine Hilfe zum Nachschlagen und Zitieren. Wir könnten sagen, dass die ‚*capitula*‘ vom antiken Autor als ein Zwitter zwischen Inhaltsverzeichnis und vorangestelltem ‚abstract‘ gedacht und vor den Text gestellt sind. In Annexe II (2. Band 353–364) hat Matthieu Cassin eine Tabelle zur Platzierung der Kapitel nach den zehn wichtigsten Handschriften gegeben, aber weder die Überlieferungsgeschichte berücksichtigt noch vermerkt, ob nur die Kapitelzahlen oder auch der Kapiteltext im Text oder am Rand vorkommen; die dafür notwendigen ca. 10 Zeilen über die Ergebnisse seiner Kollationen wären ihm vielfach gedankt worden.

Im ersten Band findet sich eine Bibliographie (11–19) und eine Einleitung (21–107).

Winling stellt dar I. „Eunomius und der Neuarrianismus“, Geschichte (23–31) und Lehre (32–53); hier werden auch die theologischen Fragmente, die Gregor zitiert und zerlegt und stückweise häufig wiederholt, aufgeführt (40). In Kapitel II wird über Gregors Schrift betreffs Datierung (53–55) und betreffs Überlieferung der Bücher gegen Eunomius berichtet (56–60). Hinzugefügt ist ein Verzeichnis aller neugefundenen Fragmente in syrischer Sprache; dazu gehört auch ein Textstück, das in der griechischen Überlieferung verloren gegangen ist und dessen syrischer Text in französischer Übertragung in Annexe I abgedruckt wird. Schließlich bietet Winling auch eine strukturierte Gliederung von Buch I gegen Eunomius (60–67). Über die Handschriften bleibt Jaegers Praefatio die einzige Quelle, wie ja auch der Text ohne den kritischen Apparat wiedergegeben ist. In Kapitel III wird die Lehre von Contra Eunomium I unter dem Thema der Erkennbarkeit Gottes dargestellt (67–86), und Kapitel IV widmet sich „Grundzügen der trinitarischen Theologie“ (86–107). Es ist alles sehr solide mit reichlichen Literaturhinweisen vorgetragen. Gregor zählt eben zur kirchlichen Rechtgläubigkeit. Deutlich wird auch, dass Gregor nicht nur widerlegt – und das meist polemisch –, sondern dass er auch seine rechtgläubige Lehre darstellt, wie er im Brief an seinen Bruder Petrus beteuert (ep. 29,9). Winling fragt zu Recht, wo Gregor seine rechtgläubige Lehre vorträgt, d. h. ob sie nur Hintergrund der Widerlegung sei oder ob sie auch als solche ausformuliert ist. Es gibt drei mögliche Zugänge, um diese Frage zu beantworten. Man kann erstens Sätze suchen, durch die Gregor seine Position innerhalb der Widerlegung markiert; oder man kann zweitens im Text auffinden, wo Gregor seine eigene Lehre explizit vorlegen will; oder man kann drittens die „capitula“ nach Verweisen auf die Abschnitte über die eigene Lehre durchsehen. Der zweite Weg führt zu I 270–281 (–294); 295–316; 530–534 und 666–691 (Schluss). Die angegebenen Abschnitte entsprechen den Kapiteln XXII, XXXVI und XLII. Von den Kapitelüberschriften ausgehend kämen noch hinzu die Kapitel XVI (I 190–204), XVII (I 205–222), XXXI (I 439–445) und XXXIX (I 618–651). Winling beschreitet den ersten Weg und stellt grundlegende Gedanken der Theologie in seinen Einleitungskapiteln III und IV zusammen. Dazu zählt auch der Gedanke der Unendlichkeit Gottes (71–74).

Überraschend bereichernd sind die vielen Anmerkungen zur Übersetzung; man findet sie erfreulicherweise unter dem Text und nicht hinten in einem Anhang versteckt. Die beiden Bände tragen nicht nur Lesefrüchte aus vielen Studien zu Gregors Gotteslehre zusammen,

unter denen insbesondere das VI. Gregor-Colloquium (Pamplona 1986) zu Contra Eunomium I hervorzuheben ist, sondern verarbeiten sie zu einem Studienbuch.

Am Schluss stehen Register. Das Bibelstellenregister, Zitate und Anspielungen unterscheidend, ist eine große Bereicherung, da es in der Jaegerausgabe ganz fehlt. Das Namenregister nennt alle Personennamen, auch die biblischen. Das griechische Wortregister ist auf Terminologie für die trinitarische Theologie eingeschränkt; so sagt es die Überschrift. Interessant sein könnte, welche Vokabeln hier gesammelt sind. Ansonsten ist man mit der ungegliederten digitalen Zusammenstellung von Stellenangaben konfrontiert; ich empfehle, das *Lexicon Gregorianum* von Friedhelm Mann zu konsultieren.

Göttingen

Ekkehard Mühlenberg

Charlotte Köckert: Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen, Tübingen: Mohr Siebeck 2009 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 56), XV, 626 S., ISBN 978-3-149831-2.

Die von Christoph Marksches und Winrich A. Löhr betreute Dissertation von Charlotte Köckert erfüllt, wie die Autorin in Vorwort auch gebührend herausstellt, ein wichtiges Desiderat der Forschung. Zwar liegen Studien und Untersuchungen zu den Hexahemeronkommentaren von Ambrosius von Mailand, Basilius von Caesarea und Johannes Philoponus vor, und auch die kosmologischen Vorstellungen der frühchristlichen Theologen Apelles und Hermogenes haben eine eingehende Würdigung gefunden, aber dennoch wird man nicht sagen können, dass die altkirchlichen Quellen zur Kosmologie damit ausreichend aufgearbeitet wären. Fehlte bis jetzt doch erstaunlicher Weise eine ausgiebige Darstellung der Hexahemeronauslegung des Basilius, die aber ohne den exegetisch-theologischen Ertrag der Arbeit des Origenes am Schöpfungsbericht nicht angemessen zu verstehen ist, und deren Fortschreibung in der Hexahemeronauslegung des Gregor von Nyssa, die sich als eine Apologie und Weiterführung des Genesisauslegung seines Bruders verstehen lässt. Die Verfasserin hat dieses Desiderat auf beeindruckende Weise und mit großer Umsicht erfüllt. Sie stellt dabei die altkirchliche Kosmologie im Kontext der Auseinandersetzung der christlichen Genesisauslegung mit der kaiserzeitlichen platonischen Philosophie dar, die u. a. deshalb möglich

war, weil auch die Platoniker den Timaios auf analoge exegetische Weise heranzogen wie die christlichen Autoren den biblischen Schöpfungsbericht, nämlich als autoritativen Text, dem die naturphilosophische Theoriebildung als Auslegung zu folgen hatte.

Daher werden zunächst die naturphilosophischen Lehren ausgezeichneter Vertreter des kaiserzeitlichen Platonismus rekonstruiert und systematisierend dargestellt. Zunächst wird die Kosmologie des Plutarch nachgezeichnet und auf seine Lehre von der Ordnung der irrationalen und bösen Weltseele durch den Demiurgen als eines realen Aktes zu Anfang der Welt fokussiert. Grundlegend neue Einsichten bringt diese fleißige und umsichtige Darstellung zwar nicht, aber führt recht übersichtlich und systematisch in die metaphysische und kosmologische Denkwelt des großen Außenseiters innerhalb der platonischen Tradition ein. Ähnliches gilt für die ausführlichen und klar formulierten Passagen über den Mittelplatoniker Atticus, der in den meisten Punkten des Kosmologie des Plutarch gefolgt ist, aber durchaus eigene Akzente gesetzt und die Plutarch'schen Ansätze eigenständig verarbeitet und weiterentwickelt hat. Sein Ringen um die Frage nach der möglichen Unvergänglichkeit des real gewordenen und damit nicht notwendigen Kosmos wird eindringlich vor Augen geführt, ebenso sein damit zusammenhängendes Insistieren auf dem Willen des Schöpfers als einer höheren Ursache für das ewige Bestehen der Welt als es die bloße Naturnotwendigkeit darstellen könnte (S. 81). In diesem Zusammenhang sind besonders die Abschnitte über die Kraft (=Wille) des Demiurgen, der mit der platonischen Weltseele gleichgesetzt wird (S. 82), und die Vorstellung von der Unbegrenztheit des göttlichen Willens von großem Interesse. Hierbei arbeitet die Verf. sehr gut heraus, dass bei Atticus das Willensargument primär im Zusammenhang mit der Erhaltung der Welt thematisch wird und nicht im Rahmen der eigentlichen Weltentstehungslehre eine Rolle spielt. Im Kontext der Kosmogonie würde, wie die Verf. deutlich herausarbeitet, nämlich aller Wahrscheinlichkeit ein grundlegendes Problem, bzw. eine unlösbare Aporie im Denken des Atticus aufbrechen, da im System dieses Mittelplatonikers ein Widerspruch zwischen seiner Auffassung von dem „zeitlichen“ Schaffen des Demiurgen und dem Axiom von der Unbegrenztheit seines Willens aufzubrechen schiene: Denn die Materie begrenze ja nach dem System des Atticus faktisch die Möglichkeiten des Demiurgen, zwingt sie ihn doch, die Schöpfung erst zu dem Zeitpunkt zu beginnen, an dem die ungeordnete und fließende Materie „zufällig“ in einem Zustand ist, in dem sie

besonders geeignet ist, die Formen des Demiurgen aufzunehmen (vgl. S. 82). Auf S. 81 ist ein sinnentstellender Fehler zu berichtigen. Richtig muss es heißen: „In seiner Kommentierung des Timaios begründet Atticus umfassend, daß der gewordene (*statt: ungewordene*) Kosmos nicht vergehen wird.“

An die kosmologischen und metaphysischen Konzeptionen eines Plutarch und eines Atticus als Vertreter eines wörtlichen und damit „zeitlichen“ Verständnisses der Kosmogonie des Timaios, schließt sich die Entfaltung der Lehren des Neupythagoreers Numenius von Apamea und des Schulplatonikers Alkinoos (oder Albinos?) an, die beide ein nicht wörtliches und damit zeitloses Verständnis des Schöpfungsmythos des Timaios vertreten (siehe S. 125 und 171). Die neuplatonische Timaiosinterpretation wird in Ermangelung einer zünftigen Kommentierung des platonischen kosmologischen Basistexts durch Plotin durch die des Porphyrius repräsentiert. Dieser wird einerseits als Vertreter der Ewigkeit der Welt vorgestellt, für den die ewige Existenz der Ursache zugleich die ewige Existenz des Verursachten fordert (vgl. S. 218), zum anderen aber auch als ein Denker sichtbar, der wegen seiner monistischen Tendenz auch die Materie von der einen höchsten Ursache abgeleitet wissen will und damit der „christlichen“ Lehre von der creatio ex nihilo der Materie sehr nahe gekommen zu sein scheint. Gerade angesichts dieser (wohl auch biographisch nicht ganz unwahrscheinlichen) Nähe des Christengegners zu einer christlichen Vorstellung verwundert es dann doch etwas, wenn die Verf. an anderer Stelle fast apodiktisch christlichen Einfluss auf den großen Polyhistor unter den neuplatonischen Philosophen a priori für unmöglich zu halten scheint (vgl. hierzu S. 220).

Nach diesen ausführlichen Rekonstruktionen kaiserzeitlicher platonischer Kosmologien und ihrer metaphysischen Hintergründe, die für die anvisierte Fragestellung nicht unbedingt in dem vorgelegten Umfang nötig gewesen wären, wendet sich die Studie der christlichen Kosmologie zu, die sie anhand der Genesisauslegungen des Origenes, des Basilios von Caesarea und des Gregor von Nyssa vornimmt, deren jeweilig Schöpfungsverständnisse in einem direkten theologiegeschichtlichen Zusammenhang stehen. Hierbei sind allerdings, wie die Verf. weiß, die Gattungsunterschiede zwischen den verschiedenen herangezogenen Quellen zu beachten: Während Origenes einen wissenschaftlichen Kommentar zur Genesis vorgelegt hat und auch in seinem Prinzipienwerk primär wissenschaftlich und systematisch-theologisch argumentiert, ist Hexahemeron-Auslegung des Basilios aus Predigten hervorgegangen, die er ver-

mutlich im Jahre 378 in Caesarea vor seiner Gemeinde gehalten hat. Gregor von Nyssa schließlich zielt mit seiner Auslegung des Sechstageswerks u. a. auf eine Apologie der von einigen Kritikern als „unwissenschaftlich“ angesehenen Hexahemeronauslegung seines inzwischen verstorbenen Bruders. Darüber hinaus aber setzt er sich auch deutlich von seinem bewunderten Vorbild ab und entwickelt eine durchaus auch ihm gegenüber kritische und eigenständige Exegese des ersten Schöpfungsberichts.

Zunächst wird, wie gesagt, die Hexahemeronauslegung des Origenes rekonstruiert, was natürlich durch den fast vollständigen Überlieferungsgeschichtlichen Ausfall des origeneischen Genesiskommentars erheblich erschwert wird. Daher wird neben den wenigen erhaltenen Fragmenten dieses Kommentars, zu denen die Verf. auch den „Hebräerbericht“ des Calcidius zählt, auf andere Werke des Origenes zurückgegriffen. Hierbei fällt allerdings auf, dass sich die Verf. zu stark und auch zu unkritisch auf die tendenziöse und gerade in dogmatisch heiklen Fragen notorisch unzuverlässige Rufin-Übersetzung verlässt und die durchaus berechtigten Zweifel an vielen Stellen der rufinschen Textfassung nicht angemessen problematisiert und diskutiert. Besonders in Zusammenhang mit der Lehre von der Körperlichkeit aller Geschöpfe im Unterschied zur göttlichen Trias macht sich dies bemerkbar: Die Passagen, in denen Origenes die Frage nach der unkörperlichen Präexistenz der Vernunftwesen, wie auch der immateriellen Postexistenz im Endheil diskutiert, werden einseitig nach ihrer Rufinschen Fassung interpretiert, wobei dann allerdings die mit guten Gründen als Rufinsche Retuschen verdächtigten Stellen als origeneische Lehre erscheinen. Abgesehen von diesem unkritischen Umgang mit der Rufinschen Textfassung des Prinzipienwerkes des Alexandriner bietet die Rekonstruktion der origeneischen Schöpfungsvorstellung aber wichtige und bleibende Einsichten, die auch das origeneische Denken insofern nicht gänzlich verzeichnen, als Origenes ja immerhin die Option eines ewigen Erhaltenbleibens der Körpersubstanz der Vernunftwesen für eine diskutabile Möglichkeit gehalten hat, wenn er auch, wie ich meine, die Vorstellung von einer Auflösung derselben favorisiert haben dürfte.

Auch in ihrer Basilius-Interpretation ist die Tendenz der Verf. zu merken, die Vorstellung von der Präexistenz der geistigen und unkörperlichen Schöpfung, die sich bei diesem Theologen durchaus angedeutet findet, zu marginalisieren (vgl. S. 357f.).

Wie die Verf. einräumt, spricht ja Basilius in Hex. 1,5 durchaus so, als rechne er mit einer Präexistenz der geistigen geschaffenen Welt

vor dem materiellen Kosmos (S. 331 Anm. 102). Ihre Bemerkung, eine solche zeitliche Präexistenz sei bei Basilius nicht denkbar, weil dieser die Zeit erst als Implikat der sichtbaren Schöpfung verstehe, trifft den Kern der Sache allerdings nicht. Denn Basilius kann und wird wohl durchaus von einer vorzeitlichen Präexistenz der geistigen Schöpfung vor der materiellen gesprochen haben, die dann allerdings im Unterschied zur zeitlichen Schöpfung ewig gewesen sein müsste.

Insgesamt wird Hexahemeronauslegung der beiden Kappadokier sehr akribisch und erhellend in ihrer stetigen Auseinandersetzung mit platonischen und origeneischen Vorstellungen rekonstruiert und plastisch dargestellt. Besonders die ausführliche Interpretation der „idealistischen Materietheorie“ Gregors, nach der die Hyle kein letztes ungeformtes Substrat darstellt, sondern durch eine Vielheit von geistigen Eigenschaften konstituiert wird, wird erhellend expliziert und auf Intention zurückgeführt, „plausibel zu machen, dass die unkörperliche, intelligible Natur Urheberin der Körperwelt ist“ (S. 417). Hierbei wird deutlich, wie sehr Gregor zwar mit Versatzstücken und Gedankenfiguren der platonischen Philosophie arbeitet, dabei aber zu völlig unplatonschen Ergebnissen gelangt (vgl. S. 423). Ausführlich wird dann die für den Nyssener charakteristische philosophisch-theologische Schöpfungsvorstellung als eine „Kosmologie in Analogie zum biologischen Konzept des Samens“ (so die Überschrift S. 465) beschrieben, in der die Grundlegung des Welt als Schöpfung eines Weltsamens von der Selbstentwicklung der Schöpfung nach den von Gott in sie hineingelegten Gesetzen unterschieden wird. Gott hat nämlich seine Kraft und seine Weisheit und seinen Logos in den ungeformten Kosmos gelegt, nach dem sich die Welt dann quasi natürlich entwickelt. Ähnlich wie im Referat der Lehre des Gnostikers Basilides bei Hippolyt, dem die Samenlehre des Gregor von allen herangezogenen Vergleichsquellen am meisten zu entsprechen scheint, geht es Gregor bei dieser Theorie darum, den ewigen und unkörperlichen Gott mit der Kosmogonie zu vermitteln. Fraglich bleibt mir allerdings bei dieser Darstellung der Samenkosmologie des Nysseners, in welchem Verhältnis der göttliche Logos als die zweite Hypostase der einen Gottheit zu diesen in der Welt wirkenden Kräften steht. Wenn Köckert schreibt, Gregor verstehe *λόγος, σοφία* und *δύναμις* als rein immanente Naturkräfte und lasse anders als Origenes „keinen Anhaltspunkt für eine christologische Interpretation dieser Begriffe erkennen“, so halte ich das für relativ problematisch. Ist er wirklich denkbar, dass Gregor, der an anderer Stelle den

hypostatischen göttlichen Logos als weltimmanente wirkende Kraft beschreiben kann (Gr. Nyss. or. catech. 5, de an. et res. 7 und 10; or. catech. 8,4), wenn er von der immanenten Wirkung Gottes durch die αὐτοσοφία und αὐτοδύναμις spricht, durch die Gott selbst erkannt werden kann, nicht auch christologische Konnotationen im Blick hatte? Werden doch die Begriffe αὐτολόγος, αὐτοσοφία (vgl. Eus. e.th. 1,8 [67,1]) und αὐτοδύναμις (vgl. Or. Jo 1,33 [43,9]) in origenistischen Kreisen eindeutig als Bezeichnungen für den göttlichen Logos gebraucht und hat auch Gregor die Bezeichnung αὐτοδύναμις ebenfalls an anderer Stelle (Gr. Nyss. or. catech. 8, [50,22]) auf Christus bezogen. Hier wäre in Zukunft noch weiter nachzudenken.

Nicht ganz zustimmen kann ich schließlich der Feststellung, dass die christlichen Autoren, die von einem κόσμος νοητός ausgehen, diesen keineswegs als Urbild der materiellen Welt ansehen würden. Zumindest für Origenes, der den göttlichen Logos als den eigentlichen geistigen Kosmos ansieht, ist es nämlich so, dass das Wort Gottes als Inbegriff der Ideen das Urbild des sichtbaren Kosmos darstellt (vgl. Or., princ. I,2,2 [30,2–8] und Cels. VI,5 [74,26–75,1]). Und für Euseb von Caesarea, dessen Praeparatio evangelica für die Platonismusrezeption der Kappadokier von großer Bedeutung gewesen sein dürfte, sind nicht nur die Ideen, die im göttlichen Logos situiert gedacht werden, sondern auch die unkörperlichen Geistwesen, die die geistige Welt ausmachen, als Urbilder der hiesigen Welt anzusehen (Eus. p. e. VI,23,11 [53,7–10]).

Diese kritischen Einwände und Bemerkungen sollen den Wert dieser Studie nicht schmälern, sondern laden zur vertieften Beschäftigung mit dieser beeindruckenden Arbeit ein.

Münster

Holger Strutwolf

Johannes Hellebrand (Hg.): *Augustinus als Richter*, Würzburg: echter 2009 (Res et Signa 5 = Cassiciacum 39,5), 191 S., brosch., ISBN 978-3-429-04172-4.

In der Festschrift aus Anlass des 80. Geburtstages von Cornelius P. Mayer OSA (G. Förster/A.E.J. Grote/C. Müller [Hg.], Spiritus et Littera. Beiträge zur Augustinus-Forschung. Augustinus bei echter, Würzburg 2009) war auch ein Beitrag zu dem Thema enthalten (J. Hellebrand, Augustinus als Richter. Überlegungen zu einem spannenden Thema: ebd., 199–225), das in wesentlichen Aspekten bereits zwei Jahre zuvor Gegenstand eines der vom Würzburger „Zentrum für Augustinus-Forschung“ veranstalteten Studententage gewesen

war (C. Mayer [Hg.], Augustinus – Recht und Gewalt. Beiträge des V. Würzburger Augustin-Studententages ... ; mit einer kommentierten Quellensammlung zur Richtertätigkeit Augustins, Würzburg 2010). Derselbe Beiträger hat, im selben Jahr und in derselben Reihe wie die Festschrift, unter demselben Titel wie sein Festschriftbeitrag eine kleine Sammlung von Aufsätzen und Lexikonartikeln aus älterer, zumeist aber aus neuerer und neuester Zeit zusammengestellt und veröffentlicht. Neben einer Einleitung des Herausgebers, eines Augustin-Begeisterten aus dem Bereich der juristischen Praxis, enthält das Bändchen folgende Beiträge:

Agostino Pugliese, Sant' Agostino Giudice (aus: Gedenkschrift f. P. Ubaldi, Mailand 1937, 263–299 [21–59]); Cornelius Mayer, Legitimation des Rechts bei Augustin (aus: Gießener Rechtswiss. Abhandl. 6, Gießen 1990, 383–401 = Salzburger Schriften z. Rechts-; Staats- u. Sozialphilos. 12 [1990] 9–27 [60–83]); Kauko K. Raikas, *Audentia episcopalis*: Problematik zwischen Staat und Kirche bei Augustin (aus: Aug. 37 [1997] 459–481 [84–105]); Eva-Maria Kuhn, Rechtsprechung durch den Bischofsrichter: Augustinus und die Umsetzung der göttlichen Gerechtigkeit in der Praxis (aus: *Etica & Politia/Ethics & Politics* 9 [2007] 71–104 [in englischer Übers.] = Th. Fuhrer [Hg.]: Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike, Stuttgart 2008, 143–173 [106–155]). Folgt ein ANHANG mit den lat. Originaltexten von sieben der sog. Divjak-Briefe A.s (ep. 1*, 7*–10*, 14* und 24*), dem Abdruck zweier Artikel aus dem „Augustin-Lexikon“ (Charles Munier, *Audentia episcopalis* [AL I, 1986–94, 511–515]; Kauko K. Raikas, *Iudex* [AL III, 2004ff., 798–802]) und einem Verzeichnis der A.-Zitate, einem Personen-, Orts- und Sachregister und Biogrammen der beteiligten Autoren.

Ziel des Ganzen ist, der Einleitung zufolge, „dem Interessierten“ – gedacht ist speziell an den „A.-Fan“ aus dem „juristischen Lager“ (10), der aufgrund der eigenen Berufspraxis aufmerksam geworden ist auf A.s ausgebreitete Richtertätigkeit – „einige spezielle Beiträge einfach nur zugänglich [zu machen], die es ihm ermöglichen, über die dort vorzufindenden Zitate tiefer in das Thema einzudringen“ (19). Die Erreichung dieses Ziels sucht der Herausgeber dadurch zu erleichtern, dass er den einleitenden, weithin als klassisch, als „Standardbeitrag“ (20) geltenden Aufsatz von Pugliese aus dem italienischen Original ins Deutsche hat übersetzen lassen. Außerdem hat er den über die verschiedenen Beiträge hin verstreuten lateinischen Zitaten deutsche Übersetzungen beigegeben, soweit diese ge-

druckt vorlagen. Das ist sehr häufig nicht der Fall, nicht nur bei den Divjak-Briefen, für die der Herausgeber allerdings wenigstens die Regesten abdrucken ließ, die der Entdecker und Editor dieser Augustinbriefe, J. Divjak, für seinen Artikel „Briefe“ im „Augustin-Lexikon“ (Bd. 2 (1996–2002) 1017. 1019–1021. 1024) angefertigt hat. Wer keine oder nicht ausreichende Französischkenntnisse besitzt, ist auch bei dem genannten Artikel von C. Munier im Stich gelassen, der hier, genau so wie im AL, unübersetzt blieb. Das alles ist wohl nicht nur unter der Rubrik – wahrscheinlich „arbeits-technisch“ bedingter – Schönheitsfehler und Inkonsistenzen zu verbuchen, sondern schränkt auch die Benutzbarkeit der Sammlung für den gedachten Leserkreis nicht unwesentlich ein.

Ungünstig ist ferner, dass der Puglieseartikel als Lesehilfe die Sammlung eröffnet, dessen Einleitungsabschnitt bereits schlichtweg falsch oder doch in hohem Maße missverständlich ist; er hat auch sonst, nicht zuletzt beim Herausgeber, eher Verwirrung gestiftet. Denn die *audientia episcopalis* im Gegenüber, nicht notwendig im Gegensatz zur *imperialis audientia*, ist mitnichten zu definieren als „Rechtsinstitut, aus dem in einem langsamen Wandlungsprozess das sog. kirchliche Gericht hervorgegangen ist“ (21). Sondern: in heidnischer, vorkonstantinischer Zeit „die nächstliegende Schiedsautorität des Christen, der zumindest gegen den Mitchristen die weltliche Gerichtsbarkeit anzurufen meidet“, kann sie „seit Konstantin als staatlich ermächtigte, fakultative Schiedsgerichtsbarkeit gelten, die sich entsprechend der Kirche im Reich ihre Autonomie kräftig wahr“ (so wohl nach wie vor zu Recht F. Wieacker in seiner Übersicht „Recht und Gesellschaft in der Spätantike“, Stuttgart 1964, 73). *Audientia episcopalis* und kirchlich-bischöfliche Gerichtsbarkeit sind nicht nur „nicht unbedingt deckungsgleich“ (so der Herausgeber in seiner Einleitung [16]), sondern schon deshalb sorgsam zu unterscheiden, weil – vor so gut wie unter und nach Konstantin – alle diejenigen Fälle, die sich auf kirchliche Lehre, Sakramente, kirchliche Ordnung und Verwaltung sowie (unter fragwürdiger Berufung auf 1. Kor 2,15!) auf den Klerus bezogen, sowieso der bischöflichen Gerichtsbarkeit vorbehalten blieben. Dass von und seit Konstantin den Bischöfen in bis dahin beispielloser Weise Zuständigkeiten in der Gerichtsbarkeit des römischen Reiches eingeräumt wurden, ist angesichts mehrfacher Erwähnung der *audientia episcopalis* bzw. *des episcopale iudicium* in der kaiserlichen Gesetzgebung zwischen 318 und 452 n. Chr. unbestreitbar; weshalb das geschah, lässt sich wenigstens vermuten. Dies zeigen etwa Wiea-

cker im oben genannten Beitrag sowie D.E. Doyle in seinem Art. „Augustin als Bischof: Visitor und Richter“ in: Augustinus Handbuch, hg. v. V.H. Drecoll, Tübingen 2007, 218–24, 222. Beide nehmen an, dass die geistliche Gerichtsbarkeit „einer formalistischen, schleppenden, korrupten und gegen den gemeinen Mann brutalen staatlichen Rechtspflege als überlegen“ galt (so Wieacker a. a. O.), sind sich allerdings zugleich sicher, dass die „Zuweisung der sachlichen Zuständigkeiten“ in nachkonstantinischer Zeit „wiederholten Schwankungen“ unterlag (Wieacker) bzw. dass die *audientia episcopalis* „nach und nach eingeschränkt“ wurde (Doyle, mit Belegen).

Abgesehen von dem Spezialproblem der *audientia episcopalis* (gleichsam als einer *res mixta* zwischen ‚Staat‘ und Kirche) liegt das Hauptaugenmerk der Autorinnen und Autoren des Bändchens auf der kirchlichen Gerichtsbarkeit am Beispiel des richterlichen Wirkens Augustins, wozu dessen erhaltenes Werk ja reichlich viel Material bietet. Zu diesem Aspekt ist jetzt auch und vor allem (der „kommentierten Quellensammlung zur Richtertätigkeit Augustins“ wegen) der o. g. Band zu Recht und Gewalt zu konsultieren, der mir jedoch nicht zur Besprechung vorlag.

Heidelberg

Adolf Martin Ritter

Andrew C. Itter: *Esoteric Teaching in the Stomateis of Clement of Alexandria*, Leiden/Boston: Brill 2009 (Supplements to *Vigiliae Christianae* 97), 233 S., ISBN 978-90-04-174825

Der Verfasser dieser sehr gut lesbaren Monographie beklagt zu Recht, dass Clemens von Alexandrien, wie andere Schriftsteller und Theologen, die als Polyhistoren in ihren Werken vielfältiges literarisches Material verarbeiten, in seinem eigenen theologisch-philosophischen Entwurf nicht genügend zur Kenntnis genommen wird (S. 1–2). Gerne als Quellensammlung gnostischer und anderer Fragmente ausgebeutet und in seiner Rezeption philosophischer Konzepte untersucht, komme die eigenständige Synthese von jüdisch-christlicher Überlieferung und philosophischer Tradition, die bei Clemens durchaus vorliege, in der Forschung häufig zu kurz. Deshalb möchte die vorliegende Studie die esoterische Theologie des alexandrinischen Denkers rekonstruieren, die in den *Stomateis* entfaltet werde. Hierbei soll jene Synthese methodisch so rekonstruiert werden, dass man der inneren Logik des Denkens folgend Clemens sozusagen bei der Arbeit eines theologischen Pädagogen und Gnostikers zusieht – eines Lehrers, der sich in

seinem literarischen Werk die schwierige Aufgabe gestellt hat, seine zu höherer Erkenntnis fähigen Leser in die esoterische christliche Lehre einzuführen, ohne sie einem unvorbereiteten und unwürdigen Publikum zugänglich zu machen.

Gegen die in der Forschung weit verbreitete Ansicht vom unsystematischen Charakter der literarischen Arbeit des Clemens geht der Verfasser davon aus, dass es in dieser nur scheinbar wirren Darstellungsform etwa des Hauptwerks des Clemens, der *Stromateis*, einen inneren Zusammenhang zwischen der Methode der Darstellung und der dadurch zur Entfaltung gebrachten Lehre gibt (S. 3), dass also die scheinbar planlose Darstellung der Gedanken in den *Stromateis* genau die Art und Weise methodischen Vorgehens darstellt, die ihrem Gegenstand, der esoterischen Erkenntnis des Christentums angemessen ist.

Um diese Ansicht zu plausibilisieren wird in den ersten drei Kapiteln der Studie zunächst die „Methode“ des Clemens in der Darstellung seiner Lehre entfaltet, um dann exemplarisch einige wesentliche Lehren dieses Entwurfs zu rekonstruieren.

Der Methodenteil beginnt mit einer kurzen biographischen Skizze, die Clemens in die Geschichte der alexandrinischen *Paideia* einordnen soll, und die sich (m. E. zu) stark an das Bild von einer Katechetenschule in Alexandria anlehnt, wie es von Euseb von Caesarea im sechsten Buch seiner Kirchengeschichte entworfen worden ist. Daran schließt sich eine Diskussion über das Verhältnis der *Stromateis* zu jenem *Didaskalikos* an, den Clemens als Abschluss einer dreiteiligen Einführung in die Geheimnisse des christlichen Glaubens, bestehend aus dem *Protreptikos*, dem *Paidagogos* und dem *Didaskalikos*, angekündigt hat. In breiter Auseinandersetzung mit der einschlägigen Forschungsliteratur kommt das erste Kapitel des Studie zu dem Ergebnis, dass es sich bei den *Stromateis* um eben jenes clementinische Werk handelt, in dem er die mystische Theologie als Zielpunkt der gnostischen Erziehung kryptisch darzustellen gedachte. Das zweite Kapitel wendet sich dann dem Zusammenhang der Werke des Clemens im Ganzen seiner christlichen-gnostischen Pädagogik zu und versucht, das Gesamtwerk als literarischen Ausdruck eines stufenweisen Aufstiegsschemas zu interpretieren. Die acht Bücher der *Stromateis* (Verf. argumentiert dafür, dass das achte, sich primär mit der Erkenntnislogik beschäftigende Buch integraler Bestandteil des Werkes ist) bilden daher nach der Bekehrung zum Christentum (*Protreptikos*) und der Einführung in die christliche Lebensweise (*Paidagogos*) den Aufstieg der Seele über die sieben Stufen der weltlichen

Sphären bis zur weltjenseitigen und den Vollkommenen vorbehaltenen Achtheit ab.

Gerade in diesem Kapitel kommt es aber zu einigen Übersystematisierungen von teilweise beiläufigen und fast spielerischen Zahlenspekulationen des Clemens, die miteinander wahrscheinlich nicht in einem inneren Zusammenhang stehen. Die in *Strom.* IV 25, 157,3–159,3 zahlenmystische Auslegung von *Ez.* 44,9,25–27 wird mit den Aussagen von *Strom.* VII 10, 57,4–5, wo Clemens von zwei heilsamen Verwandlungen spricht, einer vom Heidentum zum Glauben und einer zweiten vom Glauben zur Erkenntnis, wobei die zweite sich über sieben Stufen vollzieht, verbunden. Durch diese sehr assoziativen Verknüpfungen gewinnt Itter dann ein am Bild des alttestamentlichen Tempels orientiertes System des Aufstiegs der Seele über insgesamt 10 Stufen, in die er dann die Abfolge der Werke *Protreptikos*, *Paidagogos* und *Stromateis* einzeichnet. Diese Suche nach einem verborgenen Plan des Gesamtwerks scheint mir nun mit Verlaub selbst höchst spekulativ zu sein.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich unter der Überschrift „Logic and Enigma“ mit der hinter den *Stromateis* stehenden erkenntnislogischen Voraussetzungen und schließt damit die Methodenkapitel ab: Der Zusammenhang von philosophischem Denken (Logik) und jüdisch-christlicher Offenbarung, die Clemens nach Ansicht des Verfassers als die Wahrheit im Gleichnis und in Rätselrede kundtuende Rede versteht, kennzeichnet danach den clementinischen Gnosisbegriff: Ist die Erkenntnis des ersten transzendenten Prinzips nicht aus reiner Vernunft möglich, so muss das an und für sich in menschlicher Sprache nicht adäquat auszudrückende Geheimnis von Gott offenbart und vom Menschen geglaubt, um dann mithilfe der dialektischen Logik gedacht und tiefer ergründet zu werden. Hierbei erscheint die wahre Gnosis als Zusammendenken dessen, was scheinbar widersprüchlich und inkongruent ist. Genau diese Denkfigur spiegelt sich auch in der literarischen Vorgehensweise der *Stromateis*: Scheinbar widersprüchliche und auf den ersten Blick nicht miteinander vereinbare Versatzstücke aus biblischer Überlieferung und griechischer Bildungstradition, die die clementinische Buntschriftstellerei der „Teppiche“ dem Leser präsentiert, sollen von dem zu Erkenntnis befähigten Leser zusammengedacht werden, um so zu der verborgenen esoterischen Weisheit hindurchzudringen.

Die Darstellung der Lehre des Clemens beginnt mit einem Kapitel, das seine Anamnesis-Vorstellung rekonstruiert. Diese habe einen primär platonischen, nicht so sehr biblischen Hintergrund, da sie auf die Rück Erinnerung der Seele an ihren ursprünglichen

Zustand zielt, allerdings anders als der Platonismus keine reale Präexistenz der einzelnen Seele in einer idealen Sphäre voraussetze (vgl. S. 114; Clem. Al., Strom. IV 2, 4,3), sondern eher im Sinne einer Ursprungsrelation zu verstehen, wonach die einzelnen Wesen ewig in der göttlichen Weisheit präfiguriert und als Abbilder des göttlichen Logos dann ins zeitliche Sein gekommen sind. Dabei ist der Same der ursprünglichen Wahrheit des göttlichen Wortes nicht nur in die Einzelseelen eingepträgt, sondern auch in die Lehren der Propheten und heidnischen Weisen eingestreut. Aufgabe des Gnostikers sei es daher, diese Samen einzusammeln und zur Gnosis zu verbinden (vgl. S. 139).

Das fünfte Kapitel wendet sich dann dem Vorstellungskomplex von Physiologie (Physik), Kosmologie und Theologie zu. Schöpfung gelte Clemens als des überzeitlichen Gottes ewiger, überzeitlicher Akt, der mit dem göttlichen Logos als dem einen Tag zu identifizieren sei, in dem alles zugleich geistig präsent ist, sich aber im Akt der materiellen Schöpfung zeitlich manifestiere (S. 162, vgl. Strom. VI 16, 145,4–6). Theologie, die bei Clemens im Wesentlichen negative Theologie ist, erscheint dabei nicht als ein Lehrpunkt neben anderen, sondern als Methode, das Zeitliche und Weltliche auf ihren unweltlichen und überseienden Grund hin zu überschreiten (vgl. S. 170 und Strom. V 12, 81,3–82,4).

Das letzte Kapitel schließlich widmet sich dem Vorstellungskomplex der „Apokatastasis“, die sich bei Clemens ähnlich wie später bei Origenes als „Wiederherstellung des Urzustandes“ (gegen Méhat) verstehen lässt (S. 181). Die in diesem Zusammenhang bei Clemens auftretende Spannung zwischen der Hoffnung auf Allversöhnung und der Lehre von der menschlichen Freiheit (S. 187), überwinde der Alexandriner mit dem Modell vom „Tod des Todes“, nach dem die Selbstvernichtung des sich radikal dem göttlichen Heil verweigernden Menschen letztlich die Befreiung des sündigen Selbst von sich selbst bedeute (S. 193 mit Verweis auf Strom. III 9, 64,1–3). Dagegen sei die Entwicklung des gnostischen Menschen ein Weg vom Leben zum Leben, ein Aufstieg vom materiellen menschlichen Sein zur Vergöttlichung des Menschen, der dann in Nachahmung Jesu Christi zum Gott im Fleische werden könne (S. 198). Dieser vollendete Gnostiker kann durch seine freiwillige und mühevollen Nachfolge nicht nur zur „Ursache seiner eigenen Erlösung“ (Strom. VI 15, 122,3), sondern auch zum Mitarbeiter Gottes bei der Erlösung anderer werden (S. 211f.). Aufgabe der Stromateis sei es daher, solche Gnostiker zu erziehen, die selbst wiederum zu Lehrern der gnostisch-christlichen Wahrheit

werden können, die die einfachen Christen mit der Wahrheit verbinden und die Auserwählten unter ihnen zur Vollkommenheit führen.

Daher seien die Stromateis tatsächlich jener von Clemens Alexandrinus angekündigte Didaskalikos, dessen buntschriftstellerische Eigenart bewusst ein „literarisches Labyrinth“ darstellten, das die Seele des vollkommenen Lesers durchwandern müssen, um zur Erkenntnis und damit zu sich selbst zu kommen (S. 121).

Die vorliegende Studie bietet auf relativ engem Raum eine faszinierende Gesamtschau der esoterischen Theologiekonzeption des Clemens von Alexandrien, die in ihrem Anspruch, die vom Autor in Rätsel verborgenen Ansichten zu entschlüsseln, zwar selber manchmal etwas Esoterisches an sich hat, aber mit Sicherheit die künftige Clemensforschung sehr anregen wird. Das Buch hätte allerdings etwas gründlicher lektoriert werden sollen, Tipp- oder Druckfehler im griechischen wie im englischen Text, Verschreibungen von Eigennamen und der manchmal nachlässige Umgang bei der Akzentsetzung hätten so ausgebügelt werden können.

Münster

Holger Strutwolf

Peter Gemeinhardt/Annette Zgoll (Hg.): Weltkonstruktionen. Religiöse Weltdeutung zwischen Chaos und Kosmos vom Alten Orient bis zum Islam, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Orientalische Religionen in der Antike 5), 242 S., ISBN : 978-3-16150-582-9.

Der vorliegende Band versammelt zehn verschiedene Beiträge, die im Zusammenhang mit einem Symposium entstanden sind, das am 6. und 7. November unter dem Titel „Weltkonstruktionen: Topographie und Konstellationen von Chaos und Kosmos“ an der Georg-August-Universität in Göttingen im Rahmen des DFG-Graduiertenkollegs „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike“ stattfand. Dabei wird ein weiterer Bogen gespannt, der sich von der Denkwelt des alten Mesopotamien bis hin zur islamischen Mystik erstreckt.

Claus Wilcke („Altmesopotamische Weltbilder: Die Welt mit altbabylonischen Augen gesehen“, 1–27) zeigt zunächst, dass verschiedene mesopotamische Mythen und Etymologien auf die Vorstellung verweisen, dass die Welt in Analogie zu einem Baum aufgebaut sei, dessen Astwerke den Himmel darstellten. Akkadische Überlieferungen wollen dagegen eher ein aus mehreren Etagen bestehendes Weltgebäude annehmen. Neben vielen Einzelbeobachtungen kann Verf. deutlich machen, dass die altbabylonischen Texte vorrangig am

Verhältnis zwischen Gott und Mensch bzw. am Wesen des Menschen interessiert sind. Verstand und Seele des Menschen deuten darauf, dass er aus göttlichem Geist erschaffen ist, und der Tod wird als „Preis der Geschlechtlichkeit der Menschen“ verstanden (16). Da der göttliche Geist des Menschen auch nach dessen Tode fortexistiert, ist eine Begegnung von Lebenden und Toten grundsätzlich möglich; diese geschieht beim rituellen Mahl. Im 1. Jahrtausend, belegt durch das *Enuma Elisch*, verschiebt sich das Interesse von der Anthropologie zur Kosmologie, wenn über die Entstehung der Welt und ihrer Götter erzählt wird. Freilich leben auch in dieser Zeit die altbabylonischen Mythen und ihre Botschaften fort, so dass nun das kosmologische Interesse neben dem anthropologischen steht.

Wayne Horowitz von der Rothberg School for Oversea Studies in Jerusalem („Animate, Inanimate, and Primary Elements in Mesopotamian Creation Accounts: Revisited“, 29–46) beschreibt zunächst die Kosmologie des *Enuma Elisch*. In einem zweiten Teil fragt er dann nach dem Zusammenhang zwischen belebten und unbelebten Elementen in der Vorstellungswelt des alten Mesopotamiens, wobei deutlich wird, dass diese nicht immer klar voneinander zu unterscheiden sind, da kosmologische Phänomene wie Wind, Feuer oder Wasser mit Gottheiten gleichgesetzt werden können.

Ein weiterer Beitrag stammt von Paul A. Kruger von der University Stellenbosch („Mundus inversus and the Phenomenon of Cursing: Some Examples From the Ancient Near East and the Hebrew Bible“, 47–64). Verf. rekonstruiert hier auf der Basis von Fluchsprüchen aus dem sumerisch-akkadischen Sprachareal gleichsam im Umkehrschlussverfahren die soziale Vorstellungswelt der betreffenden Kultur. Dass Reichtum über Armut und Männlichkeit über Weiblichkeit steht, mag dabei wahrlich nicht überraschen. Aber auch eine Umkehrung normaler Bewegungsabläufe, seien sie natürlicher oder lebensweltlicher Art, kann in diesen Flüchen erscheinen. Insgesamt lässt sich feststellen, dass die Fluchsprüche die Funktion haben, „staatliche, rechtliche und sakrale Ordnungen“ (58) zu schützen.

Der Erlanger Alttestamentler Henrik Pfeifer („König Jahwe und das Chaos: Zur Rezeption und Transformation des Chaoskampfmythos im Alten Testament“, 65–86) stellt Ps 93 in das Zentrum seiner Betrachtungen. Der älteste Teil dieses Textes (nach seiner literarkritischen Analyse V. 1a.3–4) preist Jahwe – ganz in Analogie zum syrisch-levantinischen Wettergott – als den Bezwinger der Chaoswasser. Eine nachexilische Erweiterung trägt dann mit den V. 1b.2 eine veränderte Konzep-

tion ein: „Der Gedanke, die Chaosfluten könnten Jahwes Königtum und den Kosmos in einer fundamentalen Weise gefährden, scheint dem Bearbeiter gründlich suspekt geworden zu sein. ... Jahwes Thron und Herrschaft gelten ihm als fest gegründet schon von jeher. Jahwe selbst ist ein Gott von Urzeit an“ (75). Hier haben sich – so Verf. – Vorstellungen des höchsten Gottes niedergeschlagen. V. 5, der ebenfalls eine nachexilische Erweiterung darstellt, spiegelt dann „die mythisch-kosmischen Sachverhalte der V. 1b-2 in die menschliche Erfahrungswelt hinein. Die Festigkeit des Erdkreises von V. 1b-2 findet in V. 5 ihren Widerhall in der Zuverlässigkeit der ‚Zeugnisse‘ Jahwes, der Tora“ (76). Ps 104 als jüngere Überlieferung zeigt dann, dass schließlich der einmalige Schöpfungsakt genügt, um die Chaosmächte zu bändigen; in der Form des *Leviatan* werden sie zu einem Spielzeug des souveränen Schöpfergottes.

Die Erlanger Neutestamentlerin Oda Wischmeyer („Kosmos und Kosmologie bei Paulus“, 87–101) stellt 1. Kor 15,35–49 in den Kontext der antiken kosmologischen Literatur, wie sie in Platos *Timaios* oder bei Philo zu finden ist. Ihre zentrale These lautet: „Die Kosmologie des Paulus ist in letzter Analyse Christologie“ (99). Für Paulus spielt Christus dieselbe Rolle wie der erste Mensch in den antiken Kosmologien, denn er ist vollkommen und Inbegriff des Lebens. Das Vollkommene liegt freilich bei Christus in der Zukunft, wenn in ihm eine Heilsperspektive eröffnet wird, die letztlich die gesamte Menschheit umfasst.

Daniel Odgens von der University of Exeter („Dimensions of Death in the Greek and Roman Worlds“, 103–131) fragt nach den Beziehungen zwischen irdischer und jenseitiger Welt, wie sie im griechischen Denken in der Form der Unterwelt repräsentiert wird. Da es sowohl horizontale als auch vertikale Vorstellungen vom Zugang zum Totenreich gibt, kann man die Unterwelt als dynamisch charakterisieren, und Verf. betont, wie unterschiedlich die einzelnen Texte Unterweltsreisen beschreiben. Sein Beitrag schließt mit den Worten: „For I assume that the dead inhabit the underworld because one sticks corpses into the ground, whether intact or in cremated form. Each of these dwells in its own discrete, finite hole or pot, yet somehow or other, as we all know, as we all have always known, the dead do meet together and form a community below“ (128).

Der Beitrag der Berliner Ägyptologin und Althistorikerin Friederike Herklotz („Augustus und die ägyptische Weltordnung“, 133–159) betrachtet die Thematik des Bandes im interkulturellen Kontext und verdeutlicht, wie die römische Herrschaft des Kaisers Augustus in

die ägyptische Denkwelt integriert wurde. Insgesamt lässt sich feststellen, dass er als legitimer Herrscher präsentiert wurde, der allerdings – mit Rücksicht auf Rom und die Position der anderen Gebiete des Imperiums – kein Thronritual durchgeführt hatte. So erhielt er u. a. verschiedene altehrwürdige Thronnamen; zudem übernahm er die für den Pharao so wichtige Aufgabe des Tempelbauers. All dies lässt sich als ein Kompromiss zwischen römischen und ägyptischen Vorstellungen verstehen. Die Römerherrschaft wurde in Ägypten damit nicht als Rückfall in das Chaos interpretiert, sondern als Fortbestand der Weltordnung.

Frances Young von der Universität Birmingham („Self and Cosmos Transformed: The Significance of the Idea of Creation for Christianity's Counter-Cultural Image“, 161–175) konzentriert sich in seinem Beitrag auf die Vorstellung einer Schöpfung aus dem Nichts, wie sie ab dem frühen Christentum vertreten wurde. Der Gedanke eines Anfangs der Welt korrespondiert dabei mit der Vorstellung ihres Endes; Protologie und Eschatologie bedingen sich gegenseitig. Zwischen Anfang und Ende der Schöpfung lebt der Mensch, der von der heilvollen Begleitung Gottes abhängig ist und immer wieder der Neuschöpfung unterliegt, und zwar einer solchen, die erst im Eschaton vollendet sein wird. Kosmologie und Anthropologie stehen so in einer engen Beziehung zueinander.

Die letzten beiden Beiträge sind dem Islam gewidmet. Todd Lawson von der University of Toronto („Coherent Chaos and Chaotic Cosmos. The Qur'an“, 177–193) legt auf der Basis des Koran dar, dass die Vorstellung eines primordialen Chaos hier völlig irrelevant zu sein scheint; eine universale Ordnung kann vielmehr dann hergestellt werden, wenn alle Menschen nach dem Koran und damit in Frieden miteinander leben können. Die Bindung an andere Religionen dagegen ist Quelle der Unordnung. „Kosmos“ und „Chaos“ erscheinen somit nicht in kosmologischer Perspektive, sondern im Bereich der Lebenswelt.

Schließlich widmet sich Maria E. Subtelny („Templificatio hominis: Kaba, Cosmos, and Man in the Isalmic Mystical Tradition“, 195–222), die ebenfalls in Toronto lehrt, dem Bereich der islamischen Mystik. Sie kann zeigen, wie islamische Tempeltheologie, die wiederum eng mit kosmologischen Schöpfungsvorstellungen zusammenhängt, in der Vorstellungswelt der islamischen Mystik (so u. a. bei Rumi) aufgenommen und transformiert wird. Nun reist das menschliche Herz in einem spirituellen Aufstieg zu jener Kaaba, die der Tempel einer visionären Kontemplation darstellt und die weder durch Raum noch Zeit

begrenzt ist. Der wahre Tempel ist der Tempel, den das menschliche Herz durch seine spirituelle Reise durch die Betrachtung der unsichtbaren Form des Göttlichen erreicht.

Der Band schließt mit einem Quellenregister und einem Register der modernen Autoren (226–242).

Wie häufig bei Sammelbänden stellt sich die Frage nach dem konzisen Zusammenspiel der einzelnen Darlegungen. Die einzelnen Autorinnen und Autoren verwenden die Termini „Kosmos“ und „Chaos“ recht unterschiedlich und manchmal auch eher assoziativ. Dies hat seinen Grund wohl auch in der Tatsache, dass diese Begriffe eigensprachlich häufig gar nicht belegt sind. Ein Teil der Beiträge verbindet die Thematik mit Schöpfungsvorstellungen im weitesten Sinne, andere wiederum beziehen sich auf Ordnungs- bzw. Unordnungsstrukturen des Sozialgefüges einer Gesellschaft oder assoziieren den Begriff „Chaos“ mit der Unterwelt oder der Herrschaftsideologie. Der Antagonismus zwischen Chaos und Kosmos, wie er durch die Zusammenstellung der beiden Begriffe aufscheint, wird in den Beiträgen nur zum Teil aufgegriffen, ebenso der Bezug zu einer „Topographie“. Oft machen die Beiträge auch nur implizit deutlich, wie sie sich auf die vorgegeben Fragestellung beziehen. Eine theoretische religionswissenschaftliche Einführung wäre sicherlich hilfreich gewesen, um die Thematik, welche die Herausgeber als „Frage nach der Konstruktion von Welt(en) und nach der Zuordnung von Chaos und Kosmos, irdischem und himmlischem Bereich, Toten- und Lebenswelt sowie nach dem Verhältnis von Kosmologie und Anthropologie in Bezug auf Gott“ beschreiben, aus dem Additiven und Assoziativen ins Konzise und Stringente zu führen. Dass hier eine Anzahl hochinteressanter und gehaltvoller Einzelstudien versammelt sind, die im Kontext der jeweiligen Fachwissenschaften mit Interesse gelesen werden dürften, steht aber außer Frage, und so kann man den Herausgebern nur zustimmen, dass „eine weitere Bearbeitung dieser Fragen im interdisziplinären Gespräch als aussichtsreich“ (IX) erscheint.

Bochum

Beate Ego

Eutropius: Trostbriefe. Lateinisch/deutsch. Ediert, übersetzt und eingeleitet von Hugo S. Eymann OSB, Berlin/ Münster: Lit 2010 (Beuroner Schriften und Studien zu Theologie, Spiritualität, Geschichte und Kunst 2), 356 S., ISBN 978-3-643-10532-5.

Das vorliegende Buch ist eine als *editio minor* gedachte kritische Ausgabe dreier Werke des Eutropius (E.) (ca. 400) mit Einleitung,

deutscher Übersetzung und Fußnotenkommentar: *De testamento Gerontii*, *De vera circumcissione* und *De perfecto homine*. Eymann hat außerdem ein viertes Werk des E. aufgenommen, *De similitudine carnis peccati*, dessen Text er von G. Morin (PLS 1,529–556) übernommen hat. Die Einleitung beschreibt im ersten Kapitel die Geschichte der Identifikation der genannten vier Werke, die unter dem Namen des Hieronymus überliefert sind, als Schriften des Eutropius. Das folgende Kapitel beschäftigt sich sodann mit dem Thema „Autor und Abfassungszeit, Adressaten und literarische Eigenart“. Eutropius war Zeitgenosse und vielleicht Landsmann (Aquitani) des Paulinus von Nola, dessen Konversion zu einer asketischen Lebensform er bewunderte. Die Adressatin seiner Werke war die vornehme Christin Cerasia, „wahrscheinlich eine Verwandte der Frau des Paulinus“, die wohl in Spanien beheimatet war, wo sie unter den im Jahre 409 eingedringen Sueben „eifrige Missionsarbeit“ (18) leistete. Sie verband ein asketisches Lebensideal mit Dienst am Nächsten. Zwischen E. und Cerasia habe ein geistliches Verhältnis bestanden. Es sei E.s Anliegen gewesen, Trost zu spenden, wobei zunächst nicht ersichtlich ist, was der Anlass dieses Bemühens ist. Das folgende dritte Kapitel („Kirchen- und theologiegeschichtlicher Raum des Eutropius“) benennt als Kontext seiner Werke den Priszillianismus Spaniens, die aquitanische Rhetorenschule und – unter der Überschrift „Das Gesamt der Alten Kirche“ – die trinitäts- und gnadentheologischen Diskussionen an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert. Das vierte Kapitel ist der Inhaltsanalyse und Struktur der Werke gewidmet. Anlass von *De testamento Gerontii* ist die Enterbung Cerasias und ihrer Schwester durch ihren Vater Gerontius wegen ihrer asketischen Lebensform. Dieser Enterbung stellt E. als tröstlichen Gedanken entgegen, dass der Christ als „Miterbe Christi“ (Röm 8,17) einen anderen Erbsitz erhalten hat. E. wollte mit dieser Schrift – so Eymann – „ungerecht Enterbte trösten“ (26). *De vera circumcissione* setzt ein bereits in *De testamento Gerontii* aufgeklungenes Thema fort: die allegorisch Deutung der Beschneidung als Verzicht auf Überflüssiges. Den Schluss bildet eine Einladung zur Askese. *De perfecto homine* ist E.s Antwort auf seine eigene Erkrankung. In dieser Situation komme es auf den vollkommenen („inneren“) Menschen an, der „die Ursachen der Dinge zu erkennen“ vermag (Vergil, *georg.* 2,490), d. h. Gott als Schöpfer und Lenker der Geschichte. Das Werk enthält einen Exkurs zur mariologischen und christologischen Bedeutung von Gen 3,15, der E. zu

der Schlussfolgerung führt, dass der „Anfang unseres Lebens“ die Hoffnung sei (40). Der Anlass von *De similitudine carnis peccati* ist die Krankheit der vorbildlichen Christin Cerasia. Die „allen Menschen gemeinsame Natur“ (Stoa) ist das „Sündenfleisch“, in dem E. „etwas vom Sinn des Krankseins zu entdecken versucht“ (41). Die Gestalt dieses Sündenfleisches (Röm 8,3) hat Christus als „*exemplum* und *magister vitae*“ (42), dem der Christ nachzueifern hat, angenommen. Das literarische Genus des Werks sei ein theologischer Traktat mit brieflichem Rahmen bzw. eine briefliche *consolatio* (47). Die beiden letzten Kapitel der Einleitung besprechen die für die Rekonstruktion des Textes der *editio minor* benutzten vier Textzeugen sowie die bei der Anfertigung der Übersetzung beachteten Grundsätze, u. a. ihre Quellsprachenorientierung. Den Hauptteil des Buches nehmen lateinischer Text (mit kritischem Apparat) und deutsche Übersetzung mit knappem Fußnotenkommentar ein. Das Ende bildet ein Anhang mit Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie und Register.

Die Einleitung erschließt insgesamt Wesentliches für das Verständnis des Textes. Unbefriedigend bleibt jedoch die theologische und kirchengeschichtliche Einordnung im dritten Kapitel. Hier hätte man erwartet, dass nicht nur die entsprechenden Kontexte benannt werden, sondern dass (wenigstens in Umrissen) herausgearbeitet wird, wie und wo sie auf die Werke des E. einwirken. In der vorliegenden Form sind die Erklärungen wertlos. Bisweilen bleibt auch die Beschreibung der Kontexte oberflächlich und floskelhaft: Die Formulierung „enthusiastische Strenge Priszilian“ (20) und der Hinweis, Paulinus von Nola sei des „unentschiedenen Christentums überdrüssig“ gewesen (20) treffen den Sachverhalt nicht. Inwiefern kommen Paulinus' Briefe als „Verstehenshorizont“ (21) für E. in Frage? Wenn Eymann die Rhetorik des 4./5. Jahrhunderts mit Begriffen wie „Schwulst“, „Geschraubtheit“, „Zierlichkeit“ und „Pathos“ charakterisiert (21), benutzt er eine philologisch unangemessene wertende Methodik, die heute überholt ist. In den gattungsgeschichtlichen Erklärungen (z. B. 46–48) hätte sich der Leser gewünscht zu erfahren, wie und wo E. die rhetorischen Formkonstanten von Brief, Trostschrift, Traktat und Mahnschrift rezipiert und miteinander kombiniert, um ein bestimmtes Aussageziel zu erreichen. In diesem Zusammenhang vermisst man einen Hinweis auf das spätantike Phänomen der „Gattungsimischung“. Was Eymann (zu *De similitudine carnis peccati* 29) als thematische Wende und Auslösen eines Zitats beschreibt und als „rhetorisch wohl einmalige[s]“ Phänomen ge-

wichtet (41), ist die bei vielen Autoren des 4./5. Jahrhunderts anzutreffende assoziativ „gleitende“ Argumentationstechnik, die gut in der rhetorischen Tradition verwurzelt ist (vgl. I. Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, 37f., 125f. u.ö.). Der lateinische Text ist überzeugend rekonstruiert und mit einem klaren kritischen Apparat versehen. Die Übersetzung ist erfreulich präzise und am lateinischen Text orientiert, dessen Verständnis sie erleichtert; lediglich der Fußnotenkommentar könnte etwas ausführlicher sein. Auch in formaler Hinsicht ist das vorliegende Buch grundsätzlich sorgfältig gearbeitet; allerdings hätte Vergil nach der kritischen Ausgabe von Mynors (Oxford) zitiert werden müssen, nicht nach einer Reclam- oder Tusculumausgabe; für Cicero, *Scaur.*, wäre die Ausgabe von Olechowska (1984; Teubner) zu benutzen gewesen, nicht eine eher abseitige Ausgabe aus dem Jahr 1826; für Cicero, *Tusc.*, liegt eine neuere Ausgabe von Giusta vor (1984), die diejenige von Pohlenz (1918) ersetzt. Trotz der genannten Defizite entspricht das Buch insgesamt den an eine *editio minor* zu richtenden Erwartungen.

Rom

Matthias Skeb OSB

Oleksandr Petrynko, *Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus*. Einleitung – Text – Übersetzung – Kommentar, Münster 2010 (Jerusalem Theologisches Forum 15), 400 S., ISBN 978-3-402-11022.

Die drei unter dem Namen des Johannes von Damaskus überlieferten jambischen Kanones sind eine einzigartige Kombination liturgischer und nichtliturgischer poetischer Formen. Sie folgen einerseits den prosodischen und akzentuierenden metrischen Regeln des byzantinischen Zwölfsilbers, andererseits der strophischen Struktur der liturgischen Kanonesdichtung. Darüber hinaus bilden die ersten Buchstaben jedes Verses eine Akrostichis in zwei elegischen Disticha. Die Sprache der Kanones ist ungewöhnlich für die byzantinische liturgische Dichtung; der Wortschatz ist poetisch – auch im Sinne der Verwendung von Wörtern aus der antiken epischen und dramatischen Dichtung – und die Syntax oft gekünstelt. Die feierliche, dichterische Art, mit der der Autor die Bedeutung der biblischen Ereignisse für die Gläubigen zum Ausdruck bringt, hat wohl zur raschen Verbreitung und zum bis heute ununterbrochenen Gebrauch der jambischen Kanones geführt. Außerdem wurden sie sprachlich und inhaltlich kommentiert, und auch für den Unterricht verwendet,

wie ihre Aufnahme in philologische Handschriften zeigt.

Eine moderne kritische Edition der jambischen Kanones gehörte zu den Desiderata der Forschung. Zwar standen, neben den liturgischen Büchern unterschiedlicher Qualität, auch die Ausgaben von W. Christ – M. Paranikas (Leipzig 1871) und A. Nauck (St. Petersburg 1894) zur Verfügung; in diesen fehlt aber eine systematische und nachvollziehbare Auswertung einer sinnvollen Auswahl von Überlieferungsträgern. Was den Weihnachtskanon betrifft, schließt die vorliegende Ausgabe diese Lücke.

Die ersten drei Kapitel der Einführung bieten einen Überblick zum Stand der Forschung; sie betreffen Themen, die für das Verständnis des Kanons in seinem Kontext von Bedeutung sind: 1. Die biblischen Cantica im Sonn- und Festtagsoffizium Jerusalems von den Anfängen bis zu den Kanones des Johannes von Damaskus (S. 21–50); 2. Das Leben des Johannes von Damaskus im Licht seiner Umwelt (S. 51–83); 3. Das poetische Werk des Johannes von Damaskus unter besonderer Berücksichtigung des jambischen Weihnachtskanons (S. 85–106; hier wird auch die Verfasserfrage behandelt). Die Betrachtung des Johannes von Damaskus als Vertreters einer langen palästinischen Tradition findet ihren Niederschlag auch in der editorischen Vorgehensweise Petrynkos: die früheren Codices aus Jerusalem und vom Sinai (der Sinai gehörte auch zum Patriarchat von Jerusalem) werden bevorzugt.

Das größte Verdienst Petrynkos besteht darin, dass er die reiche Überlieferungsgeschichte des jambischen Weihnachtskanons bis in die Neuzeit untersucht und nach Möglichkeit in Familien (Klassen) geordnet hat (Kapitel 4.2). Für einen Text mit einer so großen und anhaltenden Verbreitung ist es freilich weder erstrebenswert noch durchführbar, jeden einzelnen Überlieferungsträger zu untersuchen. Petrynko zieht 14 Handschriften vom Sinai, aus Jerusalem, dem Vatikan, Grottaferrata, St. Petersburg und München heran; diese stammen aus der Zeit vom 10. bis zum 13./14. Jh. Weiters werden die früheren liturgischen und nichtliturgischen Ausgaben des Kanons untersucht. Petrynko versucht soweit wie möglich, die Handschriften zu identifizieren, die den früheren Editoren als Basis gedient haben. Die Varianten der früheren Ausgaben werden im kritischen Apparat notiert, weil sie u. a. als Zeugen von Handschriften betrachtet werden, die von Petrynko nicht untersucht wurden. Das kompensiert teilweise die Tatsache, dass die geographische Verteilung der herangezogenen Codices einseitig ist. Schließlich verwendet Petrynko die

Kommentare von Gregorios Pardos und Theodoros Prodromos (beide 12. Jh.), für die er wieder auf Handschriften zurückgreift, sowie die kirchenslawische Übersetzung.

Die frühesten erhaltenen Codices des jambischen Weihnachtskanons stammen aus einer Zeit, zu der dieser in jeder griechischsprachigen Kirche mindestens einmal im Jahr gesungen wurde. Die Kopisten hatten den Text schon vor dem Abschreiben mehrmals gehört und wahrscheinlich auch gelesen. Das bedeutet, dass sie beim Abschreiben ihrer Vorlage von der ihnen geläufigen Praxis bewusst oder unbewusst beeinflusst werden konnten. Ein bezeichnendes Beispiel sind die Varianten πρωτόκτιστον / πρωτόκτιτον (S. 198.40, vgl. S. 141). Die meisten Codices überliefern πρωτόκτιστον, manche aber πρωτόκτιτον, was auch Theodoros Prodromos in seinem Kommentar übernimmt und ausführlich begründet. Einige Kopisten des Kommentars haben jedoch im Hymnentext, der demselben Kommentar vorangestellt wird, das geläufige πρωτόκτιστον geschrieben. Ein Stemma im klassischen Sinn zu erstellen ist daher nicht immer möglich. Petrynko schließt das Kapitel mit einem – nach seiner treffenden Formulierung – „Versuch eines Stemmas“ (S. 185).

Im editorischen Teil des schwierigen Kanontextes (S. 191–215) zeigen sich die soliden philologischen Kenntnisse Petrynkos. Die geographisch dem Wirkungsgebiet des Johannes von Damaskus näher stehenden Jerusalemer und Sinaitischen Codices sind, wie die Textkritik oft bestätigt, qualitativ höher einzuschätzen als andere. Die Entscheidung für die eine oder andere Variante wird in Kapitel 6 begründet (S. 217–265). Eine meistens gelungene deutsche Übersetzung wird parallel zum griechischen Text gegeben. Als Fußnoten zur Übersetzung stehen Kommentare und Erläuterungen zum Inhalt, die teilweise den tatsächlich lezenswerten Kommentar des Theodoros Prodromos zitieren.

Eine Bemerkung betrifft die Edition der Akrostichis: Das Metrum der Akrostichis wird in den meisten Überlieferungsträgern angegeben, sei es im Titel (διὰ στίχων ἡρωελεγείων o. ä.) oder marginal. Eine so genaue Angabe eines gelehrten Metrums kann m. E. nicht das Werk eines Kopisten sein. Petrynko übernimmt die Angabe zum Metrum der Akrostichis im Titel nicht, sondern stellt sie in den kritischen Apparat. Er hält sie also offenbar nicht für einen Teil des Originaltitels, ohne allerdings dies zu begründen, weshalb nicht klar wird, ob er sie – wie ich – für eine ursprüngliche Marginalie hält. Das ist freilich ein allgemeineres Problem der üblichen Editionspraxis, die Marginalien stiefmütterlich behandelt, auch wenn sie vielleicht vom Autor

selbst stammen: Am Rand des gedruckten Textes fehlen sie und im kritischen Apparat werden sie meistens ohne Kommentar oder Stellungnahme wiedergegeben.

Weiters stellt man fest, dass Petrynko die Stellung des Kanons als Bestandteil der byzantinischen Literatur nicht ausreichend zur Kenntnis nimmt und neue oder auch alte Probleme der byzantinischen Philologie ignoriert. So ist durchgehend die Rede von „jambischen Trimetern“, während der Begriff „byzantinischer Zwölfsilber“ nirgendwo erwähnt wird; die Literaturliste zur Metrik (S. 175–176) enthält Werke zur (alt-)griechischen Metrik, aber nicht zum byzantinischen Zwölfsilber. Auch Fragen der Akzentsetzung und der Interpunktion, in den letzten Jahren ein wichtiges Thema der Edition byzantinischer Texte, werden nicht behandelt. Ein Missverständnis kann darauf zurückgeführt werden, dass der Kanon nicht im Kontext der byzantinischen Literatur interpretiert wird: Der Satz τῷ πόθῳ δέ, παρθένε, / ὕμνους ὑφαίνειν συντόνως τεθηγμένους / ἐργῳδὲς ἔστιν in der letzten Ode des Kanons wird folgenderweise übersetzt: „für das liebevolle Verlangen aber, o Jungfrau, ist es mühsam, Hymnen in geschliffener Vollkommenheit zu dichten“. Nach dieser Interpretation bezieht sich πόθῳ als *dativus sympatheticus* auf ἐργῳδὲς ἔστιν. Der Dativ πόθῳ wird aber häufig im abschließenden Teil von byzantinischen Hymnen, Widmungsepigrammen usw. als *dativus instrumenti* verwendet und bezeichnet das Verfassen des Werkes bzw. den Auftrag dazu (in Epigrammen auf Objekten in Kombination mit der Fertigung des Objektes). Richtig ist daher: „es ist aber mühsam, o Jungfrau, mit liebevollem Verlangen Hymnen in geschliffener Vollkommenheit zu dichten“. Eine stichometrische Fehlleistung ist schließlich zu kommentieren: Petrynko zählt auch die Akrostichis sowie die Ton- und Odenangaben durchgehend mit (obwohl letztere in den Handschriften selbstverständlich ohnedies *in margine* notiert wurden).

Nichtsdestoweniger ist es Petrynko gelungen, eine modernen Anforderungen entsprechende kritische Edition eines hymnographischen Textes in Verbindung mit einer sehr reichen Überlieferungsgeschichte zu bieten.

Wien

Eirini Afentoulidou-Leitgeb

Wilhelm Geerlings: *Fussnoten zu Augustinus.*

Gesammelte Schriften, hg. v. Georg Röwekamp, Turnhout: Brepols 2010 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity 55), 481 S., ISBN 978-2-503-53456-5.

Unter dem Titel „Fussnoten zu Augustinus“ veröffentlicht Georg Röwekamp die „wichtigsten Aufsätze von Wilhelm Geerlings (1941–2008)“ (V). Priester des Bistums Aachen und Lehrstuhlinhaber für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Ruhr-Universität Bochum. Der Titel nimmt G.s eigene Worte auf, wenn er zu Augustins Bedeutung in seiner Kurz-Darstellung sagt: „Der englische Mathematiker und Philosoph A. N. Whitehead hat die abendländische Tradition Europas so gekennzeichnet: ‚Die sicherste allgemeine Charakterisierung der philosophischen Tradition Europas lautet, dass sie aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon bestehen [...]‘ Man könnte ohne Schwierigkeit in Analogie formulieren: Die abendländische Theologiegeschichte besteht aus einer Reihe von Fußnoten zu Augustin“ (5). Der Titel weist zugleich auf „die fundamentale Bedeutung des Augustinus für das Denken und Forschen des Theologen und Historikers Wilhelm Geerlings“ (V). So will die Aufsatzsammlung zurückblicken auf und Einblick geben in das wissenschaftliche Schaffen und den Schwerpunkt des Gelehrten G. als Mit-Initiator und Herausgeber der „Fontes Christiani“ und als einer der beiden Herausgeber des „Lexikon der antiken christlichen Literatur“.

Der Sammlung voraus geht anlässlich der Abschiedsvorlesung G.s im Januar 2008 die Laudatio Siegmars Döppts, die über die Persönlichkeit und das Gesamtwerk von G. informiert (XV–XX). Die folgenden Aufsätze von G. gliedern sich in drei Teile. Der erste und bei weitem umfangreichste Block sammelt „Aufsätze, die Aspekte der Biographie Augustins berühren sowie solche zu Einzelaspekten des augustianischen Werkes“ (VI). Für G. sind „Biographie und Theologie Augustins nicht zu trennen“ (9). Daher sind die ersten drei Aufsätze wohl so ausgewählt, dass sie einleitend Augustins prägende Auseinandersetzungen mit Pelagianern, Manichäern und Donatisten aufnehmen. Nach der ersten grundlegenden Kurz-Darstellung „Augustinus. Lehrer der Gnade“ von 2002 (3–28) beginnen die weiteren 12 chronologisch angeordneten Arbeiten mit „Zur Frage des Nachwirkens des Manichäismus in der Theologie Augustins“ (29–53), der ersten Veröffentlichung G.s von 1971, die seine Dissertation vorbereitete. Ihr schließt sich an G.s Aufsatz von 1979 „Inkarnation und Kirche“ (55–70) vor dem Hintergrund donatistischer Einwände. Den ersten drei Veröffentlichungen G.s gemeinsam ist die Frage nach der christlichen Anthropologie Augustins und ihrer sozialen Dimension. G. sieht „die überragende theologische Leistung Augustins [...] vor allem

darin, dass er eine neue christliche Anthropologie schuf“ (20) und „darüber hinaus eine ins Soziale gewendete Anthropologie: die Lehre vom Gottesstaat“ (21). Die öffentliche Antrittsvorlesung G.s an der kath.-theol. Fakultät der Universität Tübingen aus dem Jahre 1981 erscheint als vierter Aufsatz und thematisiert „Das Freundschaftsideal Augustins“ (71–85). Ihm folgen chronologisch Arbeiten zu Augustinus und Einzelaspekten seines Werkes: „Römisches Recht und Gnadentheologie. Eine typologische Skizze“ (87–112), „Bekehrung durch Belehrung. Zur 1600-Jahrfeier der Bekehrung des Augustins“ (115–133) und „Jesaja 7,9b bei Augustinus. Die Geschichte eines fruchtbaren Missverständnisses“ (137–148) von 1987; „Foris inveniatur necessitas, nascitur intus voluntas. Augustins Rechtfertigung des Zwangs“ (151–162) von 1989. Warum die Arbeit „Libri platoniorum. Die philosophische Bildung Augustins“ (165–178) von 1997 vor „Augustin und der antike Friedensgedanke“ (181–204) von 1989 erscheint, bleibt unbegründet. G. diskutiert darin, wie Augustinus platonische Gedanken rezipiert und stellt zwei heraus, „die das ganze Werk Augustins durchziehen“ (174): „der *ascensus*, der Aufstieg und Überstieg der sinnlich wahrnehmbaren Welt hin zur intelligiblen und göttlichen Welt [...] sowie die Einkehr beim Menschen selbst“ (174). Nach G. kann Augustinus „mit diesen beiden platonischen ‚Prinzipien‘ [...] jedes philosophische und theologische Problem lösen. Auch seine Ekklesiologie und Sakramentenlehre lebt von diesen beiden Prinzipien“ (175). Für G. hat er „einen eingeschränkten, sozial verkürzten Neuplatonismus rezipiert“ (177). Die „platonisch geprägte Gestalt“, die er dem Christentum gegeben habe, sei „die bis in die Neuzeit hinein beherrschende Form geblieben“ (177). Den ersten Teil schließen „Die Kirche aus der Seitenwunde Christi bei Augustinus“ (207–227) und „Gedächtnis – Ort der Selbstvergewisserung. Confessiones X“ (231–244) von 2004 sowie „Jedermann sei Untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat.“ Augustinus über Röm 13,1–7“ von 2005.

Der zweite Teil als „Scharnier des Bandes“ (VI) thematisiert „Geschichtsphilosophie und Kirchengeschichtsschreibung“ (X) mit den zwei grundlegenden Arbeiten: „Vom Prinzip Bewährung zum Prinzip Offenbarung. Die Umbildung der antiken Geschichtsphilosophie“ (271–286) von 1989 und „Ethisierte und ‚Nicht-Ethisierte‘ Religion. Eine Auseinandersetzung mit Varro und die Konsequenzen für die Kirchengeschichtsschreibung“ (289–303) von 2008. Der letzte Aufsatz ist die Abschiedsvorlesung G.s und ein herausragender Beitrag, der „noch einmal seine grundlegenden Gedanken zu Aufgabe und

Form heutiger Geschichtsschreibung darlegte“ (VI). Anhand der *theologia tripartita* Varros zeigt G., wie sehr das antike Leben und sein Alltag von der Religion durchdrungen war und wie sehr zugleich das Nachdenken darüber davon getrennt war. Am Schema Varros und an den drei Beispielen von Marc Aurel, der Märtyrerakte des Polykarp und an der Person Konstantins folgert G.: „Religion ist ein politischer Akt und Religionsausübung ist ein Akt sozialer Loyalität“ (294). Augustinus kritisierte an der *theologia* Varros: „Innere Überzeugung und äußeres Tun müssen identisch sein“ (292). Augustinus werde damit zum Vertreter „ethisierter Religiosität“. Als „der große Lehrer der Innerlichkeit“ sei er aber zugleich verantwortlich „für das massive Eindringen nicht-ethisierter Elemente“ (296f), wie etwa in der donatistischen Auseinandersetzung um die Sakramentenlehre. Nach einer Charakterisierung „ethisierter“ und „nicht-ethisierter“ Religiosität formuliert G. als Konsequenzen: „Eine kirchengeschichtliche Darstellung, die vor allem das religiöse Phänomen im Blick hat, kann offensichtlich ohne einen dogmatisch fixierten Kirchenbegriff auskommen [...] Die daraus sich ergebende Methode wird deshalb deutlich religionswissenschaftlich orientiert sein und stärker das allgemein religiöse Tun beachten. Stärker als bisher wird der religionsgeschichtliche Vergleich in die kirchengeschichtliche Darstellung einziehen“ (302). Sie benötige „einen Kirchenbegriff, den Augustinus mit seiner Vorstellung einer *ecclesia* ab Abel grundgelegt hat“ (303). G. spricht also für eine Kirchengeschichte als Geschichte der großen Gestalten.

Der dritte Teil sammelt sieben Aufsätze zu wichtigen Themen der Alten Kirchengeschichte. Nach einer grundlegenden Arbeit zu Augustins Schriftverständnis, „Hiob und Paulus. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des vierten

Jahrhunderts“ (309–327) von 1981 folgen Fragen zur Kirchenpraxis: „Ins Bergwerk verurteilt – die ‚*damnatio ad metalla*‘“ (331–345) von 1983; „Die Stellung der vorkonstantinischen Kirche zum Militärdienst“ (349–368) von 1989; „Die Entstehung der christlichen Sozialmoral“ (371–290) von 1994; „Armut und Reichtum in der Alten Kirche“ (393–404) von 1995; „Dialogische Strukturen in der Alten Kirche“ (407–431) von 1997 und „Die Aufnahme in die Kirche“ (435–453) von 2004. Ein Verzeichnis aller veröffentlichten Schriften G.s schließt sich an (554–462).

Die Themen, Aufsätze und ihre Anordnung zeigen die Entwicklung im wissenschaftlichen Forschen G.s und zugleich Fragen des Theologen an Augustinus und die patristische Tradition. Unberücksichtigt bleibt der liturgiegeschichtliche Aspekt, der G. in mehreren Arbeiten vor allem über das Geburtsfest Jesu und Weihnachten beschäftigte. Die „Fussnoten zu Augustinus“ sind dennoch eine chronologisch und inhaltlich wohl überlegte Sammlung von Aufsätzen G.s. Sie macht deutlich, dass für G. pastorale Fragen häufig der Anlass sind, um vor allem bei Augustinus zu suchen und zu forschen, über den er selbst sagte: „Wer Augustin studiert hat, versteht das westliche Christentum, katholischer wie protestantischer Provenienz. In Augustin ist alles: Stimmung und Geist des Platonismus der Spätantike, Psalmenfrömmigkeit des Alten Testaments, Johannes und Paulus. In Augustinus ist alle Tradition und jede Tradition ist neu“ (VII).

Zusammenfassend ist dem Herausgeber zu danken. Nach dem Tod des erfahrenen Augustin-Forschers und Lehrers legt er dessen Einsichten nun leicht zugänglich in einem Buch für hoffentlich viele Interessierte vor, um das „*opus laboriosum*“ des Kirchenlehrers Augustin weiter zu studieren mit wissenschaftlichem und persönlichem Nutzen.

Neustetten

Jochen Rexer

Mittelalter

Lützeltschwab, Ralf: *Flectat cardinales ad velle suum?* Clemens VI. und sein Kardinalskolleg. Ein Beitrag zur kurialen Politik in der Mitte des 14. Jahrhunderts. München, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2007, VIII, 509 S., Geb., 978-3-486-58094-5.

Die avignoneseische Zeit des Papsttums (1309–1378) ist im deutschen Raum ein Nebenschauplatz der historischen Forschung. Umso erfreulicher ist es, wenn Ralf Lützeltschwab sich in seiner Berliner Dissertation

dem Pontifikat Clemens' VI. (Pierre Roger) widmet, denn nach dem Tod des Pontifex im Jahre 1352 beschritten die Kardinäle neue Wege. Nachdem sie sich auf Etienne Aubert (Innocenz VI.) als neuen Papst geeinigt hatten, nötigten sie diesem zum ersten Mal in der Geschichte des Papsttums die Anerkennung von Wahlkapitulationen ab, welche die päpstliche *plenitudo potestatis* zugunsten ihrer eigenen, mehr oligarchischen Interessen binden sollte. Handelt es sich dabei um eine Reaktion auf erlebten päpstlichen Autokratismus oder

ist dieser Akt als Manifestation bereits bestehender Teilhabe an der Macht zu verstehen? Lützeltschwab will dies durch eine Untersuchung des Verhältnisses zwischen Clemens VI. (1342–1352) und seinem Kardinalskollegium klären.

Lützeltschwab nähert sich seinem Sujet auf neuem Wege. Clemens VI. hat als einer der wenigsten Päpste ein umfangreiches Predigtcorpus mit Texten auch aus dem kurialen Alltag hinterlassen, die auf seine Regierungskonzeption befragt werden können. Da die briefliche Korrespondenz zwischen Papst und Kardinälen Fragen nach der gegenseitigen Wahrnehmung nicht klären kann, kommt den Predigten zu ihrer Beantwortung besondere Bedeutung zu. Dies sei umso mehr der Fall, weil die „Predigtätigkeit“ als „für das Dasein Clemens' VI. konstitutiver Akt“ gelten müsse. (S. 13) Nun birgt die Textgattung der mittelalterlichen Predigt einige methodische Schwierigkeiten, gehorcht sie doch eigenen rhetorischen Gesetzen. Lützeltschwab versucht, dieser Problematik durch die Verwendung eines „besonderen methodischen Rüstzeugs“ zu begegnen, „das unter dem Begriff ‚mediävistische Exegese‘ zusammengefaßt werden kann“ und die Kopplung „theologischer Exegética an die Fakten der mittelalterlichen Allegorese und Typologese“ meint. Nicht nur die „positiven Fakten“ beanspruchten Aufmerksamkeit, sondern auch die exegetische Beschäftigung mit diesen Fakten. (S. 12) Als positive Fakten begreift Lützeltschwab die etwa in Briefen oder historiographischen Quellen geschilderten Ereignisse, die in der Predigt dann exegetisch aufgegriffen werden.

Lützeltschwab beginnt sein Werk mit einem Überblick über die Stellung der Kardinäle unter Clemens VI. (S. 18–44), wo er auch Fragen des Zeremoniells und der Rangordnung anreißt. Das folgende Kapitel (S. 45–75) bietet neben einem biographischen Abriss eine Einführung in die Predigtätigkeit und -gestaltung dieses Papstes. Die Überlieferungssituation der Predigten ist nicht unkompliziert, da in einigen Fällen nicht zu entscheiden ist, ob möglicherweise Mitschriften von Zuhörern (*reportationes*) das Ausgangsmaterial der tradierten Texte bilden. (S. 72f.)

Mit dem vierten Kapitel begibt sich Lützeltschwab *in medias res* und widmet sich zunächst dem Verhältnis Clemens' VI. zu seinen Kardinälen, das er an den anlässlich von Kardinalskreationen gehaltenen Predigten untersucht (S. 77–129). Sein Erkenntnisinteresse liegt in der von diesem Papst vertretenen Konzeption der *plenitudo potestatis* gegenüber seinen *confratres*, den Kardinälen. Besonderes Augenmerk richtet Lützeltschwab auf die nepotistischen Kreationen des Papstes, wobei er

in den zum Purpur erhobenen Verwandten die potenzierte Form des Konzepts „Kreatur“ verwirklicht sieht. (S. 79). Lützeltschwab stellt weiter heraus, dass Clemens VI. auch auf der strikten Unterordnung der nicht von ihm „geschaffenen“ Kardinäle unter die päpstliche *plenitudo potestatis* bestand. Von Oligarchie keine Spur.

Kleinere sachliche Unsicherheiten sind zu bemerken, wenn etwa aus – nicht verwandten – Angehörigen der päpstlichen *familia* Nepoten, Blutsverwandte, werden (S. 79 und Anm. 20, S. 80). Wenn Lützeltschwab erwähnt, dass drei Kardinäle bereits als päpstliche Notare, „Guillaume d'Aigrefeuille gar als Protonotar Einblick in den Verwaltungsablauf der Kurie gewinnen konnte“ (S. 80), so ist dem entgegenzuhalten, dass die Begriffe *notarius papae* und *protonotarius papae* synonym für die Führungskräfte der päpstlichen Kanzlei verwendet wurden, wobei die Bezeichnung *protonotarius* vor allem der Distinktion von den öffentlichen *notarii auctoritate apostolica* diene.

Kapitel 5 (S. 131–320), wendet sich mit der Rückkehr von päpstlichen Gesandten im Kardinalsrang an die Kurie einem weiteren Anlass päpstlicher Predigtätigkeit zu. In zwei Unterkapiteln wird die päpstliche Diplomatie zwischen England und Frankreich sowie die päpstliche Diplomatie in Oberitalien und im Königreich Neapel behandelt. Der Legationsverlauf wird jeweils mit dem Tenor der päpstlichen Predigten kontrastiert. Clemens VI. übt laut Lützeltschwab auch bei den weniger erfolgreich verlaufenen Legationen keine explizite Kritik an den Gesandten, sondern macht bei stets positiver Grundtendenz eher durch eine Rhetorik des Ungesagten auf etwaige Versäumnisse aufmerksam. Im Zentrum der Interpretation steht wiederum die Herausarbeitung der päpstlichen *plenitudo* auch gegenüber den in der Ferne agierenden Kardinälen.

Diskussionswürdig sind einige sehr weitreichende Interpretationsentscheidungen Lützeltschwabs, wenn er etwa neben den *legati a latere* und den *nuntii* die kirchenrechtlich nicht definierte Kategorie der *nuntii a latere* einführen will. (S. 218, wieder 324). In der einzigen vom Autor zum Beleg dieser These herangezogenen Textstelle ist allerdings allein von „*nuntii de latere nostro*“ (Anm. 360) die Rede. An anderer Stelle wird aus dem Diktum Clemens' VI. anlässlich der Erhebung seines Verwandten Nicolas de Besse zum Kardinal „*et iste Nicolaus est filius meus ratione cognationis, ratione nutritionis et ratione vocationis. Placeat Deo, quod sit ratione imitationis*“ mit dem Rüstzeug mediävistischer Exegese ein regelrechtes Kreationskonzept: „In der Vorstellung des Papstes wurde das sichere Fundament der

Blutsverwandtschaft also von zwei Faktoren überwölbt: der Abhängigkeit aus Dankbarkeit und der Nachahmung aus Verehrung.“ (S. 79 mit Anm. 19).

Abschließend resümiert Lützel Schwab, dass die Wahlkapitulationen von 1352 nicht als Ausdruck regelhafter Teilhabe der Kardinäle an der Macht zu lesen seien, eher als Gegenreaktion auf die auch in dessen Predigten formulierten, monarchischen Ansprüche Clemens' VI.

Die wissenschaftliche Leistung Lützel Schwabs, die Entdeckung und Nutzbarmachung der Predigten Clemens' VI. für die historische Forschung, kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Doch bleibt ein Rest an Unsicherheit, ob sich die spezielle *plenitudo*-Konzeption des Papstes aus diesen Texten tatsächlich destillieren lässt. Lassen sich Papstpredigten wie politische Programmschriften lesen? Wären nicht auch die Zwänge der praktischen Redesituation, der Textgattung und die perspektivischen Einseitigkeit der überlieferten Predigten zu reflektieren? So stellt Lützel Schwab Clemens VI. zwar als starken Papst dar, der „den oligarchischen Bestrebungen der Kardinäle wirkungsvoll entgegenzutreten“ (S. 329) wusste, muss andererseits aber feststellen, dass „oligarchische Bestrebungen [...] während des Pontifikats Clemens' VI. nur schwer nachweisbar sind“ (S. 324).

Lützel Schwab hat seine Arbeit um zwei verdienstvolle Appendices ergänzt, die neben einiger Predigteditionen (S. 381–423) „Kardinalsbiogramme“ (S. 424–496) aller Purpurträger unter Clemens VI. bringt. Die Arbeit ist durch ein Orts- und ein Personenverzeichnis erschlossen (S. 497–509).

Bern

Kerstin Hitzbleck

Joëlle Rollo-Koster/Thomas M. Izbicki (Hg.): *A Companion to the Great Western Schism* (1378–1417), Leiden-Boston: Brill 2009, ISBN 978-9-004-16277-8.

Le *Companion* que nos collègues médiévistes américains ont publié aux Editions Brill sur le Grand Schisme d'Occident est une collection disparate de compilations appliquées et d'essais plus ou moins originaux. Bons connaisseurs du début et de la fin de la période (Joëlle Rollo-Koster est spécialiste d'Avignon et du XIV^e siècle, Thomas Izbicki de l'Eglise et des conciles du XV^e siècle), les directeurs de l'ouvrage semblent avoir eu pour principal objectif de valoriser les travaux de leurs compatriotes. Le Grand Schisme est ici considéré comme un phénomène historique connu, à propos duquel sont ouverts des tiroirs thématiques, affectés à chaque collaborateur

en fonction de ses compétences, sans qu'apparaisse aucunement le souci de présenter les événements et de développer une problématique. L'introduction ne donne guère plus que des résumés de chaque contribution et la conclusion se borne à situer l'événement dans la perspective de la Réformation. La méthode et les thèses d'Howard Kaminsky, naguère critiqué pour ses analyses plus politiques que religieuses, semblent bien oubliées outre Atlantique!

Une conséquence désastreuse de ce parti pris se lit dans la bibliographie: les *primary sources* sont d'une indigence extrême et ignorent par exemple les recueils de Bourgeois du Chastenet, de Martène et Durand, de Fink, de Vincke etc., et la bibliographie – qui fait une place disproportionnée à l'histoire de la ville de Rome et au prophétisme – ne cite pas un seul article de Dieter Girgensohn et préfère *The English in Rome, 1362–1420* de Margaret Harvey à son *Solutions to the Schism*! Ajoutons que le choix de la 30^{ème} planche des *Vaticinia de summis pontificibus* comme image de couverture est inadéquat. Celle-ci en effet est censée évoquer la fin des temps, et non pas le schisme, contrairement à la 15^{ème} planche, d'ailleurs utilisée par Renate Blumenfeld-Kosinski pour illustrer son article.

Toutes les contributions portent un regard global sur l'ensemble de la période, à l'exception des deux premières et de la dernière. Le récit et l'examen du conclave mouvementé ayant conduit à l'élection d'Urbain VI viennent logiquement en premier. Joëlle Rollo-Koster (Civil Violence and the Initiation of the Schism) y trouve l'occasion de revenir sur des idées déjà longuement développées dans ses précédentes publications. Stefan Weiss, seul collaborateur non américain, souligne ensuite combien la pingrerie d'Urbain VI, plus encore peut-être que ses velléités de réforme, avait détoné par rapport aux fastueuses habitudes de ses prédécesseurs (Luxury and Extravagance at the Papal Court in Avignon and the Outbreak of the Great Western Schism). On doit à Phillip Stump (The Council of Constance and the End of the Schism) une remarquable analyse de la façon dont le concile de Constance avait mis fin au schisme, qui clôture heureusement le volume. L'auteur y a rassemblé plusieurs notes critiques sur le *Das Konzil von Konstanz* publié par Walter Brandmüller en 1991–1997 et il termine avec un vigoureux rappel: les Pères s'étaient séparés sans avoir jamais désigné ceux des papes qu'il conviendrait de considérer comme «vrais».

Dans trois articles, je relève un fort contraste entre les ambitions affichées dans le questionnement initial et la médiocrité des conclusions. Ainsi, à l'issue de sa consciencieuse revue des

études publiées au siècle dernier sur des espaces de plus en plus restreints (Local Experiences of the Great Western Schism), Philip Daileader n'a pas été en mesure de répondre clairement à la question: le schisme a-t-il affecté la société en profondeur? Christopher Bellito (The Reform Context of the Great Western Schism) n'a pas été plus explicite sur la question de la réforme comme cause ou conséquence de la crise. Ayant choisi d'embrasser cinq siècles d'histoire pour traiter son sujet, il ne pouvait qu'aboutir à des considérations très générales. Après avoir alléché son lecteur avec un titre prometteur (*Extra ecclesiam salus non est – sed quae ecclesia?*) et déclaré que le grand Schisme avait remis en question le système sotériologique chrétien, David Flanagan s'est contenté de présenter un panorama des traités du XIV^e siècle, qu'ils aient été favorables ou hostiles à la monarchie papale, et de lui annexer un rapide aperçu sur la théorie conciliaire.

Trois contributions sont à la fois parfaitement ciblées et très précisément documentées. La recherche menée par Thomas Izbicki sur le recours aux versets néo-testamentaires mettant Paul en situation de corriger Pierre est aussi originale que pénétrante (The Authority of Peter and Paul: The Use of Biblical Authority during the Great Schism). On notera que ce sont les promoteurs de la soustraction d'obédience en France qui ont les premiers fréquemment cité ces textes. On veut bien suivre Cathleen Fleck (Seeking Legitimacy: Art and Manuscripts for the Popes in Avignon from 1378 to 1417) lorsqu'elle montre comment chacun des deux pontifes avignonnais a laissé son empreinte sur les arts et la culture. Mais il est plus que discutable de considérer le mécénat de Clément VII et l'amour des livres de Benoît XIII comme des opérations de légitimation; un tel point de vue dit surtout que, aux yeux de l'auteur, ces pontifes n'étaient que des antipapes. Renate Blumenfeld-Kosinski (The Conceptualization and Imagery of the Great Schism) a trouvé dans des œuvres variées, mais presque exclusivement françaises, des images dramatiques de femme blessée et de monstres annonciateurs de la fin des Temps pour décrire le schisme. Ses outils d'analyse sont davantage ceux d'une littéraire que d'une historienne; elle situe sur le plan émotionnel et dans l'imaginaire la racine d'expressions qui semblent d'abord issues d'une tradition ecclésiologique tendant à personnaliser l'Eglise.

Excessive dans l'économie d'un tel volume me paraît enfin la place accordée à deux auteurs certes fort intéressants mais restés secondaires sur la scène du schisme: Honorat Bovet, dont l'œuvre a été résumée par Michael Hanly (Witness to the Schism: The Writings of

Honorat Bovet), et Anselme Turmeda, musulman converti et seul porte-parole de l'islam convoqué par Michael Ryan pour justifier l'intitulé de son article: Byzantium, Islam, and the Great Western Schism. Mais ce déséquilibre est somme toute moins gênant que, dans l'ensemble du volume, la prépondérance des observations et des considérations portant sur l'obédience avignonnaise.

Paris

Hélène Millet

Friederike Neumann: *Öffentliche Sünder in der Kirche des späten Mittelalters. Verfahren – Sanktionen – Rituale, Norm und Struktur*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2008 (Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 28), 200 S., Geb., 978-3-412-12706-8

Friederike Neumanns Studie, die in Bielefeld als Dissertation eingereicht wurde, ist dem kirchlichen Umgang mit öffentlichen Sündern im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit gewidmet. Damit kommt der bislang wenig erforschte Bereich der öffentlichen Buße in den Blick. Während im Mittelalter das Bußsakrament mehr und mehr in den privaten Bereich zurücktritt, sind doch auch in späterer Zeit öffentliche Bußleistungen belegt, die öffentlichen Sünden entsprechen sollen. N. erforscht diese in ihrer historisch-kirchenrechtlich orientierten Arbeit, die sich der Methode der Kriminalitätsforschung verpflichtet weiß, vor allem aus Quelltexten. Dabei konzentriert sie sich auf das Bistum Konstanz im 15. und 16. Jahrhundert. Bereits der Ansatz ist gegenüber der bisherigen Forschung ungewöhnlich und erfolgversprechend. Während die Geschichte aus kanonistischer Perspektive eher die Strafgerichtsbarkeit in den Blick nimmt, geht die Erforschung der Bußgeschichte für gewöhnlich davon aus, dass die öffentliche Buße bereits im 13. Jahrhundert der Vergangenheit angehört. Doch dies ist, wie die beschriebenen Fälle zeigen, zu ungenau. N. vermag am Schnittpunkt der beiden Bereiche höchst aufschlussreiche Beispiele zu zitieren.

Nach einem Überblick über die Geschichte des mittelalterlichen Bußwesens in der Kirche und über die Forschungsgeschichte ist der Hauptteil der Beschreibung und Deutung der verwendeten Quellen zum Umgang mit öffentlichen Sündern in Konstanz gewidmet. Basis für die Untersuchung sind vor allem Konzept- und Kopialbücher, Formelbücher sowie ein protokollum absolutionum (Beschreibung S. 47–50), also Schriftstücke, die entweder durch die Vorgänge entstanden sind oder als Vorlagen zur Lösung entsprechender Probleme dienen sollten.

Nach einer Sichtung der Forschungsgeschichte und der verschiedenen Perspektiven auf das Thema im ersten Teil werden im zweiten Teil einzelne Fälle aus dem Bistum Konstanz untersucht. Zunächst werden allgemeine Vorfragen geklärt. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt beim *peccatum publicum*, der öffentlichen Sünde, deren Absolution für den zuständigen Bischof reserviert ist. Dieser Absolutionsvorgang, der die Lösung des Delikts nicht in die Beichte beim eigenen Priester aber auch nicht zum öffentlichen Gericht legt, sondern eine Zwischenform darstellt, untersucht N. Ein langer Abschnitt fragt nach den Instanzen und Bevollmächtigten des Verfahrens, dem Bischof selbst, dem Generalvikar, den Pönitentiaren oder den Ordenshäusern, die über bestimmte Privilegien verfügten. Verantwortlich für die Durchführung der öffentlichen Buße ist der jeweilige Leutpriester, der den pastoralen Dienst in der Pfarrgemeinde vollzieht. Er hat aber die Delinquenten, die eine öffentliche Sünde begangen haben, entweder an eine zuständige Autorität zu verweisen oder dort anzufragen. Ein weiteres Kapitel beschreibt die rituellen und rechtlichen Vorgänge im Rahmen der Buße für öffentliche Sünder und hebt hervor, dass die öffentliche Buße als Sühneleistung ermöglichte, den Täter nach der Versöhnung wieder in die Gemeinde zu integrieren. Dabei spielen die *emenda publica*, eine öffentliche Bußleistung, die den Delinquenten zur Schau stellt, aber letztlich in der Wiedereinführung desselben in die Gemeinde mündet, eine Rolle, deren Bedeutung im Laufe des untersuchten Zeitraums abnimmt, weil sie zunehmend durch andere Formen, vor allem durch geheime *emenda* ersetzt werden. Auch die zunehmend gewährten Ablässe und die Privilegien der Klöster eröffnen den Sündern andere Möglichkeiten, die Vergebung und Wiederaufnahme in die Gemeinde zu erlangen. Im letzten Kapitel des zweiten Teils zeigt N., dass die kirchliche Behandlung öffentlicher Sünder von der Gerichtsbarkeit in den Städten des Bistums Konstanz offensichtlich nicht als Konkurrenz empfunden, sondern sogar gefördert wurde. Der letzte Teil schließlich vergleicht die Situation in Konstanz, Freiburg und Zürich mit der im Bistum Bamberg und arbeitet dabei spezifische Unterschiede heraus. Auch in Bamberg waren Formen öffentlicher Buße bekannt, allerdings war hier das Verhältnis zur öffentlichen Gerichtsbarkeit ein anderes. Das lag wohl auch an einem Konkurrenzverhältnis zwischen dem Bischof und dem Domkapitel, insbesondere dessen Dekan, das eine besonders starke Stellung innehatte. Daher wurden auch die Fälle öffentlicher Sünde dort auf andere Weise behandelt. Eine Schlussbetrachtung rundet das Buch ab.

Die große Stärke des Buches liegt darin, einen eher unbekannten Bereich der Bußgeschichte aufzuarbeiten, der bisher kaum in den Blick geraten war, weil er sich zwischen den Feldern der kanonistisch und der sakramententheologisch orientierten Geschichtsschreibung findet. Die Schlussfolgerung, „dass die öffentliche Kirchenbuße bis in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts hinein ... nicht so ungebräuchlich war, wie die dogmengeschichtlichen Handbücher es nahelegen“ (176), sollte der herkömmlichen Bußtheologie zu denken geben. Die öffentliche Buße ist allerdings nicht nur „System sozialer Kontrolle“ (172 und öfter), mit dem die Kirchenleitung Macht über die Gläubigen ausüben konnte. N. selbst zeigt, dass Reintegration, Versöhnung und Wiederherstellung der Ordnung im Gemeinwesen wesentliche Aufgaben dieser Institutionen waren. So kann die Wiedereinführung eines Sünders in die Gemeinde als Mahnung vor der Sünde verstanden werden, sie macht aber auch Versöhnung und die Möglichkeit der Wiederherstellung von Gemeinschaft durch Konfliktlösung spürbar.

Einige Kleinigkeiten wie das Fehlen von Registern und dass die Beschreibung der untersuchten Quellen sich erst in Kapitel V des zweiten Teils finden, schmälern den großen Wert dieser Arbeit nicht, die ein zu Unrecht wenig beachtetes Thema der Geschichtsschreibung wieder ins Licht rückt.

Wien

Hubert Philipp Weber

Lutz E. von Padberg: *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*. Mit 19 Abbildungen und 8 Karten. 2., überarb. u. aktual. Aufl. (Reclams Universal-Bibliothek; 18641). Stuttgart: Philipp Reclam 2009 (1998), 263 S., ISBN 978-3-15-018641-1.

Lutz E. von Padbergs *Die Christianisierung Europas im Mittelalter* kann im Reclam-Format kein Schwergewicht sein. Das zeigt ein Vergleich mit Peter R. Browns *Die Entstehung des christlichen Europa*, Richard Fletchers *The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity 371–1386* oder Bernhard Hamiltons *Die christliche Welt des Mittelalters. Der Westen und der Osten*. Zudem ist die zweite, überarbeitete und aktualisierte Auflage von 2009 noch 44 Seiten schmäler als ihre Vorgängerin von 1998. Die nähere Betrachtung aber fördert zutage, dass es sich bei dieser „erzählenden Einführung“ keineswegs um ein Leichtgewicht handelt (14). Vielmehr genügt das Büchlein höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen. Einen Zeitabschnitt von 1000 Jahren in einem so heterogenen Raum wie Europa sowohl inhaltlich präzise als auch stilistisch

ansprechend zusammenzufassen, das gelingt v. P. nur, weil er zu den ausgewiesenen Größen seines Faches gehört.

Der Autor zielt auf ein möglichst breites Publikum, und nur selten geht dieses Vorhaben zulasten der Genauigkeit: In dem Abschnitt über die Christianisierung Dänemarks fällt auf, dass von einer „Eroberung Englands“ gesprochen wird (bezogen auf die Zeit ab 866, 119.123). Hier ist erstens einzuwenden, dass es den Dänen zu keiner Zeit gelungen ist, ganz „England“ zu erobern. Zweitens sollte nicht der Eindruck entstehen, vor Alfred dem Großen könne von einer vereinten politischen Entität namens „England“ die Rede sein, denn erst ihm gelang es, die Königreiche Nordhumbrien, Merzien, Ostanglien und Wessex unter der Herrschaft eines einzelnen zu vereinen. Zudem bot er den Dänen erfolgreich die Stirn und brachte Guthrum dazu, sich taufen zu lassen. Drittens waren die Angreifer nicht nur Dänen, sondern auch Norweger, was zugegebenermaßen in dem Abschnitt „Die Mission in Norwegen“ erwähnt wird. Auch sei die Nachfrage erlaubt, ob man die schon im 19. Jahrhundert diskutierte Heptarchie-These heute noch unkomentiert stehen lassen kann (75; vgl. z. B. John A. Giles. *The Life and Times of Alfred the Great*. London: George Bell, 1848, 3 mit Richard Abels. *Alfred the Great. War, Kingship and Culture in Anglo-Saxon England* (The Medieval World). London; New York: Longman, 1998, 27.). Angesichts der verschiedenen Ausgangslagen in den jeweiligen Ländern und der immer wieder einzunehmenden Vogelperspektive auf ein Millennium Christianisierungsgeschichte fallen solche Ungenauigkeiten jedoch kaum ins Gewicht. Wer tiefer in die Materie einsteigen möchte, findet hilfreiche und aktualisierte Hinweise zur einschlägigen Forschungsliteratur, und zwar jeweils auf die einzelnen Kapitelüberschriften bezogen und nach Quellen bzw. Sekundärliteratur unterschieden (231–245). Die dort verzeichnete Auswahl lässt bereits wertvolle Rückschlüsse auf die inhaltliche Gestaltung der Kapitel zu. Das umfangreiche Namens- und Ortsregister eignet sich gewissermaßen sogar als Examenstext, sind die Einträge doch zusätzlich mit Jahreszahlen und kurzen Erklärungen versehen (250–263).

Zur formalen Gestaltung: Die einzelnen Kapitel bauen aufeinander auf und sind dennoch eigenständig. Wo nötig, werden zentrale Fakten wiederholt, um auf Vorangegangenes hinzuweisen und Querverbindungen mit den Entwicklungen in anderen Ländern aufzuzeigen. Methodisch geht der Autor folgendermaßen vor: Zunächst wird die politische und kirchenhistorische Ausgangslage im spätantiken Westen skizziert (Kap. 1). Ausgangspunkt

für die Beschreibung der sich entfaltenden Christianisierung Europas im Mittelalter ist die Taufe Chlodwigs (Kap. 2). Die weitere Vorgehensweise folgt sowohl chronologisch als auch geographisch bedingten Sinnabschnitten (Kap. 3–7). So bewegt man sich im Geiste von Irland (Frühphase im Westen) bis nach Litauen (Abschluss im Osten). In Kap. 8 „Das Bild des christlichen Europa“ zieht v. P. anhand von zehn zentralen Christianisierungsspekten Bilanz (186–197). Stellvertretend seien hier folgende Aspekte genannt: Landgewinn- und -verlustrechnung (Christentum-Islam), Individualität im Frühmittelalter, Professionalisierung der Missionsbewegung, Sakralkönigtum als Multiplikatoreffekt.

Die neue Konzeption der Reclam-Reihe führt notwendigerweise zu bedauerlichen Beschränkungen: Um den Lesefluss zu erleichtern, hat man sich von Quellen, chronologischen Listen und wissenschaftlichem Apparat getrennt. Gewissermaßen kompensatorisch bietet der Autor dafür das Kapitel „Forschungsprobleme“ an (198–230). Außerordentlich lesenswert ist darin der Abschnitt „Missionspredigt im Frühmittelalter“, denn hier gewährt v. P. Einblick in eines seiner Spezialgebiete. Entstanden ist ein Kondensat seiner 528-seitigen Monographie *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter*. Stuttgart: Hiersemann, 2003.

Insgesamt gelingt dem Autor ein Gleichgewicht zwischen auferlegten Streichungsmaßnahmen und hilfreichen Zusatzinformationen. Geschickt flieht er Allgemein- und Fachwissen ineinander: Bei der jeweils ersten Erwähnung von Personennamen werden – soweit wissenschaftlich konsensfähig – die Lebensdaten in Klammern hinzugefügt. Wo lateinische Termini für die fachwissenschaftliche Diskussion essentiell sind, setzt v. P. sie kursiv gedruckt hinzu (z. B. *rex et sacerdos*, 61 u. ö.). Auf missverständliche Begrifflichkeiten der Geschichtswissenschaft wird hingewiesen: Beispielsweise ‚karolingische Renaissance‘ „hat nämlich nichts mit der Humanistenbewegung des 15./16. Jahrhunderts zu tun, sondern war eine Besinnung auf die reinen Quellen der frühen Christenheit“ (111). In die ansonsten so unübersichtliche Phase germanischer Reichsbildungen im 6. Jh. wird durch klare Linien Ordnung gebracht. Einige Details empfindet man als willkommenen Erkenntnisgewinn (z. B. die Berücksichtigung sowohl prominenter als auch nicht prominenter Missionarinnen und Missionare, 85 f.). Dass v. P. auch thematisiert, inwiefern die Christianisierung einen Beitrag zur Gleichberechtigung von Mann und Frau geleistet hat, soll explizit erwähnt werden. Mitunter liest man auch von unge-

wöhnlichen Fakten wie von einem Mainzer Bischof, der zu Bonifatius' Zeiten des Mordes überführt und seines Amtes enthoben wurde (91). Im Gedächtnis haften bleiben plausible Hinweise auf Neuerungen der Epoche, deren Auswirkungen noch heute sichtbar sind: die Einführung der karolingischen Minuskel als Begründung eines einheitlichen Schriftsystems im Westen (112), ferner die aus zwei unterschiedlichen Missionsrichtungen resultierende Zerreißprobe auf dem Balkan (Kroaten und Serben zwischen Rom und Byzanz, 152) und schließlich der Entschluss Mieszko I., dem Papst erstmals in der Geschichte ein vollständiges Staatswesen zu vernachmen, wodurch die besondere Bindung des polnischen Christentums an den Heiligen Stuhl entstand (163).

Ohne Spezialkenntnisse in der europäischen Topographie empfiehlt sich allerdings die intensive Nutzung einer elektronischen Landkarte, denn Orte wie Hólar oder Úxküll sind vermutlich nicht in jedermanns mentalem Lexikon als Bischofssitze verzeichnet. Die dargebotenen Karten können der Fülle an Informationen nicht gerecht werden und nur als grobe Orientierungshilfe dienen, aber dieser Mangel hängt vermutlich vornehmlich mit den Produktionskosten und der Preiskategorie zusammen.

V. P.s Syntax ist stets überschaubar, nie künstlich verklausuliert. Nicht selten wirkt sein Text sogar erfrischend unkonventionell. Ohne schulmeisterlich zu klingen, gelingt es ihm, den wissenschaftlichen Nachwuchs für einen beachteten Umgang mit mittelalterlichen Quellen zu sensibilisieren. Ein Kernproblem der Mediävistik besteht schließlich darin, dass die lückenhafte Quellenlage stets die Gefahr eines nachträglichen, subjektiven Rationalisierungsprozesses in sich birgt. Offenbar liegt v. P. daran, darauf aufmerksam zu machen, dass Historikerinnen und Historiker Wirklichkeiten lediglich zu rekonstruieren vermögen.

Was die Rezensentin vermisst? Nicht viel. Vielleicht die Frage nach Geschichtsschreibung als Christianisierungsinstrument, z. B. bei der volkssprachlichen Rezeption von Orosius' *Historiarum adversum Paganos Libri Septem*. Vielleicht einige Bemerkungen zur Reconquista. Vielleicht noch etwas mehr über Byzanz. Doch der Autor musste bewusst Verzicht üben, und so gebührt seinen Entscheidungskriterien selbstverständlich der nötige Respekt.

Letztlich gelingt v. P. zweierlei: Er transportiert die von ihm vermittelten Inhalte verständlich und bereitet dabei noch Lesevergnügen – laut Einleitung sein selbst gestecktes Ziel (14). Wer also beispielsweise eine Antwort auf „die alles entscheidende Frage in der gesamten Missionsgeschichte des frühen Mit-

telalters“ sucht (40 u. ö.), dem oder der sei *Die Christianisierung Europas im Mittelalter* als Lektüre empfohlen.

Bonn

Barbara F. Müller

Almuth Märker: Das Prohemium longum des Erfurter Kartäuserkatalogs aus der Zeit um 1475. Edition und Untersuchung (= Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, Bd. 35) (Bern u. a.: Lang 2008). Tl. 1: VII, 312 S.; Tl. 2: VII, S. 315–586, ISBN 978-3-906769-97-4

Mittelalterliche Erfurter Bibliotheken galten schon immer als bedeutend und berühmt. Man muss dabei nicht nur an die bekannte Amploniana denken. Die Bibliotheken des Petersklosters und der Kartäuser gehörten einst zu den großen Bibliotheken Deutschlands im späten Mittelalter. Leider sind diese Bibliotheken, sieht man von der Amploniana ab, die 2012 600 Jahre alt wird, lediglich fragmentarisch erhalten. Nur wenige Handschriften existieren noch, und die wohl bedeutendste ist der Bibliothekskatalog des 1372 gegründeten Kartäuserklosters Mons S. Salvatoris, der sich heute im Bistumsarchiv Erfurt (Hs Hist. 6) befindet.

Die erste Beschreibung und Würdigung dieser kostbaren Handschrift geht auf Paul Lehmann zurück, der zunächst 1925 und schließlich 1928 im zweiten Band seines Standardwerks „Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz... Bistum Mainz, Erfurt“ große Teile edierte. Das Verdienst, die Erfurter Kartause und ihre Bibliothek aus der eingemauerten DDR heraus wieder ins Bewusstsein gerufen zu haben, gebührt dem früheren Professor für Mittelalter an der Universität Breslau und späteren Professor für lateinische Philologie, Paläografie und Volkskunde am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt, Joseph Klapper, der 1961 ein zweibändiges Werk über den Erfurter Kartäuser Johannes Hagen schrieb und dessen Bedeutung für die Erfurter Kartause und ihre Bibliothek hervorhob. Dieses Werk war wohl Motiv für den Theologen und Historiker der Erfurter Universität Erich Kleineidam, einen Aufsatz über diesen Katalog – „Versuch einer Einheit der Theologie“ – 1962 in einer Festschrift zu verfassen. Als bedeutenden Beitrag zum Verständnis kartäusischer Spiritualität am Ausgang des Mittelalters würdigte er diesen Katalog.

Dirk Wassermann wies in einem Artikel in der Festschrift für Erich Meuthen 1994 besonders auf die Einleitung des Kataloges und seine Bedeutung hin. Festzuhalten ist für die Entscheidung der zu rezensierenden Promotion von

Frau Märker, dass sich der Fokus ihrer Untersuchung fast ausschließlich auf diese Einleitung, das *Prohemium longum*, richtet.

Ob Frau Märker mit ihrer Behauptung recht hat, dass bisherige Untersuchungen kaum auf diese Einleitung eingegangen sind, muss offenbleiben. Denn sowohl Kleineidam als auch Wassermann nutzten für ihre Zentralausagen das *Prohemium*. Verdienst von Frau Märker ist es aber, diese „Einleitung“ erstmals ediert, gründlich untersucht und inhaltlich verortet zu haben.

Frau Almuth Märker, in der Erfurter Stadtgeschichtsschreibung keine Unbekannte, da sie 1993 eine aus der vierbändigen Universitätsgeschichte Kleineidams kompilierte, einbändige Geschichte der Universität Erfurt veröffentlichte, wurde von der Philosophischen Fakultät der Universität Göttingen promoviert.

Die Veröffentlichung der 1998 abgeschlossenen Dissertation zehn Jahre später, im Jahre 2008, ist, wenn man sich das Ergebnis anschaut, durchaus legitim: nun werden nachprüfbar spätmittelalterliche Gelehrsamkeit und theologisches Harmoniestreben in einer Edition der Wissenschaft zugänglich gemacht und außerdem die Frage beantwortet, was in einem Kartäuserkloster des 15. Jahrhunderts geistlicher und theologischer Mainstream war oder zu sein hatte. Es werden aber nicht nur Lektüreempfehlungen für die Mönche gegeben, sondern auch relativ apodiktisch erklärt, welchem Ziel das Lesen und Studieren zu dienen hat.

Die Dissertation umfasst zwei Bände. Der ersten Band enthält neben Bemerkungen zum Forschungsstand, dem Ziel der Arbeit und der äußeren Beschreibung des *Prohemiums* die Editionsprinzipien sowie den der Orientierung dienenden Index. Es folgt der edierte Text, der ca. 270 Seiten umfasst. Die Edition ist akkurat erarbeitet. So erhält der Leser durch den wissenschaftlichen Apparat Auskunft über die zitierten Werke, die Textbesonderheiten und Ergänzungen des unbekannten Verfassers, und nicht zuletzt staunt man über das Wissen, die Bildung und die wissenschaftlich fundierte Gläubigkeit des Autors des *Prohemiums*.

Im zweiten Band befindet sich eine ausführliche Studie über Umfeld, Inhalt und Zielsetzung des Erfurter Kartäuserkatalogs, besonders aber des edierten Textes.

Nach eher allgemeinen Überblicken über die Kartäuser und die Erfurter Kartause folgt im 4. Kapitel eine Beschreibung der Bibliothek und des Katalogs verbunden mit der nicht zu beantwortenden Frage, wer denn der Verfasser gewesen sein mag (der Gesamtkatalog von zwei Mönchen verfasst, dem eigentlichen Bibliothekar Jakob Volradi und einem unbekannten Mönch). Im Vergleich kann Frau

Märker festhalten, dass der Erfurter gegenüber anderen Katalogen „eine besondere Stellung einnimmt, nicht allein durch den immensen Umfang, sondern vor allem aufgrund seiner Konzeption“ (II, S. 359).

Im fünften Kapitel geht es um Intention und Inhalt („um in geistlichem und religiösem Leben voranzukommen“, samt der Inhaltsübersicht der 18 Kapitel) und die Methode der Kompilation, also um eher äußere, formale Aspekte, die im sechsten Kapitel um inhaltliche Aspekte ergänzt werden. „Zentrale Begriffe und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund“ überschreibt Frau Märker diesen Abschnitt. Gleichsam ein *Vademecum* für die Nutzer des *Prohemiums* sind die Begriffe „*ignorancia*“, „*theologia mistica*“ sowie „*lectio et studium*“, die die Verfasserin aus Philosophie- und Theologiegeschichte expliziert.

Unwissenheit („*ignorancia*“) ist das Schlimmste, was einem Menschen passieren kann (Die Schrift „*De docta ignorantia*“ des Cusanus ist in der Bibliothek vorhanden, findet aber keinen Niederschlag!) Deshalb ist Wissensaneignung nötig.

Vereint sein mit Gott („*theologia mistica*“) ist das Wichtigste, nach dem ein Mönch streben soll. Diese liebende Vereinigung schließt aber Wissen und Erkenntnis nicht aus.

Bei *lectio* und *studium* ist die Unterscheidung von „*sciencia*“ (menschliches Wissen) und „*sapiencia*“ (göttliche Weisheit) wichtig. Alle Wissenschaft muss „*spiritualis sciencia*“ und deshalb auch „*lectio*“, „*meditatio*“, „*oratio*“ und „*contemplatio*“ sein.

In einem Ausblick (Das *Prohemium longum* und Johannes Trithemius) werden zwei nachgetragene Ausschnitte des Johannes Trithemius kursorisch behandelt. Sie sind wohl aufgenommen worden, weil sie der Intention des *Prohemiums* entsprachen. Der Versuch von Frau Märker, einen geistig-geistlichen Zusammenhang mit den Benediktinern herzustellen, ist weniger überzeugend.

Alles in allem ist die zweibändige Dissertation über das *Prohemium longum* des Erfurter Kartäuserkatalogs ein Gewinn für Wissenschaft und Forschung. Und so könnte man sogar dem Schlusszitat zustimmen: „Wer ihn las und wer ihn liest ‚progreditur et elevatur supra se“.

Erfurt

Josef Pilvousek

Hugh Magennis, Mary Swan (Hg.): *A companion to Aelfric*, Leiden-Boston 2009 (Brill's Companions to the Christian tradition. A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe 500–1700 18), 466 S., ISBN 9-789-00417-681-2

Der vorliegende Sammelband mit Aufsätzen einer internationalen Riege von Autoren zum Leben und Wirken des Aelfric von Eynsham beeindruckt zunächst angesichts des eher geringeren Bekanntheitsgrades und der Problematik der eindeutigen Identifikation dieses mittelalterlichen Autors durch den Umfang von mehr als 450 Seiten. Die von den Herausgebern Hugh Magennis und Mary Swan formulierte Zielsetzung (S. 1) bei der Auswahl der Beiträge war es dabei, die Vielschichtigkeit und Mannigfaltigkeit der zeitgenössischen Forschung in Bezug auf Aelfric aufzuzeigen, sowohl in fachwissenschaftlicher Ausrichtung als auch im Hinblick auf den methodischen Zugriff. Mit diesem Ansatz, neue Wege zu beschreiten und weiterreichende Kenntnisse über Aelfric zu gewinnen, tritt das vorliegende Werk bewusst aus dem Kanon der übrigen Schriften der Reihe von Brill's Companions hervor, die sich ansonsten eher der Konturierung des gesicherten Forschungsstandes widmen. Dennoch kann der Leser an manchen Stellen sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die angeführte Vielschichtigkeit der Diskussionsbeiträge nicht nur dem bewussten Konzept, sondern auch der Not, z. B. angesichts der wenigen gesicherten Informationen über den Protagonisten des Werkes, gehorchend propagiert wird. Dies führt dazu, dass manche Aspekte, wie die Auswertung der Vorworte zu Aelfrics Werken, in der Mehrzahl der Studien (so u. a. in Kap. 2, 4, 9) auftaucht und so dass auch einige Wiederholungen wohl unvermeidlich waren.

Trotz der propagierten heterogenen Struktur des Sammelbandes lassen sich die 15 als Kapitel gezählten Beiträge im wesentlichen drei großen Sachkomplexen zuordnen: a) Leben und Werk des Aelfric von Eynesham, b) wissenschaftliche Spezialfragen an das Werk Aelfrics vornehmlich theologischer und sprachwissenschaftlicher Ausrichtung und c) die Rezeption der Werke Aelfrics.

Der erste Teil beginnt jedoch nicht, wie es angesichts des eher geringeren Bekanntheitsgrads des Autors wünschenswert gewesen wäre mit einer allgemeinen Einführung in seine Biographie, sondern stattdessen mit dem vom Herausgeber Hugh Magennis verfassten Forschungsüberblick (*Aelfric Scholarship*, S. 5–34). Erst an zweiter Stelle präsentiert Joyce Hill die notwendigen Informationen zu *Aelfric: His Life and Works* (S. 35–65) in einer präzisen und problemorientierten Studie, die detailliert die Lebensstufen Aelfrics von seiner Geburt 957 in Wessex über seine Jahre als Mönch in Winchester und Cerne Abbas und später als Abt von Eynesham bis zu seinem Tod 1020/25 nachzeichnet und auch seine Hauptwerke in Grundzügen charakterisiert. Christopher A.

Jones widmet seinen Aufsatz den Ambitionen Aelfrics zur Durchsetzung der Klosterreform in Angelsachsen (*Aelfric and the Limits of 'Benedictine Reform'*, S. 67–108); die beiden folgenden Studien Mechthild Gretsch und Malcolm R. Godden widmen sich seinen Verdiensten um das angelsächsische Schrifttum, wobei Gretsch (*Aelfric, Language and Winchester*, S. 109–137) die diesbezüglichen Leistungen Aelfrics in seinen Schriften zusammenstellt, während Godden sich mit Aelfrics Vorgängern in Bezug auf die angelsächsische Sprache auseinandersetzt (*Aelfric and the Alfredain Precedents*, S. 139–163). Cathrine Cubitt thematisiert im Kapitel über *Aelfric's Lay Patrons* (S. 165–192) den Einfluss realpolitischer Bedingtheiten auf sein Werk, vornehmlich mit Blick auf die angelsächsischen Aristokratie und ihren Einfluss auf die Klöster, wohingegen Thomas N. Hall in *Aelfric as Pedagogue* (S. 193–216) seine Lehrtätigkeit in Gestalt seiner Schriften zur angelsächsischen Sprache, der Grammatik usw. beleuchtet.

Vom 8. Kapitel an rücken speziellere Forschungsaspekte verstärkt in den Vordergrund, zunächst in den Aufsätzen von Robert K. Upchurch (*Catechetical Homiletics: Aelfrics Preaching and Teaching During Lent*, S. 217–246) die Nutzung der exegetischen predigten Aelfrics zur Fastenzeit als Quelle für seinen Glauben und die zeitgenössische religiöse Praxis und von Mary Swan (*Identity and Ideology in Aelfrics Prefaces*, S. 245–269) die Heranziehung der Vorreden zu seinen Werken zur Konturierung seiner Weltsicht, seiner Auffassungen und theologischen Konzepte. Claire A. Lees widmet sich sodann *In Aelfrics words: Conversion, Vigilance and the Nation* (S. 271–296) auf der Basis von Aelfrics Vita Gregors d. Gr. der Frage nach dem Zusammenhang von Sprache, Glauben und Identität. Abgeschlossen wird dieser Abschnitt durch zwei thematische Studien zum Gesamtwerk Aelfrics, einmal von Gabriella Corona, die seine Schriften vor dem Hintergrund der literarischen und rhetorischen Tradition (*Aelfric's Schemes and Tropes. Amplificatio and the Portrayal of Persecutors*, S. 297–320) auswertet und von Kathleen Davis (*Boredom, Brevity and Last Things: Aelfric's Style and the Politics of Time*, S. 321–344), die seine Schriften einer Stilanalyse unterzieht, um so Hinweise auf die christliche Praxis und christliche Sinngebung zu seinen Lebzeiten zu erreichen.

Die letzten drei Kapitel haben die Nutzung von Aelfrics Schriften in den folgenden Jahrhunderten zum Thema. Eingeleitet wird dieser Abschnitt von Jonathan Willcox (*The Use of Aelfric's Homilies, MSS Oxford, Bodleian Library, Junius 85 and 86 in the Field*, S. 345–368), der die Heranziehung von Aelfrics homileti-

schen Schriften durch Autoren des 11. Jh. untersucht und so eine bemerkenswerte Kenntnis und weite Verbreitung desselben aufzeigen kann. Für Aaron J. Kleist (*Assembling Aelfric: Reconstruction the Rationale behind Eleventh- and Twelfth-Century Compilations*, S. 369–398) steht hingegen der Eingang von Aelfrics Werken in die Kompilationen vor und nach der normannischen Eroberung im Mittelpunkt, wohingegen Elaine Treharne (*Making their Presence Felt: Readers of Aelfric c. 1050–1350*, S. 399–422) sich der Glossen, Anmerkungen und Unterstreichungen in den erhaltenen hochmittelalterlichen Handschriften zu Aelfrics Werken widmet.

Insgesamt gesehen ist es als Verdienst des Werkes zu konstatieren, einen bis dahin vornehmlich in der angelsächsischen *scientific community* beachteten Autor durch die Herausgabe dieser Monographie einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben, wobei durch die relativ breite Themenstreuung eine Vielzahl von Anknüpfungspunkten für weitere Forschungen gegeben sein dürfte.

Paderborn

Brigitte English

Gerhard Krieger (Hg.): *Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft. Soziale Lebens- und Kommunikationsformen im Mittelalter*. Akten des 12. Symposiums des Mediävistenverbandes vom 19. bis 22. März 2007, Berlin: Akademie 2009, geb. 574 S., ISBN 978-3-050-04487-3.

Mit ‚Verwandtschaft‘, ‚Freundschaft‘ und ‚Bruderschaft‘ sind zweifelsfrei fundamentale sozio-kulturelle Lebens- und Kommunikationsmuster für das Funktionieren nahezu jeder Gesellschaft angesprochen. Weil sie auch deshalb als analytische Leitkategorien seit jeher in zahlreichen Forschungsdisziplinen der Sozial- und Kulturwissenschaften präsent sind, bleibt das jeweils inhaltliche Spektrum dieser drei Begrifflichkeiten ebenso viel diskutiert wie spannungsreich. Die hier zu rezensierende Aufsatzsammlung kann als Musterbeispiel dieser interdisziplinären Vielfalt und ihrer Kenntlichmachung gelten.

Zurück geht der Sammelband auf das 12. Symposium des Mediävistenverbandes in Tier. Von den 63 dort gehaltenen Vorträgen fanden 28 hier ihre Verschriftlichung, ergänzt um drei weitere Studien. Den Auftakt bilden drei hoch elaborierte Plenarvorträge. In erfrischend scharfsinniger Weise thematisiert Hans-Werner Goetz in seiner Untersuchung der Terminologie und Funktionen von ‚Verwandtschaft‘ zunächst die zahlreichen, vor allem von Anthropologen geprägten Forschungsansätze und -kontroversen im Umgang mit dieser

analytischen Kategorie, um anschließend ihre „vorstellungsgeschichtliche Perspektive“ (S. 18) auf das frühe Mittelalter zu lenken. Im Kontext der Gilden oder Kommune(n) des hohen Mittelalters bringt Gerhard Dilcher sodann treffsicher die Dimensionen der Bruderschaften als nicht minder konsistente „Modelle gewillkürter Rechtsformen“ ein. Weil der Terminus ‚*confraternitas*‘, der vor allem in der (von Dilcher indes kaum thematisierten) *vita religiosa* als eigenständiger Begriff zu finden sei, sonst aber zumeist in Verbindung mit ‚*societas*‘ oder etwa ‚*collegium*‘ auftauche, habe man hier, in Gilden oder Zünften, den „Aspekt des Verbandes besonders hervorheben“ wollen, so der Autor (S. 53). Aus dem Blickwinkel einer Philologin diskutiert Claudine Moulin mit großem Sachverstand die so genannten paratextuellen Netzwerke und dabei im Speziellen die soziale Dimension althochdeutscher Glossen. Zwar spricht sie dadurch wenigstens unterschiedlichste Kommunikationsformen namentlich in den Klöstern an, einen greifbaren Konnex zu den im Titel des Bandes angesprochenen drei Leitkategorien allerdings sucht man vergebens.

Doch steht die Autorin damit keineswegs allein – im Gegenteil. Das Hauptinteresse des Bandes nämlich gilt einer höheren Ebene: den „soziale[n] Beziehungsgeflechte[n], ihre[r] Deutung und Kritik“ sowie deren literarischen, „körperliche[n], visuelle[n], affektive[n] [und] symbolische[n] Artikulationen“ innerhalb diverser intragesellschaftlicher Kommunikationsnetze (S. 10). Jene drei Leitkategorien fungieren demnach ‚lediglich‘ als prädestiniertes methodisches Mittel der adäquat beispielhaften Entschlüsselung und Präsentation eines vielgestaltigen Gesamtphänomens. Genau deshalb verwundert es auch nur bedingt, wenn der Herausgeber, Gerhard Krieger, bereits in seinem Vorwort die für jedes Sozialgefüge nicht minder fundamentale (und ebenso oft diskutierte) Kategorie der ‚Herrschaft‘ als viertes Analysemoment des Bandes einführt (S. 11). Weil es die starke Verwebung der Themenfelder von Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft und Herrschaft zudem kaum möglich macht, ihnen separate Abschnitte zuzuweisen, sind die übrigen 28 Einzelstudien nur konsequent in (auf jenes Gesamtphänomen fokussierte) drei Sektionsbereiche untergliedert.

Der erste ist überschrieben mit „Praxis und soziale Lebens- und Kommunikationsformen“. Darin befassen sich Kurt Smolak mit Formeln der Freundschaft in ausgewählten Briefen des frühen Mittelalters, Régine Le Jan mit dem wettbewerbhaften Gabentausch zwischen den gesellschaftlichen Eliten der gleichen Epoche und Hermann Kleber mit dem Cha-

rakter der Tatur, jener die Zeitgenossen schockierenden barfüßigen Pilgergruppe des ersten Kreuzzuges. Wendelin Knoch gibt Einblicke in das Freundschaftskonzept Bernhards von Clairvaux, Rüdiger Schnell solche in die Paradigmen der privaten und öffentlichen Kommunikation unter Freunden und Fremden. Gabriele Köster nimmt die Künstler der venezianischen Bruderschaften des späten Mittelalters in den Blick, Robert Gramsch die Netzwerkstrukturen der Kleriker an den deutschen Universitäten unter besonderer Berücksichtigung Erfurts. Claudia Resch beschließt diesen Abschnitt mit einigen Reflexionen zur Rolle von Verwandtschaft und Freundschaft am Kranken- und Sterbebett.

Der zweite Sektionsbereich „Deutungen und Kritik sozialer Lebens- und Kommunikationsformen“ beinhaltet Einblicke in die Dissertationen von Tina Bode zu den „Nachrichtennetze[n] in der ottonischen Reichskirche“ oder von Katrin Köhler zur Rolle der Königinnen innerhalb der früh- und hochmittelalterlichen Kommunikation ebenso wie die Untersuchungen von Geneviève Bühner-Thierry zur Symbolkraft der Augen des Herrschers und ihrer Blendung. Norbert Brieskorn betrachtet die päpstlichen Rechtsakte der *excommunicatio*, der *depositio* und der *solutio* sowie deren rechtliche Wirkungsmomente. Während Leah Otis-Cour den *universitas*-Begriff für südfranzösische Städte um 1300 diskutiert, wirft Simone Schultz-Balluf mit ‚*triuwe*‘ eine weitere komplementäre Subkategorie zu Verwandtschaft, Freundschaft oder Bruderschaft auf.

Der dritte und mit 13 Beiträgen umfangreichste wie auch am stärksten heterogene Sektionsbereich trägt die Überschrift „Deutung und Kritik sozialer Lebens- und Kommunikationsformen“. Hier sind die Schriftkultur und das Totengedenken der Wikingerzeit (Daniel Föller), Tier-Mensch-Beziehungen in der mittelhochdeutschen Epik (Sabine Obermaier) oder entartete Söhne (Dorothea Kullmann) gleichermaßen ein Thema wie Buchillustrationen zur „rechten Ehe“ in der Melusine des Thüring von Ringoltingen (Christina Domanski), die „deutsche Universitätsnation im späten Mittelalter“ (Georg Strack), die Nutzung des *amicitia*-Begriffs in den Briefen spätmittelalterlicher Humanisten (Johannes Klaus Kipp) oder die Strategien zur Unterscheidung von Freund und Schmeichler (Klaus Oschema).

Den theoretischen Ausklang und eine Klammer des Bandes bildet ein von Gerhard Krieger verfasster Nachtrag, der unter dem Titel „Philosophie und soziale Lebensform im Mittelalter“ speziell die von den großen Denkern des Mittelalters, Thomas von Aquin, Dante,

Wilhelm von Ockham, Marsilius von Padua oder Nikolaus von Kues, vertretenen Konzepte von Herrschaft thematisiert.

Ein Personenregister, dessen Einträgen allerdings die Herkunfts- und Funktionszuordnungen fehlen, was u. a. im Fall der Kaiserin Agnes zu einer Doppelung führt (S. 564), rundet den überwiegend gut redigierten Band ab.

Alles in allem ist es nicht die konzeptionelle Stringenz, die den Band auszeichnet. Dies dürfte aber auch nicht die Absicht des Herausgebers gewesen sein, findet sich doch weder eine begriffsschärfende Einleitung noch ein übergreifendes Frageraster, an dem sich die Beiträge zugunsten etwa einer komparatistischen Perspektive orientieren. Vielmehr beeindruckt die Aufsatzsammlung durch ihre immense Vielfalt an hervorragenden Einzelstudien und wissenschaftlichen Arbeitsmethoden, die von gelungenen Forschungsüberblicken bis zu quellennahen Formulierungen innovativer Thesen reichen. Damit liefert der Band zwar keine inhaltliche Homogenität, wohl aber stellt er ein neuartig breites Fundament bereit, um den wissenschaftlichen Horizont des Lesers zu erweitern und den interdisziplinären Austausch in all seinen Nuancen geweisend zu schärfen.

Dresden

Jörg Sonntag

Tia M. Kolbaba: *Inventing Latin Heretics. Byzantines and the Filioque in the Ninth Century*, Kalamazoo, Mich.: Western Michigan University 2008 (Medieval Institute Publications), VIII, 206 S., ISBN 978-1-58044-133-9.

Tia Kolbaba, Byzantinistin an der Rutgers University in New Jersey, widmet sich im vorliegenden Band den Anfängen antilateinischer byzantinischer Häresiologie, die sich mit dem Namen des Patriarchen Photius (858–867; 877–886) verbinden. Beginnend mit einem Abriss der christlichen Häresiologie vom 2. bis 8. Jahrhundert (Kap. I) und einer Skizze des Verhältnisses von „lateinischen“ und „griechischen“ Kirchen in vorphotianischer Zeit (II) geht das Buch kurz auf Photius' erstes Patriarchat ein, in dem sich ein Konflikt mit dem Westen über die Missionierung der Bulgaren entwickelte (III). Kapitel IV–VI widmen sich je einer der filioquekritischen Schriften des Photius, wonach der zeitgenössische, jedoch weniger bekannte Niketas von Byzanz ins Licht gerückt (VII) und – als westliches Pendant – ein Brief von Papst Nikolaus I. an Hinkmar von Reims skizziert wird, in dem die östlichen Anklagen referiert werden (VIII). Der prägnanten Zusammen-

fassung folgen fünf Appendices, die sich der handschriftlichen Überlieferung von Photius' Schriften widmen, sowie Bibliographie und Index. Warum K. Leser imaginiert, die sich nicht in die Überlieferungsgeschichte der Texte vertiefen wollen, weshalb sie ihnen die zentralen Kapitel IV–VI ersparen will (4) und diese daher knapp zusammenfasst (118f.), erschließt sich mir nicht: Wer, wenn nicht Fachkolleg/innen, sollte ein solches Buch lesen? Der teils humorvolle Stil erleichtert die Lektüre (leider beschränkt sich im Vorwort die Einladung auf ein kühles Bier auf die Schwiegereltern der Vf. in!). Und gar so schwer („I would adduce more examples of this sort [sc. zu den Quellen der *Mystagogia*] if I thought the reader could bear it“, 87) ist die Lektüre denn doch nicht – misslicher ist, dass für größere Klarheit an dieser entscheidenden Stelle auf eine künftige kritische Edition verwiesen wird (die anscheinend von Alexander Alexakis vorbereitet wird [viii]).

Nach K. lehrt uns Häresiologie grundsätzlich nur etwas über Häresiologen, nicht über Häretiker (9). Häresiologie dient der Konstitution von Identität durch Abgrenzung. Das ist an sich nicht neu (in Europa würde die Relativierung der Unterscheidung von Orthodoxie und Häresie keinen „vast gulf“ zwischen Geschichtswissenschaft und Theologie aufbrechen lassen, den K. für die USA veranschlagt, 8). Für die Debatte über das Filioque – d. h. die Frage, ob der Heilige Geist gemäß dem Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 „aus dem Vater“ hervorgeht oder, wie in den lateinischen Fassungen des Bekenntnisses seit karolingischer Zeit, „aus dem Vater und dem Sohn“ (*ex Patre Filioque*) – hat sich diese Erkenntnis erst spät, in manchen orthodoxen Positionierungen auch noch gar nicht durchgesetzt. Es ist daher sehr verdienstlich, dass K. eine eingehende Analyse der Schriften des Photius zum Filioque bietet und aufzeigt, wie die Abgrenzung gegenüber der „fränkischen“ (nicht der päpstlichen!) Theologie einerseits auf altkirchliche Muster zurückgriff, andererseits aber auch innovativ war (145–149): Hier wirkte vor allem der Bilderstreit nach, der endgültig zur Kanonisierung der normativen Synoden und ihrer Beschlüsse geführt hatte; auch die Auseinandersetzung mit dem Islam ist als Kontext zu nennen, in dem der *eine* Ursprung der Dreieinigkeit konsequent betont werden musste (damit bringt K. tatsächlich einen wichtigen neuen Aspekt in die Filioque-Frage ein). Zu Recht sieht K. die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts als die Zeit, in der die Filioque-Kontroverse zwischen Konstantinopel und dem „Westen“ erst wirklich ausbrach (51, 141, 152). Ebenso zutreffend betont sie, dass Photius' Polemik gegen das Filioque ohne

direkte Kenntnis der lateinischen Theologie erfolgte (der Gedanke, er habe Ratramnus' *Adversus Graecorum opposita* gelesen, wird von K. ventiliert, aber mit dem nötigen Vorbehalt versehen, 115).

Sind aber die antileinischen Texte, die Photius zugeschrieben werden – die „Enzyklika“ von 867 (*Ep.* 2), die *Mystagogia de Spiritu sancto* und *Ep.* 291 an den Erzbischof von Aquileia –, tatsächlich von ihm verfasst worden? Oder weisen bereits diese frühesten Stellungnahmen die Charakteristika der späteren byzantinischen Häresiologie auf, nämlich unsichere Autorschaft und kompilatorischen Charakter? Immerhin sind alle drei Texte in Manuskripten des späten 9. oder frühen 10. Jahrhunderts bezeugt. Was *Ep.* 291 angeht, so liegt die Sache relativ klar: Der Brief richtet sich an den Patriarchen von Grado (nicht an die rivalisierende Hierarchie, die in Aquileia selbst residierte, 106–111) und damit an einen Kritiker des Filioque, nicht, wie früher vermutet, an einen „Filioquisten“ (K. erweckt allerdings hier wie auch sonst den Eindruck, als sei die deutschsprachige Forschung mit J. Hergenröther [1867/69] zu Ende gegangen; neuere deutsche Studien zur Filioque-Frage werden mit sehr wenigen byzantinistischen Ausnahmen gar nicht wahrgenommen). Die Argumentation geht vom Zeugnis der Schrift, der Väter und der Päpste aus – wie in der *Mystagogia*, die K. allerdings als Kompositum ansieht, innerhalb dessen mehrere Quellen zu unterscheiden seien (vgl. die Übersicht in App. 5): eine ebenfalls mit Schrift und Tradition argumentierende, an den Gegner gerichtete Argumentation („source 1“: Kap. 2, 5, 20–30, 48–59, 65–68 [?], 69–89), ein Teil (Kap. 31–37), der sich fast wortgleich auch in *Ep.* 2 findet (s. u.), sowie verschiedene Abschnitte, die eine technisch-theologische Gedankenführung bieten und an einen Sympathisanten des Patriarchen gerichtet sind (u. a. Kap. 3–4, 6–19). Nach K. stamme nur „source 1“ von Photius selbst (92), während die anderen Quellen oder Fragmente von einem späteren Kompilator beigefügt worden seien. Das älteste Manuskript (spätes 9. Jahrhundert) wird interessanterweise nicht Photius, sondern seinem Erbeind Metrophanes von Smyrna zugeschrieben (89). K. belässt es bei dem Aufweis, dass die Verfärserschaft des Photius ungesichert ist, ohne eine positive Lösung zu bieten.

Während bei der *Mystagogia* tatsächlich drängende Fragen aufgeworfen werden, scheint mir K.s Kritik an der Kohärenz von *Ep.* 2 nicht überzeugend. Dieser Brief, mit dem Photius nach der älteren Lesart 867 eine Synode zusammenrief, die Papst Nikolaus I. exkommunizieren sollte, und in dem er erstmals scharfe Kritik am Filioque und weiteren latei-

nischen Bräuchen formulierte, soll nach K. ebenfalls eine Kompilation sein. (Sie kommt – ihrer Aussage zufolge unabhängig – zu vergleichbaren Urteilen wie der Byzantinist Paul Speck [vgl. 73 Anm. 2], der allerdings für weitreichende Fälschungshypothesen bezüglich byzantinischer Texte des ersten Jahrtausends notorisch war.) Die o. g. theologische Kritik am Filioque (*Myst.* 31–37, *Ep.* 2, *Z.* 108–199) passe nicht in den Brief und sei ein eigenständiger antifilioquistischer Text (59f.), über dessen Verfasser wir freilich im Unklaren bleiben. Möglicherweise sei der Brief von Photius selbst aus einzelnen Brieffragmenten zusammengestellt worden (64f.). Im Endeffekt stammt der Text dann also doch von Photius (142f.).

So erhellend die Ausführung von K. zur häresiologischen Lesart dieser Texte sind, so bleiben die textgeschichtlichen Ausführungen unbefriedigend. M.E. sollte man *Ep.* 2 mit den Editoren der kritischen Ausgabe, Laourdas und Westerink, auch weiterhin Photius zuschreiben, und zwar einschließlich des Teils *Z.* 108–199. Dann entfällt aber auch ein wichtiger Grund für die Literarkritik an der *Mystagogia*, in der man kaum eine „exegetische“ und eine „theologische Quelle“ (S. 77) identifizieren kann. Hierfür wäre ein Blick in die *Amphilochia* erhellend, denn hier setzt sich Photius mehrfach und intensiv (u. a. *Amph.* 180–182, 188, 190, 192, 314f.) mit trinitätstheologischen und pneumatologischen Fragen auseinander. K. will die Frage nach der theologischen Argumentation in ihrem Buch nicht behandeln (141) – möglicherweise wäre das aber sinnvoll, um Photius' Argumentation schärfer zu konturieren. Es ist misslich, die Nichtbeachtung eines Werkes des Rezensenten bemängeln zu müssen; ich tue es hier trotzdem, da ich der Trinitätstheologie des Photius in den o. g. Werken samt den *Amphilochia* eine solche systematische Untersuchung gewidmet habe (Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin-New York 2002, 289–298; vgl. seitdem auch Georgij Kapriev, Philosophie in Byzanz, Würzburg 2005, 180–189). K.s Hypothesen zur *Mystagogia* teile ich daher (immer noch) nicht. Das schmälert freilich nicht den inhaltlichen und methodischen Ertrag von K.s Buch für die Geschichte der byzantinischen Häresiologie im Allgemeinen und der Filioque-Kontroverse im Besonderen.

Göttingen

Peter Gemeinhardt

Christian Folini: *Katharinental und Töss. Zwei mystische Zentren in sozialgeschichtlicher Perspektive*. Zürich: Chronos 2007, 397 S., ISBN 978-3-0340-0841-9.

Die vorliegende Dissertation ist im Rahmen eines vom Schweizerischen Nationalfonds unterstützten Projektes „Studien zur Sozialgeschichte der Frauenmystik“ unter der Leitung von Prof. Dr. Carl Pfaff (Universität Freiburg / Schweiz) erarbeitet worden. Sie verfolgt das Ziel, am Beispiel der Dominikanerinnenklöster Katharinental bei Diessenhofen und Töss bei Winterthur, die gemeinhin als Zentren „mystischen“ Lebens gelten, den sozialgeschichtlichen Hintergrund ihrer Gründung und ihres späteren Erfolges soweit als möglich zu erhehlen und damit einen Beitrag zu den Voraussetzungen und Entstehungsbedingungen frauenmystischer Literatur zu leisten. In den Vergleich mit einbezogen wird auch das Klarissenkloster Paradis bei Schaffhausen. Der zeitliche Rahmen bewegt sich zwischen der Mitte des 13. Jahrhunderts und dem Ausgang des 14. Jahrhunderts. Alle drei Klöster werden in der Einleitung als „weibliche Mendikantenklöster mit Wurzeln in der Beginnenbewegung“ charakterisiert und in den größeren Zusammenhang der Frömmigkeitsbewegung des 12./13. Jahrhunderts gestellt. Ganz abgesehen davon, dass der Terminus „weibliche Mendikantenklöster“ nicht verwendet werden sollte, da die Schwesternkonvente der weiblichen Zweige nicht die Charakteristika eines Bettelordensklusters aufwiesen, hätte man sich hier anstelle überholter Erklärungsmuster eine differenziertere Auseinandersetzung mit der neueren Ordensforschung zur institutionellen Entwicklung dieser Frauenklöster gewünscht. Geht man nämlich von der Prämisse einer Frömmigkeitsbewegung *sui generis* aus, wird man die Eigeninitiative der Frauen und ihrer Familien stärker gewichten als die von der Kurie und den Orden geschaffenen Rahmenbedingungen. So scheint der Weg der Untersuchung bereits vorgezeichnet, obwohl die Ergebnisse dieser Studie durchaus geeignet sind, das wechselseitige Spannungsverhältnis von Institution und gesellschaftlicher Wirklichkeit neu zu beleuchten. Durch den Einbezug der Klosterarchitektur, der Bibliothek, der liturgischen Geräte und Kunstgegenstände, die im Fall von Katharinental besonders reich zur Verfügung standen, kann F. zudem die sozialgeschichtliche Perspektive zugunsten einer kulturwissenschaftlichen Betrachtungsweise erweitern, die manche neue Erkenntnisse hervorbringt und die Lektüre durchwegs anregend gestaltet.

Das Buch besteht aus vier unterschiedlich umfangreichen Teilen. Der erste mit insgesamt 200 Seiten beschäftigt sich mit den „Schwestern und ihren Freunden“. Damit sind neben den Konventualinnen und ihren Verwandten auch alle übrigen Personen gemeint, die zum Kloster Beziehungen unterhielten. Das Zusam-

menspiel dieser verschiedenen Personengruppen untersucht F. anhand eines einfachen Kreismodells: Um den inneren Kreis der Schwestern schließt sich ein zweiter Kreis von Verwandten und ein dritter sehr heterogener Kreis von Leuten, die in irgendeiner Weise das klösterliche Leben mitgestalteten. F. zählt dazu neben den Pfründnern und Donatoren auch die Laienbrüder, die Kapläne und die mit der Seelsorge und Visitation beauftragten Predigerbrüder. Kernstück seiner Analyse ist die Berechnung der Größe der Konvente aufgrund des Katharinentaler Totenrodelns aus der Zeit um 1450. Diese Quelle dient ihm auch als Grundlage für die Bestimmung der sozialen Herkunft der Schwestern. Seine Zahlenangaben stimmen weitgehend überein mit den bekannten Numerus-Clausus Erlassen zur Begrenzung der Anzahl Schwestern im 14. Jahrhundert. Sie belegen den Erfolg dieser neuen Frauenklöster, bieten aber keine Erklärung für das "massenhafte Aufkommen von Dominikanerinnenklöstern". Interessanter für diese Frage ist m.E. der Befund, dass in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Katharinental mehr als die Hälfte der Nonnen bürgerlicher Herkunft war und sich die Schwestern auch aus der Bauernschaft rekrutierten, während der Anteil der landsässigen Adelsfamilien im gleichen Zeitraum rückläufig war. Daraus wird ersichtlich, dass die Bettelorden mit ihren Frauenklöstern ein Angebot bereithielten, das von einem breiten Spektrum städtischer und landsässiger Familien genutzt wurde.

Der zweite Hauptteil untersucht die Wirtschaftsweise der Konvente. Obgleich dafür bei allen drei Klöstern relativ reiches Urkundenmaterial vorliegt, beschränkt sich F. auf einige wenige Beobachtungen, die über die Ergebnisse der älteren Literatur nicht hinausgehen. Nicht zutreffend ist seine Behauptung, dass diese Klöster im 14. Jahrhundert gar keine Eigenwirtschaft betrieben hätten. Dagegen spricht die Anwesenheit von Laienbrüdern, mit Hilfe derer etwa in Töss bestimmte Klosterhöfe bewirtschaftet wurden.

Im dritten Hauptteil über "Das Leben in der Klostersgemeinschaft" stützt sich F. hauptsächlich auf die Schwesternbücher von Katharinental und Töss. Er ist sich dabei der Problematik dieser Quellengattung bewusst, ist aber dennoch der Auffassung, dass die Autorinnen der Schwesternviten in ihren Schilderungen Einblicke in den Klosteralltag gewähren. Beide Vitensammlungen werden von ihm, ungeachtet der späten Überlieferung, in die 1340er Jahre datiert. Ein spezieller Abschnitt setzt sich mit dem normativen Charakter dieser Texte auseinander. So richtig es ist, die Schwesternbücher "als aktiv propagierte Normen" im Sinne der Ordenskonsti-

tutionen anzusprechen, so fragwürdig erscheint mir doch der Schluss, dass diese Texte "gewissermaßen im Alltag angekommenen Normen" belegen sollen. Schließt man sich dieser Auffassung an, so wird man dieser Mystik mehr Lebenswirklichkeit zuerkennen, als es die Ausführungen des Autors im letzten Hauptteil mit dem Titel "Mystik und Kontemplation" zulassen. F. grenzt sich darin deutlich von der "Frauenmystik" und "Erlebnismystik" im Sinne von Peter Dinzelbacher ab und plädiert stattdessen für eine Dominikanerinnenmystik, die – vermittelt durch die *cura monialium* der Prediger – bestimmte Elemente der dominikanischen Spiritualität wie die *imitatio Christi*, die Brautmystik und die Johannesverehrung aufgreift und im individuellen Vollzug einzelner Schwestern der Gemeinschaft exemplarisch vor Augen führt.

Es ist das Verdienst dieser Untersuchung, ein von der Germanistik beherrschtes Thema vom Standpunkt des Historikers neu anzugehen. Angesichts der Fülle des Materials und der kontroversen Forschungsliteratur war dies keine leichte Aufgabe. Alte und neue Ansätze in der Beurteilung frauenmystischer Literatur stehen sich immer noch unvermittelt gegenüber. Ist es richtig, den Schwesternbüchern aus historischer Sicht diesen Stellenwert zuzuerkennen? Darauf gibt diese Studie keine Antwort, ebenso wenig wie auf die Frage, warum diese Literaturgattung im Klarissenkloster Paradies nicht gepflegt wurde.

Zürich

Martina Wehrli-Johns

Monika Escher-Apsner (Hg.): *Mittelalterliche Bruderschaften in europäischen Städten. Funktionen, Formen, Akteure. Inklusion/Exklusion*, Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2009, (Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart 12), 382 S., ISBN 978-3-631-58999-1.

Genossenschaftliche Verbindungen unterschiedlicher Art finden in der mediävistischen Forschung angesichts ihrer enormen Bedeutung für die mittelalterliche Gesellschaft seit jeher gebührende Aufmerksamkeit, wenn auch unter sehr verschiedenen Fragestellungen. Der vorliegende Band vereint 14 ertragreiche Aufsätze zu ganz unterschiedlichen Themen, die durch ein lockeres Band geeint werden.

Das Werk ist aus einer Vortragsreihe hervorgegangen, die im Rahmen eines Teilprojekts des Trierer SFB „Fremdheit und Armut“ veranstaltet wurde. Die Konzeption der Vortragsreihe und dementsprechend des daraus hervorgegangenen Bandes gründen, wie aus der Einleitung der Hg. hervorgeht, verständlicherweise auf den Ansätzen des SFB und des

Teilprojekts. Das heißt zum einen, dass ein „offener Bruderschaftsbegriff“ (27) verwendet wird. Dieser bezeichnet nicht wie im nachtridentinischen Katholizismus ausschließlich solche Gemeinschaften, die sich vorrangig oder fast ausschließlich religiösen und karitativen Zielen und Praktiken widmen. Vielmehr geht es um genossenschaftliche Zusammenschlüsse unterschiedlicher Art, deren Handlungen – wie stets bei solchen Gemeinschaften im Mittelalter – auch religiöse Aspekte, vor allem die gemeinsame Totensorge, einschlossen (14). Außerdem liegt ein besonderer Schwerpunkt der Untersuchungen auf einem Aspekt, der mit dem Luhmannschen Begriffspaar Inklusion und Exklusion ausgedrückt wird. Es wird also insbesondere gefragt, inwieweit diese Gemeinschaften die Mitglieder von den Nicht-Mitgliedern abgrenzten und welche Auswirkungen dies auf die betreffende Gemeinschaft, aber auch auf ihr Umfeld zeitigte.

Angesichts der Breite des Ansatzes behandeln die 14 Aufsätze des Bandes höchst unterschiedliche Phänomene. Auf den Versuch, dem Band eine Zusammenfassung beizugeben, hat die Hg. daher sinnvollerweise verzichtet. Stattdessen ordnet ihre Einleitung die einzelnen Beiträge in das Gesamtvorhaben und das Forschungsumfeld ein. Die Heterogenität der einzelnen Artikel führt ferner dazu, dass ihre Reihenfolge recht willkürlich erscheint.

Einige Autoren widmen sich einzelnen Aspekten der Bruderschaften in einem größeren Raum. So schildert G. Rosser anhand englischer Bruderschaften, dass deren Mitglieder ihre Tätigkeit in der Bruderschaft im Sinne der Nächstenliebe als spirituelle Erfüllung ihrer Individualität auffassen. B. R. Mc Ree zeigt am Beispiel der Georgs-Gilde in Norwich, dass die Attraktivität der Bruderschaften auch in den Anfangsjahren der Reformation fast ungebrochen blieb. Den hohen Rang sozialen Beistands in französischen Gemeinschaften, vor allem im Todesfall, unterstreicht C. Vincent; gegen Ende des Mittelalters aber sei die Fürsorge erschwert worden, unter anderem dadurch, dass als Kriterium für das Anrecht auf Unterstützung neben die materielle Bedürftigkeit auch die moralische Würdigkeit des Armen getreten sei. Knapp umreißt D. Le Blévec die Tätigkeiten von Bruderschaften im unteren Rhône-tal, die sich vorrangig dem Almosengeben widmeten. Der Armenfürsorge italienischer Bruderschaften gilt der Beitrag von Th. Frank, wobei der Autor erstens hervorhebt, wie sehr die Tätigkeiten der Gemeinschaften von den lokalen Rahmenbedingungen beeinflusst wurden, und zweitens, dass die Bruderschaften ihre Mildtätigkeit ausdrücklich zu ihrer Legitimation nutzen. Bei Bruderschaften in Flandern kon-

statiiert P. Trio, dass sie sich nach 1400 auf sich selbst konzentriert und von ihrer Umwelt abgegrenzt hätten.

Zwei weitere Aufsätze gelten der Bedeutung von Bruderschaften in Städten. K. Rahn schildert die Rolle von Bruderschaften innerhalb der städtischen Gesellschaft am Beispiel der Stadt Braunschweig. Einen Überblick über Bruderschaften und Genossenschaften in Köln bietet K. Militzer. Eine Kölner Bruderschaft von zwölf Almosenempfängern an einem Hospital, die so genannten Lupusbrüder, untersucht B. Laqua insbesondere mit Blick auf das Verhältnis zwischen Beharrung und Veränderung der genossenschaftlichen Strukturen. Hinsichtlich der Beziehungen zwischen Bettelorden und Bruderschaften in der Stadt Neapel stellt R. di Meglio fest, dass die Verbindungen weitaus weniger eng als in anderen Städten waren.

Andere Aufsätze fallen aus dem geographischen Raster heraus und widmen sich eher einem bestimmten Aspekt bruderschaftlicher Existenz. Im europäischen Rahmen belegt M. Escher-Apsner, wie Bruderschaften versuchten, durch die Unterstützung von Bautätigkeit, insbesondere an Kirchen und Brücken, dem Gemeinwohl zu dienen. Nach bruderschaftlichen Strukturen im oberdeutschen Fernhandel sucht M. Veronesi, die Indizien bleiben jedoch schwach. K. Simon-Muscheid vergleicht im Bereich des Oberrheins die Bruderschaften, welche mobile Bevölkerungsgruppen wie Spielleute etc. gegründet hatten, mit den eher hierarchisch organisierten „Königreichen“, die einem von den Mitgliedern gewählten oder von der Obrigkeit eingesetzten „König“ unterstanden; dabei betont sie die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Organisationsformen. Bruderschaften in Speyer, Bamberg und Goslar, deren Aufgaben unter anderem in der Totensorge für römisch-deutsche Herrscher lagen, untersucht Ch. Jörg. Die betreffenden Gemeinschaften zeichnen sich auch durch die Armenfürsorge im Zusammenhang mit der Fürbitte aus.

Insgesamt bietet der facettenreiche Band anregende Einblicke in die Bedeutung des Phänomens Bruderschaft und in die vielfältigen Ausprägungen, welche Gemeinschaften dieser Art haben konnten.

Konstanz

Malte Prieztel

Brigitte Corley: Maler und Stifter des Spätmittelalters in Köln 1300–1500, Kiel: Ludwig 2009, 408 S., viele Farb- u. S/W Abb., ISBN 978-3-937719-78-8

Die Malerei in Köln im 14. und 15. Jh. gehört zu den wichtigsten künstlerischen Erscheinun-

gen des deutschen Spätmittelalters. Als eines der Zentren des höfischen Stiles um 1400 und später als eine Art Einfallstor niederländischer Einflüsse nach Deutschland hat die Stadt als Malereimetropole eine über lokale Bedingungen und eine regionale Ausstrahlung weit hinausreichende Rolle gespielt. Im „Heiligen Köln“ stifteten besonders gern wohlhabende Bürger religiöse Kunstwerke, um 1500 gehörte die rheinische Metropole zur Reihe der bilderreichen Städte in Deutschland. Das danach weiterhin katholische Köln hat im 16. Jh. keine Bilderstürme erdulden müssen, der spätere wirtschaftliche Niedergang der Stadt hat dann während der Barockzeit einen großflächigen Austausch der mittelalterlichen Bildausstattung verhindert. Über dreihundert gotische, mit Köln in Verbindung gebrachte Bilder haben sich erhalten, die wichtigsten Gemäldebestände befinden sich in den Museen von Köln, Darmstadt und München.

Die britische Kunsthistorikerin Brigitte Copley, durch eine Reihe von Publikationen zur altdeutschen Tafelmalerei hervorgetreten, hat in ihrem 2001 in London erschienen Buch *Painting and Patronage in Cologne 1300–1500* – dessen deutsche Übersetzung hier zu besprechen ist – die erste wirklich umfangreiche synthetische Darstellung der kölnischen Malerei des Spätmittelalters geliefert. C.s Buch wendet sich im Einklang mit der angelsächsischen Tradition sowohl an das Kunstpublikum wie auch an den Spezialisten. Drei einführende Kapitel behandeln kurz die mittelalterliche Geschichte der Stadt, den Bereich der religiösen und politischen Stiftungen, die Auftraggeber der Werke sowie last but not least die Organisationsformen der Kunstwerkstätten. Ein einleitendes kürzeres Kapitel behandelt die Kölner Malerei des 14. Jahrhundert. Das Problem des sog. „Höfischen Stiles“ und die Frage nach den Rezeptionsmodi der niederländischen Malerei bilden die zwei entscheidenden Schwerpunkte in den folgenden Kapiteln, die der Malerei des 15. Jahrhunderts gewidmet sind. In enger Verbindung mit diesen interpretatorischen Schwerpunkten funktionieren auch die längeren Abschnitte über die wichtigsten Vertreter der Kölner Malerei im 15. Jahrhundert – den Meister der hl. Veronika, Stefan Lochner, den Meister des Marienlebens und schließlich den Meister des Bartholomäusaltars. Die großen Künstler werden vor dem Hintergrund der ganzen erhaltenen kölnischen Malereiproduktion vorgestellt. Das Buch enthält auch eine Reihe sehr nützlicher Anhänge, in denen u. a. die Zunftordnungen der Maler, Kurzbiographien der Kölner Erzbischöfe des Spätmittelalters und eine Liste von Kurzbiographien bedeutender Stifter enthalten ist.

C.s Übersicht integriert in die laufende Darstellung neben der historischen Analyse und dem strikten kunsthistorischen Diskurs eine recht breite Darstellung des Kölner Kunstmäzenatentums, dessen Einfluss auf Thematik und Form der Altäre und Kirchenbilder relativ präzise herausgearbeitet wurde. Die ikonographischen Probleme werden weniger von der Seite der intrinsischen theologischen Inhalte und mehr im Kontext der Stiftungsakte sowie der in einer großen Kunstproduktion notwendigen thematischen Differenzierungen und Distanzierungen behandelt. Eine wichtige Rolle in den Stilanalysen und Attributionsfragen nehmen die Ergebnisse technologischer Untersuchungen ein, so vor allem die der Infrarotreflektographieaufnahmen von Unterzeichnungen. In der Stilanalyse verbinden sich traditionelle Sichtweisen – so die Faltenanalyse – mit einer etwas zurückhaltenden Analyse der Bildräume. Die Verquickung verschiedener Punkte und Ansätze in den Abschnitten, die den einzelnen Werken gewidmet wurden, ist zwar in wissenschaftlicher Hinsicht sehr zu begrüßen, doch der nur wenig nach den unterschiedlichen Inhalten strukturierte und durch Absätze gegliederte Fließtext liest sich oft mühsam.

Die neuen Ansätze des Buches im Bereich der Künstlerpersönlichkeiten und Zuschreibungen können hier nicht im Einzelnen diskutiert werden. C. sieht im sogenannten Veronikameister einen in der Dortmunder Werkstatt des Conrad von Soest geschulten auswärtigen Künstler, was eine Zuspitzung bisheriger Forschungstendenzen beinhaltet und nicht völlig überzeugend dargelegt worden ist. Im Fall des berühmten *Dombildes* tendiert sie im Einklang mit der jüngsten Forschung dazu, die traditionell angenommene Autorschaft des ja aus der Bodenseeregion stammenden Stefan Lochner zu negieren, darüber hinausgehend betont C. nunmehr sehr eindringlich die angeblich einheimischen stilistischen Wurzeln der bisher Stefan Lochner zugeschriebenen Werke. Auch in weiteren Fragen legt die Autorin vom bisherigen Forschungsstand – der aber manchmal etwas verkürzt referiert wird – abweichende Meinungen vor. C.s ambitionierter Versuch einer umfassenden Darstellung einer großen Malerschule wird in Zukunft zweifellos eine wichtige Rolle in den Forschungen zur deutschen Malerei des 15. Jh. spielen.

Die gut übersetzte und gut illustrierte Publikation (allerdings empfinde ich die Abkürzung „M.“ für „Meister“ in den Bildunterschriften als wenig sinnvoll) ist leider in der abschließenden Bibliographie nur um einige nach 2001 erschienene Aufsätze und Rezensionen der Verfasserin selbst ergänzt worden.

Insofern erfährt der deutschsprachige Leser nur indirekt, durch die Titelangabeangaben der entsprechenden Rezensionen, dass z.B. 2001 der wichtige Kölner Ausstellungskatalog zum Meister des Bartholomäusaltars (hg. von Rainer Budde und Roland Krischel) und 2004 die Monographie von Julien Chapuis über Stefan Lochner veröffentlicht worden sind, von anderen gewichtigen Forschungsbeiträgen der letzten Dekade schon nicht mehr zu sprechen. Trotz allem, ein ansprechendes, wichtiges und auch in kirchenhistorischer Hinsicht nützliches Buch.

Tübingen

Sergiusz Michalski

Michel Aubrun: *La paroisse en France des origines au XV^e siècle*. Nouvelle édition revue et mise à jour, Paris, Picard 2008, 254 S., ISBN 978-2-70840-826-5.

Michel Aubrun behandelt in seinem erstmals 1986 erschienenen, 2008 aktualisierten Band mit der Pfarrei des Mittelalters jene elementare soziale Einheit, die wie keine andere als Schnittstelle zwischen Amtskirche und Lebenswelt, zwischen Seelsorge und alltäglicher politischer Organisationsform fungierte. Er wählt dazu in Darstellungsteil einen chronologischen Ansatz in fünf Kapiteln, lässt auf die Etablierungsphase in der gallo-römischen und merowingischen Zeit die wichtige karolingische Formierungsphase folgen. Ein Kapitel über die Eigenkirche bereitet die Zeit der kirchenrechtlich-institutionellen Ausgestaltung im 12. und 13. Jahrhundert vor, dank derer die tatsächlichen Aufgaben, Hierarchien und Abhängigkeiten innerhalb des Pfarrverbandes deutlicher nachzuvollziehen sind. Mit Betrachtungen zur Pfarrei im Spätmittelalter klingt der erste Teil des Bandes aus. Der Verfasser bemüht sich um eine den Vergleich ermöglichende Binnenstruktur. So werden in allen Kapiteln charakteristische Entwicklungsstufen und Erscheinungsformen betrachtet sowie stets auch die Ebene des Klerus mit der der Gläubigen korreliert. Anhand der Teilüberschriften lässt sich das besonders Signifikante der vorgestellten Betrachtungszeiträume vorab herausfiltern. So ist im Kapitel zur Karolingerzeit dem Friedhof ein eigener Abschnitt gewidmet, für das 12. und 13. Jahrhundert die sich schrittweise herausbildende Organisation der Pfarrgemeinde als Interessenverband der Gläubigen mit der Sorge um die Kirchenfabrik und der Einflussnahme auf Bestellung und Amtsführung des Pfarrers charakterisiert. Dieses Kapitel ist das umfangreichste und differenzierteste der Darstellung. In ihm werden schwerpunktmäßig behandelt: die Inkorporation von Pfarr-

kirchen durch Klöster, die Einkünfte der Pfarrer, die Differenzierung des Pfarrklerus, die Veränderungen durch das Aufkommen der Bettelorden, Lebensverhältnisse und Seelsorge, die Zugehörigkeit der Gläubigen zu einer Pfarrei, Laienfrömmigkeit, kirchliche Feste, Sakramente und Tod, Bruderschaften sowie die Vermischung sakraler und laikaler Sphären. In ähnlicher Weise spürt A. auch in den anderen Kapiteln den organisatorischen Formen und den praktischen Ausformungen des mittelalterlichen Pfarrlebens nach. Für das Spätmittelalter werden u.a. die Klerikerbildung, Synoden und Visitationen, Bruderschaften und Bestattungen jeweils knapp thematisiert.

Zweihundvierzig ausgewählte und ins Französische übersetzte Dokumente ergänzen den Darstellungsteil. Es handelt sich überwiegend um Auszüge aus Kapitularien, Synodalstatuten, Visitationsberichten, aber auch aus Heiligenviten, historiographischen Texten, Predigten, Briefen und Vergleichsurkunden. Sie machen die Ausföhrung des ersten Teils plastischer und laden zu exemplarischen Vertiefungen ein. Prominente Texte wie das *Capitulare ecclesiasticum* Karls des Großen, Hinkmars von Reims *De ecclesiis et capellis* stehen lokale Beschreibungen und Verfügungen zur Seite, bisweilen werden auch kommentarlos Karten zur Illustration geboten. Eine Verurteilung von Laienbesitz an der Kirche aus der Feder Abbos von Fleury findet man ebenso wie eine Handreichung zur Durchführung der Beichte im 13. Jahrhundert. Eine kurze Einordnung der instruktiven Texte würde die eigenständige Lektüre erleichtern, zumal oft nur recht lakonisch auf den Druckort des ursprünglichen Textes verwiesen wird.

In der Form eines ausgedehnten Essays bietet Michel A. eine plastische Einführung in die Pfarrei-Thematik, in der viele Aspekte angerissen werden. Leider finden die im europäischen Maßstab in den letzten Jahrzehnten deutlich gesteigerten und thematisch vielfältigen Forschungsanstrengungen zu Pfarrei, Pfarrern und Frömmigkeit dabei kaum hinreichenden Niederschlag, fremdsprachige Werke wurden praktisch nicht berücksichtigt. Der Wert des Buches liegt jedoch ohnehin nicht in der umfassenden, konsequenten, analytisch und begrifflich scharfen Darstellung der mittelalterlichen Pfarrei als Institution; hier könnte man an manchen Stellen deutlich nachbessern. Er liegt eher in der Verbindung aus struktureller und alltagsgeschichtlicher Betrachtung, in der Mischung aus rechtlich-organisatorischem Rahmen und religiöser Lebenswelt; auch auf diesem Feld ist freilich durch Einbeziehung gegenständlicher und bildlicher Quellen mehr möglich. Es bleibt

insgesamt ein gemischter Eindruck, der durch manche formale Flüchtigkeit (von Verschreibungen bei Autorenamen und Werktiteln bis zum Numerus-Fehler auf dem Einband) nicht weiter ins Positive verschoben wird.

Aachen

Harald Müller

Elemér Boreczky: *John Wyclifs Discourse on Dominion in Community*, Leiden/Boston: Brill 2008 (Studies in the History of Christian Traditions 139), XI, 323 S., geb., ISBN 978-90-04-16349-2.

Seit mehr als einem Jahrhundert hat das Denken des Oxforder Theologieprofessors John Wyclif (gest. 1384), der auf dem Konstanzer Konzil postum häretisiert, von seinen Anhängern aber als „*doctor evangelicus*“ verehrt und von der protestantischen Historiographie als Wegbereiter der englischen Reformation verherrlicht wurde, eine intensive wissenschaftliche Bearbeitung erfahren. Bahnbrechend hierfür wirkte die von der Wyclif Society im ausgehenden 19. Jahrhundert veranstaltete Ausgabe der *Opera latina*. Seither haben zahlreiche Forschungsbeiträge aus Geschichtswissenschaft, Philosophie- und Theologiegeschichte und englischer Philologie ein wesentlich klareres, von legendarischen Übermalungen gereinigtes Bild von Wyclifs Wirken gezeichnet. Es erscheint symptomatisch für den fortgeschrittenen Stand der Forschung, dass Wyclif 2006 ein von Ian Christopher Levy herausgegebener Band von „Brill's Companions to Christian Tradition“ gewidmet wurde.

Im Unterschied zu den philosophischen und theologischen Werken Wyclifs blieb sein politisches Denken lange unbeachtet. Das mag damit zu tun haben, dass sein dezidiert Idealenrealismus und sein Antipapalismus nur schwer miteinander zu vereinbaren schienen – waren doch andere prominente Antipapalisten wie William von Ockham Nominalisten, während sonst die Realisten gewöhnlich Parteigänger des Papstes gewesen waren. Erst mit der Monographie von Lowrie J. Daly über „The Political Theory of John Wyclif“ aus dem Jahre 1962 begann die vertiefte Erforschung von Wyclifs politischem Denken. Weiterführende Forschungsbeiträge dazu sind Michael Wilks, Gordon Leff und William Farr zu verdanken. Seit 2003 liegt mit dem Buch von Stephen E. Lahey über „Philosophy and Politics in the Thought of John Wyclif“ eine profunde, den Zusammenhang zwischen Wyclifs Metaphysik und seinem politischen Denken angemessen würdiggende Untersuchung vor.

Die hier anzuzeigende Arbeit des ungarischen Kulturwissenschaftlers Elemér Boreczky ist parallel zu der Arbeit von Lahey entstanden

und stellt so etwas wie ein Konkurrenzunternehmen dar. In verschiedener Hinsicht erscheint sie als das Werk eines Außenseiters – eines Außenseiters freilich, der sich in dieser Rolle offenkundig gut gefällt. Es mag sein, dass dieses Selbstverständnis durch das besondere Lebensschicksal des Autors bedingt ist, dem nach seinem 1969 abgeschlossenen Studium der englischen und ungarischen Philologie als Dissident in seinem Heimatland Ungarn eine adäquate Berufstätigkeit verwehrt blieb. B. war unter anderem Sozialarbeiter und Familientherapeut, bis er sich nach der Öffnung des Eisernen Vorhangs durch erneute Studien in Birmingham und in Warwick weiterqualifizierte; in der Folgezeit wirkte er als Englischlehrer, als Dozent für Ungarisch an der Rutgers University und zuletzt als Professor für englische Kultur an der Eötvös-Loránd-Universität in Budapest. Das vorliegende Buch ist die Dissertation, mit der er 2001 an der walisischen Glamorgan University zum PhD promoviert wurde.

Mit frappierendem Selbstbewusstsein lässt der Autor seine Leser wissen, dass die ganze bisherige Forschung in ihrem Bemühen um eine konsistente Gesamtdeutung von Wyclifs Denken von falschen Voraussetzungen ausgegangen und zu falschen Ergebnissen gelangt sei oder womöglich sogar absichtsvoll die eigentlichen Anliegen Wyclifs verschleiert habe. Erklärtermaßen ist es B. darum zu tun, Wyclif nicht, wie üblich, im Kontext der vorangegangenen Geistes-, Philosophie- und Ideengeschichte oder aus der Perspektive der späteren englischen Reformation zu deuten. Stattdessen müsse die Interpretation von seinem Diskurs mit und seiner Wirkung auf sein zeitgenössisches Publikum ausgehen. Den Schlüssel hierzu sieht B. in Wyclifs politischer und Gesellschaftstheorie, genauer: in seiner Konzeption einer gerechten Herrschafts- bzw. Eigentumsordnung (*dominium*), wie er sie insbesondere in den Jahren 1374–1378 in verschiedenen Traktaten entfaltete.

Die Quellenbasis für seine Untersuchung gewinnt B. durch eine – durchaus spekulative – Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der einschlägigen Schriften Wyclifs. Den Anfang habe seine gelehrte, in drei Traktate unterteilte Abhandlung „*De dominio divino*“ gemacht, ein konventionelles scholastisches Werk für ein akademisches Publikum. Als Gegenstück dazu habe Wyclif dann für ein weiteres, außerakademisches Publikum ebenfalls in drei Traktaten über die gemeinschaftliche Herrschaft bzw. das gemeinschaftliche Eigentum der Menschen gehandelt; hierher gehörten neben dem fragmentarischen Traktat „*De statu innocentie*“ der erste Teil von „*De mandatis divinis*“ und das erste Buch von

„De civili dominio“. Dementsprechend schreitet B. in seiner Untersuchung nacheinander diese Quellen ab und versucht, die seiner Auffassung nach dadurch beschriebene Gedankenentwicklung zu rekonstruieren. Andere Schriften Wyclifs werden nur sehr sporadisch herangezogen. Völlig unverständlich ist, dass der für Wyclifs Konzeption der Königtums eminent wichtige Traktat „De officio regis“ ganz unberücksichtigt geblieben ist.

Das Gesamtbild von Wyclifs politischem Denken, das B. zeichnet, ist von trügerischer Stringenz – und offensichtlich falsch. Tatsächlich war es Wyclif darum zu tun, angesichts des überhand nehmenden Reichtums und der Herrschsucht der Kirche, in der er die Wurzel ihres Verfalls sah, eine vom englischen König durchzusetzende Kirchenreform durch Enteignung anzustoßen, zu deren Legitimierung er seine Theorie von den verschiedenen Arten des „dominium“ – im doppelten Sinne von „Eigentum“ und „Herrschaft“ verstanden – entwickelte. Danach hatten alle Menschen in der urständlichen Gerechtigkeit ein auf Gottes Gnade gegründetes *dominium naturale* über alle Güter im Himmel und auf Erden besessen, während der partikulare Privatbesitz erst mit dem Sündenfall aufgekommen war. Die weltliche Herrschaft (*civile dominium*) war aber nicht per se unrecht; wenn sie vom König in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen und gegründet auf Gottes Gnade ausgeübt wurde – insbesondere auch in der Reform der Kirche und der Beaufsichtigung des Klerus – konnte sie gerecht sein. Die Kirche freilich durfte solche Herrschaft nicht ausüben; vielmehr gezielte den Klerikern ein *dominium evangelicum*, das sich in christlicher Liebe und apostolischer Armut äußerte. In eigentümlicher Weise gebrochen erscheinen die politischen und ekklesiologischen Konsequenzen dieses Ansatzes immer wieder durch die radikal-augustinische, prädestinationistische Ekklesiologie Wyclifs.

Bei B. wird aus diesen spannungsreichen Zusammenhängen ein scheinbar eindeutiges Schema. Danach war Wyclifs entscheidende metaphysische Entdeckung die wesentlich gemeinschaftliche Identität der Menschheit. Gott kenne, so behauptet B., nach Wyclif keine Individuen, sondern nur die Spezies Menschheit als ganze. Dieser universalen Menschheit habe er im Urstand eine Art von anarchischem Kommunismus als Lebensordnung bestimmt. Nach dem Sündenfall war diese Ordnung verloren gegangen, doch im Zeitalter der Gnade, unter dem neuen Gesetz Christi, sei die Wiederherstellung dieses Idealzustands möglich und praktisch gefordert. Wyclif sei damit zum Anwalt einer umfassenden Reform der Kirche und Gesellschaft mit der Beseiti-

gung der kirchlichen Strukturen und der Einführung einer gemeinschaftlichen, herrschaftsfreien Lebensordnung geworden, wodurch das gottgewollte Leben der universalen Menschheit in Gerechtigkeit und Liebe wieder aufgerichtet würde.

B.s Rekonstruktion verzeichnet Wyclifs Anliegen nicht nur in offenkundiger Weise; mehrfach sind ihm auch gravierende sachliche Irrtümer unterlaufen – so etwa, wenn er meint, Wyclif habe die Prädestinationslehre preisgegeben (S. 239 Anm. 117). Vor allem aber zeigen sich deutliche Schwächen in der historischen Kontextualisierung von Wyclifs politischem Denken. So ist dessen durchgehende augustinische Grundierung nicht zureichend herausgearbeitet. Auch sind die Gemeinsamkeiten Wyclifs mit Richard FitzRalph größer, als hier zugegeben. Marsilius und Ockham werden nur oberflächlich behandelt, ein so eminent wichtiger Denker wie Ägidius von Rom kommt gar nicht vor. Auch die Forschungsliteratur zu Wyclif selbst wie zu seinem Umfeld ist nur auswahlweise rezipiert. So ist sogar die genannte Arbeit von Daly unberücksichtigt geblieben, ebenso der gleichfalls oben erwähnte – im selben Verlag erschienene! – „Companion“. Es bleibt nur zu hoffen, dass das Buch trotz allen seinen Mängeln Anstöße für eine weitergehende, zweifellos lohnende Beschäftigung mit Wyclifs politischem Denken zu geben vermag.

Marburg

Wolf-Friedrich Schäufele

Ludger Honnefelder, Hannes Möhle, Andreas Speer, Theo Kobusch, Susana Bullido del Barrio: *Johannes Duns Scotus 1308–2008*. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations in his Philosophy, Münster: Aschendorff u.a. 2010 (Archä VerbiSubsidia 3), 536 S., ISBN 978-3-402-10215-2.

Aus Anlass des 700. Todestages von Duns Scotus fanden vier untereinander verbundene internationale Tagungen statt, in St. Bonaventure, Oxford, Köln und Straßburg. Der dritte dieser Kongresse ist in dem zur Besprechung anstehenden Band dokumentiert. Er enthält die Beiträge von 29 als international bekannte Scotuskennern. Hier kann nur auf einige Aufsätze eingegangen werden.

Der Bonner und Kölner Kongress stand unter der Schirmherrschaft des Kölner Erzbischofs und erhielt ein Grußschreiben des Papstes, das in lateinischer Sprache dem Band vorangestellt ist. Dadurch haben sich die Autoren des Bandes indessen nicht eine klerikal eingeeengte Rezeption auferlegen lassen. Das Buch zeigt vielmehr eine große

thematische Breite und eine Vielfalt der interpretatorischen Zugänge zum Werk des Duns Scotus. Die Beiträge sind nach drei thematischen Schwerpunkten geordnet: Metaphysik, Epistemologie, und dem praktischen Komplex von „Wille und Freiheit“. Diesen drei Teilen mit jeweils neun Aufsätzen geht ein langer grundsätzlicher Artikel von Ludger Honnefelder vorweg, dem die Erneuerung der philosophischen Scotusstudien zu danken ist. Der Aufsatz „Johannes Duns Scotus: Realität und Subjekt. Neue Wege philosophischen Denkens“ zeigt, gleichsam als Resümee von Honnefelders eigenen Interpretationen, wie sehr bestimmte moderne philosophische Themen von Scotus geradezu entdeckt worden seien, vor allem die Realität im Sinne seines univoken Seinsbegriffs und dessen Distinktionen, die Individualität und der Wille.

Der Aufsatz von Andreas Speer hat das interessante Thema „*Metaphysica secundum statum viatoris*“. Anmerkungen zum epistemologischen Ausgangspunkt der scotischen Metaphysik“. Entgegen den eingeschliffenen Auffassungen von Scholastik und Moderne weist er darauf hin, daß die Scotische Metaphysik, die ja im Kern universalienrealistisch ist, eine wesentliche Neuerung der nominalistisch bestimmten Moderne vorwegnimmt. Sie bindet nämlich die Erörterung der metaphysischen Hauptdoktrinen, besonders auch die Gotteserkenntnis, an die Reflexion der „epistemologischen Konstitutionsbedingungen“. Sie ist als Wesensschau Gottes nur zu sichern, wenn die Möglichkeit einer die natürlichen Quellen der Erkenntnis in *statu viatoris* übersteigenden Erkenntnis aufgezeigt wird. Diese epistemologisch angelegte Theorie bringt in der Tat das Medium der Reflexion ins Spiel, in dem diese Momente aufeinander bezogen sind. Die Vernunft erkennt dabei ihre eigene Grenze die im *statu viatoris* liegt.

Der Erkenntnistheorie und ihrer Verbindung zur Metaphysik ist auch der Beitrag von Hannes Möhle gewidmet. Er gilt der Einheit von *prima scientia* und *primum scibile*. Darin ist das Problem beschlossen, wie das *primum obiectum scientiae* und das menschliche Erkenntnisvermögen zusammenstimmen können. Die Wissenschaft als System von Sätzen, die ihre letzte Einheit in einem ersten Prinzip und in einem Subjektterminus dieses Prinzips haben, ist im Grunde nur im göttlichen, aber nicht im endlichen menschlichen Verstand real. Die Frage nach der Reichweite des menschlichen Verstandes ist insofern erkenntnistheoretisch, und die Lösung, das *ens inquantum ens* als oberste Einheit zu behandeln, wirft erneut die Frage nach der extramentalen Realität des von ihm Gemeinten auf. Erstaunlich ist jedoch, daß die für Scotus so brennende

Frage nach der ontologischen Einheit der distinkten *constitutiva entis* nicht aufgenommen wird. Die eigentliche metaphysische Frage nach dem Verhältnis von *essentia* und *res* die Scotus ebenso bewegt hat wie die anderen großen Denker seiner Epoche, wird übrigens in dem gesamten Buch kaum berührt.

Rega Wood diskutiert die Frage nach dem ersten Objekt der Metaphysik anhand der *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* und stellt verschiedene Antworten heraus, die Duns Scotus in verschiedenen auf metaphysische Probleme bezogenen Reflexionen gegeben hat. So ist es nacheinander Substanz, Seiendes und erstes Seiendes. Die letztere Auffassung stellt nach Wood die Position des reifen Scotus dar, ein Hinweis auf die Entwicklung des Scotischen Denkens.

Jan Aertsen nimmt die Frage nach dem Ersterkannten nach Scotus auf und verfolgt die Interpretation Honnefelders, nach der Scotus die Philosophia als *scientia transcendens* aufgefaßt hat. Damit stehen die Transzendentalien im Vordergrund der Untersuchung, die Scotus als *communissima* bezeichnet. Aertsen zeigt dabei anhand erhellender Zitate, daß Scotus in vielem traditionell denkt und im Ergebnis von Thomas gar nicht weit differiert, denn auch Thomas knüpfe die Frage der Erstheit an die Transzendentalien. Danach untersucht Aertsen die innovative Seite der Scotischen Theorie. Sie liegt darin, dass Scotus die Transzendentalität des Seins hervorhebt, die er als das Gemeinsame zwischen Gott und den Geschöpfen behandelt, während Thomas die Transzendentalien nur auf das endliche Seiende bezieht.

In einem besonders klaren Artikel hat Theo Kobusch, wiederum an die Transzendentalienlehre anknüpfend, gezeigt, worin der Wechsel der Position besteht, der bei Heinrich von Gent, Meister Eckhart und Duns Scotus auf durchaus verschiedene Weise, aber unter Bezug auf Avicenna, vollzogen wird. Metaphysik als Ontotheologie ist nach Thomas eine apriorische Wissenschaft, die sich auf das auch bei jeder kontingenten Erkenntnis immer schon miterkannte Sein Gottes stützt. Dies ist die gegen den Aristotelismus gerichtete Position Heinrichs von Gent. Die Transzendentalien werden, im Gegensatz zu Thomas, zu Bestimmungen der Ontotheologie. Bei Meister Eckhart werden sie nach Kobusch ausdrücklich zu Bestimmungen der Gotteslehre. Das Sein ist nach Eckhart axiomatisch Gott. Von diesem Sein ist nichts Negatives auszusagen, es ist geradezu die Negation der Negation. Eckharts Transzendentalienlehre ist auf das Eine hingedordnet, das die Endlichkeit und damit Verschiedenheit der Transzendentalien überschreitet. Die Spur dieser Veränderung findet

Kobusch auch bei Scotus. Die Transzendentalien werden auch bei ihm zu apriorischen Bestimmungen der Ontotheologie. Auch bei Scotus sind die Transzendentalien auf das Eine hingeeordnet, das er mit seiner Lehre von der Univokität reflektiert. In diesem Theorem begründet Scotus nach Kobusch den alle Endlichen Bestimmungen transzendierenden Charakter des univoken Seins.

Ein eher enttäuschender Artikel von Robert Andrews behandelt „Haecceity in the Metaphysics“. Aber dies geschieht fast ausschließlich vom sprachgeschichtlichen Gesichtspunkt aus. Die große und für die Scotische Philosophie charakteristische Bedeutung des Individuationsprinzips ist hier nicht reflektiert und auch nicht in einem anderen Beitrag.

Der zweite Teil des Bandes ist der Epistemologie gewidmet und beginnt mit dem Aufsatz von Gérard Sondag. Er berichtet von den Spuren der stoischen Lehre von den *rationes seminales* bei Scotus, die sich besonders in der Lehre von der Entstehung des einzelnen Menschen finden. Hier zeigen sich einige Differenzen zur aristotelischen Theorie.

Ein grundlegender und klarer Aufsatz von Michal Chabada legt die ontologische Bedeutung der scotischen Abstraktions- und Begriffslehre dar. Es wird das diffizile Verhältnis von *species intelligibilis* und mentalem Begriff erörtert sowie die Frage der für den objektiven Begriff konstitutiven Funktion der Abstraktion. Hier leuchtet, wenigstens am Rande, die eigentümliche Stellung des Duns Scotus zwischen einer streng aristotelisch-realistischen Erkenntnislehre und der nominalistischen auf. Die Theorie der *distinctio formalis* ist hier aufschlußreich, die Chabada allerdings nur andeutet. Die epistemologische Grundlage der Univokationslehre wird erwähnt, die scotische *cognitio intuitiva* leider ausgeschlossen. Ein eigener Beitrag hierzu wäre wünschenswert gewesen.

Mehrere Beiträge befassen sich mit der logischen Seite der scotischen Theoreme, so der von Simo Knuutila und der von Roberto Hofmeister Pich.

Cesar Ribas Cezar deutet Scotus als einen Empiristen, der aus der Induktion dennoch apodiktische Gewissheit beziehen will. Er grenzt diese These aber gegen den Begriff des Empirismus ab, der durch Hume und Kant geprägt ist. Es gibt nämlich nach Scotus erste Prinzipien, die nicht aus der Erfahrung stammen können, so das Kausalitätsprinzip. Außerdem gibt es das Verfahren der vollkommenen Induktion, die ein empirisches Ereignis aus evidenten Sätzen erklärt. Die Parallelen und Differenzen zu Kant und Hume werden allerdings nicht wirklich untersucht, von der epochalen, durch die nominalistische Wende

bestimmten Veränderung, die sich zu Zeiten von Scotus noch gar nicht vollzogen hatte, gar nicht zu reden.

Der dritte Teil des Buches ist Wille und Freiheit gewidmet. Hier soll nur Hinweise gegeben werden, so auf den Aufsatz von Timothy B. Noone, der den Unterschied von Natur und Willen untersucht. An das Scotische Quodlibet, qu. 16 und an die QQ in libros Metaphysicorum IX, qu. 15 anschließend bestimmt er die Antinomie von Freiheit und Determination.

Jörn Müller verfolgt in seinem Beitrag die Verschiebung zum Primat des Willens, die bei Scotus zu verzeichnen ist und führt aus, wie sich dies auf die Interpretation der Aristotelischen Tugendethik auswirkt. Er kommt zu dem Ergebnis, dass der Wille im Scotischen Verständnis eigentlich keine Lehre von den ethischen Tugenden benötigt, denn er bestimmt sich ja selbst zum Guten.

Obwohl einige fundamentale Lehrstücke des Scotischen Denkens nicht erörtert werden, ist das Buch ein lesenswertes Zeugnis für die Bedeutung des *doctor subtilis*.

Hannover

Günther Mensching

Anton Grabner-Haider/Johann Maier/Karl Prenner, *Kulturgeschichte des frühen Mittelalters*. Von 500 bis 1200 n. Chr., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 304 S., ISBN 978-352-55400-6-0.

Der Einleitung des hier anzuzeigenden Buches zufolge „möchte eine Kulturgeschichte des frühen Mittelalters und des Hochmittelalters dazu beitragen, die Lebenswelt und die Denkformen dieser Zeitepoche besser zu verstehen“. Weil vor allem in den Randzonen Europas „ein vielfältiger Austausch mit fremden Kulturen“ statthatte, werde dabei „auch die Entwicklung der jüdischen und der islamischen Kultur in dieser Zeitepoche umfassend dargestellt“ (S. 10). Damit greift der Band zwar jene neuere Perspektive auf das Mittelalter auf, die zuletzt etwa auch Michael Borgolte, Wolfgang Drews und andere mehr mit großem Gewinn eingenommen haben. Dem hohen Anspruch aber wird das Buch leider ganz und gar nicht gerecht: Es handelt auf den ersten rund 200 Seiten die christliche Welt ab (in ihrer Auseinandersetzung mit älteren nicht-christlichen Kulturen); das Judentum und der Islam erhalten anschließend auf insgesamt 90 Seiten je ein eigenes Kapitel. Die Verflechtungen und Kontakte zwischen den Religionen bleiben damit eher unterbelichtet. Problematisch ist aber nicht so sehr diese Gliederung oder die Konzeption des Bandes im Großen, ja nicht einmal der Hang zur Redundanz. Es geht um

viel Grundsätzlicheres: Zumindest der große Teil zum christlichen Frühmittelalter glänzt mit einer Überfülle an Fehlern, Fehleinschätzungen und längst überwunden geglaubten Forschungspositionen.

Beginnen wir mit jenen kleinen Fehlern, die bei einem sorgfältigen Lektorat leicht zu vermeiden gewesen wären: Mit der lateinischen und der französischen Sprache stehen die Autoren auf Kriegsfuß; da wird der „falsche Glaube des Volkes“ gelehrt in Klammern mit dem pseudo-lateinischen Wort *superstitium* erklärt (S. 14 und noch einmal auf S. 108); da wird ein *Librum scintillarum* zitiert (S. 21, wobei *librum* offenbar als Neutrumform verstanden ist); die „Bewohner der Gaue“ heißen *paganes* (S. 40), und als Quellenangabe wird auch schon einmal auf die *Monumente Germaniae historica* verwiesen (S. 42, Anm. 20); da gibt es das Kloster „St. Germain de Pres“ (S. 92), das *Capitulare monasticum* (S. 95) und das „Tal von Premontre“ (S. 97); Kleriker der Reimser Kirchenprovinz verfassten die „Pseudoisidorischen Dekretalien“ (S. 111), Hrabanus Maurus wird ein Werk mit dem Titel *De rerum naturae* zugeschrieben (S. 115); der französische Historiker Pierre Riché wird über Seiten zitiert, aber ebenso wenig eines Akzents gewürdigt wie die Stadt Orléans.

Man könnte das alles als Lappalien abtun, wenn sich nicht in noch größerer Dichte sachliche Fehler eingeschlichen hätten. Beginnen wir einmal mehr vorn: Im Italien Theoderichs des Großen waren „Eheschließungen zwischen beiden Volksgruppen und Konfessionen“ (gemeint sind Römer und Goten, Katholiken und Arianer), anders als die Autoren behaupten, gerade nicht möglich; Alemannen und Thüringer hatten keineswegs „nördlich der Loire“ (!) „kleine Fürstentümer gegründet“; Chlodwig war (wie wir spätestens seit den Arbeiten von Matthias Springer wissen) nicht Herrscher über die „fränkischen Salier“; und das „arianische Christentum“ sah auch mitnichten „in Jesus Christus nur einen adoptierten göttlichen Sohn“. Wohlgemerkt: All diese Fehlinformationen finden sich auf einer einzigen Seite des Buches (S. 12)! Und so geht es weiter: Gregor von Tours hat nicht, wie S. 13 behauptet wird, eine „*Historia Francorum*“ geschrieben. Der Königshof der Merowingerzeit war sicher nicht „nach dem Modell eines germanischen Bauernhofes organisiert“ (S. 17). Nach der Fredegar-Chronik trat durchaus nicht „eine Pause in der lateinischen Literatur“ von 50 Jahren ein (S. 21), wie jeder sehen wird, der die lateinischen Viten des späteren 7. Jahrhunderts liest. Columban war keineswegs an der Gründung St. Gallens beteiligt (wie S. 23 behauptet wird); Jonas war nicht Abt von Bobbio (ebd.). Cassiodor

hat „uns“ leider gerade nicht seine Geschichte der Goten in 12 Bänden „hinterlassen“, das Werk ist ja verloren. Daß schon im Frühmittelalter in der „romanischen Bevölkerung“ Adlige und Freie „zwei Namen, einen Personennamen und einen Familiennamen“ trugen, war zumindest bisher gänzlich unbekannt (S. 32). Auch sollte man die „Inquisition“ (S. 57) wohl besser nicht in einer Kulturgeschichte des Frühmittelalters abhandeln – zumal hier nicht die „Untersuchungen“ (*inquisitiones*) der Karolingerzeit gemeint sind. Das Schreiben des Papstes Zacharias von 751 wurde, soweit wir wissen, nicht „von Klerikern und Mönchen von St. Denis unterstützt“ (so S. 108, was auch immer damit eigentlich gemeint sein soll). Der Papst hat Pippin den Jüngeren und seine Söhne keineswegs zu „Patriziern“ ernannt (S. 109). Lothar I. hat mitnichten durchgesetzt, „dass jeder Papst vor seiner Krönung in Rom dem Kaiser den Treueid als Vasall schwören mußte“ (S. 110). Lothar II. war ebenso wenig Kaiser (S. 111) wie Karl der Einfältige, als er Normannen 911 Land überließ, aus dem einmal die Normandie werden sollte (S. 112). Von „Juristen“ sollte man für die Karolingerzeit besser nicht sprechen (S. 113). Bernhard von Clairvaux gründete nicht „ein neues Kloster, aus dem später der Mönchsorden der Zisterzienser entstand“ (S. 96). Fast schon auf amüsante Weise paläographisch desinformiert ist die Behauptung (S. 94): „Damit die Mönche und Nonnen schneller schreiben konnten, hatte Karl der Große die Kleinbuchstaben (Minuskel) statt der bisherigen Großbuchstaben (Maiuskeln) eingeführt“.

Vollkommen durcheinander geht es im Abschnitt zum „Feudalsystem der Wirtschaft“. Die Autoren kennen nicht einmal den Unterschied zwischen Grundherrschaft und Lehnswesen: „Fürsten, Könige, Grafen, Bischöfe und Klöster waren in der Rolle der Grundherren, sie verliehen Teile ihres großen Besitzes als ‚Lehen‘ (feodum) an ihre Gefolgschaft (clientes). Die Lehnsenehmer mussten damit optimal wirtschaften, denn sie mussten einen Teil ihrer Ernteerträge (Zehent) an die Grundherren abgeben. Dafür schützten diese mit ihren Kriegern und Reitern deren Landgüter und ihre Familien und Sippen“ (S. 39). Daran ist so ziemlich alles falsch, was nur falsch sein kann – und ähnlich wirr geht es im gesamten Abschnitt weiter, bis hin zu der merkwürdigen Begriffsgleichung „Verwalter der Güter (comes civitatis)“ (S. 43). Die Verwirrung zieht sich übrigens durch den Band; noch auf S. 92 heißt es in so kühner wie falscher These zum 9. Jahrhundert: „Besser gestellte Hörige dienten dem Abt bzw. der Äbtissin als Vasallen“. Im Kloster Corbie wissen die Autoren in

derselben Zeit 150 „Laienarbeiter“ beschäftigt, doch sei die Zahl dieser „Laienarbeiter“ in anderen Klöstern der Zeit noch viel höher gewesen (S. 93). Der Rezensent gesteht, dass ihm das Wort bei seiner bisherigen Lektüre nicht untergekommen war; eine oberflächliche Recherche bei Google deutet immerhin darauf hin, dass der Begriff in der evangelischen Mission seit dem 19. Jahrhundert etabliert ist...

Nun ist es schon etwas unschön, wenn man in einem Buch mit einiger Geduld nach einer Seite fahnden muss, auf der sich keine sachlichen Ungenauigkeiten oder Fehler finden. Richtig ärgerlich aber wird es, wenn dann auch noch das Gesamtbild meilenweit hinter die Ergebnisse interdisziplinärer Frühmittelalterforschung der letzten 30 Jahre zurückfällt. Das Frühmittelalter, das dem Leser hier vorgeführt wird, ist eine dunkle, abergläubische, ungelehrte, fast schriftlose Zeit, in der intolerante, misogynie christliche Kleriker die ursprünglichen germanischen, slawischen, keltischen und übrigen Kulte und Mythen bekämpften – allerdings jahrhundertlang recht erfolglos, weil eben selbst unter den Mönchen und Nonnen „nur ein kleiner Teil der lateinischen Sprache kundig“ war (S. 91). Mortui nos salutant: Wandernde germanische Stämme, Sippen, Blutrache, Ahnenkulte, Schutzgötter und Hausgeister, sogar die germanische Friedelehe (S. 34 ff. u. ö.) feiern fröhliche Urständ. Und noch die Hexenverfolgungen der Frühen Neuzeit werden ganz unbekümmert in eine Kontinuität gestellt zu jener Verdrängung des weiblichen Geschlechts „aus dem Göttlichen“, die mit der frühmittelalterlichen Christianisierung der alten Stammeskulturen einhergegangen sei (S. 57). Es ist bezeichnend, dass der Anmerkungsapparat fast durchweg auf Überblicksdarstellungen und Handbücher verweist, die in den 80er und frühen 90er Jahren des letzten Jahrhunderts geschrieben wurden. Interessierte Studenten sollte man vor dem Buch warnen. Das Layout ist aber recht ansprechend.

Tübingen

Steffen Patzold

Adamnan: Das Leben des heiligen Columba von Iona. Vita S. Columbae. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Theodor Klüppel, Stuttgart: Hiersemann Verlag 2010 (Bibliothek der Mittel-lateinischen Literatur 8), V + 190 S., ISBN 978-3-777-21009-4.

Der unermüdliche und international höchst renommierte Walter Berschin, der über Jahrzehnte hinweg an der Universität Heidelberg Lateinische Philologie des Mittelalters und der

Neuzeit lehrte, konnte als Herausgeber der Reihe „Bibliothek der Mittelaltateinischen Literatur“ mit Theodor Klüppel einen ausgewiesenen Frühmittelalterkenner für die Einleitung und die Übersetzung von Adamnans Vita S. Columbae gewinnen. So machte K. bereits 1980 mit einer Monographie zur „Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfried und Berno“ auf sich aufmerksam.

Was man bei K. ausführlich nachlesen kann, sei hier kurz rekapituliert: Columban von Iona lebte von 521/522 bis 597 und war ein irischer Mönch, der sich zeit lebens um die Ausbreitung des Christentums mühte. Bekannt wurde er als „peregrinus“ und Gründer eines Klosters auf der Insel Iona. Sein Hagiograph Adamnan (628–704), der sich mit der zeitgenössisch umstrittenen Frage nach der richtigen Form der Tonsur, dem richtigen Ostertermin und der Relevanz der Benediktsregel befassen musste, folgte ihm als neunter Abt von Iona (679–704).

K's Publikation beginnt mit einer „Einführung“ (1–40), die sich erstangig auf die Vita S. Columbae bezieht: „Überlieferung“, „Abfassungszeit und Quellen“, „Inhalt und Gestaltung“, „Komposition und Sprache“ oder „Adressaten“ seien als Schlüsselaspekte exemplarisch hervorgehoben. Lesersteuernd ist der Abschnitt der „Einführung“ unter der vita-bezogenen Überschrift „Das Grundthema“, denn hier erläutert K. die Grundanlage und die inhaltlichen Schwerpunkte der Vita S. Columbae überblicksartig: „Die drei Bücher der Vita stehen jeweils unter einem eigenen Thema. Das erste handelt von prophetischen Offenbarungen, von Columbas Sehergabe, das zweite von seinen Wundertaten, die oft mit prophetischem Vorherwissen verbunden sind, und das dritte von Engelererscheinungen, die dem Heiligen zuteil werden.“ (S. 17) In der Folge führt K. unter den für die Vita wichtigen Stichworten in das Religions- und Sozialleben im frühmittelalterlichen Irland ein („Wunderheiler und Nothelfer“, „Bücher“, „Meer und einsame Inseln“, „Peregrinatio“, „Tiere und Natur“, „Klosteralltag“ etc.). Als Leitmotiv über der Vita und deren Übersetzung, welche drei Viertel der Gesamtpublikation ausmacht, könnte dieser Satz aus K's „Einführung“ stehen: „Columba ist der neue Druid, dem die Mächte der Natur mehr gehorchen als den Vertretern der alten Religion, jedoch nicht aus eigenem Vermögen, sondern im Namen Gottes, wie Adamnan betont.“ (S. 17)

Auf die „Einführung“ folgt als zweites eine Art Mittelteil (40–49), bestehend aus Hinweisen zur „Übersetzung“, zur „Literatur“ und zur „Kapitel- und Inhaltsübersicht der Vita S. Columbae“. Hier gibt K. Auskunft über seine Bewertung der Textzeugen und der vorliegen-

den modernen Vita S. Columbae-Übersetzungen sowie über die von ihm herangezogenen Primär- und Sekundärliteraturtitel, um schließlich eine Übersicht zu den Kapiteln und zum Inhalt der Vita anzufügen.

Die Übersetzung der Vita S. Columbae (51–183) – der dritte Teil der Publikation – wird dem von K. formulierten Anspruch einer „doppelten Nähe“ vollauf gerecht, insofern er „nah am lateinischen Text“ bleibt und zugleich „das Sprachempfinden des heutigen Lesers trifft“ (40). Hilfreich ist schließlich das „Register der Personen und geographischen Namen“ (185–190).

Insgesamt macht K. mit seiner Veröffentlichung, vor allem mit der deutschen Übersetzung der von Adamnan verfassten Columban-Vita ein Schlüsselwerk für das Religions- und Sozialleben im frühmittelalterlichen Irland auf neue Weise zugänglich. Das sprachlich leichtgängige, auf das inhaltlich Notwendige begrenzte, interdisziplinär ausgreifende und in modernem Layout gestaltete Buch sei mit einer nachdrücklichen Leseempfehlung für wissenschaftlich Versierte und für historisch-allgemein Interessierte gleichermaßen versehen.

Essen

Hubertus Lutterbach

Jean Flori: *Chroniqueurs et propagandists*. Hautes Études Médiévales et Modernes, Genève: Droz 2010, 353 S., ISBN 978-2-600-01329-1.

Jean Flori charakterisiert nicht zu Unrecht den Ersten Kreuzzug als eines der wichtigsten Ereignisse des Mittelalters. Dass sich dessen auch die damals Lebenden bewusst waren, zeige sich zuletzt an der relativ großen Zahl zeitgenössischer Schriftzeugnisse.

Die Chronisten seien aber nicht unparteiisch gewesen und hätten somit keine objektiven Berichte der Ereignisse geliefert. Stets müsse man bei ihnen den persönlichen, sozialen und religiösen Hintergrund berücksichtigen. So beschreibe denn jeder Autor den Kreuzzug aus seinem ganz besonderen Blickwinkel und aus unterschiedlichen Interessen. Dies alles führe letztlich zu dessen Parteinahme resp. Voreingenommenheit. Die Aufmerksamkeit genau darauf zu lenken, ist eines der Ziele von F.s Darstellung.

Um den historischen Wert einer Quelle richtig einschätzen zu können, gelte es, verschiedene Gesichtspunkte im Auge zu behalten: Das erste dieser von F. herangezogenen Kriterien ist die Entstehungszeit, die sich allerdings bisweilen nur mit Mühe festmachen lässt. Immerhin könne man inzwischen sagen, dass die älteste Kreuzzugschronik die des

Raimund von Aguilers sei, die wohl bereits Ende 1099 oder Anfang 1100 niedergeschrieben wurde. In dieselbe Zeit falle die Abfassung der ersten Version der Gesta Francorum, die in der heute vorliegenden Textform über drei Zwischenstufen hinweg erst zwischen 1105 und 1106 endgültig vorlag. Der als Pseudo-Tudebodus bekannte Text hingegen stelle – ebenso wie die Petrus Tudebodus zugeschriebene Fassung – im wesentlichen nichts anderes dar, als ältere Redaktionsstufen der Gesta Francorum, jeweils erweitert um eigene Erfahrungen der Verfasser. Die Geschichte des Fulcher von Chartres sei wohl ebenfalls zwischen 1105 und 1106 abgefasst worden. Die ersten sechs Bücher Alberts von Aachen seien zwischen 1100 und 1101 begonnen und 1105 vollendet worden. Seine Chronik sei deshalb keineswegs eine spätere Quelle und auf alle Fälle vor den Darstellungen der Benediktinermönche Balderich von Dol, Robert der Mönch oder Guibert von Nogent anzusetzen; alle drei hätten zwischen 1107 und 1110 die Gesta Francorum einer Überarbeitung unterzogen.

Des weiteren habe man in Betracht zu ziehen, dass die als Augenzeugen des Kreuzzugs von der Forschung besonders hochgeschätzten Chronisten, nämlich der anonyme Autor der Gesta Francorum, Raimund von Aguilers und Fulcher von Chartres, keineswegs all das persönlich auch erlebten und sahen, was auf dem Kreuzzug geschah, und deshalb nicht nur berichteten, was sie aus unmittelbarer Anschauung wussten, sondern sich ebenso auf die Berichte von anderen, unbekannten Augenzeugen stützten, wie dies bekanntlich vor allem Albert von Aachen tat.

Ein weiteres und wichtiges Kriterium für die Bedeutung und Zuverlässigkeit einer Quelle sei dasjenige der Parteinahme des Autors. Das aber heiße, danach zu fragen, inwieweit sich die Chronisten von ihrer Ideologie leiten ließen und Propagandaabsichten verfolgten.

Dieses Ausmaß an Propaganda zeige sich vor allem beim Verfasser der Gesta Francorum, der Bohemund panegyrisch als Führer des Kreuzzugsunternehmens herausstelle, als den unbesiegbaren Helden der lateinischen Christenheit. Mehrfach überarbeitet, wurden sie in der heutigen Form wahrscheinlich anlässlich von Bohemunds Reise 1106 nach Frankreich, um die Tochter König Philipps I. zu ehelichen, abgefasst. Bei dieser Gelegenheit machte er sich – unterstützt vom päpstlichen Legaten Bruno von Segni – für einen neuen Kreuzzug stark, der sich vor allem gegen Kaiser Alexios I. richten sollte. Daraus resultierten das antizyantinische Ressentiment der Gesta sowie deren Vorbehalte gegen Graf Raimund von Toulouse und Peter den Eremiten, die sie als Parteigänger des Basileus abstempelten.

Da der Text des Petrus Tudebodus auf einer früheren Version der Gesta fuße und zudem durch eigene Beobachtungen des Autors bereichert wurde, sei er weniger voreingenommen als die endgültige Version der Gesta. Ihm müssten die Kreuzzughistoriker deshalb von nun an den Vorzug geben.

Für die drei Benediktiner, die zwischen 1107 und 1110 die Gesta überarbeiteten und den lateinischen Text glätteten, sei die Befreiung Jerusalems aus der Hand der Heiden einer der wichtigsten Aspekte der Heilsgeschichte gewesen. Sie beginnen ihre Darstellung jeweils mit dem Aufruf Urbans II. in Clermont, der den Kreuzzug in erster Linie zu einer kirchlichen respektive päpstlichen Unternehmung gemacht habe. Bei Balderich von Dol zeige sich eine stark aristokratische Einstellung, bei Robert dem Mönch und Guibert von Nogent werde der Kreuzzug vor allem zu einer Unternehmung des Papstes und des französischen Königtums. Allen drei sei gemeinsam, dass sie den kleinen Leuten ablehnend gegenüber standen und deren Beteiligung als schädlich betrachteten.

Raimund von Aguilers erwähne wie der Anonymus nicht die Vorgeschichte des Kreuzzuges und komme mit keinem Wort auf das Konzil von Clermont zu sprechen. Bei ihm sei es Gott selber, der sich an sein Volk wende und es aufrufe, Jerusalem zu befreien. Seinem offenbaren Willen gemäß seien die Kreuzfahrer aufgebrochen. Gott sei es, der sie auf ihrem Zug führe. Für Fulcher von Chartres sei der Kreuzzug hingegen ein von der Kirche angeordneter Krieg. Bei diesem handele es sich um eine gemeinsame Unternehmung des christlichen Abendlandes, ins Leben gerufen von Papst Urban II., um die Einheit der Kirche wiederherzustellen und das Heilige Land für die Christenheit respektive die römische Kirche zurück zu gewinnen.

Da weder in irgendeiner Weise politisch festgelegt, noch einem der Kreuzzugsführer verpflichtet und diesen deshalb rühmend, erkläre sich Alberts von Aachen Unvoreingenommenheit. Allerdings sei für ihn vor allem Peter der Einsiedler der Initiator des Kreuzzuges. Auf einer Jerusalemwallfahrt des frommen Eremiten sei Christus demselben erschienen und habe ihn geheißsen, den Kreuzzug zu predigen und den Papst davon in Kenntnis zu setzen. Wie bei Raimund von Aguilers werde der Kreuzzug dadurch bei Albert von Aachen zu einem von Gott selbst angeordneten Unternehmen und Peter der Einsiedler zum Verkünder göttlicher Willens. Außerdem sei der Bericht Alberts von Aachen die wichtigste Darstellung für den Marsch der aus dem Norden kommenden Kreuzfahrer nach Konstantinopel.

Alles in allem müsse man von nun an Albert von Aachen als wichtigen und zuverlässigen Kreuzzugschronisten rehabilitieren. Außerdem habe man eine neue Rangfolge der Chronisten des Ersten Kreuzzuges insgesamt hinsichtlich des historischen Wertes ihrer jeweiligen Darstellung zu berücksichtigen.

So neu sind diese Gedanken nun allerdings auch nicht. Das Verdienst von F.s ist jedoch, wegweisende Forschungsergebnisse anderer – wie etwa von Susan Edgington und Edoardo d'Angelo – mit seiner eigenen eingehenden Werkanalyse verknüpft und so eine wichtige Quellenkunde zu Ersten Kreuzzug vorgelegt zu haben. Diese wird und muss man von jetzt an bei einer Beschäftigung mit der Geschichte des Ersten Kreuzzugs immer wieder zu Rate ziehen. Etwas störend ist allerdings, dass F. immer wieder von den Kreuzzugschronisten als Propagandisten spricht – obwohl er sich der Problematik des Ausdrucks eigentlich selbst bewusst ist (S. 17). Die von F. den untersuchten Chronisten unterstellten Propagandaabsichten dürften an dem mittelalterlichen Referenzrahmen vorbeigehen. Es ist nur schwer vorstellbar, dass die Autoren ihre jeweilige Darstellung mit der Absicht verfassten, größere Zahlen von Menschen zu erreichen und diese in ihrem Sinn zu beeinflussen. Dazu fehlen uns alle Hinweise auf die Reaktion der möglichen Adressaten. Wir wissen nicht, ob und inwieweit sich mögliche Leser der Chroniken von denselben beeinflussen ließen. Ob die Schriften auf eine größere Resonanz stießen, ließe sich in etwa daran festmachen, in welchem Umfang die jeweilige Chronik verbreitet war. Vermutlich wollten die Autoren lediglich die Ereignisse für die Nachwelt festhalten und dabei ihr eigenes Weltbild und ihre Sicht der Dinge transportieren.

Dieser Einwand schmälert allerdings nicht den Wert der wichtigen und verdienstvollen Studie von Jean Flori.

Saarbrücken

Peter Thorau

Dieter R. Bauer/Klaus Herbers/Hedwig Röcke-
lein/Felicitas Schmieder (Hg.): *Heilige –
Liturgie – Raum*, Stuttgart: Franz Steiner
Verlag 2010 (Beiträge zur Hagiographie,
Bd. 8), 293 S., ISBN 978-3-515-09604-1.

Der vorliegende Band, der aus einer Tagung des „Arbeitskreises für hagiographische Fragen“ im April 2007 in der Katholischen Akademie Weingarten hervorgegangen ist, vereint zwölf Einzelstudien in drei Abschnitten: „I. Schriften und ihre liturgischen Nutzungskontexte“, „II. Kirchenräume und liturgische Praxis“ sowie „III. Sakralisierung profaner Räume“. Während Herbers und Röcke-
lein

in ihrer Zusammenfassung die Überschneidungen zwischen den ersten beiden Teilen einräumen (269), ist der letzte Teil klar konturiert: Klaus Herbers zeichnet an Beispielen aus dem 12. und 15. Jahrhundert Sakralisierungsstrategien nach, die sich auf den Jakobsweg nach Santiago de Compostela beziehen: Während der (frühere) *Liber Sancti Jacobi* den Pilgern die für die Christianisierung Galliens und Hispaniens maßgeblichen Heiligen als Stationen vorschreibt (228f.), entwirft der Ulmer Dominikaner Felix Fabri 1493 in seinen „Sionspilgern“ eine die gesamte Welt und die ganze Heilsgeschichte umfassende Sakraltopographie (233) und damit eine „Hagio-Chrono-Geographie“ (234). Dorothea Freise zeigt anhand des Alsfelder Passionsspiels von 1517, wie die Inszenierung der biblischen Geschichte im Modus kreativer Aneignung liturgischer Texte zu einer „Sakralisierung des profanen städtischen Raumes“ führte, wobei zwar die Grenze zur eigentlichen Liturgie strikt beachtet wurde, die Beteiligung von Laien aus allen gesellschaftlichen Schichten aber neue Formen öffentlicher Partizipation am Sakralen generierte (245f.); freilich arbeitet Freise mit der Terminologie von *sacrum* und *profanum*, die in den abschließenden Bemerkungen zu Recht problematisiert und durch Bourdieus Modell der sozialen Konstitution von Räumen ersetzt wird (278.280), das bereits Maximilian Diesenberger für die Gesetzgebung der Karolingerzeit bezüglich des Kirchenraumes (am Beispiel einer Sermonessammlung aus Freising) herangezogen hatte (34.48). Den dritten Teil abschließend, untersucht Stefanie Rüter das Auftreten von Heiligen auf Kriegsschauplätzen und deren Sakralisierung durch eine Memorialkultur, wobei gegen Ende des Mittelalters die „gemeinsam gelebte Erinnerung“ gegenüber dem „kulturellen Gedächtnis“ zurücktrat (265). Insgesamt blieben kriegerische Heilige allerdings „stets ephemere Erscheinungen“ (262), schützten sie doch letztlich den Raum, an dem sie ohnehin schon in ihren Reliquien präsent waren und verehrt wurden.

Natürlich erlaubt Bourdieus Raumbegriff auch ein dynamisches Verständnis der Liturgie (so schon Felicitas Schmieder in ihrer Einführung, 10). Das wird in den Beiträgen im ersten Teil freilich nur zum Teil deutlich, so interessant diese für sich genommen sind. Hartmut Möller geht auf die Suche nach dem mittelalterlichen Corveyer Antiphonar, das sich letztlich aber weiterhin nicht identifizieren lässt (64f.). Hedwig Röckelein macht hingegen aus der Not eine Tugend und zeigt (auch hier anhand von Quellen aus Corvey), wie Quellen des 16. und 17. Jh.s sich für die Rekonstruktion von mittelalterlichen liturgischen Traditionen auswerten lassen, so z. B. die Corveyer Heil-

tumsweisung zum Vitusfest (93). Methodisch ist hierzu der kurze Beitrag von Werner Jacobsen über die *Liber-ordinarius*-Forschung instruktiv: Nur die Kenntnis des Textes und der baulichen Gegebenheiten aus derselben Zeit ermöglicht eine tragfähige Auswertung erhaltener Manuskripte (180), zumal der „Wachstumsgeschichte“ der Kirchengestaltung (181) diejenige der Texte zur Seite zu stellen ist (179); hier (wie auch bei Möller, 55) wird in nachvollziehbarer Weise für eine Verabschiedung der Idee einzelner Archetypen für liturgische Texte plädiert. Christian Popp stellt das Gandersheimer *Registrum chori* als eine erst noch zu edierende und zu erschließende Quelle vor, die räumliche Bewegungen in und zwischen den Gandersheimer Kirchen im Rahmen von Prozessionen dokumentiert. Höchst interessante Beobachtungen trägt Uta Kleine zur performative Dimension liturgischer Texte vor, die die „Idee von der verwandelnden Kraft des Wortes im Moment seiner liturgischen Rezitation“ illustriert (121), zumal durch Gebete und Gesänge, die aus hagiographischen in liturgische Kontexte einwanderten (125), wie an Heiligenoffizien aus dem 11./12. Jh. gezeigt wird. Die Interdependenz von hagiographischen Texten und bildlichen Darstellungen sowie liturgischen Texten untersucht Astrid Krüger am Beispiel des Frankfurter Bartholomäuskults – am Ende stehen präzierte, verallgemeinerungsfähige Fragen (153).

Eine Heilige in ihrer räumlichen Bewegung nimmt im zweiten Teil Gordon Blennemann mit der Metzzer Äbtissin Glodesindis in den Blick und zeigt, wie die ursprünglich strenge Klausur durch die Bedürfnisse der Heiligenverehrung zu Formen monastischer Existenz führten, die eine Partizipation der Öffentlichkeit erlaubten (160.169f.). Statik und Dynamik des Raumes in der Heiligenverehrung analysiert schließlich Hanns Peter Neuheuser, indem er den Sakralraum auf die bauliche Gestaltung und die Anordnung der Altarpatronen hin befragt (ohne dafür systematische Strukturen erheben zu können, 199) und die „liturgische Raumschließung“ anhand von Traditionen zu Kirchweihen untersucht. Die „Gewichtung der Prozessionsziele“, die Abfolge der Riten, die Spezifika des Ortes und seiner Heiligen sowie die Hierarchie der Beteiligten können dabei immer nur individuell festgestellt werden (213). Positiv gewendet: Eine fixe Beziehung von Heiligen, Liturgie und Raum gibt es nicht. Die Beiträge des Bandes führen insofern zurück zu den Quellen und zu Fragen angemessener Konzepte von Raum und Sakralität. Hier weiter zu denken bietet der Band in vielfältiger Weise Anlass und Material.

Göttingen

Peter Gemeinhardt

Reformation und Frühe Neuzeit

Massimo Firpo/Ottavia Niccoli (Hg.): *Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del concilio di Trento*, Bologna: Il mulino 2010 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni 80), kt., 293 S., ISBN 978-88-15-13811-8.

Giovanni Morone (1509–1580, seit 1542 Kardinal) ist durch seine zahlreichen päpstlichen Gesandtschaften nicht nur einer der bedeutendsten geistlichen Diplomaten der Frühneuzeit, seiner Vermittlungstätigkeit ist es auch zu verdanken, dass das Trienter Konzil in seiner III. Tagungsperiode nicht an den unterschiedlichen Reformkonzepten und Eklesiologien des spanisch-französisch-kaiserlichen und des päpstlichen Lagers auseinandergebrochen ist. An seiner „rätselhaften“ Gestalt schien sichtbar zu werden, so die lange dominierende, harmonistische, von Hubert Jedin vertretene Sichtweise, wie die Aufbrüche der biblisch-humanistischen Reformbewegungen eingemündet sind in die „tridentinische Reform“, die die katholische Kirche von innen neu habe erstarren lassen. Dass Morone kurz vorher unter Papst Paul IV. im Gefängnis der soeben errichteten Inquisition saß, wurde mit dem rigoristisch-unbarmherzigen und antihabsburgischen Starrsinn des Carafa-Papstes erklärt. Die besonders von Massimo Firpo (Turin) in den letzten Jahrzehnten durchgeführten Editionen und Studien zu den Inquisitionsprozessen Morones und seiner Mitstreiter, zum *evangelismo* und zu protestantischen Strömungen in Italien und schließlich zur Praxis und Stellung der 1542 neuorganisierten Inquisition innerhalb der Kurie, haben dieses harmonistische Bild tiefgehend erschüttert. Der nun vorliegende Tagungsband des *Istituto storico italo-germanico* (Trient) nimmt hierauf aufbauend Morone und die entscheidende Abschlussphase des Tridentinums neu in den Blick. Indirekt ergeben sich so auch für die Interpretation des Konzils neue Horizonte.

Historiographiegeschichtlich zeigt *Pierroberto Scaramella*, wie die komplexe Figur des Kardinals früh von divergierenden Parteien (Kryptoprotestant oder Kirchendiplomat) beansprucht wurde. 1867 hatte dann Cesare Cantù Paul IV. die Schuld am Prozess gegeben, mit Morone aber Kirche und Inquisition verteidigt; darauf aufbauend hatte zwei Jahre später Federigo Sclopis in „liberal-katholischer Perspektive“ für Morone, Pole und Contarini Partei ergriffen. Nicola Bernabei versuchte hingegen 1885, auch den Papst noch zu entschuldigen und die Affäre zu bagatellisie-

ren. Seit Luigi Amabile (1892) wurde aber immer mehr deutlich, dass mit Morone der gesamte italienische *evangelismo* getroffen werden sollte, aber auch, dass dessen Reformideale eben vielfach von der späteren „tridentinischen Reform“ divergierten. Später aber sei es eben gerade Jedin gewesen, der die inner-katholischen Gegensätze in Italien heruntergespielt und die Reformbestrebungen viel zu harmonistisch in das Konzil hat einmünden sehen. Dass Morones Grab in *S. Maria sopra Minerva*, der Kirche der römischen Inquisition, nicht mehr existiert und sich wenige Porträts erhalten haben, entspricht vielleicht dieser partiellen Verdrängung; immerhin hat das rastlose Bemühen der italienischen Forschung in den letzten Jahrzehnten immer mehr Moronebildnisse identifizieren können, was die Studie von *Roberto Pancheri* dokumentiert.

In einem lesenwerten Beitrag dokumentiert *Elena Bonora* das Verhältnis Morones zu Papst Pius IV., unter dem Morone aus dem Gefängnis kam, freigesprochen und schließlich mit der Konzilsleitung beauftragt wurde. Der Medicipapst war bereits im Konklave vom Flügel der Inquisition der Häresie bezichtigt worden, da er in seiner Deutschlandpolitik Laienkelch und Priesterehe zur Versöhnung mit dem Protestantismus gegenüber dem Augsburger Bischof Otto Truchseß in Aussicht gestellt hatte; die Position stand den *spirituali* nahe, während die Carafa-Fraktion, Spanien und die Jesuiten in Trient (Lainez) hier Teufelswerk witterten. So war der gesamte Pontifikat defensiv von einer Opposition bedroht, die im regierenden Papst einen Ketzer vermutete. Scharf stellt sie den erbitterten innerkurialen Konflikt nach Konzilsende heraus, in dem der Papst die Inquisition einen Schritt weit entmachtete, sein Wille, Kelch und Priesterehe zu konzedieren, aber weitgehend gebrochen wurde; Spanien und das Heilige Offizium um Michele Ghislieri und Giulio Antonio Santoro versuchten den Papst zu isolieren und ihn schließlich als Ketzer abzusetzen. Ghislieri, aus Angst, selbst eingesperrt zu werden, wollte abreisen und übergab sein Gepäck, darunter die eifersüchtig von ihm gehüteten Inquisitionsakten (wohl mit einer Kopie des Moroneprozesses), einem Schiff, das Piraten schließlich versenkten. Morones Schicksal und wohl auch Leben hing in dieser Zeit an demjenigen Pius' IV., weshalb er dessen partiellen Rückzüge auch verteidigte; aus dem folgenden Konklave wurde Morone auch deshalb wegen Häresieverdacht blockiert, da er die

Konzessionspolitik des Medicipapstes mitgetragen hatte. Bekanntlich wurde ausgerechnet Ghislieri nun Papst; er ließ 1567 Pietro Carnesecchi hinrichten. Vor diesem Hintergrund kann auch das Verhältnis zu den *spirituali*-Bischöfen und Freunden Morones in Trient, vor allem Ludovico Beccadelli (Ragusa) und Egidio Foscarari (Modena) besser verstanden werden, das *Gigliola Fragnito* und *Lucia Felici* in ihren Beiträgen beleuchten. Der Kompromiss in der *ius divinum*-Frage der bischöflichen Residenz musste von diesen primär als Verrat an den gemeinsamen Reformidealen (die auch in den Versuchen, die Werke Poles und Contarinis zu edieren, zu erblicken sind) verstanden werden, doch Morone wusste, dass sein Schicksal eng mit dem des Papstes verbunden war und der Häresieverdacht weiter über ihm schwebte. *Umberto Mazzone* beleuchtet in diesem Kontext das von Morone verteidigte exklusive Propositionsrecht der päpstlichen Legaten, das er schließlich Kaiser Ferdinand in Innsbruck abringen konnte, indem er ihm informelles Gehör zusicherte, ein freies Vorschlagsrecht aber als Gefahr auch für die Stabilität der Fürstenherrschaft darstellte, besonders aber gegen den Versuch, Papst und Konzil auseinanderzuidividieren, die Erinnerung an Contarini anführte, die den Kaiser schließlich vor einem Scheitern des Konzils hat zurückschrecken lassen. Morone gelang es so, einen Keil in die Front der weltlichen Herrscher zu schlagen. Bei seiner Politik musste Morone auch Charles de Guise, den Kardinal von Lothringen, und die französische Seite einbinden, wobei das „Umfallen“ des Lothringers noch mehr als bei Morone meist auf Eigennutz und Charakterlosigkeit zurückgeführt wurde. Diese Sicht relativierend betont *Alain Tallon*, dass de Guise sich zwischen Katharina de Medici und dem römischen Antigallikanismus in einer schwierigen Position befand, dass trotz der gegensätzlichen politischen Ausrichtung aber eine spirituelle Nähe zu Morone und dem *evangelismo* bestand. Von Interesse auch Morones Zusammenarbeit und Beziehungen zu Kardinal Cristoforo Madruzzo (Trient), die *Alessandro Paris* untersucht, der zwischen beiden eine vielfältige Interessenallianz aufweist; auch Madruzzos Ideale galten unter Pius V. als irenisch-überlebt und gefährlich. Die Auswertung der Korrespondenz zwischen Morone und dem Mailänder „Reformmythos“ Carlo Borromeo durch *Maurizio Sangalli* zeigt, wie noch die wirkmächtigsten Reformaktivitäten eingefangen und relativiert wurden durch das vielfältige Beziehungsgeflecht von Klientelismus und Patronage, das die vormoderne Gesellschaft und die vormoderne Kirche strukturell prägte. Das teil-

weise auf Selbst- und Fremdstilisierung beruhende Bild von Boromeo als strengen Asketen erhält so andere, flexiblere Züge.

Der Band sammelt so durchwegs anregende Beiträge. Des Öfteren wird auf veraltete Quellenausgaben zurückgegriffen, vielfach hätte das seit 2001 in CT XIII/2 vorliegende Material eingearbeitet werden müssen, was die Sichtweise hätte vertiefen können. Auch ein gewisser Italozentrismus in der Literaturverwertung ist in manchen Beiträgen festzustellen. Der Blick auf die Konfliktlinien in der III. Tagungsperiode des Konzils konzentriert sich stark auf die Reformproblematik und in diesem Kontext auf das Problem, ob die Residenzpflicht der Bischöfe göttliches Recht sei. So sehr dies als Knotenpunkt für die Trienter Reform gelten kann, bleiben dabei doch die ekklesiologischen Fragen, die damit verbunden sind (Verhältnis der *potestas* der Bischöfe zu derjenigen des Papstes, Wesen und Gestalt des *sacramentum ordinis* und des Verhältnisses von Weihe und Jurisdiktion) weitgehend unausgefaltet. Darin liegt aber auch die Chance zu sehen, wie die bereits zeitgenössische Unterscheidung von Glaube und Reform, bei der Reform das nur Disziplinarische, Untheologische, Rechtliche zu meinen scheint, einseitig ist. In den unterschiedlichen Konzeptionen von Reform, Seelsorge und Bischofsideal prallen implizite Ekklesiologien aufeinander. Irenische, humanistische und paulinische Strömungen sind in Trient nicht einfach rezipiert worden, waren aber viel länger eine ernsthaft Alternative in der katholischen Kirche, als lange angenommen. Ohne die eigentliche Konzilsgeschichte wirklich zu behandeln bieten die in dem vorliegenden Band gesammelten Aufsätze somit Anregung, Morones Mission nach Innsbruck und Trient als Schicksalsstunde für die katholische Kirche neu zu deuten.

Münster

Klaus Unterburger

Wengert, Timothy J.: *Philip Melancthon, speaker of the Reformation*. Wittenberg's other reformer. Farnham u. a.: Ashgate 2010 (Variorum collected studies series CS 963). Geb., xvi, 322 S., ISBN 9781409406624

Die Ergebnisse von mehr als dreißig Jahren intensiver Forschungsarbeit sind in dieser Aufsatzsammlung, die anlässlich des Melancthongedenkens 2010 erschien, vereint. Der renommierte Melancthonkenner veröffentlicht damit eine begrenzte Auswahl seiner englischsprachigen Aufsätze, allesamt Publikation der letzten zehn Jahre. Alle zwölf, römisch durchnummerierten Beiträge stellen Nachdrucke in ihrem Originalbild dar, wobei

der Reihe entsprechend auf eine durchlaufende Seitenzählung des Bandes verzichtet wurde. Das Buch ist Heinz Scheible gewidmet, der durch vielerlei Forschungen und Editions-tätigkeiten die neue Melanchthonforschung erst ermöglicht und initiiert hat.

Was bei einem ersten Blick ins Inhaltsverzeichnis als eine bunte Mischung einzelner Aufsätze erscheinen könnte, erschließt sich durch die Einleitung als wohlüberlegte Zusammenstellung, die zentrale Themen und Aspekte des Lebens, des Wirkens und der Theologie Melanchthons behandelt. Durchgängig vermitteln die Beiträge dabei ein Melanchthonbild, das die klassischen Vorurteile – wie der Leisetreterei oder der Nachgiebigkeit – durch eine präzise Analyse gerade unbekannter Quellen kritisch revidiert. Viele Fehlinterpretationen, so der Autor, gehen dabei auf eine missverständene Renaissance-Rhetorik zurück, die nur durch detailgenaue, sprachliche Analyse unter Berücksichtigung der gerade anliegenden Streitfragen und unter Einbezug der kritisierten Opponenten recht verstanden werden könne (z. B. XII, 20).

Den Anspruch einer Lebensdarstellung stellt dieser Sammelband nicht, wenn auch im ersten Aufsatz (I.) die Biographie und grundlegende Themen der Theologie (Gesetz und Evangelium, Gerechtigkeit, theologische Klarheit) in knappen Strichen nachgezeichnet werden. Die erste Sektion der Aufsätze (I–IX) widmet sich den zentralen Themen und speziellen Fragen der Theologie. Nach dem einführenden Aufsatz folgt eine Arbeit über die grundlegende Methode melanchthonischer Theologie: Melanchthons Römerbriefauslegung von 1522 (II.), die mit ihrer dialektisch-rhetorisch fundierten Exegese sofort zum Bestseller und zum Auslöser einer exegetischen Revolution geworden sei. Der alleinige Rückgriff auf die Heilige Schrift bedeute für Melanchthon nicht, grundsätzlich auf die Kirchenväter zu verzichten, sondern führe bei ihm zu einem kritischen Gebrauch derselben. Dabei sei Melanchthon kein Eklektiker, sondern zeige Treue zu den schriftgemäßen Kirchenvätern (III.). Detailliert wird dies am Beispiel von Augustin (IV.) ausgeführt. Der Rückgriff auf die (Kirchen-) Geschichte sei jedoch nicht in einem heilsgeschichtlichen Ansatz begründet, sondern in einem Verständnis von Zeit, in der sich immer wieder der stetige Kampf zwischen Wahrheit und Abfall, zwischen Chaos und funktionierender Gesellschaft widerspiegele (V.).

Nach diesen grundlegenden Rahmenbedingungen der Theologie folgen vier Aufsätze zu zentralen Themen der Reformationszeit: Melanchthons Position im und Bedeutung für den Streit um den freien Willen zwischen Luther

und Erasmus (VI.), die Frage der Kirchenlehre am Beispiel der Verhandlungen in Regensburg (1541) (VII.), dem rechten Umgang mit übriggebliebenem Abendmahlswein (VIII.) sowie Melanchthons politische Beziehungen und sein politisches Denken (IX.).

Die Sektion ‚Melanchthon und seine Zeitgenossen‘ nimmt die Beziehung des Wittenberger Reformators zu Luther, zu Calvin und zu Erasmus kritisch unter die Lupe. Dabei habe in der Forschungsgeschichte vor allem der Versuch, die jeweiligen Beziehungen als vermeintlich glückliche oder missglückte Freundschaften zu charakterisieren, zu schweren Missverständnissen geführt. Luther und Melanchthon (X.) seien gute Kollegen gewesen, die sich durchaus mitfühlend umeinander sorgten. Trotz grundsätzlicher theologischer Einigkeit, sei ihr Beitrag für die Reformation jedoch unterschiedlich, ebenso wie ihre Argumentationsweise, ihre Methode und ihre Welt-sicht sich unterschieden. Melanchthons und Calvins Beziehung (XI.) fand weitgehend im Briefkontakt statt, wobei beide in ihrer Korrespondenz dem Renaissancestil verpflichtet waren. Im Lichte dieser Tradition gelesen, zeige der Briefwechsel offensichtliche Spannungen zwischen den beiden, ohne in einem Diskursabbruch zu münden. Daher sieht Wengert in diesem Kontakt ein interessantes Modell für den theologischen Diskurs, der trotz aller Unterschiede sowie inhaltlichen Deutlichkeit durch Mäßigung und gegenseitigen Respekt gekennzeichnet war (XI, 43). Mit einer vergleichbaren humanistischen Rhetorik haben Melanchthon und Erasmus (XII.) in ihrem Briefwechsel, verschiedenen Vorreden und biblischen Kommentaren scharf gestritten und deutlich unterschiedliche Theologien vertreten. Im letzten Aufsatz behandelt Wengert einen einzelnen Brief Melanchthons an Carlowitz (28.4.1548, MBW Nr. 5139), der in der Forschungsgeschichte oftmals missverstanden und falsch gedeutet worden sei. In seiner Untersuchung greifen hier, wie in allen anderen Aufsätzen, präzise Quellenanalyse, detailliert recherchierte historische Ereignisse und Kenntnis der streitenden Parteien sowie eine intensive Auseinandersetzung mit der Forschungsgeschichte ineinander. Mit dieser vielschichtigen Analyse zeigt Wengert auf, dass Melanchthon in diesem Brief Luther nicht kritisierte oder gar das Augsburger Interim unterstützte, sondern vielmehr eine „ausgesprochen scharfsinnige Widerlegung des Interims“ (XIII, 37) vorlegte.

Der Sammelband wird durch ein ausführliches Namens- und Begriffsregister beschlossen, so dass insbesondere die vielen in den Aufsätzen behandelten Themen leicht erschlossen werden können.

Das Erscheinen dieses Sammelbandes ist in vielerlei Hinsicht begrüßenswert. Viele der neu veröffentlichten Aufsätze sind im deutschen Kontext kaum bekannt und in der Regel nur schwer zugänglich. Mit dieser Zusammenstellung schafft Wengert diesem Abhilfe und präsentiert in einem Band viele wichtige Ergebnisse seiner langjährigen und ertragreichen Forschungsarbeit zu dem „anderen Wittenberger Reformator“. Wenn auch vereinzelte Aspekte und Aktualisierungen in den Aufsätzen auf eine US-amerikanische Leserschaft zielen, sind diese Arbeiten durch ihre breitgefächerte Quellenbasis und durch ihre detaillierte Auseinandersetzung mit der internationalen Forschung eine unentbehrliche Bereicherung für jeden, der sich mit Melanchthon beschäftigt. Die einzelnen Beiträge sind je für sich lesenswert; wer jedoch den gesamten Band liest, wird – wie die Einleitung es verspricht – sein Interesse an und seine Wertschätzung für den großen Reformator erneuern (S. xi).

Wuppertal

Nicole Kuropka

Die Investiturprotokolle der Diözese Konstanz aus dem 16. Jahrhundert. Teil III, Einführung, Verzeichnisse, Register. Bearbeitet von Dagmar Kraus, Stuttgart: W. Kohlhammer 2010, 844 S., ISBN 978-3-17020-797-4.

Wie es im Titel anklingt, ist der zu rezensierende Band der 3. Teil eines größeren Werkes, in dem die Investiturprotokolle der Diözese Konstanz aus dem 16. Jahrhundert dargestellt werden.

Teil I umfasst eine Einführung vom verstorbenen Franz Hundsnurscher und die ortsbezogenen Protokolleinträge für die Orte Aach – Kürzenbach und Teil II die ortsbezogenen Protokolleinträge der Orte Lachen bis Zwielfaldendorf sowie einige wenige weitere Einträge.

Der zu rezensierende Teil III umfasst nun die Aufarbeitung des schon vorliegenden Materials. Das Werk setzt damit die Erschließung der Investiturprotokolle der Diözese Konstanz fort, deren Ausgabe für das 15. Jahrhundert schon länger erschienen ist: Manfred Krebs: *Die Investiturprotokolle der Diözese Konstanz aus dem 15. Jahrhundert*, Freiburg 1954.

In der Einführung wird der historische Hintergrund der Konstanzer Investiturprotokolle erschlossen. Die Entstehung, Verwahrung und Erschließung werden erläutert sowie die Notare des Investituramtes der Konstanzer Kurie vorgestellt. Die Geschichte der Aufbewahrung der Investiturprotokolle wird nachgewiesen, was bei der bekannterweise im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts aufge-

lösten Diözese Konstanz mit der nicht leicht zu durchschauenden Geschichte des Archivmaterials eine wichtige und nicht leichte Arbeit ist. Bei den Investiturprotokollen handelt es sich um Amtsbücher, in welche die im Investituramt ausgefertigten Urkunden in chronologischer Folge eingetragen wurden. Sie sind ein Auslaufregister, d. h. die ausgehenden Schreiben werden hier erfasst und zwar nicht wortwörtlich, sondern nach einem bestimmten Verfahren wird der Sachinhalt der Urkunden in den Investiturprotokollen festgehalten. Einlaufende Urkunden hingegen wurden nur indirekt dokumentiert. Damit sind die Investiturprotokolle eine wichtige Quelle für die historische Erforschung der ehemaligen Diözese Konstanz. In der Einführung wird ebenfalls auf die Arbeitsweise des Investituramtes der Konstanzer Kurie eingegangen und Fragen der Verwaltung, wie die nach dem Kalender, Gebühren und Rechnungen, aber auch nach der Sprache und Graphemik, und zur Benutzung von Personen- und Ortsnamen und deren Varianten dargestellt.

Die schon erschienenen Bände I und II enthalten die Wiedergabe der Investiturprotokolle der Diözese Konstanz aus dem 16. Jahrhundert. Sie stellen keine Edition im herkömmlichen Sinne dar, sondern folgen in Form von Regesten dem oben schon erwähnten Band von Manfred Krebs mit den Investiturprotokollen des 15. Jahrhunderts. Darin hat er ein Vorbild entwickelt, die Protokolleinträge auf ihren Sachgehalt zu kürzen und in einem festgelegten Raster aufzubereiten. Die chronologischen Einträge in den Handschriften wurden aufgelöst und eine Neuordnung nach Ortsbetreffen eingeführt. Die Orte werden durch den Nachweis der Zugehörigkeit zu einem Landkreis für Deutschland, zu einem Kanton in der Schweiz oder zu einem Bundesland in Österreich näher beschrieben. Die Einträge, die keinen Ort betreffen, sind in einem eigenen Abschnitt zusammengefasst. Ausführlich wird dargestellt, wie die Einträge vorgenommen und standardisiert wurden. Die Einführung spricht zudem über Fehler, Getilgtes und Fehlendes in den Einträgen. Muster von Einträgen ergänzen die Einführung und machen an Beispielen deutlich, wie Einträge aussehen können und welchen Informationswert man daraus entnehmen kann.

Der zu besprechende Band enthält dann eine Reihe von Verzeichnissen: eine Übersicht über die Proklamationsregister, eine Übersicht über die Absenzregister, das Verzeichnis der Handschriften nach Jahrgängen (mit photographischen Belegen), ein Verzeichnis der Dekanate und zugehörigen Dekanatsorte sowie ein Patrozinienverzeichnis. Eine Liste der Bischöfe und der Generalvikare des Bistums

Konstanz im 16. Jahrhundert schließen die Verzeichnisse ab.

Den weitaus umfangreichsten Teil des Bandes machen die verschiedenen Register aus. Zunächst ist ein Ortsregister enthalten. Es folgt ein Personenregister und schließlich ein Sachregister. Abgeschlossen wird der Band durch sachthematische Verweise.

Der Quellenwert der Investiturprotokolle ist außerordentlich hoch einzuschätzen. Die Quellen erschließen die Sakrallandschaft der Diözese Konstanz mit ihren Pfarr- und Filialkirchen, Kapellen, Kaplaneien, den Klöstern, Stiften, auch den caritativen Einrichtungen und Friedhöfen. All dies wird über die Verleihung der verschiedenen Pfründen erschließbar, die in den Investiturprotokollen belegt sind. Darüber hinaus sind die personengeschichtlichen Daten greifbar, zum Diözesanklerus, aber auch zu Religiosen, soweit sie in der Diözese Dienste übernommen haben. Die zahlreich belegten Kirchen- und Altarpatrozinien erlauben Einblicke in die Volksfrömmigkeit und Heiligenverehrung und sind damit ein wichtiger Baustein der Konstanzer Liturgiegeschichte. Zudem sind gerade in den Investiturprotokollen des 16. Jahrhunderts die Umwälzungen durch die Reformation nachvollziehbar. Pfründen werden ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr aufgeführt, weil sie nicht mehr von der Konstanzer Kurie vergeben wurden, sondern durch die reformatorischen Umwälzungen anderweitig besetzt worden sind. Die Investiturprotokolle müssen natürlich durch weitere – auch staatliche Quellen – ergänzt, korrigiert bzw. bestätigt werden.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass der zu besprechende Band eine hervorragende Erschließung der historischen Quellen des 16. Jahrhunderts darstellt. Für die historische Forschung in den verschiedenen Disziplinen werden wertvolle Hinweise und Quellen erschlossen, ohne die in Zukunft die Erforschung der Konstanzer Geschichte im 16. Jahrhundert nicht mehr auskommen wird.

Trier

Klaus Peter Dannecker

Tim Lorentzen: *Johannes Bugenhagen als Reformator der öffentlichen Fürsorge*, Tübingen: Mohr Siebeck 2008 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 44), VIII, 536 S., geb., ISBN 978-3-16-149613-4.

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung einer Dissertation, die 2007 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München angenommen wurde. Tim Lorentzen hat mit ihr die Forschung zum Reformator Johannes Bugen-

hagen (1485–1558) außerordentlich bereichert. Bugenhagens Verdienste um die evangelischen Kirchenordnungen in Norddeutschland und Skandinavien waren seit der Reformationszeit bekannt, neu ist aber der Ansatz, diese Kirchenordnungen zugleich mit ihrer theologischen Motivation und mit ihren konkreten Wirkungen zu untersuchen.

Im einführenden Kapitel I definiert der Verfasser 'öffentliche Fürsorge' als Nächstdienst, der in der Gemeinde oder in einem Territorium geordnet werden muss (S. 2f). Quellen der Untersuchung sind Bugenhagens Kirchenordnungen für die Städte Braunschweig, Hamburg und Lübeck (1528–1531), für das Herzogtum Pommern (1535) sowie für Dänemark-Norwegen, die Herzogtümer Schleswig und Holstein, schließlich für das Territorium Braunschweig-Wolfenbüttel (1537–1543). Im Vergleich mit Martin Bucers Kirchenordnungen für Ulm, Straßburg und Augsburg (1531–1537) soll das Profil der Ordnungen Bugenhagens stärker hervortreten. Darüber hinaus werden weitere Quellen untersucht – nicht nur Gelegenheitsschriften, Briefe Bugenhagens und Bucers, sondern auch ausgewählte Archivalien wie Kastenrechnungen, Urkunden zu Kapitalgeschäften oder Supplikationsschreiben armer Leute bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts, in Einzelfällen bis zum 19. Jahrhundert.

Die Untersuchung gliedert sich in zwei große Teile. Zunächst wird allgemein die *Theologische Fürsorgemotivation vor und nach der Reformation* behandelt (S. 63–208), dann geht es um *Organisation und diakonische Leistungen von Bugenhagens Fürsorgemodell* (S. 209–452).

In Kapitel II beginnt die Darstellung der vorreformatorischen Almosenfrömmigkeit mit Almosenbrettern und Opferstöcken. Hier stellt der Verfasser die These auf, „daß der entscheidende Wandel von der spätmittelalterlichen zur evangelischen Fürsorgetheorie [...] primär auf dem Ende der Jenseitsvorsorge beruhte, keineswegs aber auf einem Generalangriff auf die Guten Werke“ (S. 77). Die Krise der Armenfürsorge um 1500 sieht er zum einen durch sozioökonomische Entwicklungen seit den Pestschüben in der Mitte des 14. Jahrhunderts bedingt. Zum anderen lassen städtische Armen- und Bettelordnungen sowie die Kritik am Bettlerwesen etwa bei Sebastian Brant und Johannes Geiler von Kaysersberg den Schluss zu, dass sich die Wahrnehmung von Armut und Bettel seit dem Hochmittelalter verändert hatte.

Ab Kapitel III steht Johannes Bugenhagens Wirken im Zentrum. Schon in den Schriften aus seiner Frühzeit in Pommern hatte Bugenhagen die Praxis christlichen Lebens betont. Im

Zusammenhang der Rechtfertigungslehre, die er von Luther übernahm, entwickelte er als Universitätslehrer und Stadtpfarrer in Wittenberg ein Programm, in dem die rechten guten Werke aus dem Glauben eine Fürsorge im Gemeinwesen begründeten. L. verfolgt die theologische Begründung der Guten Werke von Bugenhagens Sendbrief an die Hamburger (1525/26) bis zur Einsetzung seiner Braunschweig-Wolfenbütteler Kirchenordnung (1543). Er stellt fest, dass Bugenhagen sich im Zuge des Antinomistischen Streits 1537 bis 1540 Melancthons Position eines *triplex usus legis* annäherte. Den Werken der Gottes- und Nächstenliebe gab er dadurch eine noch größere Bedeutung als zuvor.

Bucers Kirchenordnungen für Ulm, Straßburg und Augsburg ziehen die von Bugenhagen verwendeten Schriftzitate zur Motivierung der Nächstenliebe nirgends heran. Im Unterschied zu Bugenhagen konnte Bucer auf städtische Almosenordnungen zurückgreifen, die zu Beginn des 16. Jahrhunderts erneuert worden waren. Theologisch konzentrierte er sich auf Predigt und Katechese, Abendmahlslehre und strenge Sittenzucht zur Förderung der wahren Kirche in der sichtbaren Kirche aller Getauften.

Nach einer Zwischenbilanz beginnt der zweite Untersuchungsteil mit Kapitel V zu den Gemeinen Kästen und Schatzkästen. Luthers Leisniger Kastenordnung (1522/23) wurde von Bugenhagen modifiziert, indem er den Gemeinen Kasten für die öffentliche Fürsorge reservierte und einen zweiten Kasten, den Schatzkasten, für die übrigen kirchlichen Ausgaben vorsah. In den Gemeinen Kasten gingen bestehende Stiftungen sowie Erträge aus Liegenschaften und Nutzungsrechten ein; außerdem wurden spontane Einkünfte und Erträge aus der Beteiligung am Rentenmarkt verwendet. L. untersucht alle vier Einnahmequellen nicht nur anhand der älteren Sekundärliteratur, sondern zieht Archivalien hinzu. So kann er die Einnahmen der Stadt Stolp in Hinterpommern für das Jahr 1548 genau aufschlüsseln. Anhand von Beispielen aus dem holsteinischen Brokdorf und aus Heide in Dithmarschen belegt er, dass der Rentenhandel trotz Luthers Bedenken durch die Reformation gefördert wurde und als wichtige Finanzierungsquelle für die kirchliche Armenfürsorge diente. Die Prediger hatten zu Spenden aufzurufen, für die konkrete Verteilung der Mittel griff Bugenhagen dagegen auf das altkirchliche Diakonenamt zurück. Stichprobenartig werden die konkreten Zuwendungen aus dem Armenkasten anhand der Armenregister von Braunschweig und Stolp bis 1568 beziehungsweise 1590 untersucht. Spitalrechnungen und eine Bruderschaftsmatrikel für die

Hausarmen in Kiel bis 1645 belegen das Nebeneinander verschiedener Fürsorgeeinrichtungen. Dabei geht es um die Verteilung von Bargeld ebenso wie um Sach- und Lebensmittelspenden.

Kapitel VI ist den verschiedenen Diensten gewidmet – an Kranken, Kriminellen und anderen Sündern, jungen Müttern, Schülern und Studenten sowie an Altgläubigen, die als Priester, Mönche oder Nonnen in Gebieten der Reformation blieben. Die Kosten für gut ausgebildete Prediger und ihre Familien sah Bugenhagen im Zusammenhang der Fürsorge für das Gemeinwesen.

Die Ergebnisse der Untersuchung werden in Kapitel VII zusammengefasst. Im Anschluss an Wolf-Dieter Hauschild hebt L. die enge Verbindung von Theologie und Organisations-tätigkeit Bugenhagens hervor. Er stellt fest, dass Bugenhagens Fürsorgekonzept erfolgreich war, wenn auch territorial in unterschiedlichem Maße. Die Öffentlichkeit wurde von Bugenhagen in Anspruch genommen – nicht im Sinne einer „Säkularisierung“, sondern eher als „Sakralisierung“ des christlichen Gemeinwesens, in dem jeder Christenmensch Aufgaben der Nächstenliebe wahrzunehmen hatte, bestimmte Aufgaben jedoch in geordneten Diensten erledigt werden mussten. Belege dafür, dass Bugenhagens Kirchenordnungen die frühneuzeitliche Tendenz zur Sozialdisziplinierung verstärkt hätten, hat L. nicht gefunden. Er hebt hervor, dass Hebammen, Lehrerinnen und Lehrer durch Bugenhagen eine Aufwertung erfuhren, da er mit ihrer Arbeit seelsorgliche Aufgaben verband. Der soziale Rang von Frauen wurde nicht grundsätzlich neu bestimmt, aber durch verschiedene Dienste waren Frauen mehr als vor der Reformation in öffentliche Aufgaben eingebunden. Das galt besonders für arme Frauen, die in der Krankenfürsorge eingesetzt wurden.

Als grundlegend für Bugenhagens Verständnis der öffentlichen Fürsorge sieht der Verfasser der Studie den Vorrang der christlichen Liebe, die das geltende Recht nicht aufhebt, aber dazu führt, dass es großzügig zugunsten der Armen und Hilfsbedürftigen ausgelegt wird. Mit Bezug auf das Impulspapier des Rates der EKD, *Kirche der Freiheit*, von 2006 formuliert er für die heutige Situation: „Eine Privatisierung diakonischer Aufgaben, ein Rückzug oder eine Verdrängung aus der Gemeindeöffentlichkeit [...] würde aus reformatorischer Perspektive eine deutliche Schwächung organisierter Nächstenliebe bedeuten – und damit eine Schwächung des ganzen christlichen Gemeinwesens.“ (S. 444)

Da die herangezogenen Quellen der Leserschaft nicht ohne weiteres zugänglich sind, werden sie im Verlauf der Untersuchung

reichlich zitiert, was die Lektüre (vor allem der niederdeutschen Textteile) nicht immer einfach macht. Die Lektüre lohnt sich aber nicht nur für Spezialisten, sondern für alle, denen der Zusammenhang von Theologie und kirchenordnendem Handeln in der Reformation und der Frühen Neuzeit wichtig ist. Ein ausgezeichnetes Quellen- und Literaturverzeichnis sowie 22 Abbildungen, unter denen hilfreiche Schaubilder und Tabellen sind, ergänzen den Text der Untersuchung.

Münster Anneliese Bieber-Wallmann

Alasdair MacDonald u. a. (Hg.): *Christian Humanism. Essays in Honour of Arjo Vanderjagt*, Leiden/Boston: Brill 2009 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 142), 474 S., ISBN 978-9-00417-631-7.

„The central theme of the present book concerns these frictions between Christian and pagan learning, in a somewhat loosely defined humanist context. Christian humanism, therefore, might seem to be a contradiction in terms, in the sense that the doctrinal, philosophical and scientific interests of scholars from the humanist era accommodated a type of learning that was alien to the Christian religion.“ (IX)

Diese Sätze aus dem Einleitungskapitel des vorliegenden Bandes umreißen recht gut das Programm der versammelten 28 Beiträge, mit denen der zuletzt in Groningen lehrende Arjo Vanderjagt anlässlich seiner Emeritierung 2009 geehrt werden sollte. Die Herausgeber taten sich, wie sie selbst eingestehen, schwer, ein Thema zu finden, das die weiten Interessensfelder des zu Ehrenden am ehesten auf den Punkt bringt und zusammenzuschüßeln in der Lage ist, damit nicht das passiert, was bei Festschriften so häufig der Fall ist (und sich letztlich wohl auch kaum wirklich vermeiden lässt): dass man nämlich ein Konglomerat von Aufsätzen unter irgendeinem Titel presst, der Homogenität vorgaukeln soll. Wie nun in diesem Band ebenfalls unter dem dehn- und daher belastbaren Begriff „christian humanism“ mehrere weite Bögen gespannt werden, verdeutlicht die angesprochene Schwierigkeit, Homogenität um jeden Preis erzielen zu wollen. Andererseits darf man bei einer Festschrift möglicherweise auch gar nichts anderes erwarten, und wenn man sich daran hält, wartet diese Festschrift mit etlichem Interessanten und Lesenswerten auf.

Unterteilt ist der Band in fünf Abschnitte, die jeweils ein bestimmtes Beziehungsgefüge näher in Augenschein nehmen. Dass der erste Teil, betitelt „Christianity and Humanism“, gleich das Thema aufgreift, das üblicherweise im Fokus des Interesses steht, verdeutlicht,

welche Engführung diese Fokussierung zugleich bedeutete. Denn indem im Folgenden vier weitere Bereiche aufgeblättert werden, zeigt sich, dass dieses Beziehungsgefüge nur eins von vielen ist und als „das erste“ nicht in einem klimaktischen Sinn verstanden sein will. Ziel dieses gesamten Abschnitts ist es, die „oscillation between the secularising and Christianising tendencies in humanism“ (X) aufzuzeigen. Ein Grundmuster lässt sich indes aus den verschiedenen Beiträgen nicht ableiten, die Berührungspunkte sind eher zufällig als gesucht und geben allenfalls den Blick darauf frei, dass sich bis dato nicht in Frage gestellte Säulen des christlichen Selbstverständnisses verschieben oder aber angereichert werden. Im Konzert der Beiträge dieser Sektion (Ron Witt: Coluccio Salutati in the Footsteps of the Ancients; Volker Honemann: Christlicher Humanismus und Liturgie; Heinrich Bebel, Johannes Casselius und Leonhard Clemens verfassen Offizien zu den Festen des heiligen Hieronymus und der heiligen Anna; Willemien Otten: Religion as exercitatio mentis: a Case for Theology as a Humanist Discipline; Albrecht Diem: A Classicising Friar at Work: John of Wales' Breviloquium de virtutibus) widmet sich Berndt Hamm einem Themenfeld, das einige Jahre die Forschungslandschaft unter dem Stichwort „Erinnerungskultur“ intensiv und breitgefächert bewegt hat. In der Aufnahme der memoria/fama-Literatur der Antike und ihrer Verknüpfung mit dem christlichen Gedanken der Unsterblichkeit der Seele sei, so Hamm, eine entscheidende Nahtstelle zu erblicken, die den neu entdeckten antiken Geist auf gänzlich unverdächtige Weise für ein sich neu definierendes Christentum attraktiv machte. Sie erweise den „Säkularisierungsschub“ (41), den der Humanismus bedeutete, indem etwa auf Epitaphen und in Lebensbeschreibungen der Blick auf den irdischen Ruhm und die irdische Tugend des Verstorbenen gelenkt wird. Eine ganz kurze Betrachtung der diesem Bestreben entgegentretenden Reformation verdeutlicht, dass an dieser Stelle noch Forschungspotenzial schlummert. So wären unter diesem Aspekt viel genauer, als dies bisher geschehen ist, beispielsweise Leichenpredigten und unmittelbare retrospektive Betrachtungen und Geschichtsdarstellungen zu untersuchen.

Der zweite Abschnitt der Festschrift widmet sich den Beziehungen zwischen Humanismus und Stoa. Die Wiederentdeckung der Antike und antik-philosophischer Ideale gestaltete sich bezüglich der Stoa in mehrerlei Hinsicht ambivalent und schwieriger als im Blick auf andere philosophische Richtungen. Unter den vier Beiträgen dieser Sektion (István P. Bejczy: Virtue as an End in Itself: the Medieval Unease

with a Stoic Idea; Alasdair A. MacDonald: Florentius Volusenus and Tranquillity of Mind: Some Applications of an Ancient Ideal; Jan Papy: The First Christian Defender of Stoic Virtue? Justus Lipsius and Cicero's Paradoxa stoicorum; Hans und Simone Mooij-Valk: Coornhert on Virtue and Nobility) repräsentiert derjenige des Herausgebers der Ehrengabe das, was in Hamms Beitrag bereits als Säkularisierungsschub charakterisiert worden war. Die politische Situation seiner Heimat zum Anlass nehmend befasste sich der Schotte Florentius Volusenus mit der Frage, wie unter diesen Bedingungen so etwas wie Seelenruhe möglich und gestaltet werden kann, und dabei orientierte er sich zunächst nicht an den monastisch-mystischen, also christlich-religiösen Momenten dieses Topos, sondern am stoischen, mithin paganen Ideal, um dann aber die einzige, wahre tranquillitas animi in Christus allein zu erblicken. In Zeiten religiöser und politischer Wirrnisse erlebte der Topos eine wahre Blütezeit, wofür MacDonald eine Reihe sprechender Beispiele vor allem aus der Literatur anführt. Eine andere drängende Frage war die nach der Begründung einer christlichen Ethik. Während die stoische Ethik ihren Zweck in sich selbst sah, sieht sich der christliche Humanismus herausgefordert, die eschatologische und darin die theologische Dimension zu beachten. Diesem Thema widmen sich unter verschiedenen Aspekten die anderen drei Aufsätze und geben ein gutes Bild davon, wie diffizil sich eine Verbindung von stoischem und christlichem Ideal an dieser sensiblen Stelle gestaltete.

Die Beiträge der dritten Sektion ranken sich um das Verhältnis von Humanismus und Philosophie und lenken den Blick dazu nun auch verstärkt in die Neuzeit (Marcia L. Colish: The De veritate fidei christianae of Julian Luis Vives; Peter Mack: Montaigne and Christian Humanism; Fokke Akkerman: Humanism and Religion in the Works of Spinoza; Christoph Burger: Erasmus of Rotterdam and Late Medieval Theologians on the Doctrine of Grace; Han van Ruler: The philosophia Christi, ist Echoes and ist Repercussions on Virtue and Nobility; Detlev Pätzold: Modern Humanism as Philosophical Autobiography: Pretending and Understanding Selfhood in Descartes and Fichte). Die Untersuchungen belegen, dass die Berührung von Rationalismus und christlichem Glauben sowie die Zurückdrängung der Deutungshoheit dogmatischer Lehrsätze für die gesellschaftlichen Lebenswelten nicht beinahe zwangsläufig zu einem fundamentalen Skeptizismus führen müssten. Burger wendet sich einem klassischen Thema namentlich der Reformationsforschung zu und entdeckt eine mögliche weitere Quelle, die Erasmus für

seinen Versuch als Vorlage gedient haben könnte, freies Willensvermögen des Menschen und göttliche Gnade zusammenzudenken: Hugolin von Orvieto. Ob die Bezüge wirklich vorhanden sind, müsste indes noch genauer diskutiert werden, Übereinstimmungen können bei der breiten Debatte, die dieses Thema bis dato schon erfahren hatte, genauso gut zufällig sein. Überzeugender wirken da die Überlegungen Han van Rulers, in dessen Beitrag zudem erfreulicherweise einige der bisher schon in anderen Kontexten behandelten Protagonisten Erwähnung finden (Spinoza, Coornhert, Lipsius), so dass hier Fäden zusammenlaufen und eine gewisse Homogenität der Beiträge spürbar wird.

Der vierte Abschnitt zum Verhältnis von Humanismus, Künsten und Wissenschaften wartet mit fünf Aufsätzen auf (John North: Types of Inconsistency in the Astrology of Ficino and Others; Stephen Gersch: The Metaphysical Unity of Music, Motion, and Time in Augustine's De musica; Mathieu van der Meer: World Without End; Nicholas of Cusa's View of Time and Eternity; Marc van der Poel: Copernicus' Praefatio in libros revolutionum: Humanism and Scholarly Debate; Jan R. Veenstra: Jacques Lefèvre d'Étaples: Humanism and Hermeticism in De magia naturali), von denen sicher der über Augustin am überraschendsten ist, stellt er doch prima vista den geringsten Bezug zum Humanismus dar. Und bei allem, was an Gerschs Beobachtungen interessant und aufregend ist (etwa „the analogy between the composer's relation to this song and God's relation to the created“, 312), gelingt es dem Autor doch nicht, darin etwas Humanistisches ausfindig zu machen. Wie immer eine Bereicherung ist die Beschäftigung mit Nikolaus von Kues, und der Vergleich der beiden Werke „De docta ignorantia“ und „De venatione sapientiae“ im Blick auf die Frage von Zeit und Ewigkeit bringt manches Erhellende zum Tage.

Die letzte Abteilung schließlich – an Beiträgen die umfangreichste – beschäftigt sich mit „Humanist Writing and Education“ (Peter Raedts: Dutch Humanists and the Medieval Past; Rudolf Suntrup: „Höhere Bildung“ im 17. Jahrhundert. Die Schola Carolina in Osnabrück auf dem Weg vom Humanistischen Gymnasium zur Jesuitenuniversität; Zweder von Martels: Ubbo Emmius, the Eternal edict and the Academy of Groningen; Alexander Broadie: John Mair's Dialogus de materia theologo tractanda: Introduction, Text and Translation; Adrie van der Laan: Rudolph Agricola's Address to Innocent VIII; Just Niemeuer: Solitude and the Inaccessible Light in the Sermons of Isaac of Stella; Burcht Pranger: Anselm, Calvin, and the Absent

Bible; Rob Pauls: *The World as Sin and Grace: The Theology of Melancthon's Loci communes* of 1521). Welche Bedeutung das humanistische Bildungsverständnis für den Weg in die Neuzeit bedeutet, ist schon oft Gegenstand der Forschung gewesen und wird es – gerade angesichts all des Bedauernswerten in unserem Bildungssystem – sicher und hoffentlich noch eine Weile bleiben. Insofern überrascht diese Sektion nicht, und man ist geneigt, von ihr die stärksten, vergegenwärtigenden Tendenzen zu erwarten. Gleichwohl: In dieser Erwartung wird man enttäuscht. Andererseits ergeben sich anregende Perspektiven, wenn etwa Pranger Anselms *sola ratiōe* dem *sola scriptura* Calvins gegenüberstellt, während Pauls' Explikation der Kapitel von Sünde und Gesetz in den *Loci Melancthon's* wenig Überraschendes bereithält.

Abgerundet wird der Band von einem Register, das irritierenderweise Namen und Sachen zugleich bietet. Hilfreich wäre es gewesen, etwas über die Autorinnen und Autoren zu erfahren, doch ein solches Verzeichnis mit den wichtigsten Informationen fehlt. Dass sich die Autorschaft aus Kollegen- und Freundeskreis des Ehrenden zusammenfügt, klingt in der Einleitung an; jedoch hätte man aus der Kenntnis ihrer Forschungsgebiete sicher auch die ein oder andere überraschende Lücke erklären können (etwa das Fehlen verschiedener Humanisten aus dem näheren Umfeld der Reformatoren; und vielleicht auch ein Blick auf die Frage, ob und inwieweit sich bei Luther humanistisches Gedankengut und humanistische Einflüsse finden). So hat der Leser am Ende eine Sammlung von zum großen Teil durchaus spannenden Einzeluntersuchungen vor Augen, die jedoch den Eindruck der Heterogenität nicht vermeiden können. Die Fülle der Beiträge hat verhindert, dass die einzelnen Aufsätze in die Tiefe gehen konnten, was im ein und anderen Fall durchaus zu bedauern ist, andererseits zu weiteren Erkundungen anregen mag. Aber wie bereits zu Beginn konstatiert: Man muss sich fragen, was man eigentlich von einer Festschrift erwartet. Und erwartet man nicht den neuesten und grandiosesten Wurf zum Thema „Humanismus“, dann findet man hier durchaus viel Lesenswertes.

Gießen

Athina Lexutt

schichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 12), 436 S., ISBN 978-3-374-02725-5.

In den letzten Jahren hat es einige Editionen, Monographien und Aufsatzsammlungen zu einzelnen lutherischen Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts gegeben, etwa zu Ä. Hunnius, Joh. Gerhard, Joh. Matth. Meyfart, Abr. Calov, Joh. Andr. Quenstedt, Joh. Fr. König, V. E. Löscher, E. S. Cyprian und anderen. Neben diese Arbeiten tritt der hier zu besprechende Aufsatzband zu einer 2007 abgehaltenen Tagung. Johann Benedikt Carpzov (1639–1699) scheint nicht ganz in diese Reihe von namhaften Vertretern der lutherischen Orthodoxie zu passen. Der Forschung war er bislang vor allem wegen der Leipziger Auseinandersetzungen um den Pietismus Anfang der 1690er Jahre ein Begriff, nicht jedoch als wichtiger Theologe und Kirchenmann seiner Zeit. Aber eben diese Beteiligung an den Leipziger Auseinandersetzungen, die nach Meinung der Herausgeber eine Zäsur innerhalb der Geschichte des frühneuzeitlichen Luthertums sind, wird zum Anlass, ihn näher in den Blick zu nehmen. Das für die frühneuzeitliche Kirchengeschichte zentrale Wechselverhältnis von „Kontinuität und Wandel“, das in den Leipziger Auseinandersetzungen aufbrach, soll am Beispiel des Lebenswerks eines Beteiligten, und zwar eines letztlich erfolglosen Verteidigers des orthodoxen Luthertums, beleuchtet werden. Die These des Bandes ist, dass Carpzov die durch die Verbindung von Gelehrsamkeit, Bekenntnis und Frömmigkeitspraxis charakterisierte „Konfessionskultur“ des orthodoxen Luthertums repräsentierte und sie in einer Weise gegen den Ende des 17. Jahrhunderts einsetzenden Wandel durch Pietismus und Frühaufklärung verteidigte, die grundsätzliche Aufschlüsse über die Ausdifferenzierung des frühneuzeitlichen Luthertums ermöglicht.

Der Band gliedert sich in einen für die weitere Forschung grundlegenden biographisch-bibliographischen Überblick von Andres Straßberger (19–60), dann folgen die drei Themenkreise „eruditio“ (61–145), „confessio“ (147–247) und „pietas“ (249–408), die sich mit Carpzovs theologischer Arbeit, seiner Auseinandersetzung mit Pietismus und Frühaufklärung und seinem Predigtwerk beschäftigen, und beschlossen wird er mit einer Edition des für die Pietismusforschung wichtigen Pfingstprogramms Carpzovs von 1691 (411–430). Was unter der Überschrift „eruditio“ zusammengestellt ist, widmet sich überwiegend dem familiären und universitären Hintergrund Carpzovs, so Günter Wartenbergs Skizze der Familiengeschichte mit einem angesichts der verwirrenden Namensähnlichkeiten nützlich-

Stefan Michel, Andres Straßberger (Hg.): *Eruditio – Confessio – Pietas*. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009 (Leucorea-Studien zur Ge-

chen Stammbaum (63–72), Detlef Dörings Schlaglichter der Leipziger Wissenschaftsgeschichte in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts (73–91), Andreas Gößners Darstellung der Leipziger Theologischen Fakultät zu Carpzovs Zeit (93–106) und Dietrich Blaufuß' Auswertung des Briefwechsels zwischen Carpzov und Gottlieb Spizel (107–124). Nur ein Beitrag dieses ersten Teils beschäftigt sich eingehender mit Carpzovs theologischem Profil: Stefan Michels Studie zu seiner alttestamentlichen Exegese (125–145). Nimmt man dazu den Abschnitt zur „eruditio“ aus Straßbergers Einleitung (21–36), so zeigt sich, dass Carpzov in Form und Inhalt ein typisch orthodoxer, der in Kursachsen herrschenden Lehrrichtung verpflichteter Theologe war. Die unter der Überschrift „confessio“ versammelten Beiträge des zweiten Teils zeigen das Profil Carpzovs deutlicher. Während Sascha Müllers Vergleich der alttestamentlichen Exegese von Carpzov und Richard Simon (149–159) nur eine Skizze bietet und Stefan Michels Beschäftigung mit Carpzovs Lehr- und Liedpredigten (203–222) mehr im allgemeinen von den Predigten als im besonderen von ihren kontroverstheologischen Inhalten handelt, sind die Aufsätze von Ernst Koch über Carpzovs Verhältnis zu Philipp Jakob Spener (161–182), von Susanne Schuster über sein Verhältnis zu August Hermann Francke (183–202) und von Markus Matthias über sein Verhältnis zu Christian Thomasius (223–247) wichtige, durch die Erschließung neuer Quellen weiterführende Forschungsbeiträge. Dieser Teil ist besonders für die Pietismus- und Aufklärungsforschung interessant, weil hier für die Formierung von Pietismus und Aufklärung wichtige Quellen und Ereignisse aus der Perspektive der orthodoxen Leipziger Theologie Anfang der 1690er Jahre behandelt und die bis heute nachwirkenden Selbstdeutungen etwa von Francke und Thomasius kritisch hinterfragt werden. Am umfangreichsten ist der mit „pietas“ überschriebene dritte Teil, der Carpzovs Predigttheorie und -praxis als Beispiel der „Predigtkultur in der lutherischen Orthodoxie“ behandelt. Den Anfang machen zwei Beiträge zur Predigttheorie von Albrecht Beutel über die Grundzüge von Carpzovs Homiletik (251–260) und von Andres Straßberger (261–314) über das homiletische Theorieelement der „memoria“, seine Relevanz für die besonders an der Lehrvermittlung interessierte Predigt des orthodoxen Luthertums und seine Rolle in den Auseinandersetzungen von Orthodoxie, Aufklärung und Pietismus. Straßbergers Aufsatz ist in zweierlei Hinsicht interessant: Zum einen vermag er die Grundthese des Bandes an einem konkreten Einzelproblem plausibel zu

machen, indem er zeigt, „dass der frömmigkeits- und kirchengeschichtlich epochale Übergang von der Orthodoxie zu Pietismus und Aufklärung sich [...] als Krise der lutherisch-orthodoxen memoria-Kultur im allgemeinen und der memoria-orientierten Predigtkultur im besonderen äußerte“ (291), zum anderen zeigt er – wodurch er sich als gewichtiger Beitrag zur predigtgeschichtlichen Forschung erweist –, dass sich der lehrhafte Charakter der lutherisch-orthodoxen Predigt nicht nur der reformatorischen Korrelation von Wort und Glaube, sondern auch einer bestimmten Anthropologie und Psychologie verdankt. Daneben stehen Aufsätze von Joachim Jacob über Carpzovs Predigten zu biblischen Tugendsprüchen (315–328), von Katrin Löffler über die Leichenpredigten Valerius Herbergers und Carpzovs im Vergleich (329–361) und von Michael Beyer über die Sammelbände mit Carpzovs Leichenpredigten mit einem detaillierten, prosopographisch wertvollen Verzeichnis zu den einzelnen Leichenpredigten (363–408), die einen wichtigen Teil der pastoralen Tätigkeit Carpzovs materialreich nachzeichnen und die predigtgeschichtliche Forschung um ein weiteres Beispiel eines produktiven Predigers und Erbauungsschriftstellers des 17. Jahrhunderts bereichern.

Nach der Lektüre des vielfältigen und interessanten Bands stellt sich die Frage, ob das im Titel angedeutete Vorhaben, den Umbruch vom orthodoxen Luthertum zu Pietismus und Aufklärung am Beispiel eines einzelnen Beteiligten zu erschließen, gelungen ist. So sehr man im Laufe der Lektüre Carpzovs Leben und Werk mitsamt seiner theologischen und kirchlichen Kontexte kennenlernt, so wenig überzeugt letztlich die dem Ganzen zugrundeliegende These von der Bedeutung der Person Carpzovs und seiner Auseinandersetzungen mit Pietismus und Frühaufklärung. Carpzov war ein typischer Vertreter des orthodoxen Luthertums und ein profilierter Gegner des sich formierenden Pietismus, aber weder sein akademisches noch sein kirchliches Wirken heben ihn aus der Vielzahl der lutherischen Theologen und Pfarrer seiner Zeit heraus, die alle auf ihre Weise das Erbe der Reformation, wie sie es verstanden, für ihre eigene Gegenwart zu bewahren und relevant zu machen versuchten. Das Bemühen, am Beispiel eines einzelnen Akteurs den Umbruch innerhalb des frühneuzeitlichen Luthertums zu beschreiben, ist nicht unproblematisch. Nicht umsonst ist es eine von der älteren Forschung – mit der sich der Band respektvoll, aber zurecht kritisch auseinandersetzt – ganz unzureichend bearbeitete und bis heute offene Frage, wie sich die Geschichte des nach-

reformatorischen Luthertums zwischen Augsburger Religionsfrieden und Französischer Revolution untergliedern läßt und wie die drei in den Überblicksdarstellungen üblicherweise nacheinander abgehandelten Komplexe von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung zeitlich und sachlich miteinander in Zusammenhang stehen. Dabei auf einzelne Personen und Ereignisse zu rekurrieren und in ihnen Wendepunkte oder Übergangsphänomene einer Entwicklung zu sehen, ist durchaus legitim, hat aber bislang nicht zu konsensfähigen Ergebnissen geführt. Das frühneuzeitliche Luthertum ist zu komplex und die zeitliche Überlappung und inhaltliche Verquickung von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung zu eng, als dass man in sich geschlossene Komplexe und Teilperiode innerhalb des nachreformatorischen Luthertums sauber voneinander scheiden könnte. Aber auch wenn der zu besprechende Band seinen Ansatz nicht ausreichend plausibel durchführen kann, bereichert er gerade durch den um dieses Ansatzes willen betriebenen Aufwand an historischer Detailforschung unsere Kenntnis des orthodoxen Luthertums am Ende des 17. Jahrhunderts und der Frühzeit von Pietismus und Aufklärung. Und vor allem bietet er ein verlässliches, differenziertes und forschungsgeschichtlich reflektiertes Bild eines Theologen, an dem man Eigenart und Grenze des orthodoxen Luthertums beispielhaft kennenlernen kann.

Andreas Stegmann

Johannes von Müller, Johann Georg Müller: *Briefwechsel und Familienbriefe 1766 – 1789*, hg. v. André Weibel. 6 Bde., Göttingen: Wallstein 2009/2011, 3.326 S., ISBN 978-3-8353-0453-6 (Bd. 1–3) und 978-3-8353-0487-1 (Bd. 4–6).

Zweihundert Jahre nach dem Tod von Johannes von Müller (1752–1809) und zweihundertfünfzig Jahre nach der Geburt seines Bruders Johann Georg Müller (1759–1819) legte der Wallstein Verlag die erste Lieferung einer Briefausgabe vor, die sich zunächst auf drei unkommentierte Textbände beschränkte, im Jubiläumsjahr 2009 aber weitreichende Beachtung erfuhr (Heike Schmolli: „Ein hypochondrischer Newton der Geschichte“, in: FAZ, 7. September 2009, S. 9; Thomas Maisen: „Der Kündler der Schweizer Nation“, in: NZZ, 28. Mai 2009, S. 42). Zwei Jahre später komplettierten die beiden Kommentarbände und ein Abschlußband mit monographischem „Nachwort“ (Bd. 6, S. 5–414), editorischem Bericht und Register die zweifelsohne wichtigste Einzelveröffentlichung zu den Müller-

Brüdern seit den Arbeiten von Eduard Haug (1856–1932). Der spätere Rektor der Kantonschule Schaffhausen hatte 1893 als junger Lehrer den „Briefwechsel der Brüder J. Georg Müller und Joh. v. Müller 1789–1809“ in zwei Teilen publiziert. Die nun vorgelegte Briefausgabe schließt an den zeitlichen Rahmen von Haug an und ergänzt die Materialien bis 1789. Zugleich erweitert die Edition den dokumentierten Personenkreis auf die „nächsten Verwandten und Angehörigen“ (Bd. 6, S. 433). Im wesentlichen handelt es sich dabei um die Eltern (Johann Georg sen. und Anna Maria) sowie die Schwester (Magdalena Elisabeth). In den späten Jahren tauchen punktuell auch Johann Georgs Ehefrau (Maria Katharina) und Johannes' Bediensteter Andreas Bellois auf.

Die 643 chronologisch angeordneten, mustergültig edierten und mit größter Sach- und Literaturkenntnis kommentierten Briefe sind nicht nur lebens- und werkgeschichtlich höchst aufschlußreich. Theologie-, frömmigkeits- und wissenschaftsgeschichtlich dokumentieren sie die Entwicklungslinien zweier Männer, die vom Pfarr- und Elternhaus in Schaffhausen ausgehen, mit gut zehn Jahren Abstand für das Theologiestudium nach Göttingen führen und in ganz unterschiedliche geographische und berufliche Wirkungskreise münden. Während Johannes als Historiker, Bibliothekar, Diplomat und Politiker auch in gefühlter Distanz zu Schaffhausen Karriere machte, kehrte der jüngere Bruder in die Heimatstadt zurück. Nähe und Distanz zwischen den Brüdern ist ein Grundthema der Briefe, aber auch die Nähe und Distanz zu Schaffhausen durchzieht die Dokumente. Denn so vielfältig die Abfassungsorte der Briefe sind: Schaffhausen markiert den Knotenpunkt der Korrespondenz. Die Briefe Johannes' richten sich zunächst an die Eltern, dann an den Bruder in Schaffhausen. Die Briefe der Eltern antworten fast ausschließlich aus Schaffhausen. Und die Briefe Johann Georgs stammen entweder aus Schaffhausen oder sind während der Zürcher (1779), Göttinger (1780f.) und Weimarer Zeit (1781f.) für die Eltern in Schaffhausen bestimmt. Der Anteil einer direkten Korrespondenz zwischen den Brüdern außerhalb der Heimatstadt ist ebenso klein wie die zeitliche Überschneidung der auswärtigen Aufenthalte.

In einer seltenen Intensität eröffnen die Briefe Einsichten in die familiären Ängste und finanziellen Belastungen, die sich mit dem theologischen Studium verbanden. Für Johannes stellte sich diese Situation anders dar als später für Johann Georg. Die zwei Göttinger Jahre des älteren Bruders (1769–1771) fanden zu Lebzeiten des Vaters statt, der die akademische Ausbildung akribisch vorbereitete (bis

hin zu einer von Weibel rekonstruierten Handbibliothek, Bd. 6, S. 93, Anm. 12), fiskalisch überwachte und studienpraktisch begleitete. Entsprechend detailliert hatte Johannes aus Göttingen zu berichten; seine Eindrücke des Studienbetriebs (u. a. bei Michaelis, Miller und Walch) bilden universitäts- und wissenschaftsgeschichtlich eine der faszinierendsten Fundgruben des Briefwechsels. Detailliert berichtet er über sein diszipliniertes Studienleben, wobei das „Nachwort“ im Lichte des außerfamiliären Briefwechsels andeutet, welche Segmente des persönlichen Lebens die Eltern erreichten und welche den engsten Freunden (Bd. 6, S. 105f., 116–120) vorbehalten blieben. Die Kommentarbände und das „Nachwort“ ergänzen quellennah und wertungsfrei jenes Ideal einer gleichgeschlechtlichen Liebe, das Johannes in Entsagungen, Enttäuschungen und Freundschaften sein Leben lang begleitete. Zugleich dokumentiert der familiäre Briefwechsel die theologischen Balanceakte, die Johannes vollzog, indem er bei Michaelis studierte (den der Vater für einen geistlosen Spötter hielt), bei einem Schuhmacher namens Böhme wohnte (hinter dem der Vater reflexartig einen „mystische[n] Phantas[ten]“ vermutete, Bd. 1, S. 24) und eines Übertritts zu den Herrnhutern verdächtigt wurde, bevor er sich zu einer biblischen Christologie bekannte, die ausdrücklich eine „Wundentheologie, von dem Lämmlein“ ablehnte (Bd. 1, S. 236). Wie erfolgreich sich Johannes schon bald zwischen den väterlichen Sorgen und eigenen Interessen zu bewegen wußte, vermögen seine Einschätzungen von Semler zu illustrieren. In einer sehr frühen Reaktion auf dessen „Abhandlung von freyer Untersuchung des Canons“ stellte Johannes fest: „Die Zeit des Abfalls und der grossen Verläugnung, die Stunde der Prüfung ist nahe.“ (Bd. 1, S. 270) und konstatierte „So will man uns izt unsre Bibel rauben und der offenbarste Naturalismus soll in den protestantischen Kirchen herrschend werden.“ (Bd. 1, S. 271) Nach der positionellen Zustimmung des Vaters (Bd. 1, S. 277) folgte aber umgehend der Wunsch des Sohnes, eine Reise nach Halle und Leipzig zu unternehmen und Semler persönlich kennenzulernen (Bd. 1, S. 282), auch um die eigene Karriere zu befördern. Die Erwartungen an die berufliche Zukunft divergierten erheblich: Die Interessen des Sohnes galten schon früh der Kirchengeschichte, und der Vater bestärkte ihn in der Hoffnung, ein zweiter Mosheim, ein „alter Moshemius“ (Bd. 1, S. 61), zu werden. Die akademische Karriere eines Kirchenhistorikers zog der Sohn einer exegetischen oder literarisch freischaffenden (Bd. 1, S. 87), aber auch der schul- (Bd. 1, S. 101 „beim Schulstaube, der

mir so gar ungesund ist“) oder kirchenamtlichen vor. Je mehr zuerst die Mutter und dann die Eltern darauf drangen, Predigtfortschritte ausgewiesen zu sehen, desto mehr distanzierte sich Johannes von deren akademischer Relevanz (Bd. 1, S. 172). Die Hochachtung vor Mosheim verband aber nicht nur Vater und Sohn miteinander, sie ist auch eines der genetischen Bindeglieder zwischen der intendierten kirchenhistorischen und später realisierten patriotischen (vgl. für April 1774: Bd. 1, S. 347) sowie universalhistorischen Geschichtsschreibung. Schon in Göttingen konnte der Student konstatieren: „ich thue so viel ich kan um meinem Vaterlande das zu werden, was ein Mosheim für das protestantische Eüropa war“ (Bd. 1, S. 173). Der Wechsel von Deutschland in die Schweiz und von den elterlichen Berufsplänen zu eigenen publizistischen Projekten vollzieht sich im Briefwechsel quellenbedingt unauffällig. Eine um so größere Leistung des Herausgebers Weibel ist es, in seinem „Nachwort“ eingehend die enge Verbindung von Heils- und Universalgeschichte in den Werken beider Brüder aufgezeigt zu haben. Eine Sequenz von Unterkapiteln („Die letzten Zeiten“ I–III) arbeitet detailliert die konkreten endzeitlichen Erwartungen der Brüder in ihren Bezügen auf reale politische Ereignisse und in ihren Eigenständigkeiten gegenüber dem Pietismus, u. a. Bengelscher Provenienz, heraus.

Die zeitlichen Abgrenzungen zwischen den Briefbänden werden nicht eigens erklärt. Schlüssig ist, daß der zweite Band mit Johann Georgs Verlassen des Elternhauses und dem Wechsel nach Zürich (März 1779) einsetzt. Mit dieser Aufteilung rückten die beiden ersten Bände vergleichbare Einschnitte in den Entwicklungsgeschichten der Müller-Brüder eindrucklich in den Vordergrund. Zu den charakteristischen Unterschieden trägt der Tod des Vaters im Februar 1779 bei, der am Ende des ersten Bandes geschildert wird. In einer holzschnittartigen Verkürzung steht der Eröffnungsband unter dem Zeichen des Vaters, die beiden Folgebände unter dem der Mutter. Inhaltlich etwas asymmetrisch ist, daß der dritte Band mit dem letzten Brief der Mutter Ende 1789 schließt und nicht – wie der erste Band – mit den brieflichen Reflexen auf den Verlust des Elternteils; der zeitliche Rahmen hätte nur um wenige Monate ausgeweitet werden müssen. In seiner Korrespondenz mit der Mutter wählte der jüngere Bruder von Anfang an eine eigene Strategie: Immer wieder machte er die Mutter zur Vertrauten und erbat ihr Stillschweigen in Schaffhausen. Daß Mißtrauen gegen das kleinstädtische Umfeld verband die Brüder miteinander, doch waren die Gründe unterschiedlich. Der

Briefwechsel von Johann Georg mit seinem Bruder dokumentiert eine biblische Grundorientierung, antiakademische Ressentiments und ein schwärmerisches Selbstverständnis (Bd. 1, S. 486), die auf ihre Weise konsequent in das Zürcher Umfeld von Lavater, Pfenniger und Häfeli führten (Bd. 1, S. 456: „Theologie? [...] weg da mit dem Plunder! Ich habe die Bibel! mehr brauch ich nicht!“). Zugleich eröffnen die Briefe instruktive Hinweise auf die ersten literarischen Begegnungen mit Herder für das Jahr 1777 (Bd. 2, S. 232) und noch vor den Wechsel nach Göttingen zu datierende Pläne, Herder in Weimar zu besuchen (Bd. 2, S. 235). Die Widerstände gegen das Vorhaben der Mutter, den jüngeren Sohn von Göttingen aus nach Tübingen zu schicken (Bd. 2, S. 340 „was soll ich nun in Tübingen thun? Nichts als gähnen!“), richteten sich gegen die in Schaffhausen anzutreffende Einschätzung Herders als eines „Phantasten und Schwärmer[s]“ (Bd. 2, S. 339) und galten sehr konkret einem längeren Studienaufenthalt. Johann Georgs Briefe aus Weimar ergänzen die bekannten Tagebuchschilderungen (Aus dem Herderschen Hause. Aufzeichnungen von Johann Georg Müller (1780–82), hg. v. Jakob Baechtold, Berlin 1881) und enthalten einen weithin apologetischen Subtext. Im Verhältnis zum Bruder mag die Zeit in Weimar einen Wendepunkt markieren. Zum ersten Mal war es Johann Georg, der den aus Kassel anreisenden Johannes in eine prominente literarische und gelehrte Gesellschaft einführte. Nicht nur Johann Georg vollzog eine sich im Briefwechsel intellektuell niederschlagende Annäherung an Herder, auch Johannes intensivierte seine biblischen Studien (Bd. 3, S. 211) und Reflexionen auf geschichtliche oder natürliche Offenbarungen. Die Redaktionen der ersten literarischen Arbeiten des jüngeren durch den älteren Bruder fallen deswegen nicht weniger schulmeisterlich aus. Sie tragen aber zur bewußten Annahme des Bruders als Freund bei (u. a. Bd. 3, S. 19, 60, 85) und münden in die große Hoffnung: „Gebe Gott, es werde das liebste unseres Ruhms, daß wir vor aller Welt als einer des andern würdige Brüder erscheinen!“ (Bd. 3, S. 86).

Weilbels „Nachwort“ gehört zu dem besten, was über die Müller-Brüder bislang geschrieben wurde. In einer sorgsam konzipierten Konzeption nimmt es seinen Ausgangspunkt bei der frühen Müller-Memoria des 19. Jahrhunderts, integriert in einem narrativen Duktus intensive genealogische Studien zur Familie und detaillierte prosopographische Angaben in eine subtile Kollektiv- und sensibel entfaltete Doppelbiographie, die mit großer synthetischer Kraft die individuellen Züge und Leistungen der Protagonisten mit den Hauptentwicklungen

des Zeitalters in Beziehung setzt. Nicht nur als Zugang zur Briefausgabe, auch für eine erste Annäherung an die beiden Brüder ist das „Nachwort“ eigens zu empfehlen. Die „Erläuterungen“ der Bände 4 und 5 sind nicht weniger akribisch erarbeitet und „verstehen sich [...] als biographisch-historische[n ...] Kommentar“ (Bd. 6, S. 437), womit der Schwerpunkt auf Personen und Realien liegt. Zudem werden die altsprachlichen Zitate und die in hebräischen oder griechischen Buchstaben codierten Nachrichten, die für die Mutter unverständlich bleiben sollten (ein besonders originelles Beispiel bietet Bd. 3, S. 467), übersetzt bzw. transliteriert. Lateinische Briefe werden in den Textbänden zunächst im Original und dann in modernen, sehr flüssigen Übertragungen geboten. Theologische Leser mögen in intertextueller Hinsicht manche biblische Allusion ergänzen und einzelne hebräische Transkriptionen und Vokalisierungskorrekturen, die im Haupttext und Kommentarteil bisweilen Inkonsistenzen aufweisen (vgl. u. a. Bd. 1, S. 265 mit Bd. 4, S. 144 oder die Übertragung in Bd. 1, S. 265, mit Kaf statt Bet). Auch ist nicht jeder als unbekannt vorauszusetzende Personenname in den Erläuterungen aufgelöst, weshalb man neben den Kommentarbänden das um biographische Daten (sowie einzelne Ortsnamen) angereicherte Personenregister (vgl. dazu Bd. 6, S. 437) während der Lektüre zur Hand nehmen sollte. Etwas bedauerlich ist, daß der Abschlußband die chronologische Anordnung der Briefe lediglich in tabellarischer Form wiederholt, nicht aber nach Personen angeordnete Komplexe bildet. In diese hätten auch Kurzhinweise auf die nur in den „Erläuterungen“ erwähnten, meist indirekt erschlossenen Verluste von Bezugs- oder Antwortbriefe eingehen können. So ist es für den Leser mitunter etwas beschwerlich, im editierten Briefkorpus nach inhaltlichen Querverbindungen oder in den „Erläuterungen“ nach Hinweisen auf mögliche Lücke in der Korrespondenz zu suchen. Zudem vermißt man bei manchen Briefen Johann Georgs Hinweise auf die Teildrucke, die Eduard Haug nicht in seine Edition, wohl aber die beiden einschlägigen Studien eingerückt hatte (Joh. Georg Müller als Lavaterschüler in Zürich, Schaffhausen 1894 [Beilage zum Jahresbericht des Gymnasiums Schaffhausen 1893/94] und Joh. Georg Müller als Student in Göttingen und als Vermittler zwischen den Zürichern und Herder, Schaffhausen 1897 [Beilage zum Jahresbericht des Gymnasiums Schaffhausen 1896/97]).

Was der Herausgeber geleistet hat, ist deshalb nicht weniger enorm und in seiner Gänze erst nun, nach der zweiten Lieferung, vollends erkennbar. Er hat ein schlüssiges heuristisches

Kriterium für eine sinnvolle Auswahl aus der überwältigenden Fülle der in Schaffhausen erhaltenen Müller-Briefe entwickelt, die Texte in ein gut lesbares Format überführt und in einem textkritischen Apparat die Streichungen, Korrekturen und Marginalien der Handschriften dokumentiert. Überhaupt bietet die Edition keineswegs nur Familienbriefe. In die „Erläuterungen“ und das „Nachwort“ gehen zahlreiche weitere Korrespondenzen und archivalisch erschlossene Materialien auszugsweise oder vollumfänglich mit ein. Insgesamt aber hat Weibel eine inhaltliche Erschließung der Briefe und Hauptwerke (darunter auch im „Nachwort“ der bislang vernachlässigten geschichtstheologischen Kompilation von Johann Georg, der „Philosophische[n] Aufsätze“ von 1789, der auch die titelgebende Formulierung der „Eiszone des Gehirns“ entnommen ist) in einer Intensität befördert, die für die Müller-Brüder bisher nicht erreicht wurde. Die mit 98 Abbildungen angereicherten Bände vollziehen den verlegerischen Spagat, mit einem bemerkenswert niedrigen Ladenpreis nicht nur ein Fachpublikum, sondern auch ein weites, kulturgeschichtlich orientiertes Publikum ansprechen zu wollen. Allein für wissenschaftshistorisch interessierte Theologen stellt die neuerliche Edition eine materiale Fundgrube dar, die ihren festen Platz in Hand- und Studienbibliotheken finden sollte.

Göttingen

Martin Kessler

Heiko A. Oberman: *John Calvin and the Reformation of the Refugees*. Introduction by Peter A. Dykema, Genf: Librairie Droz 2009 (Travaux d'Humanisme et Renaissance 464), 226 S., ISBN 978-2-600-00687-3.

Wie kein zweiter Reformationshistoriker seiner Generation hat Heiko A. Oberman (1930–2001) die Verwurzelung der lutherischen Reformation in spätmittelalterlichen Reformbewegungen herausgearbeitet. Nach dem Wechsel von Tübingen nach Tucson/Arizona im Jahr 1984 wandte er sich verstärkt der Erforschung der Reformation in Frankreich und insbesondere der Gedankenwelt Calvins zu. Der vorliegende Band bietet den Ertrag dieser Forschungen in Gestalt von acht Kapiteln. Es kommen Aufsätze zum Abdruck, die in den Jahren 1991 bis 2003 an verschiedenen Orten in unterschiedlichen Sprachen publiziert worden sind. O.s. mehrfach herausgestelltes Anliegen war es, das reformatorische Programm und das theologische Profil Calvins nicht einfach beschränkt dogmen- und theologiegeschichtlich zu erklären. Polemisch betonte er den Schaden, der dadurch verursacht worden sei, dass die Erforschung Calvins

in die Hände seiner Freunde gefallen und dadurch die historische Kontextualisierung vernachlässigt worden sei. Dagegen suchte O., eine „social history of ideas“ zu schreiben. Damit meinte er – wie der Herausgeber formuliert – „a conscious effort to locate emerging ideas in their social, psychological, cultural and political contexts; to identify how ideas transform into programs; and to measure the impact of these programs in the same social, psychological, cultural and political arenas: in short, conditions – program – impact“ (S.16). Die Aufsätze des Bandes illustrieren diese Zielsetzung in unterschiedlich prägnanter Weise.

Im ersten Kapitel „*Via Calvini: Unlocking the Enigma of John Calvin's Impact*“ (S. 21–49) sucht O. die Gründe für die enorme Wirkung Calvins zu erläutern. Ein wesentlicher Grund sei Calvins pointiertes Interesse an Kirchengründung und Ethik gewesen. Unter Bezug auf die Forschungen Max Webers, Norbert Elias', Gerhard Oestreichs und Heinz Schillings betont O. das Ineinander von Sozialdisziplinierung als Medium der Territorialstaatsbildung und verstärkter Selbstdisziplinierung, die schon in spätmittelalterlichen Reformbewegungen greifbar werde. Die Reformation insgesamt habe eine Übertragung monastischer Lebensgestaltung auf das Alltagsleben außerhalb der Klöster forciert und Calvin habe hier besonders konsequent agiert. Ein wesentlicher Grund dafür liegt in der Situation der Flüchtlingsgemeinden, die O. als entscheidenden Kontext der Reformation Calvins herausstellt. Zu Recht wird Calvins Wirken in Genf als in eminentem Maße auf die Situation in der französischen Heimat bezogen gedeutet. Es galt, in Genf nicht nur modellhaft ein biblisch-reformatorisches Christentum zu verwirklichen, um die Erfolgchancen des gefährdeten französischen Protestantismus zu erhöhen. Darüber hinaus erforderte die Situation der Flüchtlingsgemeinden auch ein erheblich höheres Maß an Selbstorganisation. Ebenfalls als durch die Flüchtlingssituation bestimmt, deutet O. die zentrale Stellung der Prädestinationslehre in Calvins Reformation. Sie habe aber eher zu einer Begrenzung seiner Wirkung – insbesondere im Bereich der städtischen Reformation – beigetragen. Der Kontext der Verfolgung als wesentlicher Hintergrund der herausgehobenen Bedeutung der Prädestinationslehre sei durch die Konzentration der Forschung auf die diesbezüglichen Passagen der „*Institutio Christianae Religionis*“ aus dem Blick geraten. Im Übrigen habe sich die Vorbildfunktion der Genfer Kirche für den französischen Protestantismus auch dergestalt ausgewirkt, dass Calvin streng auf die Wahrung der Lehreinheit

bedacht war. Die Ausgrenzung der abweichenden Lehren Hieronymus Bolsecs über die Prädestination im Jahr 1551 ist in diesem Zusammenhang zu verstehen.

Teile der skizzierten Gedankengänge finden sich in leicht abgewandelter Gestalt in mehreren der Kapitel wieder, so dass der Titel des Bandes „John Calvin and the Reformation of the Refugees“ als treffend gewählt erscheint. In einem zweiten ausdrücklich der Frage nach den Gründen der großen Wirkung Calvins gewidmeten Kapitel (S. 51–67: „John Calvin: The Mystery of His Impact“) erläutert O. weitere Sachverhalte: Calvins ausgezeichnete juristische Ausbildung und sein organisatorisches Talent; der starke Eindruck, den Calvins Persönlichkeit und seine herausragenden Fähigkeiten als Bibelinterpret auf einen engeren Freundes- und Schülerkreis ausübte und der zum Beispiel zur raschen Verbreitung seiner Predigten beitrug; ein grundlegender Neuanfang in der Bewertung des Alten Testaments, das nun als eigenständiges Deutungsmedium die Geschichte des verfolgten Volkes Gottes auch in der Gegenwart erklären konnte; die vollständige Abschaffung der priesterlichen Einzelbeichte als Sakrament, die in einem emanzipativen Sinn zur Etablierung des reinen Gewissens als Charakteristikum des wahren Glaubens führte. Im dritten Kapitel findet ein später, 2003 zum ersten Mal publizierter Text (S. 69–88: „Toward the Recovery of the Historical Calvin: Redrawing the Map of Reformation Europe“) Abdruck, in dem O. die skizzierte Deutung der Reformation Calvins mit der Reformation Luthers, der Situation in Deutschland, der städtischen Reformation, der radikalen Reformation und der Gegenreformation in Beziehung setzt. Das vierte Kapitel (S. 89–130: *Initia Calvini: The Matrix of Calvin's Reformation*“) bietet hingegen einen frühen Text, in dem O. sein Programm einer historischen Kontextualisierung des Werkes Calvins in kritischer Auseinandersetzung mit der primär dogmen- und theologiegeschichtlichen Calvin-Forschung skizziert. Die positivste Würdigung erfährt William J. Bouwsma's Werk „Johan Calvin: A Sixteenth Century Portrait“ (New York 1988), in dem Calvins besondere Wirkung durch Betonung einer zeittypischen Widersprüchlichkeit erläutert wird (vgl. S. 103f.). Einerseits sei er ein vorwärtsdrängender und auf Entdeckung ausgerichteter Humanist gewesen, andererseits sei er aber noch ganz in den ängstlich-konservativen Denkschemata der scholastischen Schulphilosophie gefangen gewesen. Auch im siebten Kapitel findet sich ein Text, der früh (gedruckt im Jahr 1992) O.s neues Forschungsprogramm skizziert (S. 177–194). Im fünften, sechsten und achten

Kapitel geht es um stärker biographie- und theologiegeschichtliche Fragestellungen. Im fünften Kapitel (S. 131–148: „*Subita conversio: The Conversion of John Calvin*“) erörtert O. das viel diskutierte Problem der Hinwendung Calvins zur Reformation. Dabei betont er, dass Calvins rückschauende Rede von der „subita conversio“ nicht als „plötzliche“, sondern als „unerwartete“ conversio zu interpretieren sei. Das sechste Kapitel handelt von der großen Bedeutung des humanistischen Erbes in Calvins Theologie (S. 149–175: *The Pursuit of Happiness: Calvin between Humanism and Reformation*“). Im letzten Kapitel wird anhand einer eingehenden Auswertung des Briefwechsels das für Calvins Reformation grundlegende Verhältnis zu Guillaume Farel erörtert (S. 195–222: *Calvin and Farel: The Dynamics of Legitimation in Early Calvinism*).

O. konnte das von ihm skizzierte Forschungsprogramm nur in Ansätzen verwirklichen. Umso wichtiger ist die Publikation der Aufsätze in dem vorliegenden Band. Über manche Deutung – wie zum Beispiel über die Bewertung der nicht signifikant durch eine Flüchtlingssituation geprägten Teile des Reformiertentums – ist zu diskutieren. Gleichwohl handelt es um ein außerordentlich wichtiges Werk, das hilfreich über viele, Bekanntes wiederholende und nur zu oft textimmanente Calvin-Interpretationen hinausführt.

Heidelberg

Christoph Strohm

Jonathan A. Reid: *King's Sister – Queen of Dissent*. Marguerite of Navarre (1492–1549) and her Evangelical Network, Leiden: Brill 2009 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 139), ISBN 978-9-004-17760-4.

Sowohl die Geschichtswissenschaft als auch die Kirchengeschichte haben sich im Verlauf der letzten Jahrzehnte der Reformation in Frankreich zugewandt. Wie aber die protestantische Bewegung sich in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts gestaltet hat, inwieweit die humanistischen Kreise – welche die Kritik Luthers an der alten Kirche teilten und ebenfalls für eine Rückkehr zum Evangelium eintraten – mit Dissidenten verschiedener Herkunft und Bildung im Austausch standen und Reformprogramme entwickelten, bildet noch heute ein spannendes Forschungsgebiet. Das voluminöse zweibändige Werk von Jonathan A. Reid will einen Beitrag zur Geschichte genau dieser „evangelischen Konventikel“ liefern. Anders als der traditionelle biographische Zugang beschränkt sich die Analyse R.s jedoch nicht nur auf eine einzelne Persönlichkeit, nämlich Marguerite von Angoulême

(1492–1549), die Schwester des französischen Königs Franz I. und Königin „von Navarra“, sondern untersucht auch sorgfältig das „Navarrian Network“. Mit diesem Begriff bezeichnet R. die Humanisten, Bischöfe und Kleriker, die sich ab 1510 und seit der Entstehung des Kreises von Meaux (1521–1525) als religiöse Dissidenten sammelten und bis zu ihrem Tod unter Marguerites Protektion standen. Die Studie folgt der Arbeitshypothese, dass dieses „evangelische Netzwerk“ ein „kohärentes“ und „kollektives“ religiöses Reformprogramm formulierte und auf eine politische Umsetzung drängte, wodurch die Reformation in Frankreich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wesentlich vorbereitet wurde.

Diese zunächst unter der Leitung von Heiko Oberman entstandene und später neu bearbeitete Studie skizziert einleitend kurz den Stand der Forschung und setzt sich kritisch mit den Standardwerken von Jourda, Febvre und de la Tour auseinander. Wie in der Einleitung formuliert, ist es Ziel der in elf Kapiteln chronologisch gegliederten Monographie, das Rätsel der religiösen Überzeugung Marguerites von Navarra und ihren Einsatz für die Konsolidierung der königlichen Macht zu klären. Hiermit soll zugleich durch die Untersuchung ihres „navarrischen“ Netzwerkes eine zutreffendere Darstellung der ersten Phase der Reformation in Frankreich entstehen.

Nach einem kurzen Überblick über Entstehung und Verbreitung der französischen evangelischen Bewegung von den 1520er Jahren bis zu ihrer Konsolidierung als reformierte Kirche in den 1550er Jahren im ersten Kapitel wendet sich das zweite einer ersten Beschreibung des „Navarrian Network“ zu. Dass eine Gruppe von evangelisch Gesinnten durch Marguerite von Angoulême protegiert wurde, lässt sich laut R. aufgrund einer sorgfältigen Quellenuntersuchung präzisieren. Die Studie stützt sich hierbei nicht nur auf die von den Mitgliedern der Gruppe direkt verfassten Schriften, sondern auch auf amtliche und diplomatische Dokumente, zeitgenössische Chroniken, literarische und theologische Werke und schließlich auch auf handschriftliche Berichte. Das zweite Kapitel endet mit einer knappen Einführung zu den herausragenden Persönlichkeiten dieser evangelischen Kreise (zu Marguerite von Navarra, aber auch u. a. zu den Brüdern Du Bellay, zum Bischof Briçonnet und zu anderen Förderern des Kreises von Meaux wie Lefèvre d'Étaples und Roussel, Farel und der höfischen Entourage Marguerites selbst) und deren Programm. Obwohl R. selbst zugibt, dass dieses Programm nie realisiert wurde, betont er zutreffend, dass die Tätigkeit dieser Gruppe wichtige Aspekte

der ersten Reformation in Frankreich verdeutlicht.

Im folgenden Kapitel stellt die Studie das „navarrische“ Netzwerk in den Zusammenhang des frühneuzeitlichen Konsolidierungs- und Zentralisierungsprozesses der königlichen Macht im europäischen Kontext. R. untersucht die Rolle von Marguerite innerhalb der sogenannten „Valois Trinity“, die sie mit ihrer Mutter, Louise von Savoyen, und ihrem Bruder, König Franz I., bildete. Religiöse Reformprogramme und politischer Pragmatismus kreuzten sich in der Königsfamilie und in Marguerites Rolle schon ab den ersten Jahren der Regentschaft ihres Bruders. Die religiöse Prägung der Königin von Navarra in den frühen 1520er Jahren wird im vierten Kapitel im Zusammenhang mit den „Fabristen“ betrachtet. Hier stehen Levêfve d'Étaples und seine Anhänger als humanistische Avantgarde des Kreises von Meaux im Zentrum dieser Teilanalyse R.s., welche eine nicht unbedingt innovative, jedoch für die folgenden Kapitel äußerst hilfreiche Einführung bietet.

Mit den zwei folgenden Kapiteln wird der Kreis von Meaux detailliert untersucht. Im fünften Abschnitt verfolgt R. dessen Entwicklung von 1518 bis 1523. Er umreißt zunächst den anfänglichen Versuch des Bischofes Briçonnet, sein Bistum und seinen Klerus innerhalb der katholischen Kirche zu reformieren und eine neue Kirchendisziplin und -administration einzuführen; die Studie schildert danach den Beitrag der Fabristen, die Paris 1521 wegen der theologischen Verfolgung durch die Sorbonne verließen und im Bistum Briçonnets das passende Umfeld für ihr evangelisch gesinntes Reformprogramm fanden: Wie Lefèvre in seinen Schriften erläuterte, wurde es nicht nur zum Ziel des Kreises von Meaux, bessere Prediger und Kleriker heranzubilden, sondern auch den Laien die Schrift durch die Übersetzung der Evangelien (Juni 1523), der Apostelgeschichte und der Offenbarung (November 1523) sowie der Psalmen (Februar 1524) zugänglich und verständlich zu machen. Die Rolle Marguerites als Beschützerin dieses Reformprogrammes wird im sechsten Kapitel auf der Basis ihrer Korrespondenz mit Briçonnet dargestellt. Hier wendet R.s. Analyse sich nicht primär der theologischen Diskussion, sondern der komplexen Interaktion zwischen religiösen Bemühungen und politischer Macht zu. Das Reformprogramm des Kreises von Meaux wurde eines der zahlreichen konkurrierenden Modelle zur Reformation der „Gallikanischen Kirche“. Den Austausch von Briefen, Gedanken und Bestrebungen zwischen der Königin von Navarra und Briçonnet, den Wandel ihrer Positionen und Rollen vor dem nationalen und

europäischen Hintergrund, den Versuch die königliche Unterstützung definitiv zu gewinnen und sich gegen die Attacken der konservativen Partei zu schützen stellt R. bis zum Anfang der Regierung von Luise von Savoyen (1523) in sorgfältiger Gliederung dar. Marguerites und Briçonnets weitere Pläne, ein Reformprogramm zu entwickeln, liefen ab 1524 auseinander und die Königin von Navarra rief ihre evangelischen Protégés ab diesem Zeitpunkt an ihren Hof in Bourges.

Es folgen dann zwei Kapitel zum neuen „Navarrian Network“ in der zweiten Hälfte der 1520er Jahre: Dies Netzwerk versuchte laut R., durch eine intensive literarische und diplomatische Tätigkeit von Bourges aus auch internationale Kontakte zu knüpfen. Die Studie will hier die Entstehung, Entwicklung sowie die Programme und die Aktivitäten dieser zweiten Phase der unter dem Schutz Marguerites gesammelten evangelischen Gruppe rekonstruieren. Im siebten Kapitel liefert R. eine spannende Darstellung der mehrstufigen Aktivitäten des Netzes: Predigt, Buchdruck, Schutz anderer evangelisch Gesinnter vor der Verfolgung, Beförderung der Protégés auf einflussreiche Positionen zur Unterstützung der evangelischen Sache bildeten die Mitte, um ein internationales „Bündnis“ aller evangelischen, insbesondere der deutschsprachigen, Glaubensgenossen zu fördern. Die konkrete Rolle Marguerites bleibt jedoch in diesem Zusammenhang unklar: Ihre Schriften dieser Periode werden nicht eigens betrachtet – daher liefert die Studie auch nur wenige Hinweise auf ihr konkrete Engagement. Dies gilt teilweise auch für das folgende Kapitel, wo R. die Jahre 1525–1530 untersucht. Nach der Schlacht bei Pavia (1525) und während der Gefangenschaft Franz' I. versuchten Luise von Savoyen sowie auch Marguerite die Unterstützung des Papstes gegen die Habsburger sicherzustellen; daher wurde jede Förderung der evangelischen Sache diplomatisch hochgefährlich, obwohl die Brüder Du Bellay genau in diesen Jahren wichtige Kontakte mit der Schweiz knüpften. Die Rückkehr des Königs nach Frankreich hinderte Marguerite daran, ihr evangelisches Netz zu unterstützen, da religiöse Fragen immer mehr dem politischen Pragmatismus einer Zentralisierung und Stärkung der königlichen Macht untergeordnet wurden. Auch vor diesem detailliert dargelegten Hintergrund fehlt der Analyse R.s eine klare Profilierung der Rolle Marguerites, nämlich ob ihre Förderung des „Navarrian Network“ einem bestimmten Programm folgte oder nach und nach um Ausgleich zwischen den Umständen der politisch-diplomatischen Lage Frankreichs in Europa einerseits und der Not ihrer Protégés andererseits suchte.

Der zweite Band folgt in der chronologischen Darstellung der Entwicklung des „navarrianischen“ Netzwerkes. Im neunten Kapitel stehen die stürmischen Jahre 1531–1539 im Fokus der Betrachtung. Der Kampf zwischen der konservativen Partei und der evangelischen Bewegung in Frankreich erreichte seinen Höhepunkt mit den Predigten Gérard Roussels und Nicolas Cops in Paris (1533), mit der Plakataffäre (1534) und ihren berühmten Folgen. Vor diesem Hintergrund analysiert die Studie Marguerites Schutz des evangelischen Netzwerkes (in Toulouse, in der Dauphiné für die Waldenser, in Alençon) und ihr Bemühen, nach der Plakataffäre eine Allianz mit den deutschen Fürsten und England zu schaffen. Man hätte sich gewünscht, hier weitere Quellenstudien und eine detailliertere Darstellung der Kontakte zwischen Marguerite und dem Hof des Königs Heinrich VII. zu finden.

Unter dem Druck der Repression und Kontrolle der Pariser Theologen erprobte das „Navarrian Network“ neue literarische Formen der Selbstdarstellung, Propaganda und Kommunikation, um seine theologischen Interessen und pädagogischen Ziele zu verfolgen, wie die Studie im folgenden Abschnitt klar darlegt. Ein vielgestaltiger und umfassender Überblick über prominente und weniger bedeutende Autoren, die auf verschiedene Art und Weise mit Marguerite und ihrer evangelischen Gruppe in Kontakt standen, lässt laut R. auf die Existenz eines kohärenten und festen Reformprogramms des Netzwerkes schließen. Diese Überlegung, die die theologischen und dogmatischen Implikationen der betrachteten Schriften lediglich oberflächlich und partiell erfasst, kann nur teilweise überzeugen. Sie liefert aber eine sehr nützliche Basis für künftige Untersuchungen.

Die Studie endet mit der Darstellung diplomatischer und politischer Zusammenhänge der 1540er Jahre im elften Kapitel. Hier wird Marguerite in Kooperation mit der Duchesse d'Etampes als Befürworterin einer Annäherung Frankreichs an den Schmalkaldischen Bund und an England sowie weiterhin als engagierte Beschützerin ihres evangelischen Netzwerkes zu erkennen. Das Verhältnis Marguerites zu ihren Protégés und Anhängern sowie das Reformprogramm Roussels in Béarn sind eindrucksvoll skizziert, doch macht sich auch in diesem Teil der Analyse die fehlende Untersuchung der zeitgenössischen Schriften Marguerites bemerkbar. Der Umgang mit umstrittenen Konzepten, wie etwa dem der religiösen Dissimulation, erfolgt bisweilen etwas unkritisch.

Zwei wertvolle Anhänge (eine revidierte und auf den neuesten Stand gebrachte Liste der Briefe Marguerites; eine Liste der Bücher, die in

engem Zusammenhang mit dem „navarri-schen“ Netzwerk stehen) und eine detaillierte Bibliographie geben dem Leser wichtige Hilfsmittel zur weiteren Forschung an die Hand und unterstreichen die hohe Qualität dieses Buches.

Die Studie bietet einen neuen Einblick in das Wirken Marguerites von Navarra und ihres evangelischen Netzwerkes, das sie als „Königsschwester“ durch die verschiedenen politischen und religiösen Umstände der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts unterstützte, wodurch sie laut R. den folgenreichen Einfluss Calvins auf die reformierte Kirche Frankreich vorbereitete. Die These R.s stützt sich auf eine bemerkenswerte Untersuchung vielfältiger und teilweise von der Literatur bisher vernachlässigter Quellen. Doch bleiben noch viele Fragen offen: Wie und inwieweit einzelne Humanisten und evangelisch gesinnte Mitglieder des in diesem Buch dargestellten Netzes eine kohärente Gruppe bilden, ob dieses Netzwerk in einem engeren Sinn als „navarri-sch“ bezeichnet werden kann und ob eine detaillierte Untersuchung der Schriften Marguerites selbst eine klarere Einsicht in das tatsächliche Reformprogramm dieser evangelischen Gruppe ermöglicht. Diese offen gebliebenen Fragen, so prinzipiell sie auch erscheinen, stellen aber die wichtigen Ergebnisse dieser Studie nicht grundlegend in Frage. Entstanden ist eine lesenswerte, gleichermaßen anspruchsvolle und doch unterhaltsame Darstellung der Frühreformation in Frankreich, was das Werk zu einer lohnenswerten Lektüre macht.

Mainz

Stefania Salvadori

Daniela Siebe (Hg.): „Orte der Gelahrtheit“.

Personen, Prozesse und Reformen an protestantischen Universitäten des alten Reiches. Stuttgart: Steiner 2008 (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, 66), XIV, 267 S., geb., ISBN 978-3-515-09108-4.

Universitätsgeschichte hat Konjunktur. Längst stehen die Universitäten nicht mehr nur als Produzenten von Wissen, sondern zunehmend auch als politische wirksame Orte im Fokus der Forschung. Über den prosopographischen Zugang werden die über die Universität hinausreichenden Netzwerke der Adademiker untersucht oder für die Frühneuzeit die Rückwirkungen der Konfessionalisierung auf die Entstehung der Universitätslandschaft Deutschland herausgearbeitet. In diesem Forschungskontext ist auch das anzuzeigende Werk zu sehen, das, auf eine Jenaer Tagung aus dem Jahre 2006 zurückgehend,

Forschungen zu den protestantischen Universitäten des alten Reiches vereint. Das besondere Erkenntnisinteresse soll dabei dem „Funktionieren“ der protestantischen Universitäten gelten, wobei dieses sich in der „Entwicklung der Institution und ihrer Trägergruppen zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert“ (S. XII) niederschlagen soll. Eine konzisere Definition dieses Forschungsbegriffs leistet die Einleitung leider nicht, die sich als Rekapitulation und Inhaltsangabe der im Band versammelten Beiträge darstellt. Intention und Ziel des Bandes bleiben so seltsam unscharf, der eher als – durchaus interessantes – Sammelsurium denn als Aufriss und Vermessung eines Forschungsfeldes daherkommt.

Die ersten drei Aufsätze des Bandes kreisen um den Themenkomplex „Universität und Raum“. Matthias Asche kümmert sich um den intensiv genutzten, doch recht unscharfen Begriff der „Bildungslandschaft“, wobei sein Beitrag dank üppigem Anmerkungsapparat auch als Bibliographie zum Thema seinen Verdienst hat. Besondere Bedeutung spricht er landsmannschaftlichen Verbindungen und Genossenschaften zwischen den Studenten zu, welche die Studienortwahl beeinflussen konnten und so zur Bildung der Bildungslandschaft beitrugen. Der folgende Beitrag von Tina Leich versucht anhand der Jenaer Universitätsmatrikel einen Überblick über 250 Jahre Universitätsgeschichte der Salana und ihre Bedeutung als Universitätsstandort in der Frühneuzeit. Der Zulauf zu dieser Universität verlief antizyklisch zu derjenigen der übrigen protestantischen Universitäten, etwa indem die Studentenzahlen nach der Gründung langsam anstiegen. Die Salana entwickelte sich hinsichtlich ihrer Strahlkraft über eine reine Landesuniversität hinaus. Über die Universitätsgeschichte hinaus interessant sind Leichs Beobachtungen zur regionalen Selbstverortung der Studenten. Simone Giese widmet sich sodann dem Blick schwedischer Studenten auf die Universität Jena. Anhand der Selbstzeugnisse der adeligen Besucher der Universität Jena kann sie zeigen, daß die Universität für diese Gruppe durchaus von gesteigertem Interesse war, wenn auch nicht nur wegen des dortigen *studium politicum*, sondern auch für die guten Lehrmeister etwa im Stoßfechten. Eine reine Theologenuniversität für vornehmlich arme Studenten wie oftmals behauptet scheint die Salana nicht gewesen zu sein. (S. 102).

Die nächsten beiden Beiträge sind besser mit dem Erkenntnisinteresse des „Funktionierens“ in Verbindung zu bringen. Andreas Gössner beleuchtet am Beispiel der lutherischen Universitäten Leipzig und Wittenberg die Universität als Rechtsverband mit Disziplinargewalt

gegenüber ihren Angehörigen. Er kann nachweisen, wie sich wichtige geistesgeschichtliche Strömungen im Bereich der Disziplinierung niederschlagen. Marian Füssel widmet sich der Wahl und Einsetzung des Rektors an der frühneuzeitlichen Universität. Sein Beitrag versucht, den Begriff des „Funktionierens“ einer Universität für sein Forschungsinteresse, die „konkreten Praktiken akademischer Selbstverwaltung“ (S. 119) zu definieren. Füssel kann deutlich machen, daß die Landesherrschaft stark darauf hinwirkte, dass die Rektoratswahl sich von einem sehr offenen Verfahren im Spätmittelalter zu einem geschlossenen, zunehmend formalisierten Zeremoniell entwickelte.

Die folgenden Beiträge widmen sich der Besetzung der Lehrstühle und dem Verhältnis von Universität und Landesherrschaft. Der Aufsatz von Julian Kümmerle hinterfragt das alte Stereotyp, wonach die „Familienuniversitäten“ der Frühneuzeit mit ihren Professoren dynastien grundsätzlich weniger leistungsfähig gewesen seien. Er plädiert stattdessen für eine Wertschätzung der „bildungsgeschichtlichen Breitendimension“ (S. 157) und die Untersuchung auch der akademischen Lehrer der zweiten Reihe. Auch die Traditionen innerhalb einer Gelehrtenfamilie können prägend für eine Universität werden. Herausgeberin Daniela Siebe stellt anhand von 50 Berufungsverfahren an der Salana im 17. Jahrhundert die Frage nach akademischer Autonomie und landesherrlicher Beeinflussung. Die Berufungsverfahren sind als dynamische und mehrdimensionale Aushandlungsprozesse zu verstehen, in denen das Interesse der Landesherrschaft an der Lehrstuhlbesetzung zwar eine bedeutende, aber eben nicht die einzige Rolle spielte. Dem wandelbaren Verhältnis von Universität und Landesherrschaft wendet sich auch Sabine Holtz am Beispiel der Universität Tübingen im 17. Jahrhundert zu. Die Maßnahmen Herzog Friedrichs von Württemberg (1557–1608) zulasten der universitären Autonomie führten letztlich zur Bildung einer Landesuniversität, welche den Herrscher bei der Schaffung effizienter Verwaltungsstrukturen unterstützte. Auch die Universität Gießen, die Eva-Marie Felschow untersucht, geriet im Laufe des 18. Jahrhunderts verstärkt in den Fokus landesherrlicher Eingriffe, die besonders auf die Verbesserung der Disziplin und der Lehrqualität abzielten, aber auch die inhaltliche Neuausrichtung zumal der theologischen Fakultät bezwecken sollten. Stefan Wallentin widmet seine Überlegungen mit einem Blick auf die Universität Jena der frühneuzeitlichen Universitätsreform. Er hebt besonders auf den Aspekt der Finanzierung ab, ohne den Chan-

cen und Perspektiven von Universitätsreformen nicht untersucht werden können.

Carsten Lind wählt in seinem weiterführenden Beitrag einen innovativen Weg zur Funktionsweise der frühneuzeitlichen Universität, indem er sich den nichtakademischen Personengruppen an der Universität zuwendet. Auch diese Personen gehörten zur Universität als Rechts- und Lebensraum und verdienen vertiefte Betrachtung: So konnte ein guter Fechtmeister für die Frequenz einer Universität wichtiger sein als der akademische Ruf der Professoren (S. 206).

Der Band wird von einem Orts- und Personenregister erschlossen.

Bern

Kerstin Hitzbleck

Wolfgang Schmid: *Graphische Medien und katholische Reform. Reliquienverehrung, Goldschmiedekunst und Wallfahrt in rheinischen Städten nach dem Dreißigjährigen Krieg*. 1. Aufl. Trier, Paulinus 2008, 103 S., 978-3-790-20199-4.

Die Publikation setzt ein früheres Forschungsvorhaben des Autors über die rheinischen Heiltumsschriften der Zeit um 1500 fort und widmet sich dem „Zusammenhang von katholischer Reform und neu belebten Wallfahrten“ (S. 8) in den Städten Trier, Köln und Aachen nach dem Dreißigjährigen Krieg. Barocke Bildpublizistik, Goldschmiedekunst, Domschatzinventare und Geschichtskompendien bilden die Materialgrundlage, doch im Mittelpunkt der Analyse „steht das neue Medium des großformatigen Kupferstichs“ (S. 9), der als Heiltumsdruck anlässlich der Wallfahrten in Umlauf gebracht wurde und von den Pilgern neben anderen Devotionalien vor Ort erworben werden konnte. Diese in der Forschung zur frühneuzeitlichen Publizistik als illustrierte Flugblätter bezeichneten Text-Bild-Drucke dienten sowohl der Erinnerungskultur und frommen Andacht als auch der Imagepflege, da sie die Bedeutung und Reichhaltigkeit des jeweiligen Wallfahrtsortes öffentlich machen. Ganz neu, wie von S. angenommen, war dieses Medium in der Mitte des 17. Jahrhunderts allerdings nicht mehr, denn zumindest seit dem Tridentinum wurden diese Drucke verstärkt auch im Rahmen einer katholischen *Propaganda fidei* in Umlauf gebracht, und gerade auf illustrierten Flugblättern aus Kölner Offizinen (Bussemacher, Overadt, Altzenbach) finden sich explizit katholische Themen, wie die Märtyrer- und Reliquienverehrung, der Marienkult oder das mönchische Lebensideal.

Nach einer kurzen Einleitung eröffnet der Autor die Studie mit einer Darstellung der

Wallfahrt zum Hl. Rock in Trier im Jahr 1655 (Teil I, S. 9-47). Zu diesem Ereignis liegen zwei großformatige Heilumsdrucke vor, die das Thema Reliquienweisung (*designatio*) auf recht unterschiedliche Weise vermitteln. Während das Blatt aus der Offizin des Kölner Verlegers und Druckers Gerhard Altzenbach die „heiligsten Reliquien...dem frommen Volk zum Anschauen ausstellt“ (S. 15) und daher die zahlreichen Reliquiare in einer Art Regal um ein zentrales Bildfeld anordnet, das den Blick auf die Stadt Trier und den Hl. Rock frei gibt, rückt der ebenfalls aus Köln stammende Verleger Eckhard Löffler auf seinem Druck das Ereignis des Zeigens, also den Moment der Heilumsweisung an die versammelte Pilgerschar in den Mittelpunkt. In Teil II der Studie (S. 47-67) werden Zeugnisse zum Wallfahrtsort Köln vorgestellt. Wiederum von Löffler stammt der in Zusammenhang mit der Heilumsfahrt von 1671 entstandene Kupferstich *Thesaurus SS. Reliquiarum*, der in 45 Bildfeldern auf 7 Etagen den Kölner Domschatz, mit dem Dreikönigsschrein als Zentralbild, zeigt. S. mahnt hier eine systematische Auswertung weiterer Bild- und Schriftquellen zum Domschatz an (Anm. 107) und verweist in diesem Zusammenhang auf Werke der Goldschmiedekunst sowie auf Beschreibungen in Geschichtskompendien bzw. Chroniken, die auf ihre je eigene Art ein gemeinsames kirchenpolitisches Programm „ins Bild setzen“: Die Stadt Köln als eine „beständige Säul deß Christlichen Glaubens“ zu inszenieren (S. 54).

Auch für Aachen (Teil III, S. 67-80), der seit dem 14. Jhd. bedeutendsten Wallfahrtsstadt im westdeutschen Raum und bereits um 1500 mit Trier und Köln in einem regionalen Wallfahrtsverband vereint, hat Altzenbach in der *Declaratio* von 1615 (u. ö.) wiederum den Typus des Reliquienregals bzw. -schranks umgesetzt. Er kombiniert die Reliquiare mit szenischen Darstellungen der Weisung der vier Hauptreliquien sowie mit Abbildungen des Gnadenbilds Unsere Liebe Frau und von Kaiser Karl dem Großen in seiner Rolle als *Fundator* des Stifts. Neben diesem Reliquienkompodium gibt es aber auch für Aachen eine Weisungsdarstellung (Kupferstich von A. Hogenberg, 1643), also ein Ereignisbild vom Wallfahrtsgeschehen in und um das Marienstift. Ein weiteres, etwas kleineres Blatt aus dem Raum Aachen (Teil IV, S. 80-87) betrifft die Kirche St. Adalbert. Im Zentrum des Stiches von Hogenberg aus dem Jahr 1632 steht Kaiser Heinrich II. und präsentiert als *Fundator* ein Modell der Stiftskirche, umrahmt wird er von zahlreichen Reliquiaren. Interessanterweise stehen alle drei vorgestellten Aachener Drucke in Verbindung mit der im Jahr 1643 zum zweiten Mal aufgelegten *Aacher Chronick* des

Johann Noppius. Den Schluss der Studie (Teil V, S. 87-92) bildet ein Pilgerdruck für die Abtei Kornelimünster (Altzenbach, 1657?), in der alle 7 Jahre im Zuge der Aachenfahrt eine Heilumsweisung stattfand.

Ungewöhnlich ist das Fehlen eines Inhaltsverzeichnisses und einer Literaturliste. Auch der Abbildungsnachweis und die Angaben zu den Quellen ist etwas dürftig, hier hätte man sich mehr Hinweise auf den Standort und auf die Signaturen gewünscht, gerade auch im Hinblick darauf, dass manches Textblatt zu den Graphiken nicht abgebildet ist.

Die Studie von S. bietet eine Fülle an kirchenhistorischen Details zur rheinischen Sakrallandschaft (es werden Duzende von Reliquiaren vorgestellt und erläutert) und zeigt anhand der Städte Trier, Köln und Aachen auf, wie dort im Prozess der katholischen Reformbewegung die mittelalterliche Tradition der Verknüpfung von Stadtgeschichte und Heilsgeschichte (*civitas sancta*) weitergeführt und zu einem wichtigen Teil der Identitätsstiftung einer barocken Wallfahrtsstadt wurde (S. 23, 41 u. ö.). Andere Zusammenhänge zwischen den vorgestellten Materialien, etwa in Bezug auf Rezeption, Kommunikation und Überlieferungszusammenhang, werden dagegen nur angerissen, weisen allerdings den Weg zu weiterführenden Fragestellungen im Hinblick auf das Gesamtkonzept Wallfahrt. Welche konkrete Rolle spielten beispielsweise die Orden, allen voran die Jesuiten, bei der Reaktivierung des Wallfahrtsgeschehens, zumindest waren sie in allen drei Städten präsent und in Aachen gestaltete die *Societas Jesu* ein Rahmenprogramm zur Wallfahrt in Form von Theateraufführungen am ordenseigenen Gymnasium. Aufschlussreich wären in diesem Zusammenhang auch die Klärung der Autorschaft und die Einordnung der Blätter in einen größeren Verstehens- und Verständigungsprozess. Denn zumindest der Text zum Kölner *Thesaurus* verweist mit seinem kämpferischen Duktus und seinem kenntnisreichen Umgang mit kirchlichen Quellentexten auf einen geistlich gebildeten Autor, der hier – für das illustrierte Flugblatt nicht ungewöhnlich – anonym bleibt. Ein Vergleich der Pilgerzettel und Weisungsdrucke mit Reliquienpredigten, Mirakelbüchern, gelehrten Geschichtskompendien bzw. Chroniken könnte das multimediale Kommunikationsnetz rund um das Wallfahrtsgeschehen aufzeigen. Indem S. in seiner Studie die Heilumpredigt des Petrus von Bonn S.J.(sic!) aus dem Jahr 1720 vorstellt, verweist er auf diese Zusammenhänge und unterstreicht die Ähnlichkeiten in der Kommunikationssituation, da sowohl vom Prediger auf der Kanzel als auch vom *Vocalissimus* (Heilumsschreier, mit Zeigestock, s. Abb. 15,

19, 21) vor dem Dom die Reliquien einzeln aufrufen und vorgestellt wurden. Die dabei übliche Einbettung in einen größeren Erzählzusammenhang (Stadtgründung, Märtyrerlegenden, Reliquienauffindung) diente einerseits der Rückbesinnung auf alte Traditionen und damit der Abgrenzung gegenüber dem protestantischen Lager, andererseits erhöhte sie eindeutig den Unterhaltungswert der Weisung. Vergegenwärtigt man sich die damit einhergehende Reaktion der Pilgerschar, die die gezeigten Schätze mit Musik, lauten Zurufen und Hörnerklang begrüßten, entsteht das Bild einer wahrhaft ‚spektakulären Performance‘, die einer weiterführenden mediengeschichtlichen Erforschung harret.

Ludwigsburg Eva-Maria Bangerter-Schmid

Anselm Schubert: Täuferium und Kabbalah.

Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 81), 407 S., ISBN 978-3-579-05372-1.

Mit der anzuzeigenden Publikation, die als Habilitationsschrift an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Göttingen angenommen wurde, greift der inzwischen als Professor für Kirchengeschichte (Universität Erlangen) wirkende S. eine bislang in der Reformations- und Täuferforschung nur unzureichend behandelte Thematik auf: der Lebensweg und die theologischen Vorstellungswelten des Augsburger Täuferführers Augustin Bader (1495–1530).

Die wissenschaftlich anspruchsvoll geschriebene und mit einem umfangreichen Register (397–407) versehene Monographie ist inhaltlich in vier Hauptkapitel untergliedert: Im Anschluss an eine „Einleitung“ (13–31) mit Orientierungen zur Forschungsgeschichte, zur Quellengrundlage und zur Methodik folgt als längstes Kapitel die Rekonstruktion von „Baders Biographie“ (33–202). An diese Ausführungen knüpft das Kapitel „Baders Anschauungen und Lehre“ (203–306) vertiefend an, bevor S. am Ende seiner Publikation die „Ergebnisse“ bündelt (307–319).

Die Wirkungsstätten des Augustin Bader, dessen erste Berührungen mit der reformatorischen Bewegung und mit dem Täuferium S. offen lassen muss (42), waren Augsburg als seine Heimatstadt (mit einer Täufergemeinde von 1526/27 bis zur Auflösung 1528), Straßburg, St. Gallen und Stuttgart. Bader übte den Beruf des Webers aus, so dass er mit seiner Familie stets an der Grenze zur Armut lebte (38f.). Für ihn, der die sozialen Unterschiede innerhalb der damals prägenden Stände- und

Zunftordnung schmerzlich erleben musste, war die Einwohnung Christi in seinem Reich, auf die er als Täufer hoffte, zwar mit einer Nivellierung der sozialen Unterschiede zwischen Christen, Juden und Türken verbunden (234), nicht aber mit der Auflösung der Ständeordnung. Diese erwartete er lediglich in veränderter Form, so dass die Bauern und Handwerker an die Spitze des sozialen Einflusses rückten und die Patrizier mit dem niedrigsten Stand Vorlieb nehmen mussten („Bader verkündete, der Aufstieg des Menschen zu Gott vollziehe sich analog dem Aufstieg des Handwerkers zum Patriziat.“ 253f.).

Tatsächlich kann S. Bader in deutlicher Abgrenzung von der bisherigen Forschungsgeschichte (15–24) als eine Persönlichkeit ‚freilegen‘, die „zutiefst in der spätmittelalterlichen Welt eines städtischen Handwerkers verwurzelt war, insofern Bader seine täuferischen Anschauungen „im engen Konnex zu den ihn umgebenden kulturellen, sozialen und religiösen symbolischen Systemen entwickelte“ (310), unter anderem die Bedeutung der Kleidung (245–254), die Lehre von den drei Leben (227–244) und seine Missionspläne (254–256). Erstrangiger Orientierungspunkt auch für Baders geistliches Leben und täuferische Überzeugungen waren die von ihm gepflegten Kontakte zu weltlichen und religiösen Autoritäten, darunter erstrangig zu Hans Hut (54–60; 104–108; 203–225; 277–281), alsdann zum ehemaligen Priester Oswald Leber (70–103; 227–234; 254–260; 281–284; 281–284), über den die Gedankenwelt des Johannes Reuchlin und dessen Tradition der christlichen Kabbalah (147–149; 257–285) bei Bader ihre Autorität entfalten konnten. Freilich folgte er dieser ihm fremden Tradition nur so weit, wie ihm das mit den Lehren von Hans Hut vereinbar schien (277–281).

Ohne Zweifel verdient die auf breiter Quellenbasis rekonstruierte inhaltliche Fülle, die in der vorliegenden Habilitationsschrift ausgebaut wird und in dieser Besprechung nur angedeutet werden kann, eine ausdrückliche Leseempfehlung. So macht S. vielfältig plausibel, mit welchen Schwierigkeiten sich ein täuferischer Handwerker im 16. Jahrhundert konfrontiert sah, wenn er die Frage nach der richtigen Auslegung der Heiligen Schrift zu beantworten hatte. Da Bader selber theologisch nicht weiter gebildet war, orientierte er sich in dieser Frage an den von ihm als theologisch-religiöse Autoritäten wertgeschätzten Hans Hut und Johannes Reuchlin: „Bader berief sich stets darauf, von Gott selbst zu einem besonderen Werk ausersehen zu sein – und doch suchte er seine täuferische Lehre durch die Autorität eines Gelehrten abzusichern.“ (312)

Wenn vor dem Hintergrund der großen wissenschaftlichen Leistung von S., zu der auch neue Einsichten zum Verhältnis von „Täuferum und Kabbalah“ gehören (314–319), zwei um weitere Vertiefung bemühte Hinweise angefügt werden dürfen, dann müsste sich der erste auf die Relativierung von S.'s methodischer Selbstpositionierung beziehen. S. nimmt für seine Studie in Anspruch, erstmalig eine Kombination aus „Theologiegeschichte“ und „Sozialgeschichte“ auf eine Thematik des frühen Täuferturns anzuwenden und stellt derlei als „Weg aus dem methodischen Dilemma“ eines „Entweder-Oder“ heraus (319, auch 29f.). Während sein Plädoyer zugunsten einer kulturgeschichtlichen Herangehensweise klare Zustimmung verdient, muss zugleich betont werden, dass es bereits eingelöst wurde. Exemplarisch genannt seien einige Aufsatzstudien von Karl-Heinz Kirchoff und zwei Monographien des Rezensenten (2006 und 2008) zum Täuferreich von Münster, auf welches sich S. – freilich nur am Rande – sogar ausdrücklich bezieht (bes. 25).

Als zweites sei angesichts des von S. formulierten „methodologischen Ziels“, den „Ansatz der klassischen revisionistischen Täuferforschung um eine kulturgeschichtliche Perspektive zu erweitern“ (30), gefragt, auf welche Weise sich eigentlich die durch Bader beeinflussten Täufergemeinden von früheren Überzeugungen abwandten und sich seinen täuferischen Lehren alltagskonkret zuehrten. Wie liefen solche Meinungsbildungsprozesse ab, und wie ließen sich die Mitglieder dieser Gemeinden für die Befolgung der jeweils ergangenen Prophetien gewinnen? Ob an dieser Stelle womöglich Erkenntnisse aus dem Bereich des „performative turn“ im Kontext der Geschichtswissenschaft weiterhelfen könnten?

Duisburg-Essen

Hubertus Lutterbach

Dorothea Wendebourg (Hg.): Sister Reformationen. Schwesterreformationen. The Reformation in Germany and in England. Die Reformation in Deutschland und England. Symposium on the Occasion of the 450th Anniversary of the Elizabethan Settlement September 23 rd-26th, 2009. Symposium aus Anlaß des 450. Jahrestages des Elizabethan Settlement 23.-25. September 2009, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 355 S., ISBN 978-3-16-150596-6.

Das Verhältnis von Geschwistern zueinander ist in der Regel hochkomplex. So ist es auch bei den „Schwesterreformationen“ in Deutschland und England, deren Erforschung sich in

der Vergangenheit überwiegend in nationalen Grenzen bewegt hat. Das 2009 in Berlin stattgefundene Symposium stellt einen erfreulichen Neuanfang in der gegenseitigen Wahrnehmung dar, und der nun vorliegende Tagungsband ist das Beste, was seit Jahrzehnten zu diesem Thema erschienen ist.

Gewissermaßen programmatisch für das Vorhaben des ganzen Bandes plädiert Diarmaid MacCulloch in seinem Eröffnungsvortrag („Sixteenth Century English Protestantism and the Continent“) für eine Weitung der reformationshistorischen Perspektive über den nationalen Tellerrand hinaus: Zum Verständnis der Reformation in England ist die Untersuchung der Wechselwirkungen mit den Reformationen in Wittenberg, Straßburg, Zürich und Genf unerlässlich.

Insbesondere das Wechselverhältnis von englischer und lutherischer Reformation steht nun im Fokus des vorliegenden Bandes, dessen Aufbau an der Chronologie der englischen Königsreformationen von Heinrich VIII. bis Elisabeth I. orientiert ist. Die deutschsprachigen Beiträge sind auch auf Englisch wiedergegeben, so dass man auch auf eine Wahrnehmung des Buches im angelsächsischen Raum hoffen darf.

In seinem Beitrag zu den „Early English Evangelicals“ untersucht Carl R. Trueman den Einfluss der Wittenberger Reformatoren auf ihre ersten englischen „Schüler“ William Tyndale, John Frith und Robert Barnes, die als erste in ihren Schriften reformatorisches Gedankengut nach England importierten. Trueman sieht ihre theologischen Entwürfe, die eher eklektisch auf „Vorlagen“ Luthers zurückgreifen und diese nicht immer stringent integrieren, stärker von einem radikalisierten Bibelhumanismus geprägt als von reformatorischer Theologie. Bei dieser Beurteilung fehlt allerdings der Blick nach Straßburg, wo man bei Bucer ganz ähnliche Aneignungen von Luthers Gedanken hätte finden können.

Mit den direkten Kontakten der maßgeblichen Protagonisten beider Schwesterreformationen zueinander beschäftigen sich Rory McEntegart und Dorothea Wendebourg. McEntegart arbeitet in seiner Untersuchung („Henry VIII and the German Lutherans: a reassessment“) an Heinrichs Schrift „Assertio septem sacramentorum“ heraus, wie stark das persönliche theologische Interesse des Königs an der Auseinandersetzung mit Luther war. Es blieb bestimmend auch in seinen Verhandlungen mit dem Schmalkaldischen Bund. Sogar über die endgültige Absage Heinrichs an eine grundlegende reformatorische Umgestaltung der englischen Kirche hinaus waren die Gedanken seines Wittenberger Widersachers sozusagen via negationis in England wirksam.

In ihrem Beitrag zu den „deutschen Reformatoren und England“ bilanziert Dorothea Wendebourg quellenorientiert und prägnant die Beziehungen der Wittenberger zu „England“. Sie untersucht zum einen die publizistische Auseinandersetzung Luthers mit Heinrich VIII., stellt Luthers englischen Tischgenossen Robert Barnes vor und beschreibt die Kontakte des Schmalkaldischen Bundes zur englischen Regierung. Dass das Zusammengehen der beiden Schwesterreformationen am Ende scheiterte, liegt – so Wendebourgs Fazit – nicht an einem vermeidbaren Streit um *Adiaphora*, sondern daran, dass in den diskutierten Fragen grundsätzliche reformatorische Prinzipien zur Debatte standen, die für die Wittenberger nicht verhandelbar waren.

Wie unterschiedlich die theologische Urteilsfindung war, zeigt Ashley Nulls Untersuchung zu „Princely Marital Problems and the Reformers' Solutions“. Er vergleicht die ablehnende Reaktion der Wittenberger auf die Auflösung der ersten Ehe Heinrichs, mit der missbilligenden Haltung Erzbischof Cranmers zur Doppelhele Landgraf Philipps von Hessen und erkennt in Cranmers Argumentation bereits die für die spätere anglikanische Theologie prägende hermeneutische Trias von Schrift, Tradition und Vernunft.

Der Beitrag von N. Scott Amos schließt eine Lücke des Bandes, weil er den Blick auf einen anderen Protagonisten der „Reformation in Deutschland“ lenkt: auf Martin Bucer. Dessen Einfluss auf die englische Reformation war größer als gemeinhin angenommen, wie Amos anhand von Bucers Beziehung zu Cranmer und zum Kreis der sog. „Athenians“ in Cambridge, dem u. a. die späteren Erzbischöfen Parker und Grindal angehörten, überzeugend nachweist. Bryan D. Spinks („German Influences on Edwardian Liturgies“) arbeitet heraus, dass Cranmers „Book of Common Prayer“ aus Vorlagen schöpft, die sein Kölner Amtsbruder, Erzbischof Hermann von Wied, im Zuge seines „Reformationsversuches“ von Bucer und Melancthon verfassen ließ. Während Spinks so schlüssig die Bezüge des liturgischen Grunddokuments der Church of England zur Reformation in Deutschland darlegt, scheitert Martin Davie mit seinem Vergleich der beiden maßgeblichen Bekenntnistexte beider Reformationen. Seine Darstellung zu „The Augsburg Confession and the Thirty Nine Articles“ bleibt schematisch und blendet den für die Entstehung der 39 Artikel wichtigen reformierten Einfluss aus.

„The Afterlife of Lutheran England“ über das 16. Jahrhundert hinaus beschreibt Alec Ryrie: In England galt Luther zwar als Glaubensheros, seine Schriften wurden jedoch kaum übersetzt und seine Theologie wenig

verstanden. Allerdings blieb seine Kreuzestheologie als „lutherisches Kuckucksei“ im englischen Nest wichtiger Bestandteil von Theologie und Frömmigkeit.

Ein Grund für diese Rezeptionsgeschichte war die Bedeutung des Martyriums für die englische Kirche. Martin Ohst vergleicht das Verständnis des Märtyrertodes in den beiden Schwesterreformationen anhand von Aussagen Luthers und des „Book of Martyrs“ von John Foxe. Bei Luther führt die Auseinandersetzung mit dem Märtyrertod direkt hinein in sein Verständnis von Gottes Handeln mit den Menschen, das Ohst luzide darstellt: Jenseits aller „Logik von Verdienst und Lohn“ (241) erkennt Luther im Sterben der Märtyrer das von Gott in heilsamer Absicht auferlegte Leiden. In der „narrative[n] Geschichtstheologie“ (252) von Foxe hingegen ist die Kette der Märtyrer die Vorwegnahme von Gottes letztendlichem Sieg über den Teufel. Gerade die Martyrien während der Regierungszeit Maria Tudors bezeugen für Foxe die „Rückzugsgefechte“ (254) Satans.

Ins Hinterzimmer königlicher Macht führt David J. Crankshaw („Ecclesiastical Statesmanship in England in the Age of the Reformation“) in seiner Untersuchung der Religionspolitik des „Privy Council“. In einer Phase des konstitutionellen Übergangs vom königlichen Gottesgnadentum zur proto-republikanischen Staatsform oblagen dem „Kronrat“ *de facto* die Regierungsgeschäfte und damit auch, wie Crankshaw nachweist, die Wahrnehmung des königlichen Supremats.

Thomas Kaufmann blickt im letzten Beitrag des Bandes auf die Konsolidierung beider Schwesterreformationen in „Elizabethan Settlement und Augsburg Religionsfrieden“. Seine differenzierte Analyse der Quellen stellt anschaulich zwei unterschiedliche „religionsrechtliche Regulierungssysteme“ (309) vor, die auf verschiedene Weise kurzfristig eine Phase politischer Stabilität ermöglichen und in ihrer Langzeitwirkung das Christentum in Großbritannien und Deutschland bis heute prägen. Kaufmanns Fazit kann als Bilanz der gelungenen Zusammenschau des ganzen Bandes gelten: Das Verhältnis beider Schwesterreformationen zueinander stellt sich am Ende „ähnlich ungleich dar wie die beiden biblischen Schwestern Lea und Rahel. Doch die Mütter Israels waren am Ende beide“ (326).

Ludwigshafen

Arne Dembek

Visitation im Territorium non clausum. Die Visitationsprotokolle des Landkapitels Ichenhausen im Bistum Augsburg (1568–1699). Eingeleitet, ediert und kommentiert von Dietmar Schiersner, Augsburg: Verein

für Augsburger Bistumsgeschichte 2009 (= Verein für Augsburger Bistumsgeschichte, Sonderreihe 8), XLV, 343 S., geb., ISBN 978-3-87707-756-6.

Dietmar Schiersner hat in Augsburg eine geschichtswissenschaftliche Dissertation verfasst, die 2005 unter dem Titel „Politik, Konfession und Kommunikation. Studien zur katholischen Konfessionalisierung der Markgrafschaft Burgau 1550–1650“ veröffentlicht wurde. Die Markgrafschaft Burgau mit Günzburg östlich von Ulm als Sitz des Landvogtes lag als Teil Schwäbisch Österreichs zwischen Donau, Lech, Wertach, Schwabegg und Leipheim-Weißenhorn im heutigen Bayerisch-Schwaben. Seit dem frühen 14. Jahrhundert Reichslehen in der Hand der Habsburger und häufig verpfändet, gehörte Burgau seit dem Tod Kaiser Ferdinands I. 1564 bis zum Tod des Erzherzogs Sigmund Franz 1665 zu der in Innsbruck residierenden tirolerischen Linie des deutschen Zweiges des Hauses Habsburg und danach bis 1805 zu Österreich, kirchlich aber immer zur Diözese Augsburg. Sigmund Franz war nach dessen Tod 1662 seinem Bruder Ferdinand Karl in Innsbruck gefolgt. Er war Bischof von Trient, Gurk und Augsburg – in Augsburg seit 1641 Koadjutor und seit 1646 Bischof – und starb, bevor er seine geistlichen Würden ablegen konnte, so dass mit ihm die tirolerische Linie ausstarb. Einen Teil der Markgrafschaft Burgau bildete mit um 1500 32 Pfarreien das Landkapitel Ichenhausen. Die Landkapitel waren in der Diözese Augsburg wie in einigen anderen Bistümern, etwa Würzburg, kirchliche Organisationseinheiten, die ungefähr dem entsprachen, was in anderen Diözesen die Landdekanate oder Archidiakonate – auch Augsburg kannte das Archidiakonat – waren.

Durch seine Dissertation sehr gut mit der Kirchengeschichte der Markgrafschaft Burgau im 16. und 17. Jahrhundert und mit den einschlägigen Beständen des Augsburger Bistumsarchivs vertraut, legt Sch. vier Jahre nach der Publikation seiner Dissertation eine vorbildliche Edition der Visitationsprotokolle des Landkapitels Ichenhausen von 1568 bis 1699 vor. In seiner 31 Seiten umfassenden Einleitung ordnet er seinen Quellenbestand in den Kontext der nachtridentinischen Visitationen und seine Überlegungen in den Rahmen der Visitationsforschung seit Ernst Walter Zeeden ein. Er blickt dabei erfreulich weit über den Augsburger Tellerrand hinaus. Er berichtet über die Visitationen in der Diözese Augsburg, die trotz der Bemühungen des Bischofs und Kardinals Otto Truchsess von Waldburg (1543–1573) um Durchsetzung der tridentinischen Reformen aus der Zeit um 1570, etwa

mit Nikolaus Elgard als Visitator, keine Spuren in den Archiven hinterlassen haben oder erst unter den Nachfolgern des Kardinals Truchsess von Waldburg einsetzten, vor allem unter Heinrich von Knöringen (1599–1646), dem schon genannten Sigmund Franz von Österreich-Tirol und Johann Christoph von Freyberg (1666–1690). Sch. stellt als Besonderheit heraus, dass die Visitationen des Landkapitels Ichenhausen in einem Diözesangebiet außerhalb des Hochstifts stattfanden: „In den hochstädtischen Gebieten, in denen ein Bischof zugleich die weltliche Herrschaft innehatte, war die Durchführung von Visitationen erleichtert [...]. Das hier vorgestellte Beispiel des Landkapitels Ichenhausen zeigt aber, daß bischöfliche Visitation und Klerusreform prinzipiell auch dort möglich waren, wo der Ordinarius [Bischof] nur über geistliche Rechte verfügte“ (XII). Möglicherweise ist die Markgrafschaft Burgau und damit das Landkapitel Ichenhausen dafür aber gerade kein gutes Beispiel, sondern ein außergewöhnlicher Fall, war doch von 1662 bis 1665 mit Sigmund Franz von Österreich-Tirol der Bischof von Augsburg zugleich weltlicher Markgraf von Burgau, während von 1578 bis zu seinem Tod 1600 mit Kardinal Andreas von Österreich-Tirol, dem Sohn der Philippine Welser, ein Mann Inhaber der Markgrafschaft Burgau war, der 1589 Bischof von Konstanz und 1591 Bischof von Brixen wurde und sein weltliches Fürstenleben auch als Bischof – u. a. als Statthalter der Niederlande – fortsetzte.

Für das Landkapitel Ichenhausen setzt die Überlieferung 1568 und somit zur Zeit des Kardinals Truchsess von Waldburg mit einem Visitationsbericht des Günsburger Pfarrers Kilian Blankenstein über den Klerus seiner Pfarrei (Nr. 2 der editierten Texte) ein, gefolgt von dem Visitationsinterrogatorium des Markgrafen von Burgau und Bischofs von Konstanz und Brixen Andreas von Österreich-Tirol (Nr. 3) und umfangreichen Visitationsakten von 1593/94 (Nr. 4 mit separat gezählten Beilagen), einer bemerkenswerten Pfarreibeschreibung („Descriptiones ecclesiarum et parochialium et filialium capituli Ichenhausen“) von 1594/95 (Nr. 6) und der Akte einer Mittelpunktvisitation von 1596 (Nr. 7) – eine Mittelpunktvisitation war im Gegensatz zu einer Generalvisitation, bei der die Visitatoren umher reisten, eine Klerusversammlung oder ein Landkapitelstag, bei dem der versammelte Klerus befragt wurde. Der jüngste Text der Edition (Nr. 52) stammt von 1697.

Ein interessanter Punkt wird von Sch. in seiner Einleitung nicht angesprochen: der Sprachwechsel, dessen Gründe nicht ohne weiteres einleuchten. Anfangs sind die Visitationsakten lateinisch. Dann kommt ein offen-

bar nicht genau datierbares, aber wohl spätestens von 1593 stammendes (XXXII) Visitationinterrogatorium – ein Verzeichnis der von den Visitatoren, also Klerikern, zu stellenden Fragen – in deutscher Sprache. Es folgen aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts Texte in deutscher oder gemischt in lateinischer und in deutscher Sprache. Eindeutige Laienkorrespondenz ist unter den deutschen Texten nur der Brief des Johann Adam Freiherrn auf Neuburg an den Junker Dietrich von Roth zu Rieden von 1615 (Nr. 23). Der jüngste deutschsprachige Text ist Klerikerkorrespondenz, ein Brief des Pfarrers von Günzburg an den Generalvikar in Augsburg von 1654 (Nr. 39). Die folgenden Aktenstücke bis 1697 sind wieder ausschließlich lateinisch geschrieben.

Köln / Fribourg

Harm Kluetting

Udo Wennemuth (Hg.), *450 Jahre Reformation in Baden und Kurpfalz*, Stuttgart: Kohlhammer 2009 (Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte 1), 164 S., ISBN 978-3-17-020722-6.

Mit der Veröffentlichung fast gleichlautender Kirchenordnungen im Jahre 1556 wurde die Einführung der Reformation sowohl in der Kurpfalz (4. April) als auch in der Markgrafschaft Baden (1. Juni) offiziell besiegelt. Dieses für die Geschichte und Kirchengeschichte des Südwestens bedeutende Reformationsjubiläum wurde 2006 im Rechtsrheinischen in mehreren landeskirchlichen Veranstaltungen begangen. Sechs Vorträge einer kirchengeschichtlichen Tagung in Heidelberg am 10./11. März 2006 sowie drei Ansprachenlässlich der Festakte der badischen Landeskirche am 4. April 2006 in Karlsruhe und am 9. April 2006 in Pforzheim sind in dem vorliegenden Sammelband dokumentiert. Er bildet den Auftakt zu einer neuen, vom Vorstand des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden herausgegebenen Reihe mit dem Titel „Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte“.

Der Buchtitel „450 Jahre Reformation in Baden und Kurpfalz“, der zugleich Tagungstitel war, ist erläuterungsbedürftig. So weist bereits der Herausgeber Udo Wennemuth in seinem Vorwort darauf hin, dass die reformatorische Bewegung in den beiden südwestdeutschen Territorien wesentlich weiter zurückreicht: Luther hat durch seine Heidelberger Disputation bereits 1518 junge Theologen für die Sache der Reformation begeistern können. Einige seiner Hörer wurden zu den wichtigsten Reformatoren dieser Region, so z. B. Martin Bucer und Johannes Brenz. Die Festigung der

Reformation war ein – in der Kurpfalz mit Rückschlägen und retardierenden Momenten verbundener – fast vier Jahrzehnte währender Prozess, in dem die reformatorische Bewegung allmählich in landesherrliche Reformationen überging. Erst durch die 1556 publizierten Kirchenordnungen wurde der Konfessionswechsel der Landesherren und damit auch ihrer Territorien sowohl in der Kurpfalz als auch in der lutherischen Markgrafschaft Baden rechtlich fixiert und dokumentiert. Damit war – vergleichsweise spät – in beiden Ländern die Reformation nun auch offiziell eingeführt. Das Jahr 1556 bildet also in der Tat „nur den Abschluss einer langen Entwicklung“ (7). Bernd Moeller bezeichnet den Tagungstitel gar als „ein bisschen anachronistisch“, denn „eigentlich war ja im Jahr 1556 [...] die Reformation schon vorbei, und ein neues Zeitalter, das der Konfessionen und der Konfessionalisierung, war angebrochen“ (9).

Es erscheint daher konsequent, dass die sechs kirchenhistorischen Beiträge dieses Bandes das Reformationsgeschehen am Oberrhein als Ganzes in den Blick nehmen und über das Themenjahr 1556 zeitlich nach vorn ausgreifen. Bernd Moeller konzentriert sich dabei auf „Die Reformation in den Städten“ (9–24) – genaugenommen: auf die Städte im badischen Land. Ausgehend davon, dass die deutsche Stadtkultur „der Mutterboden der frühen Reformation“ war (10), beleuchtet er die reformatorische Entwicklung in Wertheim, Neckarsteinach, Neuenburg im Breisgau und Rheinfelden oberhalb Basel sowie in Keningzen und Waldshut. Deren Reformationsversuche endeten jedoch nicht positiv. Auch in den beiden freien Städten Gengenbach und Konstanz, die als Beispiele einer „Reichsstadt-Reformation“ vorgestellt werden, brach der Protestantismus 1548 im Kontext des Interims zusammen. So kommt Möller zu dem Ergebnis, dass „nirgendwo im späteren Baden eine frühe Stadtreformation überlebt und über die Mitte des 16. Jahrhunderts hinaus fortbestanden hat“ (18). Den zweiten Teil seines Beitrags widmet er der Geschichte der von den vier Städten Straßburg, Memmingen, Lindau und Konstanz unterzeichneten „Confessio Tetrapolitana“, wobei er den Blick auf den Anteil richtet, den Konstanz an der Entstehung des Vierstädtebekenntnisses hatte.

Eike Wolgast verfolgt „Die reformatorische Bewegung in der Kurpfalz bis zum Regierungsantritt Ottheinrichs 1556“ (25–44). Beginnend mit Luthers Heidelberger Disputation, zeichnet er die Entwicklung der reformatorischen Bewegung unter den Kurfürsten Ludwig V. (reg. 1508–1544) und Friedrich II. (reg. 1544–1556) bis zur organisierten Durchführung der Reformation unter Ottheinrich 1556

in großen Linien nach. Da in der Pfalz „Landstände als Korrektiv der fürstlichen Willensbildung bei der Kirchen- und Religionspolitik“ (26) ausfielen, konnten die Kurfürsten und ihre Räte jeweils allein entscheiden. Bis zum Vorliegen noch immer ausstehender lokaler Einzelstudien lässt sich die reformatorische Bewegung in der Kurpfalz daher „im Wesentlichen nur im Spiegel der obrigkeitlichen Kirchenpolitik abbilden“ (26).

Wie die Kurpfalz, so gehörte auch Baden-Durlach zu den spät zur Reformation übergegangenen Territorien des Reichs. Im Unterschied zur Kurpfalz, wo auf Ottheinrichs lutherische Reformation mehrfache Konfessionswechsel folgten, blieb in Baden die Konfessionsentscheidung Markgraf Karls II. für das Luthertum endgültig (73). *Armin Kohnle* schildert „Die Einführung der Reformation in der Markgrafschaft Baden“ (44–74) in fünf Schritten: Ausgehend von der politischen Situation in der Markgrafschaft Baden um die Mitte des 16. Jahrhunderts, blickt er zunächst auf die lange „badische Vorreformation“ – gemeint ist die reformatorische Bewegung –, die 1555 mit dem Augsburger Religionsfrieden endet. Der Schwerpunkt seiner Untersuchung liegt auf der Einführung der Reformation in Baden-Pforzheim unter Karl II. (1553–1577): dem Epochenjahr 1556, der Kirchenordnung und den konkreten reformatorischen Maßnahmen im Anschluss an die Visitation. Im vorletzten Abschnitt wendet er sich der Sonderentwicklung im badischen Ober- und Unterland sowie den reformatorischen Maßnahmen in einzelnen markanten badischen Orten zu. Schließlich weist er auch auf die Sonderentwicklung in den Kondominaten (Lahr-Mahlberg, Eberstein, Prechtal) hin, auf die das „cuius-regio-Prinzip“ des Religionsfriedens nur bedingt anwendbar war. Auch wenn die Erschließung wichtiger Dokumente seit der grundlegenden Veröffentlichung Karl Friedrich Vierordts (Geschichte der evangelischen Kirche in dem Großherzogtum Baden, 2 Bde., Karlsruhe 1847–1856) und weiterer, im Kontext der Vierhundertjahrfeier 1956 erschienener Publikationen inzwischen vorangekommen sei, bleibe noch vieles zu tun (46).

Für Kohnle ergeben sich vier wichtige Schlussfolgerungen, die er mit wertvollen Anregungen für eine zukünftige Erforschung der badischen Reformationsgeschichte verbindet: (1.) Die badische Reformation sollte nicht als punktueller Vorgang, sondern als langgestreckter Prozess betrachtet werden, wobei das Jahr 1556 „der Kulminationspunkt einer längerfristigen Entwicklung“ war (72). (2.) Die badische Reformation zerfiel in mehrere Einzelreformationen mit spezifischen Verlaufsformen, deren Eigenheiten genauer herauszu-

arbeiten seien. (3.) Baden steht exemplarisch für eine „lutherisch geprägte Fürstenreformation“. Brauchbare biographische Untersuchungen zu Markgraf Karl II. und seinen Vater Ernst fehlen. (4.) Das zentrale Problem für die Erforschung der badischen Reformation ist die schmale Quellenbasis, auf die die Kenntnis der Vorgänge bis heute beruht. Kohnle benennt als dringende Desiderate eine vollständige Edition der Visitationsakten und eine systematische Durchforstung der einschlägigen Archive. Darüber hinaus fordert er für Baden – wie schon Wolgast für die Kurpfalz – eine Beschäftigung mit der lokalen Reformationsgeschichte.

Gottfried Seebaß (†7.9.2008) befasst sich in seinem Beitrag „Gottes Wort den Weg ebnen“ mit den „Kirchenordnungen von Kurpfalz und Baden 1556“ (75–85). Er unterscheidet vier Reformationswellen in Deutschland. Zur vierten und letzten Welle, die nach dem Augsburger Religionsfrieden 1555 einsetzte, gehörten auch Kurpfalz und Baden. Als unmittelbares Vorbild für ihre fast gleichlautenden Kirchenordnungen diente die württembergische Kirchenordnung von 1553. Beide Territorien „übernahmen also eine Ordnung, in der der eigenständige, oberdeutsche und lutherische Einflüsse verbindende Charakter der württembergischen Ordnung durchaus gewahrt“ blieb (82). Freilich wurden bei der Übernahme auch charakteristische Modifizierungen vorgenommen: Die Kurpfälzer Kirchenordnung nahm u. a. Melanchthons Examen ordinandum hinzu, während die badische Ordnung den lutherischen Charakter der Lehre verstärkte. Seebaß weist auf den „ganz eigenen Aufbau“ der Kirchenordnungen mit ihrer „Konzentration auf Gesang, Gebet und vor allem das gelesene und gepredigte biblische Wort“ (85) hin.

Die nachfolgenden Beiträge des Sammelbands blicken auf die Zeit nach 1556. *Christoph Strohm* skizziert in seinem Beitrag „Der Übergang der Kurpfalz zum reformierten Protestantismus“ (87–107) die mit der Regierung Kurfürst Friedrichs III. 1559 einsetzenden konfessionspolitischen Veränderungen in der Kurpfalz bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges. Als wichtigste Stationen und Faktoren der reformierten Konfessionsbildung benennt er die Auseinandersetzung um das Abendmahl 1559/60, die Präsenz der westeuropäischen Protestanten-Verfolgungen in der Kurpfalz, das konfessionelle Profil des Heidelberger Katechismus und der Kirchenordnung von 1563 sowie das Papsttum als gemeinsame Bedrohung von Humanismus und reformiertem Protestantismus. Die Eigenart des kurpfälzischen Protestantismus in diesen Jahrzehnten lasse sich mit den von den Theologen definier-

ten konfessionellen Unterscheidungslehren allein nicht zureichend fassen. Aus seinen bei den Juristen und Räten Friedrichs III. vorgenommenen Analysen erschließt Strohm drei Merkmale für das „weltanschaulich-konfessionelle Profil des Heidelberger Protestantismus in den Jahrzehnten von 1560 bis 1620“ (104): seine Wahrnehmung der westeuropäischen Protestantenverfolgungen, seine damit zusammenhängende militant antirömische bzw. antipäpstliche Ausrichtung (104) sowie eine „bleibende Orientierung an den Zielen des Humanismus“ (104). So lautet Strohm's Resümee: „Humanistisch begründete Wertschätzung von Rationalität und grundsätzliche Vorbehalte gegen jede Art von Aberglauben sowie ein durch die Präsenz von Verfolgungserfahrungen aufgeladener, schroff antirömischer Affekt brachten eine charakteristische Mischung aus Späthumanismus und reformierter Konfession hervor. Nur so ist es zu erklären, dass sich im Umkreis von Universität und Hof in den Jahren 1560 bis 1620 Ansätze humanistischer Irenik mit einem militanten Calvinismus aufs engste verbinden konnten.“ (106f.).

Unter dem Titel „Erinnerung und protestantische Repräsentation“ geht *Thomas K. Kuhn* den „Reformationsfeiern in Baden bis zum Ende des Großherzogtums“ nach (109–145). Im Wesentlichen wurden gefeiert: Luthers Thesenanschlag von 1517, die Confessio Augustana von 1530 und der Augsburger Religionsfrieden von 1555. Anhand der Festansprachen und Predigten analysiert er ausführlich die offiziellen Reformationsjubiläen der Jahre 1617, 1655, 1717, 1730, 1817, 1830 und 1917. Die badische Landesreformation von 1556 wurde „wohl erstmalig“ 1756 gefeiert (123). Ein Jahrhundert später wurde das Jahr 1556 als „das eigentliche Geburtsjahr“ der Badischen Landeskirche deklariert und im „Landes-Reformationsfest“ 1856 gebührend gefeiert (123. 136f.). Die anschaulichen, aus zum Teil entlegenen Quellen ausgewählten Beispiele zeigen jeweils zeitgebundene Schwerpunkte. Die ursprünglich als „Manifestation des Protestantismus“ (115) gedachten Reformationsfeierlichkeiten waren im 17. Jahrhundert von kontrovers theologischer Polemik begleitet. Seit dem 18. Jh. waren sie von der „Sorge um den konfessionellen Frieden“ (144) gekennzeichnet. Kuhn sieht hierin ein badisches Spezifikum.

Drei aktuelle Beiträge am Schluss des Sammelbandes spiegeln unter dem Leitwort „Erinnern und Erneuern“ theologische Überlegungen im Jubiläumsjahr der badischen Landeskirche 2006 wider:

Wolfgang Huber, bis 2009 Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und Ratsvorsitzender

der EKD, erblickt die „Kirche der Reformation am Beginn des 21. Jahrhunderts“ (147–149) in einem Spannungsfeld von Säkularisation und „Wiederkehr der Religion“. „Unter der Asche der Säkularisierung“ sei „die Glut der ursprünglichen Glaubensmotive freizulegen“ (152). Nicht zuletzt angesichts der bunten „Mélange von Lebensbewältigungs- und Weltklärungsmodellen“ (152) sieht er die Aufgabe der Kirchen darin, „ein Raum für das Heilige zu sein, die Fähigkeit zu Glauben und Gebet zu erneuern, Menschen in der Mitte wie an den Grenzen ihres Lebens beizustehen“ (153). Für beide Kirchen gelte es heute, „das je eigene Profil zu entwickeln, den Respekt vor der Verschiedenartigkeit der Kirchen zu vertiefen und das Gemeinsame an unserem Zeugnis für das Evangelium zu kräftigen“ (156).

In seinem Grußwort „450 Jahre Reformation in Baden“ begreift der Freiburger Erzbischof *Robert Zollitsch*, seit 2008 Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, die Gegenwart als eine „Zeit des Miteinanders“ der beiden großen Konfessionen. Nicht zuletzt durch die un menschlichen Bedrängnisse im Dritten Reich habe in den vergangenen 50 Jahren „mehr an Gemeinsamkeit wachsen“ können als in den 400 Jahren zuvor (157). Auf dem Boden der Erinnerung sei allmählich ein „immer kräftiger werdender Baum der Ökumene“ (157) gewachsen. „Als Bundesgenossen in der gemeinsamen Sorge um eine menschliche Welt von morgen“ sollen „wir Christen uns deutlich zu erkennen geben“ (158).

Die Predigt des badischen Landesbischofs *Ulrich Fischer* über Jesaja 50,4–9 im Festgottesdienst der Pforzheimer Schlosskirche beschließt den Sammelband (161–164). Als Getaufte, als „Gottesknechte und Gottesmägde“ (162) in der Nachfolge Christi, soll sich die Gemeinde auf ein „gehorchendes Hören“ besinnen. Die Kirche der Reformation müsse „hörende und predigende Kirche“ sein, die sich mit ihrem Wort auch immer wieder einmischt „in die scheinbar inneren Angelegenheiten dieser Welt“ (164).

Der Sammelband bietet in seiner Summe eine vorzügliche und gut zu lesende „Bestandsaufnahme“ (Kohnle, 46) von dem wechselvollen und komplexen Reformationsgeschehen in Baden und in der Kurpfalz. Er präsentiert neue Forschungsergebnisse und zeigt weitere Desiderate auf. Freilich (?) bevorzugt die von den Badenern herausgegebene Veröffentlichung die rechte Rheinseite. Als Leser „links des Rheins“, vor allem in der ehemaligen Kurpfalz, hätte man sich von diesem Sammelband eine Berücksichtigung auch der linksrheinischen Vorgänge gewünscht: Wie stand es um die evangelische Bewegung und um die Reformation auf der

linken Rheinseite? Welchen Einfluss hatten z. B. die Reichsstädte Straßburg, Speyer und Worms auf die Reformation? Wie verliefen die Reformationsfeiern in der späteren Pfalz bis zur Kirchenunion 1818? Welche Reformationseignisse wurden und werden überhaupt gefeiert? Im Unterschied zur badischen Landeskirche hat die pfälzische Landeskirche das mit der Kirchenordnung von 1556 besiegelte kurpfälzische Reformationsjubiläum auch 2006 nicht offiziell gefeiert. Angesichts des schon wenige Jahre nach Einführung der Kirchenordnung erfolgten Konfessionswechsels in der Kurpfalz liegt das Augenmerk der Evangelischen Kirche der Pfalz vielmehr auf dem Heidelberger Katechismus von 1563, den sie anlässlich seines 450-Jahr-Jubiläums 2013 vielfältig würdigen wird.

Speyer

Traudel Himmighöfer

Stephan Roth 1492–1546. Stadtschreiber in Zwickau und Bildungsbürger der Reformationszeit. Biographie. Edition der Briefe seiner Freunde Franz Pehem, Altenburg und Nicolaus Günther, Torgau, hg. v. Regine Metzler, Stuttgart: Franz Steiner 2008 (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte 32), 668 S., 18 s/w Abb., Gebunden, ISBN 978-3-515-09126-8.

Regine Metzler legt in einem Band zugleich eine Biographie des Zwickauer Stadtschreibers Stephan Roth und eine Edition von Briefen zweier Freunde, Franz Pehem und Nicolaus Günther, an ihn vor, die ebenfalls mit kürzeren Lebensbildern erfaßt werden. Die Überlieferung des Nachlasses Roths ist ein besonderer Glücksfall und geht letztlich auf die sorgfältige Sammlung und Aufbewahrung seiner schriftlichen Unterlagen – von Vorlesungsmitschriften und Briefen bis zu seinem wissenschaftlichen Oeuvre – durch ihn selber zurück. Er besaß nicht nur eine sehr reiche Bibliothek, sondern fertigte im Laufe seines Lebens eine umfängliche Korrespondenz an. Diese Materialfülle, aus der die biographischen Texte schöpfen und in die die Edition einen partiellen Einblick gewährt, vermittelt einen lebendigen Zugang ins frühe 16. Jahrhundert. Die Edition vereinigt den Briefwechsel von drei gut ausgebildeten Männern, die im ernstlichen Sachsen zu Stellung und Vermögen gelangt waren. Alle drei waren Lutheraner, wobei sich Roth am humanistischen Diskurs beteiligte und gegenüber Luther durchaus eigenständige Positionen entwickeln konnte.

Doch diese Aspekte stehen hier nicht im Mittelpunkt, sind bereits in einigen älteren Arbeiten zu Roth intensiver abgehandelt worden. Vielmehr geht es der Herausgeberin

darum, in die Alltagswelt Roths und seiner Korrespondenzpartner einzuführen. Entsprechend setzt sie auch die Schwerpunkte in ihren biographischen Darstellungen, immer basierend auf den unterschiedlichen Überlieferungen vor allem in der Ratsschulbibliothek zu Zwickau. Aus dieser Perspektive wird auch Roths Anteilnahme an der konfliktreichen Einführung der Reformation in Zwickau geschildert, wobei sich theologische Positionen mit sozialen Konflikten vermengten; ja sogar persönliche Animositäten müssen dabei bedacht werden. Roth hat das Geschehen um ihn herum intensiv wahrgenommen, worauf nicht zuletzt 55 Predigtmitschriften verweisen, deren Genese erläutert wird. Aufgrund der räumlichen Nähe zu Wittenberg lernt Roth mit Müntzer und Karlstadt Vertreter des „Reformationspersonals“ der ersten Stunde kennen. Nach Wittenberg zog es dann auch den Zwickauer Schulmeister Roth im Jahre 1523, wo er studierte und ein Gelehrtendasein auf überwiegend unklarer finanzieller Basis führte.

M.s Darstellung von Roths erster Eheschließung, die hier exemplarisch angeführt sei, verdeutlicht ihren Zugang zu seiner Person: nur vage mögliche Angaben zu den Lebensumständen und verstreute Angaben zum Verhältnis der Eheleute untereinander werden ergänzt mit den aus der Korrespondenz ablesbaren Wahrnehmungen der Eheschließung und der Ehe von außen sowie allgemeinen Überlegungen zur Heirat von Gelehrten als frühreformatorische Modeerscheinung. Die Autorin hält sich zwar mit Wertungen sehr zurück, dem Leser erschließt sich jedoch von selbst, daß Ursula Krüger, die Gattin Roths, von ihrer zeitgenössischen Umwelt – umgangssprachlich ausgedrückt – als recht ‚anstrengend‘ wahrgenommen wurde; in Zwickau, wohin ihr Gemahl mittlerweile als Stadtschreiber zurückgekehrt war, fühlte sie sich lange nicht wohl.

Es entsteht in der Summe ein multiperspektivisches Bild, das den Wert der biographischen Darstellung ausmacht. So erscheint der humanistische, der Reformation zugewandte Gelehrte Roth eben auch als ungeschickt agierender Bauherr beim Umbau seines eigenen Hauses. Viel wichtiger aber ist die administrative Professionalität, mit der Roth in seiner Arbeit das Handeln des Zwickauer Rates begleitete. Dies führte letztlich auch zum Bruch mit Luther, der es nicht überwinden konnte, daß der Rat ohne seinen Ratschlag Kollaturrechte ausübte, was der Reformationsgeschichte der Stadt ein eigenes Gepräge gab. Viel kürzer, aber ganz ähnlich strukturiert sind die beiden Lebensbilder, der beiden Korrespondenzpartner Roths, deren Briefe im folgenden abgedruckt sind. Auch hier wird Alltagsge-

schehen etwa in Form des Steuereinzugs und der Musterungen im Vorfeld des Schmalkaldischen Krieges anschaulich. Die hohe Leistungsfähigkeit und enorme Arbeitsbelastung frühneuzeitlicher Amtsträger treten klar hervor und lassen den heutigen Betrachter fragen, woher sie die Zeit zu umfangreicher privater Korrespondenz genommen haben.

Die Edition der Briefe von Pehem und Günther erfolgt nach gängigen Standards, die knappen regestenartigen Einführungen erleichtern die Erschließung, die ebenfalls knappen Erläuterungen und Kommentare sind kenntnisreich und verdeutlichen das (Korrespondenz-)Netzwerk, mit dem Roth, Pehem und Günther verbunden waren. Ihre Briefe erschließen sich über eine chronologische Übersicht und ein gutes Register. Zusätzlich

ist eine Übersicht mit Roths Vorlesungs- und Predigtmitschriften sowie seiner Übersetzungen und Editionen beigelegt. Die verdienstvollen biographischen Texte und die edierten Briefe des hier besprochenen Bandes sind in der Summe nicht nur für die kirchengeschichtliche Erforschung der Reformation von Interesse, indem sie die Forschungen und Editionen zu Stephan Roth ergänzen. Sie eröffnen vielmehr den Blick auf Lebensläufe und Erfahrungen von Akteuren in einer ereignisreichen Umbruchzeit und sind somit ein Beitrag dazu, die oft eindimensionale und geradlinige Meistererzählung der Reformation in Deutschland, wie sie im 19. Jahrhundert entstanden ist, zu hinterfragen.

Würzburg

Frank Kleinhagenbrock

Neuzeit

Johannes Ehmann (Hg.): *Lebensbilder aus der Evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert*. Band 2: Kirchenpolitische Richtungen, Heidelberg u. a.: Verlag Regionalkultur 2010 (Sonderveröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden 6), 607 S., 25 Abbildungen, ISBN 978-3-89735-510-1.

Nach Lebensbildern aus dem weiten kulturellen Sektor der badischen Landeskirche (Band 5) öffnet Band 2 den biografischen Zugang zur Pfarrerschaft selbst, zu den Repräsentanten der theologischen Richtungen im Leben der Gemeinden. Ausgenommen bleiben – bis auf Karl Mann (M. Schneider) – Vertreter der Erweckungsbewegung; wegen ihrer besonderen Bedeutung gerade für Baden ist ihnen Band 4 vorbehalten. Aber das Spektrum ist immer noch weit genug; auch ist es um Nichttheologen erweitert, die – etwa als Synodale – für die Fragen der Kirchenverfassung wegweisend wurden: der Jurist Johann Kaspar Bluntschli in der Periode der ersten Trennung von Kirche und Staat in der Neuen Ära der 1860er Jahre (E. Kessler) und die Freiburger Professoren Gerhard Ritter (U. Bayer) und Constantin von Dietze (C. Weber) im Kirchenkampf und im kirchlichen Wiederaufbau nach 1945. Genaue Trennungslinien zwischen theologischen Traditionen, politischen Lagern und sozialen Programmen zu ziehen, fiel bei Biografien ohnehin schwer: Es geht ja um Menschen in ihrer Abhängigkeit und ihrer Entwicklung, nicht um theologische

Systeme. Die Herausgeber haben sicher mit Bedacht darauf verzichtet, Gruppen wie in Band 5 zu bilden; die Biografien sind nur zeitlich gereiht. Der Leser – der ja gleichwohl eine versteckte Kirchengeschichte in Händen hält – muss sich also überraschen lassen, welche Theologie sich mit welchem Namen verbindet. Das ist aber kein Nachteil: Es erhöht die Bereitschaft, der Differenzierung zu folgen, den oft überraschenden Wandlungen der Viten. Die Liberalen, die die Revolution von 1848/49 erlebt haben, werden zu National-liberalen oder Kulturprotestanten, bei Vertretern des Positiven Christentums trennen sich die Wege hin zu den Deutschen Christen oder zur Bekennenden Kirche – Biografien sind immer vieldeutig, sie können ebenso eine ganze, breite Epoche repräsentieren wie den mühsamen Weg des Einzelgängers. Größere Kontraste als die zeitgleichen Biografien der Brüder Schellenberg (Th. Kuhn), Georg Friedrich Schlatters (K. Fischer) oder Karl Eichhorns (F. M. Brunn) sind kaum denkbar; sie alle erleben die Revolution, die Schellenbergs als Vertreter des scheiternden und dann doch etablierten Liberalismus, Schlatter als politisches Opfer, Eichhorn nahezu als lutherischer Märtyrer, der erst von der Revolution und dann von der Amtskirche drangsaliiert und in die Separation getrieben wird.

Die Autoren nutzen die freie Essayform, die die „Lebensbilder“ von biografischen Lexica trennt, in der Regel mit Geschick. Dass dabei trotzdem der wissenschaftlichen Diskussion reichlich Raum gelassen ist und ausführliche Anmerkungen und Literaturverzeichnisse bei-

gegeben sind, ist besonders zu begrüßen; für den Nationalliberalen Paul Klein wurde sogar ein Werkverzeichnis erstellt (M. Meyer). Manchmal wäre es wohl lohnend gewesen, die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur stärker in den Text herüber zu nehmen, etwa bei polarisierenden Personen wie dem Religiösen Sozialisten Erwin Eckert (A. M. Ritter), dessen Biograf Friedrich Wilhelm Balzer ja schon fast zur Biografie Eckerts dazugehört. Nur wenige Beiträge folgen älteren Texten in der ADB oder den Badischen Biografien so eng wie im Fall des berühmten Daniel Schenkel (R. Ehmann) und J. K. Bluntschli ((E. Kessler). Bei manchen wird die spürbare Liebe der Verfasser zu ihrem Gegenstand aus den tragischen Lebensläufen gut verständlich, so bei Ernst Josef Lehmann (E. Lorenz) oder Heinrich Martin Kappes (M. Koch). Dass sich umgekehrt auch theologische Sackgassen mit Differenzierung nachzeichnen lassen, zeigen die Beiträge zu Friedrich Kiefer (U. Wennemuth) und Johann Friedrich Kölli (H.-G. Dietrich). Als Protagonisten der Deutschen Christen in Baden spielten beide eine kurze, unselige Rolle in der Landeskirche, dann verschwanden sie schnell aus dem kollektiven Gedächtnis. Andere Theologen hinterließen breite Spuren ihrer Lebensarbeit und Wirkung, Karl Bähr etwa in seinen grundlegenden Schriften zur gottesdienstlichen Symbolik und seiner Mitgestaltung der Agende (U. Wüstenberg). Wo Biografien mehr sind als Einzelschicksale, wo sie ganze Generationen und geistesgeschichtliche Tendenzen repräsentieren, gelingen auch den Autoren Zeitbilder, konzentriert in der exemplarischen Vita: Die Lebensläufe der drei Brüder Schellenberg seien hier als besonders geglücktes und fesselndes Beispiel genannt (Th. Kuhn). Mit dem streitbar-pazifistischen Ludwig Simon (K. Fischer) reicht die Reihe bis weit in die Geschichte der Bundesrepublik hinein – dass ihr „Ausgang“ offen ist und der eine Name andere, wichtigere ruft, liegt in der Natur des Lebensbilder-Konzepts und lässt auf eine Fortsetzung „zu gegebener Zeit“ hoffen.

Karlsruhe

Konrad Krimm

Thomas Pittrof/Walter Schmitz (Hrsg.): *Freie Anerkennung übergeschichtlicher Bindungen. Katholische Geschichtswahrnehmung im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts*. Beiträge des Dresdener Kolloquiums vom 10. bis 13. Mai 2007, Freiburg i. B./Berlin/Wien: Rombach 2010 (Catholica. Quellen und Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte des modernen Katholizismus 2), 531 S., ISBN 978-3-7930-9600-9.

Auch der zweite Band der Catholica-Reihe bietet einen bedeutenden Beitrag zu einer modernen, ideologiefreien Betrachtung des deutschen Kulturkatholizismus und der katholischen Literatur im 20. Jahrhundert. Verbindende Klammer des aus einer Tagung hervorgegangenen Bandes ist dieses Mal die katholische Geschichtswahrnehmung im deutschsprachigen Raum. Auch wenn die einzelnen Autoren die thematischen Vorgaben recht unterschiedlich angehen, sowohl was den theoretischen Zugriff wie was die Akzentsetzung betrifft, so ergibt sich doch insgesamt ein ziemlich klares Bild, wobei hervorzuheben ist, dass die Autoren sich nicht gescheut haben, so manche Gestalt des deutschen Katholizismus von ihrem erhabenen Sockel in die Wirklichkeit herunterzuholen.

Nicht vorbeigehen sollte der Leser an dem vorzüglich einleitenden Beitrag der beiden Herausgeber. In einem Parforceritt durch 150 Jahre katholischer Geschichtswahrnehmung seit Beginn des 19. Jahrhunderts werden, auch im Gegenüber zur typisch „deutschen“ protestantischen Geschichtsbetrachtung, die Entwicklungen der „katholischen Sichtweise“ dargestellt. Dass dabei manches nur stichpunktartig gesagt werden kann, ist klar. Doch ermöglichen die ausführlichen Literaturangaben weitergehende Informationen. Als wichtigstes Ergebnis wird sichtbar, dass sich katholische Geschichtswahrnehmung im Spannungsfeld zwischen Heilsgeschichte und Historismus (im besten Sinne des Wortes) bewegte, wobei durchaus von einer fortschreitenden Entideologisierung gesprochen werden kann, die allerdings in der Weimarer Zeit teilweise einer Re-ideologisierung wich. Paradigmatisch dafür ist die Auseinandersetzung zwischen dem Katholischen Akademikerverband und der historischen Sektion der Görresgesellschaft, wobei neben Heinrich Finke (dazu der Beitrag von Hans Maier) hier – dankenswerterweise – auch Philipp Funk genannt wird, der sich skeptisch gegen die von Peter Wust propagierte „Rückkehr aus dem Exil“ und gegen Ideologisierung in der Geschichtsbetrachtung aussprach. Eine Frage zu der Einleitung sei jedoch erlaubt. Die angegebene Literatur erwähnt fast nur katholische Autoren, darunter nicht selten solche, die dem „rechten“ Rand zuzurechnen sind. Frage: Bleibt am Ende doch alles Bemühen der Autoren im Binnenraum einer katholischen Subkultur stecken? Die einzelnen Beiträge des Bandes, die im Rahmen dieser Besprechung nicht in allen Einzelheiten gewürdigt werden können, dürften jedoch diese Frage eindeutig verneinen.

Als Weiterführung und Vertiefung der Einleitung kann der Beitrag von Hans Maier

gelten, in dem dieser ein von ihm öfter behandeltes Thema aufgreift, indem er das Kultur- und Geschichtsverständnis der deutschen Katholiken seit der Säkularisation im Gegenüber zur protestantisch geprägten deutschen Kultur im Spannungsfeld zwischen Reichsidee und Nationalstaat, Heilsgeschichte und Positivismus in klaren Linien skizziert. Ein Beitrag von Daniel Fulda über Historismus und Katholizismus bei Franz Schnabel schließt sich an. Schade, dass der Artikel sich nur im wissenschaftstheoretischen Bereich bewegt. So sehr die nähere Bestimmung des Begriffs „Historismus“ zu begrüßen ist, man hätte bisweilen eine stärkere Konkretisierung gewünscht, etwa hinsichtlich von Schnabels Stellung zur nationalsozialistischen Geschichtsideologie. Ganz konkret wird es hingegen im Beitrag über Helene Weber (Annett Büttner), deren reformkonservatives Geschichts- und Frauenbild als Konstrukt entlarvt wird. Ähnliche klare Worte finden sich zu Handel-Mazzetti (immerhin einer Frau, deren Werk Karl Muth schätzte und in der Richard Kralik das größte literarische Talent seit Goethe erblickte). Die Autorin Bettina Gruber rückt aus der Sicht der modernen Gender-Forschung ihrem Frauenbild und ihrer ins Extrem getriebenen Verhimmelung von Reinheit und Keuschheit als Einfallstor des Transzendenten auf den Leib.

Wie steht es mit anderen katholischen Schriftstellern? Auch bei ihnen fällt auf, dass endlich mit hagiographischen Überhöhungen Schluss gemacht wird. Das gilt etwa für Gertrud von Le Fort, wobei Joel Pottier daran festhält, dass sie eine hochbegabte Dichterin war, die sich immer wieder historischen und theologischen Themen zuwandte, wobei jedoch ihre Geschichtswahrnehmung von Weltfremdheit geprägt wurde. Die Zertrümmerung des hohen Sockels geht noch weiter bei Theodor Haecker, der in der Zwischenkriegszeit mit seinem kämpferischen antiprotestantischen Katholizismus bei vielen Katholiken hoch im Kurs stand. Für Guido Bee sind er und seine Geschichtsreflexion allzu zeitbedingt und daher heute vergessen.

Kommen wir zu Reinhold Schneider, der gleich in drei Beiträgen abgehandelt wird. Einen bedenkenswerten Beitrag zur Reichsidee und Reichspoetik bei Schneider in der Zeit vor und während des Nationalsozialismus bis hin zum Spätwerk („Winter in Wien“) steuert Walter Schmitz bei. Sein Fazit ist erschütternd: Schneider habe nach dem Zweiten Weltkrieg das verloren, wofür er gelebt hat. Nicht nur der Glaube an das „Reich“, sondern auch der Glaube an den Sinn der Geschichte sei ihm entglitten. In die gleiche Richtung geht der Beitrag von Klaus Schuhmacher über die

„Reichspassion“ des monarchistischen Hotelierssohn Schneider. In Richard Fabers vergleichender Studie, in die neben Schneider und Bergengruen Wolfgang Koeppen eingeschlossen ist, geht der Weg im Grunde noch weiter den „Tiefen zu“. Die große Romidee zerbricht, die Utopie weicht der Apokalypse, – doch nur bei Schneider und Koeppen, während Bergengruen sich noch immer seine unrealistische heile Welt erbaut.

Von den weiteren Beiträgen seien einige besonders hervorgehoben: Claudia Steinkämper befasst sich mit der weithin vergessenen Hochland-Autorin Ilse von Stach und ihren „christlich-sozialen“ Geschichtsdeutungen. Josef Mautner legt eine hervorragende Studie über Thomas Bernhard vor. Überzeugend wird das Katholische in den Werken des zornigen Österreichers als das „Fruchtwasser“ dargestellt, ohne das er nicht gedeihen konnte und von dem er im Grunde nie los kam. Besonders erwähnenswert ist auch der Aufsatz über Elisabeth Langgässer (Ludwig Stockinger), über ihr Aufleuchten und baldiges Verglühen, ferner der Beitrag zu Alfred Döblin (Günther Niggel) und seinem Bekehrungserlebnis.

Doch zurück zur „Reichsidee“. Hier ist Christoph Michel mit seiner Darstellung der Geschichtsauffassung der „Rhein-Mainischen Volkszeitung“ zu nennen, sowie der quellen-gesättigte Beitrag von Elke Seefried, die in ihren Überlegungen zum „Reich zwischen Mythisierung und Heilserwartung“ beweist, dass sie nicht nur in der katholischen Kulturgeschichte Österreichs, sondern auch in der Deutschlands zu Hause ist. Ferner sei auf die von Florian Krobb aufgezeigte Vereinnahmung von Görres durch verschiedenste Gruppierungen in der Zwischenkriegszeit und darüber hinaus hingewiesen.

Schließlich sei die aufschlussreiche Netzwerkanalyse von Olaf Blaschke zur Kommission für Zeitgeschichte erwähnt. Den „Blauen Bänden“ wird bestätigt, dass es in ihnen nicht mehr vorrangig um Apologetik geht, und dass man heute darüber hinaus keinen grundsätzlichen Unterschied mehr zwischen katholischer und nichtkatholischer Geschichtswahrnehmung feststellen kann – was der Rezensent, etwa mit Blick auf die Studie von Marcel Albert über das Kloster Maria, Laach, bestätigen kann.

Alles in allem zeichnen sich die Beiträge des Bandes, auch soweit sie nicht eigens erwähnt wurden, durchwegs dadurch aus, dass sie alles anderes als eine beschönigende Verklärung darstellen. Wenn etwas zu kritisieren ist, dann höchstens, dass bei manchen Nichthistorikern die zitierte historische Fachliteratur teilweise veraltet ist.

Wien

Otto Weiß

Jochen-Christoph Kaiser/Rajah Scheepers (Hg.): *Dienerinnen des Herrn. Beiträge zur weiblichen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010, 373 Seiten, ISBN 978-3-374-02805-4.

Die Geschichte der evangelischen Diakonie seit dem 19. Jahrhundert ist ohne das Modell der Diakonissen, das Frauen sowohl eine geistliche Gemeinschaft wie auch eine praktische Ausbildung und damit verbunden eine Berufstätigkeit und soziale Absicherung bot, nicht zu denken. War dieses wesentlich von Theodor Fliedner (1800–1964) und seinen beiden Frauen Friederike (1800–1842) und Caroline (1811–1892) initiierte Konzept im 19. Jahrhundert ein „Erfolgsmodell“ (Kaiser/Scheepers, Einführung, S. 12), so geriet es parallel zum Entstehen der ersten Frauenbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts in eine erste konzeptionelle Krise. Trotz einer Stabilisierung des Diakonissenamtes und eines quantitativen Höhepunkts in der ersten Phase des 20. Jahrhunderts zeichnete sich spätestens in den 1950er Jahren eine dramatische Nachwuchskrise ab, die vor allem in den 1960er Jahren als eine konzeptionelle Krise des traditionellen Diakonissenverständnisses diskutiert wurde. Obwohl Ende der 1960er Jahre einige Reformmaßnahmen, wie Veränderungen der Tracht und schließlich die Aufhebung des obligatorischen Tragens der Tracht oder auch die Abschaffung des Eheverbots, durchgeführt wurden, muss gegenwärtig von einem Auslaufen des Modells der Diakonissen gesprochen werden. Gab es Ende der 1940er noch rd. 30.000 Diakonissen Kaiserswerther Prägung, so sind es gegenwärtig knapp 3000, von denen nur noch rd. 300 im aktiven Dienst stehen. Insofern behandelt das vorliegende Buch, das sich auf die Kaiserswerther Diakonissen-Tradition konzentriert und aus einem Forschungsprojekt über das Diakonissenmutterhaus der Henrietten-Stiftung in Hannover und einer entsprechenden Tagung mit weiteren Experten hervorgegangen ist, ein paradigmatisches, jedoch weithin abgeschlossenes Kapitel der neueren Diakoniegeschichte.

In dem Band wird ein großer thematischer Bogen von den neutestamentlichen Vorstellungen zum Diakonissenamt (A. Hentschel) über Geschlechtskonstruktionen weiblicher und männlicher Diakonie (U. Gause, M. Häusler, C. Lissner) mit einer exemplarischen Studie zur Genese der weiblichen Diakonie (R. Albrecht) bis hin zur Weiterentwicklung und allmählichen Erosion der Arbeit im 20. Jahrhundert geschlagen. Auf diese Weise werden wie in einem Kaleidoskop die unterschiedlichsten Facetten der Thematisierung wie auch der konkreten Arbeit der Diakonissen aufge-

griffen, wenngleich ein roter Faden bzw. eine zusammenhängende Fragestellung der einzelnen Beiträge fehlt. So finden sich in diesem Band Studien zu einzelnen Mutterhäusern und ihrem jeweiligen Profil (über das Dresdner Diakonissenhaus P. Renger-Berka, über die Henriettenstiftung H. Otte, über die Lehrdiakonie des Diakonissenmutterhauses in Münster C. Bendick), zu Fragen der Ausbildung und Professionalisierung speziell der Pflegeberufe (M. Sieger), zur sozialstaatlichen Entwicklung nach 1945 (W. Schmuhl), zum Feld ökumenischer Aktivitäten der Kaiserswerther Diakonissen (N. Friedrich, U. Kaminisky, S. Stieghorst) sowie eine kritische Anfrage an die Gewalt in der evangelischen Heimerziehung, die vereinzelt auch von Diakonissen ausgeübt worden ist (U. Winkler).

Als thematischer Focus einer ganzen Reihe von Beiträgen lässt sich die Genderthematik identifizieren. So hat Ute Gause für das 19. Jahrhundert die Spannungen zwischen dem mit genuin weiblichen Eigenschaften verknüpften Leitbild der Diakonissen, das wesentlich von männlichen Theologen formuliert wurde, und dem Selbstverständnis vieler Frauen, das von einer „existentiellen Frömmigkeit“ (S. 71) geprägt war, aufgewiesen, während Michael Häusler die Legitimationsprobleme der männlichen Diakonie im 19. Jahrhundert und ihr Bemühen um eine stärkere Professionalisierung herausgestellt hat. Rajah Scheepers hat am Beispiel der Tracht die damit verbundenen Fragen einer kollektiven bzw. individuellen Identität von Diakonissen thematisiert und die These aufgestellt, dass zu dem Zeitpunkt – im Jahr 1971 – „als der Zwang zur Tracht wegfiel, ... sich das Diakonissenwesen endgültig auflöste“ (S. 230). Daran konnten auch verschiedene Neuentwürfe schwesternschaftlichen Lebens, die an die Stelle der traditionellen Uniformität und Einheit „die Vielfalt“ (R. Felgentreff, S. 246) treten ließen, nicht mehr viel ändern. Die hier im Hintergrund stehenden Umbrüche der gesellschaftlichen Rollenbilder und des Selbstverständnisses von Frauen, wie sie vor allem durch die sog. zweite Frauenbewegung zum Ausdruck gebracht worden sind, hätten insgesamt stärker zur Einordnung der krisenhaften Entwicklung des Diakonissenwesens nach 1945 herangezogen werden können. Dabei wäre auch die weitreichende These von Callum Brown zu diskutieren, der zur Erklärung seiner Diagnose des „Death of Christian Britain“ (Abingdon 2009, 2nd Ed.) seit den späten 1950er Jahren das gewandelte Selbstverständnis von Frauen heranzieht.

Trotz des eher ernüchternden Bildes im Blick auf die Tradition des Diakonissenamtes bleibt die Frage nach einer spezifisch „weib-

lichen diakonischen Spiritualität“ (C. Coenen-Marx, 326) weiterhin aktuell. Dies gilt, weil sich einerseits aus den traditionellen Diakonissenanstalten inzwischen modernisierte diakonische Unternehmen gebildet haben und weil andererseits nach wie vor viele in der Diakonie tätigen Frauen ihren professionellen Dienst mit Formen der Spiritualität und auch mit Formen gemeinschaftlichen Lebens (K. Wiefel-Jenner) zu verknüpfen wünschen. Insofern beschreibt der vorliegende Band vielleicht doch nicht nur eine abgeschlossene Geschichte, sondern eröffnet in manchen Beiträgen die Perspektiven einer Transformation weiblicher Diakonie in modernen diakonischen Einrichtungen.

Bochum

Traugott Jähnichen

Albrecht Beutel, Volker Leppin, Udo Sträter, Markus Wriedt (Hrsg.): *Aufgeklärtes Christentum*. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010 (AKThG 31), 394 S. Laminat, ISBN 978-3-374-02790-3.

Der Band enthält 23 Aufsätze, die aus Tagungen des Arbeitskreises „Religion und Aufklärung“ in den Jahren 2006–2009 hervorgegangen sind. Über die Leitthemen dieser Zusammenkünfte erfährt man nichts, und die Anordnung der Texte sagt auch nichts aus: So muss der Leser selbst eine Struktur in das bunte Sammelsurium hineininterpretieren. Folgende Themenschwerpunkte lassen sich erkennen: Neun Studien sind der Toleranzthematik gewidmet, vier befassen sich mit der Bibelauslegung, und dreimal wird das Geschichtsverständnis behandelt. Keinem dieser Schwerpunkte lässt sich u. a. die hinreißende Studie von W.-Fr. Schäufele über Zedlers Universallexikon zuordnen (11–22). Er zeigt, wie im Gewande scheinbarer lexikographischer Objektivität und im Schutze der Anonymität spätorthodoxe, aufgeklärte und pietistische Autoren ihre Positionen abgesteckt haben. – Während hier also das Lexikon als Schauplatz der Konkurrenz unterschiedlicher Optionen fungierte, nutzte Pierre Bayle seine „Encyclopédie“ (auch) als Instrument der Argumentation und der Agitation für seinen neuartigen, das Eigenrecht subjektiver Religion durch erkenntnistheoretische Skepsis begründenden Toleranzbegriff, wie H.-M. Kirm in seiner ebenso detail- wie perspektivenreichen Studie zeigt (163–181). Bayle blieb nicht beim bloßen Postulieren, sondern er entwarf auch das Bild einer zwar weiterhin christlich und kirchlich geprägten, anderen Konfessionen und Religion trotzdem Entfaltungsraum gewährenden Ge-

sellschaft. Einen wichtigen geschichtlichen Markstein auf dem Wege dorthin stellt Chr. Voigt-Goy in der von Hallischen Juristen und Theologen vollzogenen inneren Aushöhlung des herkömmlichen Häresiebegriffs vor (183–196). Die ganz eigenwüchsigen realgeschichtlichen Entwicklungen der Toleranz in Großbritannien schildert M. Maurer prägnant, stringent und detailliert (143–162): Seit der Loslösung der anglikanischen Kirche aus der römischen Obödienz war in England kirchliche Konformität wesentlich gleichbedeutend mit politisch-dynastischer Loyalität, und religiöse Devianz, insbesondere römischer Katholizismus, stand im Verdacht des Hochverrats. Erst während der Revolutionszeit sowie in und seit der Restauration der Stuarts wurden Dissentern Rechte zugestanden, die jedoch bis ins 19. Jahrhundert mit empfindlichen Diskriminierungen verbunden blieben. Komplizierter waren die Verhältnisse in Schottland, wo trotz der enger werdenden politischen Verbindung mit England ein reformiertes Kirchenwesen presbyterial-synodalen Zuschnitts bestimmend war und während des 18. Jahrhunderts Erhebungen gegen die bestehende politische Ordnung von Katholiken getragen wurden. In Irland herrschte eine dünne protestantische Oberschicht über eine katholische Bevölkerungsmehrheit; deren allmähliche Emanzipation wirkte dann liberalisierend auf die englischen Verhältnisse zurück. In einer weiteren Detailstudie exemplifiziert Maurer die prekäre Verbindung zwischen kirchlicher Konformität und politischer Loyalität an Eiden, die Untertanen abgefordert wurden (299–311). Dass ein zur platten Selbstverständlichkeit versteinertes Toleranzpostulat kultur- und konfessionshermeneutisch nicht unbedingt förderlich sein muss, demonstriert A. Dörfler-Dierken an den empörungsschwangeren Tagebuchnotizen, die der nordamerikanische Lutheraner Samuel Schmucker während seines Wien-Aufenthaltes 1846 niederschrieb (269–288). – Unter den Beiträgen zur Bibel stechen diejenigen hervor, die unkonventionelle Annäherungen und Auslegungen schildern. V. Leppin erinnert an unaufführbare Bibeldramen aus den Federn von Friedrich Gottlieb Klopstock und seiner Frau Meta. Die Dramatisierungen von Episoden der Urgeschichte repräsentieren den Versuch, den religiösen Sinngehalt der biblischen Erzählungen einem empfindsamen Verstehen zu erschließen (65–74). Aus germanistischer Perspektive nähert sich D. Weidner der Übersetzung des AT von Johann David Michaelis (53–63): Der Göttinger stellte das Buch Hiob, auch ein Werk des Mose, gleichsam als hermeneutischen Schlüssel der Genesis voran, um gegen Kritik apologetisch zu erweisen, dass

auch in den ältesten Urkunden der Bibel schon der Glaube an das Ewige Leben waltet. K. Fittschen (93–99) stellt Gustav Friedrich Dinters „Schullehrerbibel“ als in seiner Zeit durchaus ernstzunehmendes Zeugnis eines sehr durchdachten religionsdidaktischen Konzepts vor, dessen Andenken zu Unrecht von Spott und Håme verzerrt worden ist. D. Fleischer zeichnet nach, wie sich seit dem 2. Drittel des 18. Jahrhunderts die Kirchengeschichte gegen skeptische Tendenzen und den historisch wenig interessierten Rationalismus der Wolff'schen Schulphilosophie aus einer bloß propädeutischen Hilfswissenschaft zur theologischen Kerndisziplin emporzuarbeiten vermochte. In einem weiteren Beitrag (75–92) weist er darauf hin, dass Johann Salomo Semler in der Auseinandersetzung mit den von Lessing publizierten Reimarus-Fragmenten ein in die Zukunft weisendes Verständnis historischer Quellen zur Geltung brachte: Er überwand die Reimarus'sche Alternative von authentischer Tatsachendokumentation und Betrug und forderte stattdessen ein Verständnis der biblischen Zeugnisse als Dokumenten religiöser und theologischer Lern- und Bildungsprozesse. – Meine Schlaglichter auf einige Aufsätze, deren Auswahl ausdrücklich kein Qualitätsurteil über die nicht erwähnten enthält, haben hoffentlich verdeutlicht, dass hier durchweg gewichtige Forschungsbeiträge vorliegen.

Wuppertal

Martin Ohst

Karim Schelkens: *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II. A Redaction History of the Schema De fontibus revelationis* (1960–1962), Leiden: Brill 2010 (Brill's Series in Church History 41), x, 295 S., 978-9004-18105-2.

The Leuven-based author of this work is known for his editions of valuable Vatican II materials, such as the *Carnets conciliaires* de Mgr Gérard Philips (Leuven 2006) and *The Council Notes* of Edward Schillebeeckx 1962–1963 (Leuven 2011). The present volume is an English version of his dissertation, originally in Flemish and moderated by M. Lamberigts, which he defended in the Leuven Catholic Theology Faculty in 2007. The English translation is for the most part smooth, in spite of several errors regarding names, word-selection and grammar.

The work aims to be a revisionist account of the draft dogmatic constitution, *De fontibus revelationis*, prepared by a sub-commission Vatican II's preparatory theological commission. This text stood first in the booklet of seven initial draft texts distributed for treatment at

the Council, where it was debated 14–21 November 1962, leading to the momentous *Wende* of its removal for revision by a mixed commission in which Cardinal Bea's ecumenical Secretariat had equal membership with Cardinal Ottaviani's Doctrinal Commission.

The dissertation informs the reader well about background currents affecting Catholic theological work on revelation, tradition and Scripture in 1960, about the membership of the sub-commission *de fontibus*, and about successive drafts of the schema with several parts being offered extensively in footnotes. For *De fontibus* Sch. is a moderate apologist aware of the text's weaknesses, such as its locutionary-instructional notion of revelation, its juxtaposition of different modes of biblical inspiration, and its unnuanced and harsh censures of directions in New Testament exegesis, which came not from a majority on the sub-commission but from Ottaviani. But Sch. dissents from the global criticisms that rained down on the text in the opening days of Vatican II and in subsequent historical and theological accounts of the Council. Against the critics, he urges how his redaction-historical study shows that the “Roman” theology of 1960 was not unitary, that the responsible sub-commission was not affected by the integrist currents of the Lateran University then at war against the Pontifical Biblical Institute, and that *De fontibus* was enriched by several themes taken from Lucien Cerfaux's internal draft texts, especially his *Constitutio de Scriptura* of early 1961.

A number of critical observations, however, must be made. While he reviews well the contributions of Belgian bishops and the Louvain faculty to the pre-preparatory collection of proposals for Vatican II, Sch. makes no mention of the influential 1960 recommendations for Council teaching and action made by the Vatican curial departments, such as the Holy Office and the Congregation on Seminaries. Later we learn that the mid-1960 *Urtext* on the sources, the *Schema compendiosum de fontibus revelationis*, was obeying the Holy Office recommendation when it asserted that “divine tradition is not only explanatory of Scripture but contains revealed truths not given in Scripture” (104). Furthermore, Sch. takes no account of the distinctive style of the *Schema compendiosum* on the sources, in comparison with the other compendious drafts on the church, on preserving the deposit of faith, and on moral foundations. These simply list topics for development, while the initial form of the text on revelation and Scripture consists in theses and positions (77–80), which were to be fleshed out by the sub-commission into doctrinal and disciplinary paragraphs. The

work, from its inception, stood under forceful guidance from above.

One can easily follow in Sch.'s text and footnotes the genesis of the schema's opening chapter, *De duplici fonte revelationis*, from an original version submitted to the sub-commission by Damien Van den Eynde, 21 April 1961, through its successive revisions (171f, 192–195, 197 and 228), with the last modification being a seven-line revision by S. Tromp on the nature of tradition. But Sch.'s analysis, while noting Cerfaux's influence as the text developed, takes no note of the original shaping of text by Trent's decree on Scripture and traditions, by Vatican I's *Dei Filius* and by Pius XII's censorious 1950 encyclical *Humani generis*. H. de Lubac astutely noted that the schema selectively omitted Trent's designation of revelation as "the gospel" (225), which Trent specified as the source of all saving truth and norms of practice.

Sch. does relate the sharply critical treatment of *De fontibus* on 10 November 1961 by the cardinals (König, Döpfner, Alfrink, Frings and especially Bea) of the Central Preparatory Commission (238–244). But in the revision that was to follow, Tromp responded with an extensive contestation of the modifications requested by these influential council leaders, doing battle with them by refusals and rebuttals on behalf of the schema. Small modifications did enter, but on substantive points, "Tromp has clearly imposed his own will" (252). This is a dramatic moment of Vatican II's history, which goes contrary to the general direction of K. Sch.'s evaluations and helps explain the "fall" of *De fontibus* in November 1962, which was an event of long-range church-historical consequence.

For a comprehensive evaluation of the doctrine and directives proposed in the schema *De fontibus*, one could well contrast it point-by-point with the April 1962 votum of the Bea Secretariat on tradition and Scripture (U. Betti, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, Rome 1985, 297–298). The Secretariat's proposals gained importance as Council members appropriated John XXIII's specification of Vatican II's central orientations and as the Secretariat joined the mixed commission to revise the schema. Today, a fascinating comparison would be with Joseph Ratzinger's incisive Bemerkungen on the schema, offered to the German-speaking bishops 10 October 1962 (*Gregorianum* 89/2008, 296–309; or *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI*, 2/2009, 36–48). Shortly after, on 26 October 1962, Pieter Smulders composed for the bishops of Indonesia a *Iudicium generale* on *De fontibus* (*Gregorianum* 82/2001, 591–593).

Smulders notes, in a telling observation, the worried insistence of the schema, repeated no less than seven times, that Catholic reading of Scripture must follow the lead of the magisterium, with no mention of the inverse relation of the teaching authority subjecting itself in faith to God's written and transmitted word. Ratzinger and Smulders were not from "theologically progressive lobby groups", swaying the Council majority (lamented by Sch. on p. 5), but were *periti* bringing their broad competencies to bear on *De fontibus*. Admittedly, the reception-historical readings I propose do go beyond the work of K. Sch., but they are no less integral to satisfactory text-interpretation.

Columbus, Ohio USA

Jared Wicks SJ

Dietrich Blafuß (Hg.): *Wilhelm Löhe. Erbe und Vision*, hrsg. von, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2009 (Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten 26), 381 S., ISBN 978-3-579-05781-1.

Mit dem Ende 2009 veröffentlichten Buch liegt der zweite, die derzeitige internationale Löheforschung dokumentierende Sammelband vor. Wie dem von Hermann Schoenauer Ende 2008 herausgegebenen Band „Wilhelm Löhe (1808–1872). Seine Bedeutung für Kirche und Diakonie“ ging auch diesem Exemplar eine diesmal von der „International Loehe Society“ (ILOeS) und der „Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche“ (GIÄM) im Juli 2008 in Neuendettelsau veranstaltete internationale „Informations-, Arbeits- und Forschungstagung“ voraus. Die von den sechzehn Autoren überarbeiteten und vom Herausgeber sorgfältig redigierten Vorträge der Tagung im 200. Geburtsjahr Wilhelm Löhes sind in die vom Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes herausgegebene Buchreihe „Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten“ mit dem Hinweis aufgenommen worden, dass sie „viele neue Einblicke und Impulse für die wissenschaftliche Löhe-Forschung“ bieten.

In der Einleitung verzichtet Blafuß mit Hinweis auf die bereits von John T. Pless besorgte Zusammenfassung der Tagung (LuthQ 22, 449–454; CTQ 73, 182–186) auf eine Vorstellung der einzelnen Beiträge. Stattdessen legt er ausführlich seine den bisherigen wissenschaftlichen Leistungen der GIÄM und ILOeS verpflichtete Sichtweise zum weiteren Fortgang der Löhe-Forschung dar. So zeigt er sich etwa überzeugt davon, dass die Forschung auch in Zukunft an den im Auftrag der GIÄM von Klaus Ganzert herausgegebenen 12 Bänden der „Gesammelten Werke“ (GW) Löhes

und der voluminösen Deinzer'schen Löhe-Biographie nicht vorbeikommen wird. Die Forderung nach einer ‚kritisch-wissenschaftlichen Ausgabe der Werke Löhes‘ hält Blaufuß in erster Linie „für die dringend erforderliche Ermittlung sämtlicher an entlegenen Orten gedruckter und in den verschiedenen Archiven auffindbarer ungedruckter und der Bearbeitung harrender Briefe von und an (!) Löhe“ für berechtigt.

Den mit programmatischer Verve vorgetragenen Ausführungen des Herausgebers in der Einleitung schließen sich die Überlegungen von Manfred Seitz zu „Gottesdienst und liturgische[r] Sprache bei Wilhelm Löhe“ an. Ihnen folgt eine Erkundung zur Bedeutung des *communio*-Begriffes für Löhes Abendmahlsverständnis im Kontext seiner gesamten, auf die „Christian assembly around word and sacrament“ zentrierten Theologie durch den amerikanischen Liturgiewissenschaftler Thomas H. Schattauer. Christian Weber, bis vor kurzem Direktor des Theologischen Seminars in Kimbeimbe/Kongo, thematisiert die Aktualität der Löhe'schen Missionstheologie im Kontext verheerender politischer und sozialer Bedingungen. Klaus Raschzok bereichert das in dogmatischer und theologiegeschichtlicher Hinsicht gut aufgearbeitete Amtsverständnis Löhes mit einem ästhetisch-erbaulichen Zugang, um einer „amtsmüden Kirche“ das darin enthaltene „kreative Potenzial“ vor Augen zu führen. John T. Pless fragt nach dem Beitrag des 2006 verstorbenen amerikanischen Pastoraltheologen Kenneth Korby für das seit drei Jahrzehnten in der „Lutheran Church-Missouri Synod“ zu beobachtende „renewed interest in Loeh“. Wolfhart Schlichting geht in seinem Aufsatz den Ursprüngen und den Folgen des Chiliasmus bei Löhe nach. Dietrich Blaufuß ist daran interessiert, „Mißverständnisse, Fehleinschätzungen und Vorwürfe“ in der bisherigen Löhe-Forschung auszuräumen, und bestreitet in seinem Tagungsbeitrag die These, dass Löhes konfessioneller Standpunkt von einem „exklusiven, unüberholbaren Wahrheitsbewusstsein“ geprägt gewesen sei. Auch Rudolf Keller will gängige und seiner Meinung nach falsche Löhe-Bilder „abräumen“ und geht dabei den Fragen nach, wie Löhe zu einem Lutheraner wurde, wie sich seine überregionale Arbeit gestaltete und was er von der Landeskirche hielt. Jobst Reller befasst sich mit Löhes Erweckungsbiographie, die Mitte der 1830er Jahre mit seiner konfessionellen Positionierung zum Abschluss kam. Lothar Vogel ist ebenfalls an Löhes frühen „Weg zur konfessionellen Kirchlichkeit“ interessiert und weist anhand seines theologischen Bildungsgangs auf das Berliner Studiensemester „als wichtige Etappe“ hin. Hans Schwarz

erläutert in seinem Beitrag Löhes geistliche Haltung zu den sozialen Fragen seiner Zeit. Jürgen Albrecht vergleicht im Anschluss daran die theologischen Ansätze Wicherns und Löhes anhand der drei „Vergleichsebenen“ Handlungsraum, Amtsverständnis und Diakonie. Theodor Strohm interpretiert Löhe als einen Bahnbrecher der diakonischen Kirche und erhofft sich von der Löherezeption weiterführende Impulse für die gegenwärtige ökumenische Diskussion zu den Fragen nach dem Amt und der Apostolizität. Die letzten drei Aufsätze des Sammelbandes führen noch einmal die Bedeutung des Neuendettelsauer Pfarrers für das internationale Luthertum vor Augen. Craig L. Nesson widmet sich der „Missionskorrespondenz 1852–1872“ zwischen Löhe und den Gründergestalten der Iowa Synode. Martin J. Lohrmann wirft einen Blick auf die Frühzeit der Iowa Synode und untersucht den Einfluss des religiösen Kontextes in Amerika auf deren dogmatische Auseinandersetzungen mit der Missouri Synode. Dean Zweck, Kirchenhistoriker am Australian Lutheran College in Adelaide, beschreibt den indirekten, von den gesandten „Neuendettelsau-trained pastors“ vermittelten Einfluss des Löhe'schen Gedankenguts auf die Formierung der lutherischen Kirche Australiens. Zweck ist der Überzeugung, dass es die „Lutheran Unity“ im Jahr 1966 ohne diesen Einfluss nicht gegeben hätte. Er erwähnt in diesem Zusammenhang insbesondere die an Löhe anknüpfende und auf Vermittlung ausgerichtete konfessionelle Theologie des ehemaligen Erlanger Systematikers Hermann Sasse, der seit 1949 am Immanuel Seminary in Adelaide lehrte.

Mit wenigen Abstrichen können die sechzehn Aufsätze das im Vorwort geäußerte Versprechen, neue Impulse für die Löhe-Forschung zu liefern, einlösen. Das gilt aus meiner Sicht insbesondere für die Beiträge Rellers und Vogels zur frühen Erweckungsbiographie Löhes, für Raschzoks ästhetische Interpretation des Löhe'schen Amtsverständnisses, für Schattauers Verweis auf die zentrale Bedeutung des *communio*-Gedankens in Löhes sakramental ausgerichteter Theologie oder für die Einbeziehung des amerikanischen Kontextes bei der Beschreibung der historischen Genese der Missouri und Iowa Synode, wie ihn der am Lutheran Theological Seminary in Philadelphia forschende Kirchenhistoriker Lohrmann einfordert.

Einschränkend möchte ich festhalten, dass der Sammelband mit seiner wohl von der *GIAM* und *ILoes* beabsichtigten Fixierung auf die klassischen theologischen Topoi Kirche, Erweckung, Bekenntnis, Konfessionalismus, Amt, Ordination, Liturgie, Abendmahl, Nord-

amerikamission und Diakonie die inzwischen in der Löhe-Forschung anzutreffende thematische Bandbreite nicht mehr abdeckt. Wer etwas zur kulturhistorischen Verortung Löhes, zu den ihn prägenden sozialen Kontexten, seiner Zeiterfahrung, zu frauen- und geschlechterhistorischen Aspekten seiner Theologie und seines diakonischen Werkes oder zu seiner kirchlich fundierten Pädagogik erfahren möchte, wird den anderen Löheband zur Hand nehmen müssen.

Impulse liefert der Sammelband für die weitere Forschung, das möchte ich abschließend besonders betonen, auch durch die überaus sorgfältige Bearbeitung des Herausgebers. Der Anhang mit einem ausführlichen Abkürzungsverzeichnis, einer alphabetischen Auflistung der verwendeten Löhe-Quellen mit Verweiseinträgen von Titelstichwörtern und Seitennachweisen aus GW, der chronologischen und alphabetischen Auflistung der in diesem Band verwendeten Forschungsliteratur, einem nach Personen, Verfasser/Herausgeber, Orte, Bibelstellen, Sachen/Stichwörter gegliederten Register und einem informativen Autorenverzeichnis setzt Maßstäbe für kirchengeschichtliche Publikationen.

Heilsbronn

Roland Liebenberg

Martin Brecht: Johann Valentin Andreae 1586–1654. Eine Biographie. Mit einem Essay von Christoph Brecht: Johann Valentin Andreae. Zum literarischen Profil eines deutschen Schriftstellers im 17. Jahrhundert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 389 S., hardcover, geb., 25 s/w-Abb., ISBN 978-3-525-55334-3.

Johann Valentin Andreae – eine Biographie über ihn zu schreiben ist und bleibt ein Abenteuer. Das hat verschiedene Gründe. Die Quellenlage ist nicht unbedingt übersichtlich. Die darzustellende Gestalt gilt als vielschichtig. Die Forschung ist im Fluss. Und Martin Brechts Darstellung macht sich schon über diese drei Sachverhalte keine Illusionen. Jenes Abenteuer einzugehen, hier nochmals die Feder anzusetzen nahm Vf. bewusst auch als ‚Recht‘ in Anspruch. „Mehr als fünf Jahrzehnte anhaltende(,) Bemühungen um“ Johann Valentin Andreae (9) darf wohl als Alleinstellungsmerkmal gelten. Indes: im achten Lebensjahrzehnt stehend machte sich Vf. (*1932) an eine „Gesamtdarstellung“ J. V. Andreaes. Er weiß sich durchaus als Angehörigen „einer mit ihren Leistungen kaum mehr wahrgenommenen Altersgruppe“. Aber er bekennt sich auch zur Unwiderstehlichkeit des Gedankens einer *seine Forschungen* zu Andreae abschließenden Arbeit. Jedenfalls ge-

sellt sich das Werk, entstanden im „Ein-Mann-Team“ (9, auch das Vorige), zu seinen beiden anderen großen Unternehmungen: der dreibändigen Luther-Biographie und der ohne ihn nicht zustandegekommenen großen „Geschichte des Pietismus“ I–IV – dort um die Sache nicht nur erleichternden ‚Viel-Personen-Team‘.

Wissenschaftliche Qualifikationsarbeiten zum 17. Jahrhundert über Figuren von nicht immer Andreae vergleichbarem Gewicht bleiben wiederholt Fragment – brechen ab, strecken u. a. dann auch vor der Überfülle an Material die Waffen (Ph. J. Spener, J. H. Horb, J. Winckler, J. W. Petersen, J. E. von und zu Merlau verh. Petersen). So wäre auch hier ein biographischer Torso gerechtfertigt – 1978 war dies J. V. Andreae widerfahren. Brecht indes geht den anderen Weg, den Klaus Deppermann und Ingetraut Ludolphy mit ihren im selben Verlag vorgelegten Biographien zu Melchior Hofmann bzw. Friedrich dem Weisen gegangen sind. Schon angesichts gerade des bisher bei weitem nicht ausschöpfbaren etwa epistolographischen Quellenmaterials – „fast unvorstellbar große Korrespondenz“ (rund 1000 Briefe von und an Andreae sind nachgewiesen in „Verzeichnis gedr. Briefe dtsh. Autoren 17. Jh.“, 1, 66–84; 2, 13–19) – entsteht oft *nicht* ein Eindruck der Präsentation *abschließender* Ergebnisse, sondern ein solcher *erschließender* Hinweise (259; vgl. dazu auch Andreae: GesSchr I.1, 228/229: Verbindung [„Commercium Literarium“] in 21 Städte). Formulierungen markieren dies immer wieder; dies durchzieht das Werk: Vermutungen bleiben Vermutungen (28 Verhältnis Friedrich I. zur Universität; 31 Stellensuche Andreaes in Straßburg?; 32 Selbstempfehlung durch den Panegyricus; 36 T. Hess’ nicht eingehaltenes Redeverbot; 41 Vaihingen als Einsamkeitserfahrung – u. o. durch das Buch hindurch, vgl. 310 Gottlieb Andreae begrenzte Beziehungen) und signalisieren, hoffentlich: stimulieren weiteres nötiges Forschen, Nachfragen, Prüfen. Die nur kurzen Hinweise zur Forschung, eingangs und gelegentlich im Lauf der Darstellung sind als solche angemessen (Montgomery; van Dülmen, Edighofer, Bibliotheca Philosophica Hermetica, Carlos Gilly, 8; s. a. 243), das Literaturverzeichnis ist streng begrenzt (373f.). M. Brecht verwendet nicht Kraft und Raum für ermüdende Forschungsberichte. Eher und weiterführend lässt er mitunter Desiderate der Geschichtsforschung aufleuchten (26, 243, 250, 351 Anm. 28). Die Gestalt und das Werk Andreaes nehmen die Aufmerksamkeit hinreichend in Anspruch. Und für das literarische Werk wie auch für das kirchliche / kirchenleitende Handeln sind einerseits mehrere bibliographische Er-

kundungen angestellt, wie andererseits archivalisches Material in Württemberg verfügbar ist.

Die chronologische Darstellung weiß um die Notwendigkeit der soweit irgend möglichen Bestätigung der Angaben in Andreaes erst 1849 erschienener *Vita*. (Die massenhaften Bezugnahmen aus ihr können leider in der nun 2012 endlich in „GesSchr“ I.1–2 erschienenen Edition [noch ohne Hermann Ehmers Kommentar, GS I.3] nicht nachvollzogen werden: die Seitenzahlen des Druckes 1849 sind 2012 nicht vermerkt. Dieses schwer verständliche Versäumnis muss und wird [hoffentlich!] noch behoben werden.) Es geht um den Ertrag des unverdrossenen Versuchs einer Beiziehung weiterer bestätigender oder falsifizierender, ergänzender, präzisierender Quellen. Die möglichst biographisch eingeordneten Werke werden immer wieder auch selbst eingehend inhaltlich gewürdigt. Zwischen die Darstellung der vier biographischen Stationen des amtlichen Wirkens Andreaes (1614–20 Vaihingen, 1620–34 Calw, 1639–50 Stuttgart und 1650–54 Bebenhausen/Stuttgart) sind die drei ‚sachlich‘ ausgerichteten Kapitel eingefügt: Überschau wichtiger Veröffentlichungen, Katastrophe Calw, Herzog August von Braunschweig-Lüneburg. Hier unterschiedlich breit vorliegende Vorarbeiten sind bekannt (zu letzterem s. ZBK 74, 2005, 275–277). Drei vorangehende Kapitel nehmen die Familie wie den Bildungsgang und die Rosenkreuzerfrage in Blick.

Nichts ist bei J. V. Andreae in ein Schema zu pressen, keine Schablone taugt zur ‚Domestizierung‘ dieses selbständigen, unangepassten, sich beinahe um jede Chance einer Stelle im Kirchendienst bringenden, z. T. Rätsel aufgebenden Geistes. Der Hinweis auf nötige Entscheidungen über Fragen der „Konsistenz oder Disparität von Andreaes Konzeption(en) [sic]“ macht Schwierigkeit und zugleich den Reiz einer „eingehende[n] Biographie“ (7) deutlich. In Brechts Darstellung jedenfalls wird sichtbar: dieser in seinem Bildungskosmos nicht ungebrochen der Theologie den Vorrang einräumende Kirchenmann hat viel Geist, Kraft und Innovation auf vielen anderen Feldern eingesetzt. Berufliche Anforderungen erfüllte er treu, als Hofprediger etwa weder ohne Widerstand, noch ohne Erfolg wirkend, hierbei auf dem Feld des Kirchenrechts agierend. Aber auch in seinen Gemeinden blieb das Drängen auf den elenchus nicht ‚unbeantwortet‘. Der Weg zu einem kirchenleitenden Theologen schien ihm nur in die Wiege gelegt: seine Eigenständigkeit, Neugier, sein Freiheitsdrang, seine Rücksichtslosigkeit gegen sich selbst, „aufsässige Autoritätsverleugnung“ deuten genügend Potential an, das ihn von der kirchlichen Laufbahn fernzuhalten vermocht

hätte. War er mit seiner literarischen Begabung „um 1600 in Deutschland“ ein Fremder – und deshalb der Weg in den Kirchendienst unausweichlich gewesen (317 Christoph Brecht)? Künstlerische, mathematische, handwerkliche und – eben – literarische Begabungen (66f.) freilich hätten ihn nicht zum Müßiggang verurteilt. Stand dem die schier nicht überblickbare familiäre Vernetzung mit württembergischen prominenten Familien schon entgegen, so kamen selbstredend lebensentscheidende Begegnungen und Einflüsse hinzu: an die Gestalt Matthias Hafenreffers ist hier zurecht erinnert (52–56).

Wohlthuend ist die sich ganz auf die historische Darstellung von „Gedenken“ beschränkende Schlusswürdigung (309–312). Eine Biographie ist nicht der Ort für Theorie-Diskurse. Erschließung und Auswertung auch unveröffentlichter Quellen sind der erheblich verheißungsvollere Weg. Schmerzlich sind schwere Verluste von Quellen (222/223, 243). Fragen zur Verhältnisbestimmung von Orthodoxie und Pietismus (dieser in welchem Verständnis auch immer) hemmen die Darstellung nicht – hinsichtlich der Frage einer Affinität Andreaes zum Pietismus (vorsichtig 39) vielleicht erstaunlich, wo Ph. J. Speners herausragende Wertschätzung Andreaes bekannt ist (Spener begegnet in dem Buch nur marginal, im Register gar fehlt 312). Anderorts hat Brecht die Frage eines von J. V. Andreae und anderen repräsentierten anderen Typus’ orthodoxen süd(west)deutschen Luthertums pointierter perspektiviert [s. ZBK 74, 275, Pkt. (5)]. Vorliegendes Buch konzentriert sich auf Leben, Werk und Wirken der darzustellenden Gestalt. Neuere Forschungen, etwa zu Johann Arndt, werden integriert. Unter der Perspektive eines höchst notwendigen interdisziplinären Zugangs zu Andreae – der Essay Christoph Brechts ist ein sprechendes Exempel (313–348, 371f.) – kommt dem Vf. die theologische Perspektive nicht abhandeln – dem Autor bzw. seinem Werk angemessen (71).

Aller weiteren ernsthaften Beschäftigung mit J. V. Andreae tut Brechts Biographie als Einstiegslektüre (sit venia verbo!) gut. Man ist nicht nur nicht entmutigt auf dem Weg zu neuen Erkundungen. Man ist geradezu aufgefordert, vorliegende ‚Bilanz Johann Valentin Andreae‘ zu einer Zwischenbilanz mutieren zu lassen. Wie sonst könnte Vf. im letzten Satz von „zukünftige[r] Würdigung“ reden?

Erlangen

Diethrich Blaufuß

Truus Bouman-Komen: *Bruderliebe und Feindschaft*. Eine Untersuchung von frühen Zinzendorftexten (1713–1727) in ihrem

kirchengeschichtlichen Kontext, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms 2009 (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente Reihe 2, Band XXXIII), 466 S., Gln. geb., ISBN 978-3-487-14256-2.

Die 1964 durch Erich Beyreuther (1904–2003) gegründete große Ergänzungs-Reihe 2 zur 1962, vor 50 Jahren begonnenen OLMS-Zinzendorf-Ausgabe, „Zinzendorf. Leben und Werk in Quellen und Darstellungen“, wird inzwischen durch Matthias Meyer (Bensheim) und Peter Zimmerling (Leipzig) betreut. Hier die Amsterdamer Dissertation über „Bruderliebe und Feindeshaß“ beim frühen Zinzendorf vorzulegen, war ein guter Gedanke. Vf. ist Germanistin am Amsterdamer Vossius-Gymnasium und hat das Buch neben ihrer Berufsausübung geschrieben: als Frucht jahrelanger Beschäftigung mit Texten Zinzendorfs, wohl ab Mitte der 1990er Jahre, „in einigermaßen fortgeschrittenem Alter“, gefährdet durch Krankheit (alles S.5). Das Bild von Bruderschaft und Scheidung in ausgewählten Quellen wird einer eindringenden Beleuchtung unterzogen. Fast 100 Seiten gehen zunächst der in Kapitel III beginnenden „werkimmanente[n] Interpretation“ voraus. Vf. arbeitet sich über variante Pietismus-Begriffe, die Zinzendorf-Forschung, hier speziell auch die bisherigen thematischen Darlegungen, schließlich über die Offenlegung der Vorgehensweise an die Texte heran (Abschnitte 1 bis 7, Kap. I und II).

Nachdem diese vorgestellt worden sind – samt Begründung des Einschlusses nicht von vornherein einschlägig erscheinender Äußerungen –, beginnt mit Seite 95 die Interpretation des Quellenmaterials. Das geschieht in den Abschnitten 8 bis 16 (Kap. III) für die Zeit bis ca. 1720, Abschnitten 17 bis 27 (Kap. IV) reichen bis 1727, jeweils in drei größeren Blöcken. Gewisse Überschneidungen des zeitlichen Rahmens werden begründet (S.78ff.). Abschnitt 28 (Kap. V) fasst den Ertrag der Arbeit zusammen – wobei besonders auf Abschnitt 28.5 zu verweisen ist (S.423–425). Ein Anhang (Kap. VI) bietet Abschnitt 28 in niederländischer Sprache sowie (S.443–466) Bibliographie.

Das weit gefasste Thema – ‚Wo begegnen Zinzendorf Möglichkeit oder Notwendigkeit im Sinne von „Bruderliebe und Feindeshaß“ zu votieren und ggf. Zu handeln?‘ – eröffnet ebenso weite Perspektiven. Die z.T. turbulenten Umstände der Gründung Herrnhuts ebenso wie etwa das Nicht-Verhältnis zu Halle (S.41!), aber auch die vielfältige Tätigkeit Zinzendorfs (einschließlich der kurzen Zeit in Dresden) bieten reichlich Gelegenheit,

Äußerungen zu „Bruderliebe und Feindeshaß“ in jeweils konkreten (auch biographischen) Kontexten aufzuspüren. Vf. geht dabei, vom Fach her naheliegend, auch wortstatistisch vor, macht aber sogleich auf hier notwendig vorsichtige Auswertungen und Bewertungen der keinesfalls ‚objektiven‘ Ergebnisse aufmerksam. Das wird schon dadurch gefördert, dass man sich nicht sklavisch auf das Vorkommen der beiden Begriffe beschränken kann, sondern sachlich hierhergehörige Aussagen miteinbeziehen muss. Die Fragestellung und das Vorgehen sind ein völlig anderes als etwa dasjenige in August Langens Standardwerk „Der Wortschatz des deutschen Pietismus“ (1954, ²1968). Bestimmend für die Darstellung im ganzen ist das ‚Implantieren‘ der Zinzendorf-Texte, oft Gelegenheitstexte, in ihren konkreten (Entstehungs-)Zusammenhang, in ihren ‚Sitz im Leben‘. Um das Vorgehen an einem Beispiel zu illustrieren: das Gedicht anlässlich des Wiedereintritts Herzog Moritz‘ von Sachsen-Zeit in die lutherische Kirche 1718 wird zunächst kurz „werkimmanent“ dargestellt (S.96f.) und erst nach dem Blick auf weitere, anderes betreffende Texte „näher“ interpretiert (S.103–113). Das lässt schon äußerlich Text und (weiterführende) Interpretation klar unterscheiden – freilich dank eines fehlenden Nachweises der Stellen, an denen ein Text sonst noch herangezogen ist, u.U. manches Dazugehörige nicht leicht in Blick nehmen. Aber Vf. kann gerade im Zusammenhang der Rückkehr Moritz‘ von Sachsen-Zeit Präzisierungen bieten – nicht zuletzt dank der intensiven, sorgfältigen Auswertung der Tagebücher 1716 bis 1719, die – zur Veröffentlichung durch Hans Schneider vorgesehen – von diesem digital zur Verfügung gestellt wurden (S.87; vgl. S.447). Anders etwa ist die Bearbeitung von Texten für pietistische Frauen angelegt: hier legt die Vf. Wert auf die den Zinzendorf-Texten selbst nicht zu entnehmenden Lebensläufe der ‚Empfängerinnen‘ und vermag der 1928 erschienenen Arbeit Hans-Walter Erbes viel zu entnehmen.

Für viele Aspekte der Bewertung Zinzendorfs wirft die Arbeit manchen Ertrag ab. Eine Fülle von strittigen Themen wird konstruktiv aufgenommen (Verhältnis zur orthodoxen Lehre, Verständnis von Obrigkeit, Eheverständnis, Union – Konfessionen, Sozietätsgedanke). Umwerfende Paradigmenwechsel werden weder gefordert noch behauptet; es ist von „Verfeinerung des Zinzendorfbilds“ die Rede – eine wohlthuende Nüchternheit greift hier Platz. Vf. weiß viel zu gut, was bisheriger Forschung verdankt wird (s. Lit.vz. S.452–466) und lässt dies auch in der Darstellung zum Zuge kommen. Hier wird auf die eine oder andere

Spezialarbeit zugunsten der gängigen Darstellungen verzichtet (C. H. v. Canstein, Buttlarsche Rotte). Das berührt die Darstellung aber kaum. Der langzeitige Wert von Editionen, auch von Reprints, wird auf unspektakuläre Weise deutlich: immerhin 15 Texte vermag der Leser an seinem Schreibtisch der vor einem halben Jahrhundert von Gerhard Meyer und E. Beyreuther begonnen Zinzendorf-Ausgabe zu studieren. Dass Vergleichbares zum *Briefwechsel Zinzendorfs* (noch) unmöglich ist signalisiert eine der kardinalen Aufgaben der Zinzendorf-/Pietismusforschung! Hier musste sich Vf. auf Drucke, u.a. aus Jannaschs bald 100 Jahre alter Arbeit zu Erdmuth geb. von Reuß stützen.

Gern hätte man die Hilfen von Registern in Anspruch genommen – eine Aufgabe, die in diesem Fall den Betreuern der Reihe zugefallen war! Die in einem einzigen pdf formatierte digitale Fassung im Netz würde Recherchen zulassen. (Das gelingt bei den ca. 30 pdfs unter <http://dare.uvu.vu.nl/> natürlich nicht.) Indes: es erwächst dem aufmerksamen Leser (nebenbei: noch nie habe ich eine so knappe und verständliche Erklärung der zunächst unerklärlichen Zählung der „Heinriche“ Reuß gefunden: S.173!) aus dieser einem langen Studien-Prozess erwachsenen Arbeit über Zinzendorf und sein weites Umfeld eine Fülle von Einblicken.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Volker Dieringer: Kants Lösung des Theodizee-problems. Eine Rekonstruktion, Stuttgart-Bad Cannstatt 2009 (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, hg. von Norbert Hinske, Lothar Kreimendahl und Clemens Schwaiger, II.22), 151 S., ISBN 978-3-7728-2487-6.

Der Titel von Kants Theodizee-Schrift von 1791 – „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“ – erweckt den Anschein, als sei jeglicher Versuch, die Vereinbarkeit des Übels in der Welt mit der Existenz eines heiligen, gütigen und gerechten Gottes philosophisch zu rechtfertigen, zum Scheitern verurteilt. Dass Kants Stellungnahme nicht so einseitig gegen die Theodizee-Verfechter gerichtet ist, sondern genauso die Prämissen der Theodizee-Gegner angreift, wird in Dieringers Studie deutlich.

D. unternimmt es, den „systematischen Gehalt der Kantischen Theodizee-Kritik unter Berücksichtigung des begrifflichen Instrumentariums der zeitgenössischen analytischen Religionsphilosophie zu erschließen“ (26). Dazu gehört vor allem die Unterscheidung zwischen einer „philosophischen Verteidigung des The-

ismus“ im Angesicht der Theodizee-Problematik einerseits und einer „philosophischen Theodizee“ andererseits: Eine philosophische Theodizee wolle „plausible Gründe an[...]führen, weshalb Gott als allmächtiger und allgütiger Welturheber das Übel in der Welt zugelassen hat“ (23), wohingegen sich eine philosophische Verteidigung des Theismus damit bescheide, die These eines logischen Widerspruchs zwischen der Existenz der Übel in unserer Welt und der Existenz eines allmächtigen und allgütigen Welturhebers zu widerlegen. D. wendet diese Unterscheidung auf zwei von Kant nacheinander vertretene Theodizee-Konzeptionen an. Er untersucht – und das ist eines der Merkmale, die seine Studie auszeichnen – nicht nur Kants Position im Aufsatz „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“ von 1791 (Theo), sondern auch seine frühere Konzeption in den „Vorlesungen über Rationaltheologie“ von 1783/84 (AA XVIII). D. stellt fest, dass Kant noch 1783/84 Argumente einer philosophischen Theodizee vertritt, die er 1791 ablehnt. Während er in AA XVIII als Theodizee-Verfechter argumentiert, nimmt er in Theo die Position des Richters zwischen Theodizee-Gegner und Theodizee-Verfechter ein (vgl. 98). D. sieht in AA XVIII den Versuch einer philosophischen Theodizee, in Theo hingegen eine philosophische Verteidigung des Theismus.

D. bindet in seiner Analyse beide Theodizee-Konzeptionen Kants an dessen jeweils unmittelbar vorher vertretene Begründung eines moralischen Theismus zurück: Die Theodizee-Konzeption aus AA XVIII versteht er vor dem Hintergrund des Kanonkapitels der „Kritik der reinen Vernunft“ (KrV), die des Theodizeeaufsatzes vor demjenigen der Methodenlehre der teleologischen Urteils kraft aus der „Kritik der Urteils kraft“ (KU). So vermag er den Unterschied in den beiden Theodizee-Konzeptionen stringent mit einer Veränderung in der Moral- und Religionsphilosophie der KrV und der KU in Verbindung zu bringen. In der KrV verankere Kant das Gottespostulat in der Triebfederlehre: Die Annahme Gottes und eines künftigen Lebens sei logisch zwingend, weil die Hoffnung auf die Vereinigung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit im höchsten Gut erst die Befolgung des Sittengesetzes ermögliche (vgl. 35–39). Dem liege die Erfahrung der „faktisch bestehenden Diskrepanz zwischen Wohlverhalten und Wohlbefinden“ zugrunde (124). In der KU sieht Kant als Triebfeder der Moralität die Achtung vor dem Gesetz; das Postulat Gottes und eines künftigen Lebens sei aber notwendig, „um die Realisierbarkeit des höchsten Guts als des Endzwecks unseres

Handelns zumindest *denken* zu können.“ (91) Im Hintergrund stehe hier die „durch Kants Kritizismus selbst eröffnete *prinzipielle* Kluft zwischen Kausalität aus Freiheit und Kausalität als Naturnotwendigkeit“ (124). D. sieht im Wandel der Theodizee-Konzeptionen Entwicklungen in Kants Freiheitsbegriff (komparativ – absolut) und in seiner Position zum Ursprung des Bösen gespiegelt (106f.).

Die beiden Begründungen des moralischen Theismus in KrV und KU provozieren in Zusammenschau mit dem Theodizee-Problem unterschiedliche theodizeekritische Einwände, mit denen Kant sich dann in AA XVIII und Theo auseinandersetzt. D. rekonstruiert für beide Schriften zunächst die von Kant skizzierten möglichen Argumente gegen die moralischen Eigenschaften Gottes, anschließend die Argumentation zur Rechtfertigung der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit Gottes. Seine Darstellung ist als synchrone Textinterpretation einer „möglichst präzisen Rekonstruktion und übersichtlichen Darstellung der Argumente“ verpflichtet (25); dazu gehört auch, dass er die Argumente jeweils in Standardform zusammenfasst. Die dadurch entstehenden Redundanzen sind dadurch zu rechtfertigen, dass Prämissen und Schlussfolgerungen klar und übersichtlich benannt werden.

Während in AA XVIII die Argumentation zur Rechtfertigung der moralischen Eigenschaften Gottes das Ziel bildet, folgt in Theo nach Darlegung der Argumente zu Theodizee-Kritik und Theodizee-Rechtfertigung das „Grundsatzurteil der Vernunft in Sachen Theodizee“ (113 ff.). Beide, Ankläger wie Verteidiger, können vor dem Richterstuhl der über sich selbst aufgeklärten Vernunft mit ihren Argumenten nicht bestehen, weil sie gleichermaßen eine Voraussetzung machen, die nicht haltbar ist: Beide gehen davon aus, dass man „von der *Erfahrung* auf die Wahrheit oder Falschheit der Annahme, daß es einen heiligen, gütigen und gerechten Gott gibt“, schließen könne (114). Diese Prämisse jedoch bestreitet Kant in Theo damit, dass die menschliche Vernunft prinzipiell nicht in der Lage sei zu erkennen, „auf welche Art und Weise die übersinnliche Welt der Sinnenwelt zugrunde liegt“ (115); wir können nicht erkennen, „wie sich die moralische Weisheit Gottes in unserer Erfahrungswelt zeigt“ (116) bzw. zeigen müsste.

Indem Kant in Theo darstellt, dass es keinen logischen Widerspruch zwischen der Erfahrung und der Annahme eines heiligen, gütigen und gerechten Gottes geben *kann*, weil der Zusammenhang zwischen beidem der Vernunft nicht zugänglich ist, liefere Kant eine „rationale Rechtfertigung des moralischen Theismus“, so D. (122). Wenn Kant am Ende von Theo in einer Allegorese der bibli-

schen Hiob-Erzählung eine „authentische Theodizee“ (119) darstellt, lässt sich in D.s Begriffen festhalten, dass damit keine Theodizee gemeint ist, die Lösungen anbieten will, wie das Dasein Gottes mit der Existenz des Übels zusammenpasst. Indem Kant an der Gestalt Hiobs zeigt, wie im Bewusstsein des Nicht-Wissens und Nicht-Verstehens an der Existenz Gottes festgehalten werden kann, bewegt er sich in dem Raum, den er durch die Wiederlegung der Argumente von Theodizee-Kritikern und Theodizee-Verfechtern eröffnet hat.

D.s Dissertation überzeugt durch eine durchsichtige Struktur, durch Stringenz, präzise Analysen, klare Thesen und nicht zuletzt durch die Auswahl der Quellen und die Bezüge zwischen den Theodizee-Konzeptionen einerseits und Erkenntniskritik, praktischer Philosophie und Religionsphilosophie Kants andererseits. Dass D. immer wieder Hinweise zur Beurteilung der Kantischen Argumente einfließt, regt zur Auseinandersetzung nicht nur in historischer, sondern auch in systematischer Perspektive an. Es bleibt zu hoffen, dass die Studie tatsächlich als Grundlage wahrgenommen wird, „auf der Kants Stimme [...] innerhalb der gegenwärtigen Theodizee-Debatte vernommen werden kann“ (26).

Jena

Hanna Kauhaus

Alberto Guasco/Raffaella Perin (Hg.): *Pius XI.: Keywords*. International Conference Milan 2009, Münster: Lit2010 (Christianity and History 7), kt., 427 S., ISBN 978-3-643-90027-2.

Die Öffnung der vatikanischen Archive für den Pontifikat Papst Pius' XI. (1922–1939) 2006 hat zu einem Neuaufbruch der Forschung geführt. Zur deren Koordinierung wurde deshalb im Jahr 2009 ein Forschernetzwerk gegründet; eine erste von diesem veranstaltete Tagung in Mailand, die wichtige Forschungsinitiativen in verschiedenen europäischen Ländern vorstellt, wurde im selben Jahr veranstaltet. Darüber hinaus dokumentiert der vorliegende Sammelband erste Resultate zu bedeutsamen Schlüsselwörtern des Pontifikats, „Totalitarismus“, „Moraltheologie“, „Russland“, „internationale Beziehungen“.

Alberto Guasco zeigt die Mehrdeutigkeit des Begriffs „Totalitarismus“ auf. Pius XI. lehnte gegen Ende seines Pontifikats den Totalitarismus des Staates ab, da dieser dem Menschen eben nicht alles (das „Übernatürliche“) geben und deshalb auch vom Individuum nicht alles verlangen könne. Am 18.9.1938 erklärte er vor französischen christlichen Gewerkschaftern, es gebe nur einen *totalitarismo di diritto*, die Kirche. Schon zu Pontifikatsbeginn sei im

Christkönigskult die Volksverehrung zu einem Kampf gegen den modernen Laizismus instrumentalisiert worden. Ein Forschungsdesiderat sei es, die Haltung des Klerus zum italienischen Faschismus, die weitgehend zustimmend gewesen sei, näher zu erforschen. Interessant in diesem Kontext die Haltung der Kirche im spanischen Bürgerkrieg: *Feliciano Montero* berichtet über den Forschungsstand, der die alte Feindstellung der zwei Lager durch Differenzierung ein Stück weit überwunden hat. Es gab gegen die Integristen und Carlisten im spanischen Katholizismus eine auch von Nuntius Tedeschini unterstützte mächtige possibilistische Strömung, die auf Kompromisse mit der Regierung setzte und in der Katholischen Aktion die Gesellschaft rechristianisieren wollte. Durch die Anlehnung an die Diktatur Primo de Riveras (1923–1930) sei der politische Katholizismus aber unzureichend ausgebildet gewesen. Erst im Laufe des Bürgerkriegs sei der Integristismus um Gomá vorherrschend geworden; Republikaner und Katholiken hätten sich vorher durch ihre Maßnahmen gegenseitig radikalisiert. Durch die Ansprache Pius' XI. in Castelgandolfo vor spanischen Flüchtlingen am 14.9.1936 habe er nach einigem Zögern, so *Alfonso Botti*, sich schließlich auf die Seite Francos gestellt. Entscheidend sei Gomás Deutung der republikanischen Seite als Bolschewisten gewesen, die sich in Rom durchgesetzt habe. Dessen große Sorge galt dann dem Einfluss des Nationalsozialismus auf die Falange; von Franco ließ man sich aber beruhigen, er sehe im Katholizismus die nationale Tradition Spaniens liegend. Anders als im russischen und deutschen Totalitarismus sah man so im spanischen die willkommene Chance zu einer Rechristianisierung der Gesellschaft mit dem Katholizismus als Staatsreligion. Mit dem Verhältnis der Kurie Pius' XI. zu Mussolinis Äthiopienkrieg setzt sich *Lucia Ceci* auseinander. Nach einer Phase des päpstlichen Abwartens und einer indirekten Verurteilung kriegstreibender Handlungen rang sich der Papst am 27.8.1935 vor italienischen Krankenschwestern zur (einmaligen) Aussage durch, Mussolini führe in Afrika einen ungerechten Krieg; doch bereits die Veröffentlichung im *Osservatore Romano* wurde von Domenico Tardini verwässert und umgepolt. Entsetzt war der Papst über die Begeisterung der italienischen Hierarchie und des Klerus für Mussolinis Krieg. Doch sogar ein Dokument des Staatssekretariats, das Mussolinis Verbot einer Mischung der Rassen in Afrika billigte, fand Ende August 1937 die päpstliche Billigung; die Perspektive Emma Fattorinis scheint sich hier zu bestätigen, dass Pius XI. am Ende seines Pontifikats ein auch an der Kurie

isolierter und einsamer Mann war. Eine wichtiges Anliegen der vatikanischen Politik gegenüber dem faschistischen Italien war, so *Raffaella Perin*, dass der Staat protestantisches Gedankengut, das durch amerikanische Soldaten im Krieg eingedrungen sei (etwa der CVJM), als unitarisch und antinational blockiere. In den 1930er Jahren lebte auch in der italienischen Hierarchie antisemitisches Gedankengut auf, das sich mit traditionellem Antijudaismus verband. Auch hier drang der alte kranke Papst am Ende gegen die Kurie, die bei einem Bruch um den Verlust des kirchlichen Einflusses auf die italienische Gesellschaft fürchtete, mit seinen antirassistischen Impulsen kaum mehr durch.

Ein Schwerpunkt der moraltheologischen Sektion ist die Enzyklika *Casti Connubii* vom 31. Dezember 1930. In der Frage der Erlaubtheit empfängnisverhütender Mittel, so *Emmanuel Betta*, kreuzen sich die liberale Position, die ein individuelles Recht über den eigenen Körper und ein Recht der Staaten auf Bevölkerungsplanung annimmt, mit dem katholischen Diskurs über Ehe und Familie, wie er sich im 19. Jahrhundert entwickelt und verfestigt hat. Einen Überblick über den Stand der katholischen Ehe- und Familienmoral unter Papst Pius XI. gibt *Martine Sevegrand*. In Bezug auf *Casti Connubii* seien der tatsächliche Entstehungshintergrund, die Frage von Rezeption- und Nichtrezeption unter Katholiken und die auf die Enzyklika folgende Diskussion um eine etwaige Unfehlbarkeit des päpstlichen Schreibens näher zu beleuchten. Ein Stück weit die Redaktion erhellen kann bereits *Lucia Pozzi*. Neben dem an der Gregoriana lehrenden Jesuiten Arthur Vermeersch scheint der Gründungsrektor der *Cattolica* in Mailand, Agostino Gemelli, eine entscheidende Rolle gespielt zu haben, da er 1927 über Nuntius Duca zu einer Stellungnahme für ein päpstliches Lehrschreiben aufgefordert wurde. Gemelli sah hinter der Bewegung für Geburtenkontrolle nicht nur eine abzulehnende Tendenz zur Emanzipation der Frau, sondern auch ein falsches Menschenbild, nach dem Enthaltsamkeit kein gangbarer Weg sei. Vom sexuellen Akt die Fruchtbarkeit zu trennen sei in sich schlecht. Das Thema „Kirche und Frau“ wird in zwei weiteren Beiträgen berührt. *Magali della Sudda* vergleicht die Umgestaltung des weiblichen Zweigs der Katholischen Aktion in Italien und Frankreich; obwohl von unterschiedlichen organisatorischen Grundlagen ausgehend führten die päpstlichen Reformen 1931–1933 zu einer Zentralisierung mit Einschränkung des Gestaltungsspielraums der weiblichen Laien, zu Vereinheitlichung und besonders zu unmittelbarer klerikaler Kontrolle. Daneben kann *Maria Malatesta* nach-

weisen, wie trotz des traditionellen Frauenbildes des faschistischen Regimes in Italien die Zahl der weiblichen Akademikerinnen deutlich zunahm; ausgerechnet die katholische Universität in Mailand wurde in den 1930er Jahren regelrecht feminisiert, was besonders an ihren Studiengängen (v. a. Literatur, Philosophie, Sprachen, Lehramt) lag.

Der Russlandpolitik maß Achile Ratti seit seiner Zeit in Polen eine besondere Bedeutung zu. Sergio Apruzese gibt einen Überblick v. a. über die italienische und französische Forschung, Eugenia Tokareva über die russische. Dabei, so Apruzese, werde klar, dass man noch in den 1920er Jahren den Weg einer diplomatischen Verständigung und materieller Hilfe unter der Minimalbedingung der Religionsfreiheit (begleitet von großen missionarischen Hoffnungen, d'Herbigny) ging; erst in den 1930er Jahren verhärtete sich die päpstliche Position, so dass 1933 vorübergehend sogar Hitler als Staatsmann gegen die UdSSR begrüßt wurde, bis 1937 dann *Divini redemptoris* Kommunismus und Sozialismus als in sich schlecht verurteilte. Auch Étienne Fouilloux betont in seinem Artikel zum Forschungsstand, dass der Umbruch der päpstlichen Russlandpolitik um 1930 und der Sturz des Jesuiten Michel d'Herbigny wenig später noch viele Fragen aufwerfen. Dem Verhältnis Pius' XI. zu d'Herbigny geht Laura Pettinaroli nach. Der Jesuit hatte als *consulatore speciale* der *Commissio pro Russia* 1925–1933 direkten Zugang zum Papst, den er auch selbstbewusst nutzte. 1933/34 folgte seine Entfernung aus Rom, die wohl im Zusammenhang mit der Neuausrichtung der päpstlichen Russlandpolitik und finanziellen Engpässen zu erklären und vom völligen Sturz des Jesuiten 1937 in die päpstliche Ungnade mit Redeverbot zu unterscheiden ist. Letzterer bedarf noch weiterer Aufhellung, wurde aber wohl von der Ordensleitung gemeinsam mit dem Staatssekretariat verfügt. Filippo Frangioni kann die Neuausrichtung der Russlandpolitik anhand eines Zirkulars des Staatssekretariats vom April 1932 näher illustrieren, in dem die Nuntien weltweit wegen kommunistischer antireligiöse Propaganda befragt wurden; 1933 folgte die diplomatische Anerkennung der UdSSR durch die USA, die man in Rom äußerst negativ sah. Seither war man von einem Nexus zwischen der Moskauer antikommunistischen Propaganda, der dritten Internationale und den weltweiten Gewalttaten gegen die Kirche überzeugt. Die Jesuiten gründeten ein Sekretariat über den modernen Atheismus zur Gegenpropaganda mit Joseph Ledit SJ; in dessen Zeitschrift sah man einen Zusammenhang zwischen Judentum und Kommunismus als Grundlage der sowjetischen Religionspoli-

tik, die sich besonders gegen die katholische Kirche richte. Der Jesuitengeneral stand dann auch hinter *Divini redemptoris*. Da Pius XI. vor allem am Verhältnis zu den Ostkirchen interessiert war, wurde auch der Beitrag von Manuela Barbolla über die Entstehung von *Mortalium animos* dieser Sektion zugeordnet. Stand der Papst den Mechelner Gesprächen und den Tagungen in Velehrad zunächst positiv gegenüber, so beunruhigten die Kongresse in Stockholm und Lausanne (*Life and work bzw. faith and order*), ebenso wie die hochkirchliche Bewegung in Deutschland mit der Zeitschrift *Una sancta*. 1927 wurde gegen als falsch angesehene ökumenische Versuche eine Enzyklika beim Hl. Offizium in Auftrag gegeben; der eben noch in Ungnade gefallene Rechtsintegrist Louis Billot trug zu dieser bei.

Eine letzte Sektion behandelt die internationalen Beziehungen des Hl. Stuhls, so mit Frankreich (*Marie Levant*), wo der schon sterbenskranke Papst Ende 1937 entschied, dass das Friedensangebot der „ausgestreckten Hand“ der Linksbewegung nicht zurückgewiesen werden soll (neben doktrinellem Klarheit der Weg der Barmherzigkeit beim späten Pius XI.); zur Tschechoslowakei (*Emilia Hrabovce*), die eine säkularisierend-antikatholische Politik unter Tomáš Masaryk betrieb (Jan Hus als Symbol) und wo Pius XI. der Regierung vor allem alle staatskirchlichen Relikte nehmen und eine völlige Trennung von Kirche und Staat vermeiden wollte; mit dem seit 1918 erheblich vergrößerten Rumänien wurde 1928/29 ein Konkordat ausgehandelt wurde, bei dem der Hl. Stuhl keinesfalls das päpstliche Ernennungsrecht für Bischöfe aus der Hand geben wollte (*Mara Dissegna*). In den USA, so Giulia d'Alessio, zeigte Präsident Roosevelt gerade in der Wirtschaftskrise Interesse an *Quadragesimo anno*. Es kam zu einer Annäherung; Pius XI. wollte vermeiden, dass die amerikanischen Bischöfe Rom gegenüber zu unabhängig und selbstbewusst würden. Die Chinapolitik des Hl. Stuhls war in diesen Jahren, so Elisa Giunipero, durch die Sorge vor kommunistischem Einfluss bestimmt, der durch den japanischen Imperialismus noch gestärkt wurde. Schließlich behandelt *Liliosa Azara* das durch informelle Zusammenarbeit und Konkurrenz bestimmte Verhältnis zum Völkerbund (die Kirche als wahre Gesellschaft der Nationen, Pius XI. am 23.12.1923) gekennzeichnet war. – Die Beiträge dokumentieren, wie durch internationale Zusammenarbeit in der Forschung Querverbindungen in der Politik des Hl. Stuhls deutlich werden können; zu den gewichtigen Themenkreisen des Ratti-Pontifikats sind weitere spannende Forschungsergebnisse zu erwarten.

Münster

Klaus Unterburger

Konrad Hammann: *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*. Tübingen: Mohr Siebeck, ¹2009, ³2012. XII, 582. Broschur, ISBN 978-3-16-152013-6

Gute Bücher ertragen auch späte Rezensionen. Ein solches zweifellos besonderes Buch hat Konrad Hammann mit der ersten umfassenden Bultmann-Biographie vorgelegt. Die Bedeutung dieser Darstellung eines Gelehrtenlebens wird durch die zweite Auflage bereits im Erscheinungsjahr und mit der dritten durchgesehenen und ergänzten Auflage im Jahr 2012 eindrucksvoll dokumentiert. Dieses im 125. Geburtsjahr Bultmanns erschienene Buch wird sicher keine Bultmann-Renaissance einleiten im Sinne einer Repristinatio von Bultmanns Theologie. Solches wäre gar nicht zu wünschen und ist auch nicht das Ziel des Autors. Hammann verschafft aber mit seiner tief-schürfenden Entfaltung des Lebens und vor allem des Denkens Bultmanns einen Blick in eine komplexe Denkwelt, die nicht nur die deutschsprachige protestantische Theologie bis heute prägt, die vielmehr nachhaltige Bedeutung für die wissenschaftliche Theologie überhaupt hat. Zu diesem Zweck stellt Hammann die wichtigen Werke und viele zentrale Aufsätze Bultmanns genau vor und ordnet diese in die Diskussionslage ihrer Zeit ein. Wichtige Dokumente und Quellen werden von Hammann gut nachvollziehbar in die Darstellung einbezogen. Er schärft mit seiner chronologisch angeordneten Lebens- und Werkbeschreibung den Blick für das Verhältnis von theologischer Wissenschaft und kirchlicher Wirklichkeit. Diese Perspektive war für Bultmann lebenslang wichtig, die Irrungen und Wirrungen kirchlicher Stellungnahmen zu seinem exegetischen Programm in der Zeit nach 1945 konnten ihn davon nicht abbringen. Mit vornehmer Diskretion informiert Hammann auch über persönliche Verhältnisse und familiäre Entwicklungen, ebenso werden Freunde und Kollegen Bultmanns in ihrem Denken und ihrem Verhältnis zu ihm erkennbar. Hammann stellt mit seiner Biographie Bultmann als Person vor, mit der ein wichtiges Stück Wissenschafts-, Zeit- und Kirchengeschichte in Erinnerung gebracht werden kann.

In acht chronologisch angeordneten Abschnitten zeichnet Hammann die Biographie über die gesamte Lebensspanne Bultmanns nach. Die Erwähnung einiger wichtiger Aspekte und Konturierungen muss hier genügen.

Bei der Lektüre fällt bald auf, dass Hammann in den ersten drei Kapiteln Grundlagen legt, die für die Einschätzung der Entwicklung Bultmanns entscheidend sind. Die Erziehung Bultmanns durch seine Eltern war nach Hammann durch eine „eigentümliche Symbiose

von pietistisch-erwecklicher Frömmigkeit und einer Erziehung im Geiste Pestalozzis“ geprägt (2). Frömmigkeit und Liberalität gehören für Bultmann von seiner Kindheit bis in sein hohes Alter untrennbar zusammen. Sein ausgearbeitetes Programm der existentialen Interpretation und die damit verbundene Entmythologisierung dienen gerade dazu, diese beiden für ein Christenleben entscheidenden Perspektiven miteinander zu verbinden und nicht auseinanderbrechen zu lassen. Dies vermag Hammann durchgängig plausibel zu machen. Die Verbindung von theologischer Wissenschaft und gelebter Frömmigkeit wird etwa in den vor allem in Marburg gehaltenen Predigten Bultmanns greifbar (319–330). Wie es seiner entwickelten Theologie entspricht, sprechen Bultmanns Predigten „bewußt von Gott, indem sie vom Menschen reden“ (319). Die wesentlichen theologischen Topoi kommen in Bultmanns Predigten zur Sprache, womit er die Verbindung von Glaube und Leben wirkungsvoll beschreibt.

Bultmann hat klar identifizierbare wissenschaftliche Wurzeln. Seine Dissertation „Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe“ aus dem Jahr 1910 ist ganz „[i]n den Bahnen der Religionsgeschichtlichen Schule“ verfasst worden (45; vgl. auch 61). Dies gilt auch für seine 1912 vorgelegte, aber erst posthum publizierte Habilitationsschrift „Die Exegese des Theodor von Mopsuestia“, die Hammann als „forschungsgeschichtlich völlig wirkungslos“ einschätzt (47). Mit seinen frühen Arbeiten folgt Bultmann „den methodischen Standards liberaler Theologie bezüglich der historischen Forschung“ (61). In dem 1913 von Bultmann gehaltenen und für seine Entwicklung bedeutsamen Vortrag „Theologische Wissenschaft und kirchliche Praxis“ scheinen aber – in liberaler und idealistischer Terminologie – bereits hermeneutische Einsichten auf, die er in den späten 1920er Jahren mit seiner eigenen Sprache entwickeln sollte (ebd.). Hammann weist im Anschluss an die jüngere Bultmann-Forschung völlig angemessen auf dessen frühe Einsicht hin, dass es „[o]hne existentielle Beteiligung, ohne eigenes religiöses Erleben“ des Exegeten ein Verstehen des im Neuen Testament zu findenden religiösen Lebens nicht geben kann (ebd.). Dass die religionsgeschichtliche Forschung von Bultmann in seinen späteren hermeneutisch durchdachten Exegesen immer weiter verfolgt wurde, lässt sich auch der Darstellung dieser Werke durch Hammann entnehmen. Als ein vorzügliches Dokument religionsgeschichtlicher Untersuchungen, die eine existentielle Interpretation gerade ermöglichen, sieht Hammann gut begründet das 1949 publizierte Buch Bultmanns „Das Urchristentum im Rahmen

der antiken Religionen“ (373). In allen seinen exegetischen Arbeiten dokumentiert Bultmann den notwendigen Zusammenhang zwischen historischer und religionsgeschichtlicher Forschung, die mit einer hermeneutischen und ausdrücklich theologischen Reflexion verbunden werden muss. Diese von Hammann klar entwickelte Einsicht kann für die gegenwärtige theologische Landschaft durchaus lehrreich sein.

Die Lektüre dieser Biographie legt es nahe, zwischen der Theologie des frühen Bultmann und seiner in den 1920er Jahren im Gespräch mit Martin Heidegger und anderen entwickelten existentialen Interpretation sicher keine geradlinige Entwicklung, aber auch keinen radikalen Bruch wahrzunehmen. Im vierten und mit gutem Grund längsten Kapitel „Theologische Existenz im Aufbruch (1921–1933)“ (127–253) beschreibt Hammann eindrucksvoll die Entfaltung der Theologie Bultmanns in Verbindung mit dessen wichtigen Lebensstationen dieser Jahre. Gemeinsamkeiten mit und Entfremdung von der frühen Dialektischen Theologie kommen ebenso ausführlich zur Sprache wie sein produktives Verhältnis zu Martin Heidegger und seine Auseinandersetzung mit Karl Barth, um nur zwei prominente Namen zu nennen. Ausführlich und sachgemäß wird Bultmann als Paulusinterpret gewürdigt, seine Position zum historischen Jesus diskutiert und seine Verhältnisbestimmung von Glauben und Verstehen erörtert.

Die schwierige Phase der Jahre 1933–1945 zeichnet Hammann in dem Kapitel mit der Überschrift „Zeit der Bewährung“ (255–350) nach. Hammann stellt Bultmann als zu den zeitgeschichtlichen Begebenheiten klar urteilend dar. Zu Beginn dieser Zeit seien es weniger die politischen Kategorien gewesen, die Bultmann zu mutigen öffentlichen Kommentaren drängten, es sei „vor allem sein an den biblischen Texten geschultes theologisches Urteilsvermögen“, das ihn „die politische Entwicklung an den Maßstäben des christlichen Glaubens, der Humanität und der Rechtsstaatlichkeit messen ließ“ (259). Solch klarer Blick ließ Bultmann, der schon in jungen Jahren seinen jüdischen Freund Leonhard Frank verlor, zum Antisemitismus klar Stellung beziehen, er protestierte im April 1933 gegen die „Diffamierung der Juden“ (276) und die Marburger Fakultät stellte in einem einstimmig beschlossenen Gutachten am 19. September 1933 „die Unvereinbarkeit des Arierparagraphen ‚mit dem Wesen der christlichen Kirche‘ fest“ (278). Bultmann verhartete aber nicht bei mutigen Worten. Er unterstützte jüdische Schüler und Freunde, wo ihm das möglich war, Hans Jonas sei als prominentes Beispiel genannt (283–285). Geradezu anrührend schil-

dert Hammann das Wiedersehen beider, als Jonas am 7. September 1945 unerwartet vor der Haustür Bultmanns stand (351f). Nicht von ungefähr leitet gerade diese Episode das sechste Kapitel mit der Überschrift „Zeit der Ernte (1945–ca. 1953)“ ein (351–419). – Diese tatsächlich fruchtbare Phase im Schaffen und Leben Bultmanns war aber auch geprägt von zum Teil unsäglichen Auseinandersetzungen. Die wichtigsten stellt Hammann im siebten Kapitel zusammen: „Alte und neue Auseinandersetzungen (ca. 1947–ca. 1970)“ (421–471). Der Streit um die Entmythologisierung (421–432) dokumentiert eindrucklich, wie wenig sich manche kirchliche Kreise um ein tatsächliches Verstehen von Bultmanns Theologie bemühten. Erst im Jahr 1972 sollte die Bischofskonferenz der VELKD in Person des hannoverschen Landesbischofs Eduard Lohse ihr Bedauern darüber ausdrücken (432).

Eine Auseinandersetzung ganz anderer Art war die Diskussion zum historischen Jesus (433–441). Insbesondere der von Bultmann vornehm geführte Streit mit seinem bedeutendsten Schüler, Ernst Käsemann, zeigt eine Facette des großen Gelehrten. In der Sache blieb er klar, die Argumente Käsemanns wog er ab und persönlich versuchte er, Brücken zu schlagen. Die in absehbarer Zeit zu erwartende Briefedition zwischen diesen beiden bedeutenden Neutestamentlern wird diese Debatte weiter erhellen.

Bultmann war ein außergewöhnlicher Theologe, mit dessen Denken wir uns gegenwärtig auseinandersetzen müssen. Das macht die von Hammann verfasste Biographie unmissverständlich klar.

Tübingen

Christof Landmesser

Tanja Hetzer: „Deutsche Stunde“. Volksgemeinschaft und Antisemitismus in der politischen Theologie bei Paul Althaus, München: Allitera Verlag 2009 (Beiträge zur Geschichtswissenschaft), 295 S., ISBN 978-3-86520-328-1.

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Fassung einer im Jahr 2007 von der Universität Sussex angenommenen Doktorarbeit. Erste Ideen für diese Arbeit sammelte Hetzer während ihrer Mitarbeit an der Studie „Bertelsmann im Dritten Reich“, die im Jahr 2002 publiziert wurde. Ihre Aufgabe war es, „das Verlagsprogramm auf seinen antisemitischen Gehalt hin zu überprüfen“ (260). Dabei machte die Historikerin Bekanntschaft mit Paul Althaus, dem theologischen Hauptautor des Verlags, von dem, wie in der Bertelsmannstudie berichtet wird, zwischen 1921 und 1945 insgesamt 59 Einzelpublikationen mit einer Gesamt-

auflage von etwa 190.000 Exemplaren verlegt wurden (vgl. ebd., S. 198f.). Dass H. den Erlanger Theologen zum Gegenstand ihrer ideengeschichtlichen Studie erhob, lag allerdings weniger an dessen publizistischem Erfolg. Historisch lohnenswert für eine Untersuchung des Verhältnisses von Protestantismus und Antisemitismus ist die Beschäftigung mit Althaus für sie vor allem deshalb, weil Althaus, hier folgt sie Robert P. Ericksons Interpretation aus dem Jahr 1985, als „Vermittler“ und „Theologe in der Mitte“ (9) den Mainstream der protestantischen Theologie seiner Generation repräsentiert. Anhand seines biografischen und intellektuellen Werdegangs glaubt sie daher, exemplarisch den Antisemitismus in der Mitte der protestantischen Theologie Deutschlands während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufzeigen zu können.

In methodischer Hinsicht votiert H. für eine „Verknüpfung von Politik-, Theologie- und Kirchengeschichte“ (11) und die Einbettung der literarischen Äußerungen von Althaus aus dessen wissenschaftlichen Werken, populären Schriften und Predigten in den völkischen und antisemitischen Kontext der damaligen Zeit. Die Beachtung des historisch-politischen Umfelds bei der Erforschung der Rezeption völkischen und antisemitischen Gedankenguts in der Theologie stellt ein methodisches Grundanliegen dieser Studie dar. Wohl aus diesem Grund qualifiziert H. die völkisch grundierte Theologie von Althaus als „politische Theologie“, ohne dies näher zu erläutern. Entsprechend kritisch werden von ihr neuere theologische- und kirchengeschichtliche Arbeiten zu diesem Themenfeld bewertet, die auf diese Kontextualisierung verzichten und den Eindruck eines isolierten theologischen Diskurses erwecken. Konsequenter ist daher auch ihre Ablehnung der noch oft anzutreffenden Unterscheidung zwischen religiösem Antijudaismus und rassenideologischem Antisemitismus. Angesichts des Zusammenwirkens von religiösen und rassistischen Motiven in den Rechtfertigungsmustern der modernen Judenfeindschaft spricht sie nur von Antisemitismus. Sie versteht den Terminus in Anknüpfung an die Definition von Wolfgang Benz aus dem Jahr 2004 als allgemeinen „Sammelbegriff für negative Stereotype über Juden, für Ressentiments und Handlungen, die gegen einzelne Juden als Juden oder gegen das Judentum insgesamt ... gerichtet sind“ (10).

Ihre Untersuchung des völkisch-antisemitischen Gehalts der Althaus'schen Theologie setzt mit der Einrichtung eines Zehnereauschusses zur Entnazifizierung der Erlanger Universität Ende Mai 1945 ein, dem Althaus anfangs vorsah, bis er aufgrund von Schriften wie „Die deutsche Stunde der Kirche“ (1933)

oder „Führertum und Obrigkeit“ (1936) selbst unter Anklage stand. Nach diesem interessanten Einstieg, der sich inhaltlich auf eine kurze Beschreibung der Vorgänge bis zur Entlassung im Februar 1947 im Rahmen der durch die Militärregierung in Gang gesetzten zweiten Entnazifizierungswelle begrenzt, lässt H. eine lange, chronologisch gegliederte „Rückblende“ (20) von der Studienzeit in Tübingen und Göttingen (1906–1911) bis zum Ende der 1930er Jahre folgen. Im Anschluss daran beschreibt sie in einem instruktiven Überblick die mit dem Forum „Evangelische Theologie im Dritten Reich“ auf dem Nürnberger Kirchentag von 1979 einsetzende, zumeist zögerliche und mit einem apologetischen Reflex geführte Auseinandersetzung der Erlanger Fakultät mit ihrem antisemitischen Erbe, dessen zentrales Dokument das von Althaus und Werner Elert im Auftrag der Fakultät erstellte Theologische Gutachten zum Arierparagrafen vom 25. September 1933 ist. Mit einer kritischen Nachzeichnung der innerkirchlichen Schuldebatte nach dem Kriegsende, die sie bei Althaus anhand seiner Nachkriegspredigten illustriert, und einer abschließenden Zusammenfassung, die sie mit der am 16. Mai 1948 erteilten Wiedereinstellung von Althaus als Theologieprofessor beginnen lässt, schließt H. ihre Studie ab. Dem Anhang hat sie eine im Nachlass des Universitätsarchivs befindliche Nachschrift einer Rede von Althaus zur Enthüllung des Erlanger Kriegerdenkmals vom 1. Juli 1930 beigegeben. Diesem bisher unbekannten Dokument fügte sie noch die bereits an anderer Stelle edierten Texte des Erlanger Gutachtens zum Arierparagrafen und des von Althaus mitunterzeichneten Ansbacher Ratsschlages zur Barmer Theologischen Erklärung vom 11. Juni 1934 an.

Wer anhand dieser kreativen und kritischen Konzeption der Studie entsprechende inhaltliche Ergebnisse erwartet, wird leider enttäuscht. H.s Beschreibung des völkischen und antisemitischen Gehalts im theologischen Denken von Althaus kommt zum großen Teil über bereits bekannte Sachverhalte nicht hinaus. Ihre Darlegungen zum Ersten Weltkrieg fallen sogar hinter den inzwischen erreichten Kenntnisstand zurück. Der 1915 in der AELKZ publizierte Aufsatz „Der Krieg und unser Gottesglaube“, den sie im Kontext der Althaus'schen Kriegstheologie ausführlich bespricht (58–62), stammt von seinem Vater. Die neu gefundenen Quellen aus der Zeit des Ersten Weltkriegs, die gerade hinsichtlich der frühen theologischen Positionierung innerhalb des völkischen Ideologiekomplexes von Bedeutung sind, wurden von ihr trotz ihrer Erwähnung (19) nicht wirklich zur Kenntnis genommen. So gewinnt die Althaus'sche

Positionierung erst mit der Besprechung der Quellen aus der Weimarer Zeit Konturen. Dabei nimmt der von ihm im September 1919 in der NKZ veröffentlichte Aufsatz „Pazifismus und Christentum“ den Rang eines Schlüsseltextes ein. Mit der in diesem Text vollzogenen Erhebung der völkischen Gemeinschaft zur Schöpfungsordnung, gepaart mit einem biologischen Geschichtsverständnis, das den von Gott verordneten Wettkampf und Krieg zwischen den Volkstümmern postuliert, schossen nach H. „völkisch-nationale Gesichtspunkt[e] in die theologische Reflexion ein, die später Grundlage für das ‚Erlanger Gutachten zum Arierparagrafen‘ und für den ‚Ansbacher Ratschlag‘ wurden“ (91). Man muss bei der Lektüre einige Geduld aufbringen, bis sie im neunten und zehnten Kapitel ihrer Arbeit endlich den Antisemitismus bei Althaus im Zusammenhang seiner Stellung zur „Judenfrage“ und des antisemitischen Gehalts seiner Schöpfungstheologie ins Visier nimmt. Dieser Abschnitt des Buches ragt inhaltlich heraus, weil H. hier bei ihrem eigentlichen Thema ist. Ausführlich behandelt sie den in der bisherigen Forschung kaum beachteten Vortrag „Die Frage des Evangeliums an das moderne Judentum“, den Althaus auf der vierten Nürnberger „Studientagung über die Judenfrage“ am 1. März 1929 vortrug. H. deckt eindrücklich den Überlegenheitsgestus auf, mit dem der Erlanger Theologe Dialogangebote jüdischer Religionsphilosophen wie Martin Buber oder Franz Rosenzweig an die christliche Theologie zurückwies. Er glaubte tatsächlich, das Alte Testament und die jüdische Tradition besser zu kennen als die geistige Elite des Judentums seiner Zeit. Diese Selbstüberschätzung speiste sich unter anderem aus der im Protestantismus unverdrossen rezipierten Verwerfungstheorie, die dem Judentum selbst den Besitz seiner heiligen Schrift absprach: ‚Seit es sich gegen Christus entschied, hat es auch seine heilige Schrift in ihrer Tiefe verloren.‘ (139) Die für ihn einzig mögliche Hinwendung zu den Juden über die Mission kollidierte mit ihrer politischen Ausgrenzung, die Althaus in seinen ethischen Schriften legitimierte. So forderte er in den „Leitsätzen zur Ethik“ (1928) das Judentum auf, ‚sich offen zu seinem jüdischen Volkstum und Schicksal‘ zu bekennen und die ‚Schranke ... des hierin wirksamen völkischen Lebensgesetzes‘ (155) anzuerkennen. Dass diese völkische Schranke auch durch Mission und Taufe nicht überwunden werden konnte, verdeutlicht H. unter anderem in der Analyse des von Althaus miterstellten Gutachtens zum Arierparagrafen (174–177). Im Schlussabschnitt bestätigt sie anhand der Nachkriegspredigten die wegweisenden Ausführungen zum Umgang mit der Schuldfrage

bei Althaus durch den Erlanger Kirchenhistoriker Berndt Hamm aus dem Jahr 1990. Althaus nahm die Christen und ihre Kirchen ‚aus der Sphäre der Täter- und Mittäterschaft‘ heraus und charakterisierte ihre Schuld nur ‚als passive Unterlassung‘ (227). Mit Verweis auf das ‚verhängnisvoll-schicksalhafte Geschichtswirken Gottes‘ spielte Althaus Verhängnis gegen Schuld aus.

Ob er tatsächlich die völkisch-antisemitische Mitte der protestantischen Theologie in der Ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts repräsentiert, wird die weitere Forschung zu erweisen haben. H.s Studie ist trotz der von mir geäußerten Kritik ein wichtiger Beitrag und engagierter Anstoß, diese Arbeit im interdisziplinären Austausch fortzusetzen.

Heilsbronn

Roland Liebenberg

David Neuhold: Franz Kardinal König – Religion und Freiheit. Ein theologisches und politisches Profil, Freiburg /Stuttgart: Academic Press / Kohlhammer 2008 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 8), 376 S., ISBN 978-3-17-020327-3

Nicht häufig wird einem Rezensenten so viel Arbeit abgenommen wie im verhandelten Buch, indem sein Autor reflektiert und selbstkritisch immer wieder auf Grundlagen und Grenzen des eigenen Bemühens verweist. Damit wird David Neuhold in exemplarischer Weise dem Genre des Werkes gerecht, bei dem es sich um die Druckversion einer theologischen Dissertation handelt. So deklariert der Autor schon eingangs, was die Arbeit nicht sein will: eine abgerundete historisch-kritische Biographie zu Franz König. Sie kann dies schon deshalb nicht sein, weil der Hauptbestand an Quellen im Wiener Diözesanarchiv bis heute nicht zugänglich ist. Demgegenüber versucht N. gleichsam den „ideengeschichtlichen Teil“ einer König-Biographie zu erarbeiten, indem er ein „Profil“ des österreichischen Kirchenmannes für zwei wesentliche Felder entwirft: das seiner „Theologie“ bzw. jenes seiner Rolle für „Politik“ und Gesellschaft der Zweiten Republik. Diese beiden Schienen der Interpretationsgliederung auch das Buch in zwei relativ getrennte Hauptteile (II und III), die von methodischen Überlegungen und biographischen Grundinformationen (Teil I) sowie einem zusammenfassenden Resümee (Teil IV) gerahmt werden. Einige wenige Quellenbeispiele im Anhang, deren Auswahlkriterien sich dem Leser nicht unmittelbar erschließen, ergänzen die Ausführungen.

N. hat für sein Vorhaben in eher geringem Maße Korrespondenz und filmisches Material,

dafür aber in beachtlicher Fülle „Gedrucktes“ gesichtet und ausgewertet: von Meldungen der Tagespresse über zeitgenössische Analysen der Verhältnisse in kirchlichen und politischen Zeitschriften bis hin zur einschlägigen (kirchen-)geschichtlichen und politikwissenschaftlichen Literatur; dazu beinahe alles vom „Schriftsteller“ König Publizierte. In N.s Klage, dass ein „zu viel“ an auszuwertendem Material das Urteil mindestens so sehr erschweren kann wie das „zu wenig“, stimmt der Rezensent (und wohl jede/r zeithistorisch Forschende) gerne ein. Umso mehr imponiert die kompilatorische Leistung, die der Autor erbringt. Dass sie nicht in allen Teilen gleich gut gelingen konnte, ist beinahe selbstverständlich und schmälert sie nicht. Der geringe zeitliche Abstand sowie die vornehm zurückhaltende, wenig mitteilende Art dieses „wohl größten Österreichers in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“ (Ernst Hanisch) haben es dem Autor zweifellos nicht leicht gemacht, die gesuchten „Profile“ zu zeichnen, und werden auch allen künftigen Biographen zu schaffen machen.

Die „Theologie“ Königs erschließt N. vor allem (= ca. 90 von 100 Seiten) aus zwei Bereichen: seinem theologisch-wissenschaftlichen Oeuvre (das nüchtern betrachtet als sehr bescheiden zu qualifizieren ist) sowie aus dem ungleich bedeutenderen Agieren des Wiener Erzbischofs am Zweiten Vatikanischen Konzil. Potentiell dafür aufschlussreiche Äußerungen und Aktionen des Kardinals in der spannungsgeladenen Nachkonzilszeit werden demgegenüber nur auf etwa zehn Seiten ausgewertet. Als Ergebnis dieser Analysen treten keine pointierten theologischen Anschauungen zutage als vielmehr charakteristische Haltungen: eine nüchterne, Christus-zentrierte Frömmigkeit; eine an existenziellen Fragen orientierte „seelsorgliche“ Ambition; eine darauf aufbauende ausgeprägte Dialogbereitschaft über weltanschauliche Gräben hinweg – von zeitgenössischen Kritikern als Konfliktscheu, Unentschlossenheit und Prinzipienmangel verdächtigt.

Mit der zweiten selbst gewählten Aufgabe, König (bzw. sein Wirken) im Gefüge der (gesellschafts-)politischen Landschaft Österreichs zu verorten – und das über einen Zeitraum von 1945 bis 1985 bzw. 2005 –, beweist N. unstrittig großen Mut. Den ersten Schritt dazu setzt er in einem Vergleich des Kardinals mit dem unmittelbaren Vorgänger und Nachfolger am Wiener Bischofsstuhl (Theodor Innitzer bzw. Hermann Groër). Den überwiegenden Raum dieses zweiten Buchteiles nimmt jedoch die Einordnung programmatischer Äußerungen Königs (v. a. ein Artikel 1961, zwei Reden 1964 bzw. 1973)

in den parteipolitischen Diskurs der Zeit ein, ferner die Bewertung des Kirchenmannes und seines Handelns in jüngeren politikwissenschaftlichen Analysen. Dabei treten Königs politische „Hauptanliegen“ ans Licht: ein „Entgiften“ des Verhältnisses der katholischen Kirche zur Sozialdemokratie und die Positionierung kirchlicher Zuständigkeit bei Grundsatzzfragen abseits des Tagespolitischen, wobei es ihm wie anderen schwerfiel, die Grenzen zwischen beiden zu bestimmen. Ein Sonderkapitel widmet sich der Auswertung der Korrespondenz bzw. dem nicht immer frictionsfreien Verhältnis König-Kreisky – der wohl am meisten „Archiv-gepeiste“ Teil des Buches. Einer Anregung des Doktorvaters Delgado entspringt vermutlich der einzige ausführlicher angesprochene internationale Vergleich mit zeitgleichen Entwicklungen in Spanien bzw. mit Kardinal Vicente Tarancón.

Die ideengeschichtliche Annäherung an das „Phänomen König“ hat zweifellos ihre Berechtigung und liefert einen wichtigen Baustein für künftige Bemühungen um eine historisch-kritische Biographie. Sie hat aber auch gravierende Nachteile, die der Autor selbst mehrfach selbstkritisch andeutet. Die Forschungsexpedition in „Königs Gedankenwelt“ führt immer wieder quer durch die Jahrzehnte, was Leser, die mit Austriaca weniger vertraut sind, wohl nicht wenig verwirren wird. Viele Gegebenheiten (kirchen-)politischer Relevanz werden dabei eher erwähnt als ausgewertet, oft auch nur assoziiert oder fehlen fast ganz (z. B. die ÖVP-Alleinregierung bzw. Kanzlerschaft des KA-Funktionärs Josef Klaus als letzter Höhepunkt und Abgang der „kleinbürgerlichen“ Periode der Nachkriegsgeschichte bzw. der „goldenen Jahre“ der heimischen katholischen Kirche). Ein weniger aufs Parteipolitische fixierter Ansatz, eine deutlichere Periodisierung der langen Ära König und eine gelegentliche quantitative Erdung hätten das Unternehmen weiter aufgewertet. So erfährt man etwa nicht, wie stark oder schwach die kirchliche Mobilisierungskraft beim einzigen „konfessionellen Großkonflikt“ der Zweiten Republik zur Mitte der Amtszeit König (noch) war: Das „Volksbegehren zum Schutz des Lebens“ unterschrieben 1973 knapp 900.000 Personen (= 20% von ca. 4,4 Millionen erwachsenen Katholiken). Verdienst mancher „Andeutungen“ N.s ist es, Desiderate künftiger „König-Forschung“ aufzuzeigen: Das betrifft nicht zuletzt die Rolle der Rat- und Ideengeber des Kardinals, die das „Design“ seines öffentlicher Wahrnehmung nicht wenig gestaltet haben: z. B. die schon die Ära Innitzer prägende „graue Seelsorge-Eminenz“ Karl Rudolf, mehr noch der langjährige Pressesprecher Königs Richard Barta u. a. m.

Das Buch zeichnet das theologische und politische Profil eines Bischofs, der kein „Produzent wissenschaftlicher Theologie“ und kein „kirchenpolitischer Macher“ war, dessen spirituell fundiertes Agieren dennoch politische Akzente gesetzt hat. N.s Ausführungen untermauern in dieser Hinsicht vieles, was auch vorher nicht ganz unbekannt war. Zuweilen kann er darüber hinaus auch bisher Überhöhtes oder bloß Behauptetes solide fundieren (am gewinnbringendsten vielleicht für Königs Konzils-Wirken). Mit fast jeder Zeile macht er jedenfalls deutlich, dass für die Buchfront ein denkbar irreführendes Bild gewählt wurde: Franz König war alles andere als ein „Kreuzritter“ im Sinne eines, der für Prinzipien über Leichen ging. Er hatte ein wichtiges kirchliches Leitungsamt inne zu einer Zeit, in der kulturelle und soziale Umwälzungen das Leben und Denken der Menschen in einer Weise zu verändern begannen, die weltgeschichtlich präzedenzlos ist. Das musste in einer so sehr im Vergangenen wurzelnden Einrichtung wie der katholischen Kirche fast zwangsläufig zu tiefen Verwerfungen führen. Geradezu providentiell kann es von daher erscheinen, dass diese sich noch knapp davor im Konzil zu epochalen Neuorientierungen aufgerafft hat, auch wenn ihre Promotoren (inklusive König) daran illusorische Erwartungen geknüpft haben. Eine Kirche im alten „pianischen Korsett“ aber wäre von den Entwicklungen wohl noch weit heftiger durchgebeutelt worden. Mit seinem feinsinnig-intellektuellen, freundlich-konzilianten Auftreten und Agieren diese gesellschaftlichen und kirchlichen Umbrüche über mehrere Jahrzehnte hinweg abgemildert und abgefedert zu haben, ist wohl die relevanteste Wirkung des Wiener Erzbischofs gewesen. Sie historiographisch zu bewerten und stärker als bisher in eine „lebensweltliche“ Betrachtung der österreichischen Gesellschaft und Kirchenlandschaft einzubetten, bleibt Aufgabe einer noch zu schreibenden Gesamtbiographie Franz Königs. Ihr Verfasser könnte David Neuhold heißen – er hätte das Zeug dazu.

Wien

Rupert Klieber

Johan de Niet, Herman Paul, Bart Wallet (Hg.): *Sober, Strict and Scriptural*. Collective memories of John Calvin, 1800–2000 (Brill's Series in Church History, Vol. 38), Leiden: Brill 2009, Hardcover, 394 S., ISBN 978-9-00417-424-5.

Der Band enthält eine Sammlung von spannenden und sehr inhaltsreichen Aufsätzen zu der Frage, wie Johannes Calvin in den Jahren 1800–2000 gesehen und gefeiert wurde

und wie er dem breiteren Publikum vermittelt wurde. Die Titel der verschiedenen Aufsätze machen deutlich, wie breit die Palette ist, die das Buch abdeckt. Es geht um: Calvin's Image in Catholic France during the Nineteenth Century, *Michèle Sacquin*; French Protestants and the Legacy of John Calvin: Reformer and Legislator, *Patrick Cabanel*; *Issus de Calvin*: Collective Memories of John Calvin in Dutch Neo-Calvinism, *Herman Paul and Johan de Niet*; „Calvin's Truth“ And „Hungarian Religion“: Remembering a Reformer, *Botond Gádl*; Calvin in Germany: A Marginalized Memory, *Stefan Laube*; Servetus vs. Calvin: A Battle of Monuments during the Secularization of the French Third Republic, *Valentine Zuber*; Calvin in Missionary Memory and Chinese Protestant Identity, *Jonathan Seitz*; Calvin and Anti-Apartheid Memory in the Dutch Reformed Family of Churches in South Africa, *Robert Vosloo*; Calvin: A Negative Boundary Marker in American Lutheran Self-Identity, 1871–1934, *R. Scott Clark*; „The Republican Reformer“: John Calvin and the American Calvinists, 1830–1910, *R. Bryan Bademan*; The Image of Calvin within Mormonism, *Stephen S. Francis*; Shadow on the Alps: John Calvin and English Travellers in Geneva, *James Rigney*; „The French Barber“: Calvin as a Source of Burlesque in Mark Twain, *Joe B. Fulton*; The Death of Adam, the Resurrection of Calvin: Marilynne Robinson's Alternative to an American Ideograph, *Thomas J. Davis*.

Diese Geschichte der Memorialkultur Calvins ist insofern innovativ, als dieser Zeitabschnitt bisher im Blick auf die Calvinrezeption kaum beachtet wurde. Erhellend ist, wie Calvin für Positionen benutzt wurde, die nicht zu ihm passten und manchmal seinen eigenen Vorstellungen geradezu entgegenstanden. Das Modell, das von den Herausgebern hier vorgestellt wird, wäre auch gut für andere Personen und Ereignisse anwendbar. Dass es sich bei den Herausgebern um Historiker handelt, die sich mit Calvin und seiner Rezeption beschäftigen, hat sich in diesem Werk wieder einmal als sehr ertragreich erwiesen.

Apeldoorn

Herman J. Selderhuis

Bernhard Schneider: *Maria und Lourdes*. Wunder und Marienerscheinungen in theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive, Münster: Aschendorff 2008, 224 S., ISBN 978-3-402-12787-2.

Bei der Publikation „Maria und Lourdes“ handelt es sich um eine Sammlung von Aufsätzen, die auf eine Ringvorlesung an der Universität Trier zurückgeht. Anlässlich des hundertundfünfzigjährigen Jubiläums der Ma-

rienerscheinungen in Lourdes beschäftigte man sich mit der Marienverehrung im Allgemeinen und den Ereignissen in Lourdes im Besonderen. Proprium der Ringvorlesung war eine interdisziplinäre Herangehensweise, wodurch sich nicht nur eine theologische Erörterung ergab, sondern eine kulturwissenschaftlich-phänomenologische Perspektivierung im umfassenden Sinn geliefert wurde.

In dem als „Grundlegungen“ bezeichneten ersten Teil eröffnen vier Autoren einen ersten Zugang zum Thema. Walter Andreas Euler beschäftigt sich in seinem Beitrag „Des Glaubens liebstes Kind“ mit Erscheinungen und Wundern aus fundamentaltheologischer Perspektive. Dabei wird ausführlich das Wunder im Kontext biblischer Problemstellungen wie auch des modernen Weltbildes erörtert. Gerade mit Lourdes stehen ja unzählige Wunderberichte in Verbindung. Die Mariophanie lässt sich dabei zwar unmittelbar auf eine Theologie des Wunders beziehen. Die Anwendung des Wunderbegriffs auf das Phänomen der Marienerscheinung ist jedoch problematisch. Der klassische Wunderbegriff erweist sich für Marienerscheinungen nur unter sehr begrenzten Umständen als anwendbar (vgl. L. Scheffczyk, Die theologischen Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen, Leutesdorf 1982, 9).

Rudolf Voderholzer gibt dem Leser in seinem Beitrag einen vielseitigen Einblick in die Mariologie unter besonderer Berücksichtigung der Vorerwählung und Vorerlösung Mariens und liefert damit einen grundlegenden Verstehenshorizont gerade für die Marienerscheinungen in Lourdes, bei denen ja nach dem Selbstzeugnis von Bernadette Soubirous die *Immaculata Conceptio* von fundamentaler Bedeutung ist. Die Mariologie deutet er systematisch wie auch historisch in ihrer Beziehung zur Christologie und verweist in Anlehnung an H. de Lubac auf den christologischen Bezug jeder dogmatischen Aussage: „Christus selbst in seiner Person ist das ganze Dogma.“ (Vgl. S. 36) Ausgehend davon werden wichtige Stationen der Dogmenentwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts erörtert. Des weiteren werden mariologische Deutungen bedeutender Theologen wie J. H. Newman, J. Ratzinger, L. Scheffczyk, K. Barth und R. Guardini organisch in die dogmatische Analyse einbezogen.

Andreas Heinz liefert in seinem Beitrag einen wichtigen liturgiewissenschaftlichen Einblick in die Frömmigkeit und Liturgie des sog. „marianischen Jahrhunderts“, indem er Ausdrucksformen und Kennzeichen gesteigerter Mariendevotion sowohl im Bereich der Liturgie, als auch in dem der Frömmigkeit untersucht. Im Zentrum seiner Erwägungen

zum Marianischen in der Liturgie stehen die Marienfeste, die sich auch in der „Feiertagsreduktion der Aufklärung“ als resistent erwiesen (63). Die Beschäftigung mit den liturgienahen Ausdrucksformen der Mariendevotion im zweiten Teil zeigt die frömmigkeitsgeschichtliche Breitenwirkung sowohl der Marienlieder, als auch der Maiandacht, die auch in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext gedeutet werden.

Aus literaturwissenschaftlicher Sicht beschäftigt sich Herbert Uerlings mit Maria im Kontext der deutschen Romantik. Dabei werden nicht nur epochenspezifische Charakteristika romantischer Daseins- und Ideenhermeneutik geliefert. Vielmehr ergibt sich ein vielseitiges Bild einer Epoche, in der Maria wiederentdeckt wird und das Marianische auch zum Ort kontextueller menschlicher Such- und Denkbewegung wird. Gerade in der Mariendichtung konkretisiert sich nicht nur individuelles Denken, sondern auch das Gefühl einer Zeit. Maria wird dabei zum polyphonen epochenbezogenen Index einer Zeit mit vielschichtiger Deutungsvarianz.

Insgesamt drei Beiträge beschäftigen sich dezidiert mit dem Phänomen der Marienerscheinungen in Lourdes. Patrick Dondelinger befasst sich in seinem Beitrag ausführlich mit den Visionen und der Person Bernadette Soubirous. Da eine kritische historische Rekonstruktion sich nicht nur auf die Selbstausagen der Seherin stützen kann, sondern auch begründete Anfragen an die Ereignisse implizit und explizit berücksichtigt werden müssen, erscheint die Verbindung mit einer theologischen Würdigung als zweckdienlich. Inwieweit die religionspsychologischen Überlegungen B. Groms für den seelischen und psychischen Zustand Bernadettes und vor allem im Hinblick auf die Erscheinungen von Lourdes adaptierbar sind, bleibt jedoch hinterfragbar.

Über die historischen Umstände der beginnenden deutschen Lourdeswallfahrt berichtet Andreas Johannes Kotulla. Er beleuchtet wichtige Stationen und Umstände für die Entstehung des deutschen Interesses am Wallfahrtsort Lourdes, bis hin zu der Bedeutung eines echten „Faszinosum“. Die Aufnahme und Rezeption des Phänomens Lourdes im Katholizismus des deutschen Kaiserreichs konkretisierte sich unter anderem in den unzähligen Lourdesgrotten und einer ausgeprägten Wallfahrtsbewegung und wird vom Autor als „erfolgreicher Transfer eines religiösen Kulturguts“ (161) mit deutlichen Folgen auch für das deutsch-französische Verhältnis gewertet.

Der Medienwissenschaftler Martin Loiperdinger zeigt, dass Lourdes nicht nur ein innerkirchliches Phänomen mit Breitenwirkung war. Der Film „Das Lied von Bernadette“ zeigt, dass

das Phänomen auch im allgemeingesellschaftlichen Umfeld Interesse erwecken konnte, handelte es sich doch bei diesem Film immerhin um den „erfolgreichsten Hollywood-Film im Nachkriegsdeutschland vor 1949.“

Die beiden abschließenden Beiträge über die Marienerscheinungsberichte in Marpingen und Heede zeigen bedeutende Charakteristika und Fundamentalia der Mariophanie auf. Bernhard Schneider zeigt unter Berücksichtigung der Ereignisse in Marpingen wichtige Elemente eines kirchlichen Prüfungsverfahrens auf. Im Verweis auf den von A. Ziegenaus vorgebrachten „Konvergenzcharakter“ beim Prüfungsverfahren betont der Autor die vielfältigen Momente hinsichtlich der Authentizitätskriteriologie und liefert eine hilfreiche Übersicht für das Prüfungsverfahren. Maria Anna Zumholz beschäftigt sich in ihrem Beitrag mit den Marienerscheinungsberichten in Heede unter besonderer Berücksichtigung der Religions- und Kirchenpolitik des NS-Regimes. Trotz widriger Umstände zeigt sich eine ausgeprägte Wallfahrts- und Erscheinungsfrömmigkeit, die diese Frömmigkeit als individuelle Suchbewegung des „homo religiosus“ konturiert.

Die vielfältigen Beiträge der Ringvorlesung zeigen die Vielschichtigkeit des Phänomens der Marienerscheinung auf. Durch die interdisziplinäre Herangehensweise wird ein differenzierter Blick auf die Marienerscheinung im Allgemeinen und das Phänomen Lourdes im Besonderen ermöglicht. Die Beiträge bilden eine interessante und facettenreiche Lektüre nicht nur für den mariologisch interessierten Leser.

Triesen

Andreas Fuchs

Seiler, Jörg (Hg.): *Matthias Laros (1882–1965). Kirchenreform im Geiste Newmans*. Regensburg: Pustet 2009 (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 8), 368 S., ISBN 978-3-7917-2210-8.

In der derzeitigen Diskussion um die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils kann nichts wichtiger werden als eine vertiefte Kenntnis der jüngeren Theologiegeschichte. Innerhalb einer solchen Theologie- und Kirchengeschichte spielen nicht nur Ideen, Mächte und Strukturen eine Rolle, sondern vor allem Personen, Menschen und ihre Biographien. Einer der kantigsten und eigenwilligsten Persönlichkeiten in dieser Zeit dürfte wohl Matthias Laros, ein Priester der Diözese Trier, gewesen sein.

Mit dem vorliegenden Band eines jungen Kirchenhistorikers ist erstmals das Leben und Werk einer der bemerkenswertesten Persön-

lichkeiten in den kirchlichen und gesellschaftlichen Umbrüchen des 20. Jahrhunderts gewürdigt worden. Die Beiträge stellen innerkirchliche Entwicklungen und Problemlagen im Kontext der politischen Krisen bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs dar. Durch das biographische Prisma von Matthias Laros lässt sich aus diesen Blickwinkeln eine bemerkenswerte Geschichte der katholischen Kirche erkennen, die einmal zu Ende zu sein schien. In Zeiten wie diesen heute, in denen ältere Priester von jungen Kaplänen als „Konzilspriester“ abqualifiziert werden und der Konzilsgeneration im Stil des heute anbrechenden „evangelikalen Katholizismus“ (J. Allen) im Bausch und Bogen für die derzeitige Glaubens- und Kirchensituation verantwortlich gemacht wird, kann ein solches Werk wertvolle Klärungen ermöglichen.

Dem Herausgeber ist es gelungen mit einschlägigen Fachleuten die unterschiedlichen Konfliktfelder und das geistige Profil dieser Person in seiner so bewegten Zeit herauszuarbeiten (die Biographie von J. Seiler 9–32). Leicht hat der Kaplan und Pfarrer es seinen Vorgesetzten von Anfang an nie gemacht. Öfters empfand ich Sympathie mit seinen Vorgesetzten. So lernte ich zu unterscheiden zwischen den Strukturproblemen des vorkonziliaren Katholizismus und dem Handeln der Verantwortlichen im Einzelfall. Beide Seiten hält eine selbstverständliche Katholizität zusammen (Konfliktgeschichte bei Seiler: 85–130). Auch wenn nicht immer Laros Beharrlichkeit klug und theologisch begründet war, bleibt er ein Vorläufer für eine Kirche, die mehr Äußerungs- und Gedankenfreiheit an den Tag legen sollte. Deshalb gehört das Thema Gewissen zu den zentralen Anliegen von Laros, auch im Ausgang von John Henry Newman. Seine Schrift „Das christliche Gewissen in der Entscheidung“ wurde 1941 indiziert; zusammen mit den Büchern „Die Gnosis des Christentums“ (Koeppen) und der Programmschrift des Rheinischen Reformkreises „Der Katholizismus der Zukunft“. In dieser Hinsicht lesen sich die Beiträge als Studien zur katholischen Mentalitätsgeschichte im Schatten des Antimodernismus (v. a. Weiß 269–292) mit seiner Verdachtskultur, die vor allem am Indexproblem spürbar wird (Burkhard 293–361), zu dem Laros ausführlich Stellung bezieht. Bei aller Eigenwilligkeit von Laros war er ohne Einschränkung gegenüber seinem Bischof loyal, gerade weil er das kanonische Recht auf die Beschränkung der Amtsautorität hin auslegte. Auch darin kommt ein Teil der Modernismusgeschichte zum Ausdruck.

Die theologisch-philosophischen Grundlagen bei Pascal und Newman (Zwierlein 33–47;

Siebenrock 49–59) zeigen von Anfang an sein eigenständiges Profil. Der Kaplan promovierte ohne Zustimmung des Bischofs und zum Leidwesen des zuständigen Pfarrers bei Sebastian Merkle in Würzburg über Pascal. Einen Ruf nach Straßburg durfte Laros nicht annehmen (die verzwickte Quellenlage hierzu bei Seiler 15f). Laros wusste sich auch als Opfer zu inszenieren. Aber in den Zeiten eines ausufernden Modernismusverdachts war so ein Handeln nicht außergewöhnlich. Der Verdacht wird ihn begleiten. Ob er diese Rolle auch genossen hat? Einen zukunftsweisenden Vorstoß stellt seine Ehelehre dar (Unterburger 131–187), die ich für die zukunftsträchtigste Leistung von M. Laros halte. Das Zweite Vatikanische Konzil hat durch die Abkehr von der überkommenen Ehezwecklehre viele Impulse in diese Richtung gesetzt. Ebenso wegweisend war seine Leistung als Ökumeniker. Er folgte Pfarrer Metzger in der Leitung der „Una-sancta-Bewegung“ nach. Hier scheint noch Forschungsbedarf zu bestehen, da kein Einzelaufsatz diesem Aspekt eigens nachgeht.

Diese Nachfolge steht nämlich in Spannung zur „Kriegstheologie“ von Matthias Laros, die Jakob Knab (61–84) sorgfältig darstellt. Damit sind auch die Grenzen des Theologen und die Berechtigung der kirchlichen Zensur verdeutlicht. Dass er den Tod des Soldaten in die Nähe des Opfertodes Christi stellt und literarisch seine Schrift als Ansprache Christi an die Soldaten konzipiert hat die kirchlichen Kritiker mit Recht moniert (94–97). Ein Pazifist war Laros nicht. Hier hätte er nach Knab wohl besser Pfarrer Metzger, dem er in der ökumenischen Gemeinschaft „Una sancta“ nachfolgte, folgen sollen.

Zwei weitere Aspekte dieses Trierer Priesters arbeitet der Band heraus. Seine Auseinandersetzung mit der Engführung „katholischer Politik“ auf das Zentrum und seine durchgehende Distanzierung vom Nationalsozialismus, der ihn gerne für sich vereinnahmten wollte (Seiler 189–254) zeigen eine Haltung, die christlichen Glauben und unmittelbare politische Interessen zu unterscheiden suchte. Seine Verbindungen mit der Zeitschrift Hochland dokumentieren den Aspekt einer konsequenten Arbeit an einer innerkirchlichen Erneuerung; – gerade auf dem Boden des aktuellen Kirchenrechts, das Laros im Sinne von mehr Eigenständigkeit und Freiheit zu interpretieren wusste.

In der Lektüre eines so umfangreichen und nuancenreichen Werkes werden natürlich weitere Fragen wach. Ich frage mich, ob sich seine politische Grundeinstellung, die sich anfänglich vor allem gegen die Einheit von Zentrum und katholischer Kirche richtete, nach 1945 verän-

dert hat. Gibt es Stimmen und Zeugnisse zu seinem Stil als Priester und Seelsorger; und zwar von einfachen Gemeindemitgliedern? Und schließlich: Hatte er sich zum Zweiten Vatikanischen Konzil, dessen Beginn er noch erlebte, nicht ausführlicher geäußert? Dass hier ein knorriger, unkonventioneller, aber durch und durch hingebungsvoller Priester und Geistlicher in Erinnerung gerufen wird, kommt schon im ersten Satz zum Ausdruck: „Aus Matthias Laros wird man nicht so recht schlau“ (9). Es ist die besondere Qualität dieses Bandes, der vor allem von der Forschungsarbeit des Herausgebers getragen wird, diese Irritation nicht eingeebnet zu haben.

Innsbruck

Roman A. Siebenrock

Frank Stückemann: Johann Moritz Schwager (1738–1804). Ein westfälischer Landpfarrer und Aufklärer ohne Misere, Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2009 (Veröffentlichungen der Literaturkommission für Westfalen 36), 641 S., ISBN 978-3-89528-739-8

Viele Pfarrer der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wollten nicht nur theologisch à jour sein, sondern verstanden sich auf Grund ihrer zeitgenössischen Theologie als kritische Meinungsmacher für die Öffentlichkeit. Das in Relation zur Gesamtbevölkerung hohe Bildungsniveau des Pfarrerstandes – man denke nur an die geringen Alphabetisierungsquoten und das vielerorts erst im Aufbau begriffene Schulwesen – ließ diesen für den Wissens-transfer geeignet erscheinen. Und umgekehrt sind evangelische Geistliche wegen der Menge des archivierten Materials, das sie hinterließen, eine (sozial-)geschichtliche Quelle ersten Ranges.

Ein besonders interessanter Repräsentant des aufgeklärten Landpfarrers ist nun greifbar. Dies ist einer außerordentlichen Fleißarbeit von Frank Stückemann zu verdanken, der sowohl biographische Anknüpfungspunkte als auch berufliche Parallelen mit seinem Protagonisten vorzuweisen hat: Er stammt aus Jöllenbeck aus dem Minden-Ravensberger Land, wo Schwager jahrzehntelang tätig war, und er bekleidet ebenfalls ein Landpfarramt. Der Landstrich war bislang weniger durch ein aufgeklärtes als vielmehr durch ein erwecktes Format christlichen Glaubens historisch in Erinnerung geblieben. In seinem in mancherlei Hinsicht streitbaren Buch setzt St. hier ein und errichtet mit seiner Untersuchung ein Gedenkmal zur von den Frommen um Johann Heinrich Volkening inszenierten planmäßigen Verdrängung des aufgeklärten Erbes – ein notwendiges „Antidot“, wie der Vf. seinen ebenso kämpferischen Helden nennt.

St. beschreibt den Weg des Sohnes wohlhabender Bauern in streng lutherischer Tradition der Herrschaft Gimborn ins Studium nach Halle unter das Katheder bekannter Neologen. Das Studium musste er für die Teilnahme am Siebenjährigen Krieg unterbrechen. Nach einigen Wanderjahren als Kandidat wurde Schwager 1768 in Jöllenbeck von den das Patronat ausübende Kanonissen eines Damenstifts gewählt und blieb dort bis zu seinem Tod 1804. Namentlich in den ersten Jahren sah er sich in zahlreiche „Rechtshändel“ verstrickt. Die lutherische Prägung wollte er nie leugnen, verstand sich aber als zum aufgeklärten Denken fortgeschritten. Eine besondere Wirksamkeit erfuhr Schwager durch eine umfangreiche journalistische Tätigkeit in verschiedenen lokalen und regionalen Intelligenzblättern, die auch reichsweit zur Kenntnis genommen wurden. St. hat hier ein schier endlos erscheinendes Netzwerk aufgeklärter Bürger aus den Archiven und Bibliotheken rekonstruieren können und stellt es auf über 100 Seiten dar (cap. 7). In zahllosen Beiträgen streitet der Freimaurer Schwager gegen Pietismus und Schwärmerei, gegen obrigkeitliche Aufsicht (Wöllners „Religionsregime“!), er gibt neuere theologische Kenntnisse für lesende Laien und für Kinder sowie pastorale Hinweise weiter. Besonders ficht er gegen Teufels- und Aberglauben. Durch eine Biographie und durch eine große Übersetzung der „Betoverde wereld“ würdigt er Balthasar Bekker. Aufklärungstypisch engagiert er sich für die Impfung, relativiert Symbolische Bücher, fördert ein historisch-kritisches Verständnis von Bibel und Bekenntnis und kritisiert von daher manches klassische Theologumenon. Zur Ehre gereicht ihm seine große Wertschätzung des Judentums, von dem er für die Emanzipation nicht zuerst eine Konversion oder aufgeklärte Assimilation fordert. Schwagers nicht mehr zu bestimmendes Œuvre umfasst auch einige – nicht zuletzt satirische – Romane.

Man liest 600 Seiten geballte Information und schwankt zwischen Dankbarkeit für das ausgeführte Bild eines so wirksamen Landpfarrers der Aufklärung und einiger Ratlosigkeit. So beeindruckend etwa die dargestellte Vernetzung Schwagers in seiner publizistischen Tätigkeit ist, so werden doch ganz überwiegend lediglich Personen addiert, das Netzwerk jedoch nicht analysiert. Man nimmt eine starke Pfarrerpersönlichkeit wahr und wundert sich, warum der Vf. offenbar keine kritische Distanz mehr halten kann: Nahezu durchgängig werden Schwagers Voten als wertvoll beurteilt, die der Gegner hingegen entweder als denkerisch einfach oder moralisch fragwürdig disqualifiziert. Der Vf. begnügt sich nicht damit, einen veritablen Ver-

treter einer Epoche und eines Milieus vorzustellen, sondern er behauptet auf Grund von etwas Schriftverkehr sogleich Freundschaften und Einflussnahmen – bis in die Karikatur hinein wird behauptet, dass der Landpfarrer Erkenntnisse großer Denker des 18. bis 20. Jahrhunderts „antizipiert“ habe. Manche Parallelisierungen und Entsprechungen – etwa: Friedrich II. als „der Aufklärer auf dem Thron“, Schwager als „der Aufklärer auf dem Land“ – machen erstaunen. Es gibt selten einen kritischen Umgang mit den Quellen, die im übrigen – wie bereits von den Gutachtern moniert (S. 13) – viel zu umfangreich zitiert werden. Das Zitat tritt oft an die Stelle von Analyse und synthetischer Darstellung. Es findet sich auch keine methodologische Grundlegung, obwohl kulturhistorische Berücksichtigungen eingefordert werden. St. verzichtet nicht bewusst auf die „Präsentation neuester Aufklärungsforschung“, wie er S. 12 behauptet, sondern er hat sie ausweislich des Literaturverzeichnisses nicht erarbeitet.

Die Untersuchung ist zwar umfangreich, bleibt aber nicht selten auf halber Strecke stehen, nicht trotz, sondern wegen der Fülle des Materials. Viele zeitgenössische Texte werden seziiert, einiges filetiert und so manches Filetstück präsentiert, aber – um im Bild zu bleiben – nicht wenig gerät unter den Händen des Vfs. zum Geschmetzelten und zum schwer lesbaren Haschee.

Das Grundproblem scheint zu sein, dass der Vf. zu viel für seinen Helden erreichen will, der kein typischer Vertreter einer respektablen und noch weiterhin verstärkt für die Gegenwart zu entdeckenden Theologie und Geisteshaltung sein darf, sondern ein origineller Vordenker sein muss. Nicht wenig ist aber zeittypisch und ließe sich auch bei anderen viel schreibenden Theologen dieser Epoche belegen. Was J.M. Schroeckh über Schwagers Bekker-Biographie schrieb, könnte ebenso für St.s. Schwager-Darstellung gelten: Viel ist zu rühmen an Vollständigkeit und Genauigkeit – „[n]ur wünschten wir, daß sie etwas gelassener ... abgefaßt wäre.“ (zit. n. S. 294) Seiner „oft allzu großen Passioniertheit“ (S. 12) ist sich der Vf. bewusst. Gewiss ist manches an dieser Parteinahme nicht unsympathisch, und es verwundert nicht, dass lokale und regionale Rezensenten über das Werk sehr günstig urteilten – wer mag schon eine Aufwertung der eigenen Forschungsinteressen zurückweisen wollen? Weniger sympathisch dagegen mutet die bereits im Vorwort dokumentierte Streitbarkeit innerhalb der Forschungskontexte des Vfs. an.

Heidelberg

Hans-Georg Ulrichs

Stephan Sturm: Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke. Johann Hinrich Wicherns Sozialtheologie und ihre neuere Rezeption in systemtheoretischer Perspektive (Konfession und Gesellschaft Bd. 23), Stuttgart: W. Kohlhammer 2007, 318 S., ISBN 978-3-17-016879-4

Das vorliegende Buch – es handelt sich um eine von Martin Brecht angeregte und von Karl-Wilhelm Dahm betreute, 1999 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Münster angenommene Dissertation – zielt, wie der Untertitel erkennen lässt, auf eine systemtheoretische Wicherndeutung. Wie in der Einleitung festgehalten wird, soll dabei die „Stichhaltigkeit“ der „These vom Scheitern des Protestantismus vor der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts“ untersucht werden. Dazu soll neben der gängigen „bewertenden Option eine verstehende“ eingeführt werden, „die die besonderen historischen Umstände und Denkweisen des 19. Jahrhunderts zur Grundlage einer Rekonstruktion macht“, eben im Horizont der Systemtheorie (S. 9). Es geht dem Vf. zugleich um Anschlussmöglichkeiten für die „gegenwärtige Sozialethik“ hinsichtlich der „Grundideen des sozialen Protestantismus im 19. Jahrhundert“ – durch ein verändertes methodologisches Vorgehen (S. 12). Denn bislang habe eine „ideengeschichtliches Verfahren“ geherrscht, das mit einem unzureichenden Säkularisierungsbegriff operiert und dass auf diese Weise ein „konstruktives Weiterverwenden der Wichernschen Sozialtheologie“ blockiert habe (S. 13).

Die vom Vf. gewählte „funktionalistische Perspektive“ führt ihn zu einem Säkularisierungsverständnis nicht im Sinne der „Emergenz aufgeklärter und zunehmend gesellschaftlich dominanter Ideen und Werte“, sondern als „Prozess der Verselbstständigung gesellschaftlicher Teilsysteme“. Daraus begründet sich seine Überzeugung, „dass sowohl das eigene Funktionieren von Religion als auch ihre gesellschaftliche Leistung nur dann aufrecht erhalten werden können, wenn sie sich gerade nicht anpasst“. Mit anderen Worten: Die bei Wichern fehlende Anpassung an die „Moderne“ ist diesem nicht als Versagen anzukreiden, sondern als Voraussetzung für seinen Erfolg zu würdigen. „Die leitende These dabei ist, dass Wicherns Grundideen zur Inneren Mission zwar selbst keine eigentlich gesellschaftstheoretischen Analyseinstrumente enthalten, die dem Abstraktionsniveau der funktionalen Systemtheorie nahekommen könnten, dass jedoch de facto denjenigen Bedingungen struktureller Kompatibilität in modernen Gesellschaften entsprechen, die sich nachträglich systemtheoretisch analysieren lassen“ (S. 14).

Dieses Programm wird in der Arbeit konsequent aufgenommen, zunächst durch eine kritische Darstellung zur bisherigen Wichernrezeption (S. 21–43). Ein weiterer umfangreicher Teil bezieht sich auf „Grundlagen des Wichernverständnisses“ (S. 44–158). Dieser Teil hat im Wesentlichen beschreibenden Charakter und dient zugleich der Vorbereitung der angestrebten (Neu-)Interpretation. Besonderer Nachdruck liegt auf der Einordnung von Wicherns Konzepten in den „ökonomischen Kontext der sozialen Frage“ (S. 90–158). Hier setzt sich der Vf. ausführlich mit der „sozialkritischen Wichernforschung“ auseinander. Vor allem soll gezeigt werden, dass sich „korrelierend mit der sozioökonomischen Transformation sowohl in den sozialtheologischen Erklärungsmodellen als auch in den sozialreformerischen Strategien Wicherns eine deutliche Entwicklung beobachten lässt, innerhalb derer unterschiedliche gesellschaftliche Problemlagen in einer diesen letztlich angemessenen Weise in Angriff genommen werden“ (S. 93). Dazu gehört insbesondere die dem Vf. zufolge im Spätwerk Wicherns zu beobachtende „Ausweitung auf ein gesamt-kulturelles Verständnis von innerer Mission“, im Sinne eines „umfassenden gesellschaftsdiakonischen Konzepts“ (S. 135). Solche Beobachtungen machen verständlich, warum der Vf. Wichern sogar mit dem „Kulturprotestantismus“ in Verbindung bringen kann (S. 139) – eine Deutung, die freilich gewagt erscheinen muss. Auf jeden Fall müsse die genannte Spätzeit viel stärker berücksichtigt werden und damit auch das bei Wichern zu findende „Programm des christlichen Sozialismus“, das weit über bloße Moralappelle hinausführe (S. 154f.). Der gängige Vorwurf, bei Wichern begegne eine „Art romantischen Antikapitalismus“ (S. 156), werde Wichern jedenfalls nicht gerecht. Insbesondere die von G. Brakelmann ausgehende „kritische“ Wicherndeutung gehe an dessen eigener Sicht weithin vorbei.

Der zweite Hauptteil fragt dann nach „Kriterien der Wichernbewertung“ (S. 159–260). Im Zentrum stehen hier die Auseinandersetzung mit einem ideengeschichtlichen Säkularisierungsverständnis und die Präsentation einer alternativen, nämlich systemtheoretischen Deutung der Säkularisierung. Diese Deutung soll die Anschlussfähigkeit von Wicherns Position im Blick auf die gesellschaftlichen Transformationsprozesse plausibel machen, wenn man so will also deren Modernität oder Fortschrittlichkeit belegen. Diese werde freilich erst erkennbar, wenn man sich vom „spezifisch neuprotestantischen Begriff theologischer Liberalität“ zu lösen bereit ist (S. 168). Zum entscheidenden Kriterium kann dann die

„Praxisfähigkeit“ werden, im Sinne gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit (S. 170). Der Vf. spricht auch von „anwendungstheoretischen Modernisierungsprogrammen“, die er von „begründungstheoretischen“ Programmen unterscheidet (ebd.). So lasse sich die Modernität des nur angeblichen Konservatismus Wicherns zeigen: „Wicherns Enthaltung von direkter Sozialpolitik entspricht demnach den strukturellen Bedingungen moderner Gesellschaften und ist darin selbst modern“ (S. 257).

Der letzte Teil der Arbeit bietet noch einmal eine Zusammenfassung und Vertiefung (S. 261–287). Literaturverzeichnis und Personenregister beschließen das Buch.

Ohne Zweifel hat der Vf. einen anregenden Beitrag zur Wicherndeutung vorgelegt, der über die bislang vorliegenden, vor allem – etwa im Anschluss an die Disziplinierungsthese – sozialwissenschaftlich-kritisch angelegten Deutungsversuche hinausführt. Insbesondere wird plausibel gemacht, dass eine zu wenig auf den gesellschaftlichen und kulturellen Kontext des 19. Jahrhunderts eingestellte „liberale“ Deutung Wicherns diesem nicht gerecht wird. Methodologisch belegt die Arbeit die Fruchtbarkeit modernisierungstheoretischer Deutungen historischer Zusammenhänge, zumindest so lange man sich – wie der Vf. selbst – konsequent der Tatsache bewusst bleibt, dass die retrospektive Deutung nicht zu einer entsprechenden Unterstellung im Blick auf die von den historischen Akteuren tatsächlich verfolgten Intentionen führen darf. Der hier gewählten funktionalen Perspektive ist die Unterscheidung zwischen der Systemperspektive und der Perspektive von Akteuren ja ohnehin inhärent. Fragen kann man sich freilich, ob es nicht zu einer unausweichlichen Überdehnung der Interpretationskategorien kommen muss, wenn die Modernität des Konservativen herausgearbeitet werden soll. Denn damit werden, zumindest ein Stück weit, die vorausgesetzten Interpretamente selbst in Frage gestellt. Wo die Modernität ihre Eindeutigkeit verliert, kann die Charakterisierung als „modern“ auch nicht mehr zu eindeutigen Interpretationen führen.

Tübingen

Friedrich Schweitzer

Claus Arnold/Giacomo Losito (Hg): *La censure d'Alfred Loisy* (1903). Les documents des Congrégations de l'Index et du Saint Office, Rom: Libreria editrice vaticana 2009, 457 S., ISBN 978-8-82098-318-5.

„Non abbiamo paura della pubblicità dei documenti“ („Wir haben keine Angst vor der Veröffentlichung der Dokumente“), so soll

Papst Leo XIII. (1878–1903) geäußert haben, kurz nachdem er im Jahre 1881 das Vatikanische Geheimarchiv für die Forschung geöffnet hatte. Eine ähnliche, wenn nicht eine noch größere „Furchtlosigkeit“ wird dazu gehört haben, als vor einigen Jahren auch die Archivbestände der beiden mit der kirchlichen Buchzensur befassten päpstlichen Behörden, der „Heiligen Römischen und Universalen Inquisition“ bzw. des „Sanctum Officium“ sowie der „Heiligen Kongregation des Index“, allgemein zugänglich gemacht wurden. War doch damit nicht länger nur das mehr „äußerliche“, politisch-diplomatische Handeln der römisch-katholischen Kirchenzentrale dem historischen, und das heißt ja immer auch: dem historisch relativierenden Zugriff ausgesetzt, sondern nun auch das ganze „innerliche“ Gebiet der kurialen religiös-doktrinen Wahrheitsuche und Wahrheitsfindung. Die großen Konfliktlinien, dies wird durch die bislang erschienenen Bände einer eigens von der heutigen Glaubenskongregation ins Leben gerufenen Quellenreihe belegt, sollen dabei nicht ausgespart werden. Die von Ugo Baldini in Padua besorgten Bände über „Catholic Church and Modern Science“ dokumentieren die neuzeitlichen Auseinandersetzungen der katholischen Kirche mit dem modernen naturwissenschaftlichen Denken; diejenigen mit dem modernen historischen Denken werden, so wird man sagen dürfen, durch den hier zu besprechenden Titel an einem zentralen Kulminationspunkt aufgegriffen. Der französische Meisterexeget Alfred Loisy (1857–1940) hatte sich nach eingehenden Studien angesichts dessen, was die damalige bibelwissenschaftliche Spitzenforschung seiner deutschen protestantischen Fachkollegen an verblüffenden Erkenntnissen hervortrieb, an eine auf den entwicklungsgeschichtlichen Ansatz John Henry Newmans (1801–1890) rekurrierende historisierende Neuinterpretation von katholischer Kirche, von Dogma, Kultus und Verfassung herangewagt. Im Jahre 1903 wurden fünf seiner Werke auf den „Index der verbotenen Bücher“ gesetzt. Die *cause célèbre* des im Jahre 1908 Exkommunizierten scheint auf den ersten Blick nur eine Zwischenstation auf jenem Weg zu sein, der dann bald zu den großen Hauptmanifesten des kurialen Antimodernismus führte, zum Dekret „Lamentabili“, zur Enzyklika „Pascendi“ (beide 1907) und zum *Motu proprio* „Sacrorum antistitum“ (1910). Die bleibende Bedeutung seines Falles besteht jedoch, genauer und längerfristig betrachtet, darin, dass sich in ihm auf katholischem Boden jene „Problemgeschichte der Moderne“ (O. G. Oexle) überhaupt in nicht wieder überbotener Krisenhaftigkeit auskris-

tallisierte, die gemeinhin mit dem Begriff „Historismus“ bezeichnet wird.

Die Grundlage für die frühe antimodernistische Entscheidung Papst Pius' X. (1903–1914), Loisy auf den „Index der verbotenen Bücher“ zu setzen, bildeten vor allem jene in den Jahren 1902 und 1903 teils in italienischer, teils in lateinischer Sprache angefertigten kurieninternen Ausarbeitungen, die der Frankfurter katholische Kirchenhistoriker Claus Arnold zusammen mit Giacomo Losito, seinem Mitarbeiter im Rahmen des DFG-Projekts „Antimodernismus und römisches Lehramt“, nun in dem vorliegenden Band fundiert eingeleitet und mit sorgfältigem Kommentar sowie hilfreichen Registern versehen edieren. Die Herausgeber versammeln acht in der Indexkongregation entstandene Voten über Werke Loisy und einen zusammenfassenden Bericht („Relatio“), den ein Kurienmitarbeiter, der Kapuzinerpater Pie de Langogne (1850–1914), über sie für das Heilige Offizium erstellte. Zwei ältere Gutachten, die schon in den Anfängen der „Causa Loisy“ 1893 von Luigi Tripepi (1836–1906) und dem Dominikaner Raffaele Pierotti (1836–1905) für die Indexkongregation ausgearbeitet worden waren und die Pie de Langogne mit verarbeitete (vgl. S. 420f), sowie zwei jüngere von Francesco Alessandrini (1857–1914), einem Dominikaner, und Isidoro Donzella (1845–1931), einem Benediktiner, aufgesetzte Schriftsätze, die nicht rechtzeitig genug fertig gestellt waren, als dass der Relator sie noch hätte berücksichtigen können, haben den Weg in die Edition nicht gefunden (vgl. S. 120). Sicherlich hätten sie das Quellencorpus, das darin zur Verfügung gestellt wird, weiter abgerundet. Dem Dokumententeil vorangestellt ist zum einen der den neuesten Forschungsstand widerspiegelnde Eröffnungsbeitrag von Arnold („Le cas Loisy devant les congrégations romaines de l'index et de l'inquisition“, S. 9–65), der den Ablauf des Verfahrens gegen Alfred Loisy von den Anfängen in der Indexkongregation bis hin zu seinem Abschluss im Sanctum Officium, also von 1893 bis 1903, auf höchst instruktive Weise nachzeichnet. Arnold betont die diskur-

sive Pluralität, die innerhalb der römischen Kurie herrschte, sowohl auf der Ebene der einzelnen Mitarbeiter, die im vorliegenden Fall teils für (David Fleming OFM, Enrico Gismondi SJ), in ihrer überwiegenden Mehrzahl aber gegen (Laurent Janssens OSB, Louis Billot SJ, Raffaele Merry del Val, Pie de Langogne OFM Cap) Loisy optierten, als auch auf der Ebene der beiden Kurienkongregationen als solcher, die um institutionelle Zuständigkeiten konkurrierten. Mit seinem Hinweis auf die Kontingenz der Entscheidungsfindungsprozesse macht er ein Angebot zum inneren Verständnis dessen, was in Rom geschah. Losito („L'affaire Loisy entre la France et Rome. Mentalités et pratiques des antimodernistes français“, S. 67–124) erweitert diesen Deutungsrahmen auf der anderen Seite um eine weitere Dimension, wenn er, ältere Forschungen aufnehmend und sie aufgrund neuer Quellen fortführend, gleichsam das von den Gegnern Loisy in Frankreich gesponnene „Netz“ skizziert, das sich dann in Rom um ihn zusammenzog. Anhand von verschiedenen Akteuren, Weltklerikern und Ordensgeistlichen, (Erz-) Bischöfen bis hinauf zum apostolischen Nuntius Benedetto Lorenzelli (1853–1915) sucht Losito den „choc des mentalités et des différentes options théologiques relatives à certaines questions théologiques fondamentales“ nachzuweisen, „qui firent l'enjeu intellectuel de l'affaire Loisy“ (s. 68).

Allzu bescheiden heißt es im Vorwort, die in der Tat breit aufgestellte internationale Forschung über katholischen Modernismus und Antimodernismus möge durch den vorliegenden Band eine „Ergänzung“ finden. Man wird demgegenüber die Hoffnung aussprechen dürfen, dass der solide Baustein, den Arnold und Losito vorgelegt haben, nicht nur die Forschung „ergänze“. Seiner zugleich quellenmäßigen und vorsichtig zur Deutung anleitenden Form nach scheint er geeignet, zum neuerlichen Studium anzuregen, ja vielleicht sogar als lohnende Grundlage zur seminaristischen Einführung in ein Phänomen zu dienen, zu dem er einen Zugang ganz eigener Art eröffnet.

Münster

Gregor Klapczynski

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Andenna, Cristina / Herbers, Klaus / Melville, Gert (Hg.): Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen*, Stuttgart: Steiner 2012 (Schriften der Villa Vigoni 1.1), 307 S., ISBN 978-3-515-09929-5
2. *Auge, Oliver / Hillebrand, Katja (Hg.): Klöster, Stifte und Konvente nördlich der Elbe. Zum gegenwärtigen Stand der Klosterforschung in Schleswig-Holstein, Nordschleswig und den Hansestädten Lübeck und Hamburg*, Neumünster: Wachholtz 2013 (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins 120), 433 S., ISBN 978-3-5290-222-03
3. *Boer, Erik A. de: The Geneva school of the prophets. The congrégations of the Company of Pastors and their influence in 16th century Europe*, Genève: Librairie Droz 2012 (Travaux d'Humanisme et Renaissance 512), 330 S., ISBN 978-2-600-01611-7
4. *Burkard, Dominik: Joannes Baptista Sproll. Bischof im Widerstand*, Stuttgart: Kohlhammer 2013 (Mensch – Zeit – Geschichte), 170 S., ISBN 978-3-17-021492-7
5. *Burkardt, Albrecht / Schwerhoff, Gerd (Hg.): Tribunal der Barbaren? Deutschland und die Inquisition in der Frühen Neuzeit*, Konstanz und München: UVK Verlagsgesellschaft 2012 (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven 25), 450 S., ISBN 978-3-86764-371-9
6. *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 10: Hessen III*, bearbeitet von Sabine Arend, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 741 S., ISBN 978-3-16-152212-3
7. *Havrdá, Matyá / Hušek, Vít / Plátová, Jana (Hg.): The seventh book of the Stromateis. Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21-23, 2010)*, Leiden, Boston: Brill 2012 (Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language 117), 386 S., ISBN 978-9004-22363-9
8. *Herbst, Klaus-Dieter / Walther, Helmut G. (Hg.): Idea matheseos universae. Ordnungssysteme und Welterklärung an den deutschen Universitäten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, Stuttgart: Steiner 2012 (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Jena 9), 138 S., ISBN 978-3-515-10194-3
9. *Hüchtker, Dietlind / Kleinmann, Yvonne / Thomsen, Martina (Hg.): Reden und Schweigen über religiöse Differenz. Tolerieren in epochenübergreifender Perspektive*, Göttingen: Wallstein 2013, 280 S., ISBN 978-3-8353-1128-2
10. *Klueting, Edeltraud / Panzer, Stephan / Scholten, Andreas H.: Monasticum Carmelitanum. Die Klöster des Karmelitenordens (O. Carm.) in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Münster: Aschendorff 2012 (Monastica Carmelitana 2), 768 S., ISBN 978-3-402-12954-8
11. *Kocher, Ursula / Meyer, Matthias (Hg.): Thomas Bradwardine: De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum. Auszüge Lateinisch – Deutsch*, Göttingen: V&R unipress 2013 (Berliner Editionen 1), 300 S., ISBN 978-3847-10048-5
12. *Levillain, Philippe: Rome, l'unique objet de mon ressentiment. Regards critiques sur la papauté*, Rome: École Française 2011 (Collection de l'École Française de Rome 453), 394 S., ISBN 978-2-7283-0917-7
13. *Recken, Klemens A.: „Unter Preußenadler und Hakenkreuz“. Katholisches Milieu zwischen Selbstbehauptung und Auflösung*, Münster: Aschendorff 2013, 472 S., ISBN 978-3-402-13015-5
14. *Ritschl, Albrecht / Herrmann, Wilhelm: Briefwechsel 1875–1889*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 530 S., ISBN 978-3-16-149975-3
15. *Schwarz, Brigitte: Kurienuniversität und stadtrömische Universität von ca. 1300 bis 1471*, Leiden, Boston: Brill 2013 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 46), 923 S., ISBN 978-90-04-23589-2

Neu bei Mohr Siebeck

Christoph Bultmann
**Bibelrezeption in der
Aufklärung**

2012. X, 256 S.
ISBN 978-3-16-151968-0 fBr € 39,-

**Die Jeverschen Pastorenbe-
kenntnisse 1548 anlässlich des
Augsburger Interim**

Hrsg. v. Rolf Schäfer
2012. XIII, 611 S. (BHT 168).
ISBN 978-3-16-151910-9 Ln € 124,-
eBook

James E. Goehring
**Politics, Monasticism, and
Miracles in Sixth Century Upper
Egypt**

A Critical Edition and Translation
of the Coptic Texts on Abraham of
Farshut
2012. XIV, 160 S. (STAC 69).
ISBN 978-3-16-152214-7 fBr € 49,-
eBook

Konrad Hammann
**Rudolf Bultmann –
Eine Biographie**

3., ern. durchges. u. erg. Ä. 2012. XIV, 584 S.
ISBN 978-3-16-152013-6 fBr € 34,-

Adolf von Harnack
Das Wesen des Christentums
Sechzehn Vorlesungen vor Studie-
renden aller Fakultäten im Winterse-
mester 1899/1900 an der Universität
Berlin gehalten von Adolf v. Harnack
Hrsg. v. Claus-Dieter Osthövener
3., ern. durchges. A. 2012. VIII, 327 S.
ISBN 978-3-16-151728-0 fBr € 29,-

**Hermeneutische Theologie –
heute?**

Hrsg. v. Ingolf U. Dalferth,
Pierre Bühler u. Andreas Hunziker
2013. XXII, 273 S. (HUT 60).
ISBN 978-3-16-152001-3 fBr € 69,-

Nils Jansen
**Theologie, Philosophie und
Jurisprudenz in der
spätscholastischen Lehre von
der Restitution**

Außervertragliche Ausgleichs-
ansprüche im frühneuzeitlichen
Naturrechtsdiskurs
2013. Ca. 280 S. (GRW 19).
ISBN 978-3-16-152425-7 Ln ca. € 65,- (Mai)

**Lehren und Lernen im
Zeitalter der Reformation**
Methoden und Funktionen
Hrsg. v. Gerlinde Huber-Rebenich
2012. XI, 263 S. (SMHR 68).
ISBN 978-3-16-151973-4 Ln € 89,-

Cotton Mather
Biblia Americana
America's First Bible Commentary.
Volume 3: Joshua – 2 Chronicles
Ed. by Kenneth P. Minkema
2013. Ca. 1000 S.
ISBN 978-3-16-152437-0 Ln ca. € 170,-;
in der Subskription ca. € 150,- (Mai)

**Medialität, Unmittelbarkeit,
Präsenz**

Die Nähe des Heils im
Verständnis der Reformation
Hrsg. v. Johanna Haberer u.
Berndt Hamm
2012. X, 390 S. (SMHR 70).
ISBN 978-3-16-151735-8 Ln € 99,-

Paul A. Patterson
Visions of Christ
The Anthropomorphic
Controversy of 399 CE

2012. XI, 179 S. (STAC 68).
ISBN 978-3-16-152040-2 fBr € 49,-
eBook



Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Buchbinderei EHE
Radolfzell

10 2014

Säurefrei
RAL - RG - 495